

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 論 文

論老子道概念的義涵及其體現



研 究 生：柯文揚

指 導 教 授：陳德和 博士

中 華 民 國 104 年 12 月 21 日

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

論老子道概念的義涵及其體現

研 究 生： 柯文揚

經考試合格特此證明

口試委員： 陳德和

陳政培

謝君直

指導教授： 陳德和

系主任(所長)： 廖俊裕

口試日期：中華民國 104 年 12 月 21 日

摘 要

本論文旨在論述老子道概念的義涵及其體現，希冀透過此一研究探討，能夠呈現出老子道概念義涵的深奧道理，同時也希望道家老子哲學理念，能為現代企業界與環保界的人士提供另一個不同的思考方向。全論文主要是以老子哲學為主軸，整篇論文之整體架構分為四個章節來討論。

首先，分別就本論文的研究動機與目的、研究範圍與材料、研究方法與論文結構，作一初步的介紹與陳述。第二，就老子道概念的義涵做研究探討，文中主要分別以「道家思想出現的時代背景及其源由」、「道家學說及其具有的生命學問之哲理特色」與「客觀實有和主觀境界之形上體會」三部分來進行深入探討。再者，因為老子哲學的最主要特色是為實踐的智慧，因此本論文在第三部分老子道概念的體現一文中，以「修養的工夫」、「理想的境界」以及「生活的體現」這三節，分別來論述如何才能落實與體現老子所開演的實踐修養工夫。最後為結論，乃就本論文第一章、第二章、第三章之論述作一回顧整理。

關鍵字：道德經、道家學說、生命學問、形上道體、企業管理、生態環境

論老子道概念的義涵及其體現

目 錄

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的	1
一、研究動機	1
二、研究目的	5
第二節 研究範圍與材料	10
一、研究範圍	10
二、研究材料	15
第三節 研究方法與結構	19
一、研究方法	19
二、論文結構	23

第二章 老子道概念的義涵

第一節 時代的背景	24
一、時局動盪	24
二、禮崩樂壞	35
第二節 義理的性格	53
一、道家學說	53
二、生命學問	64
第三節 形上的體會	73
一、道的存在	73
二、道的詮釋	92

第三章 老子道概念的體現	
第一節 修養的工夫	112
一、無為智慧	112
二、致虛守靜	126
第二節 理想的境界	139
一、沖虛道宗	139
二、超脫生死	153
第三節 生活的體現	162
一、企業管理	162
二、生態環境	170
第四章 結論	177
參考書目	180



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

「道」在《道德經》文本中是非常重要的哲學範疇，¹老子把「道」提高到最高的本體，認為「道」就好像是萬物的本根，萬物的生滅變化都是依賴著「道」，藉由「道」萬物才能夠自行演化出各種事物形狀。

老子的「道」先天地而生，起先它渾沌一片，視之不見，聽之不聞，搏之不得，可有可無，可靜可動，不可測量。它既可獨立存在，也可周行不殆。天地萬物都因之而生，所以可以稱之為「萬物之母」。²

老子《道德經》中所言之道的「體」，也就是「道體」，它離於形色，故不可見不可聽不可聞不可觸及。因此世人對於老子《道德經》中所言之「道體」的認識與了解，往往容易陷入不知其為何物的窘境。而今有諸多學者專家對於老子《道德經》文本中所言之「道體」，做了詳細的分析與研究。譬如方東美先生即指出，就「道體」而言，道乃是無限的真實存在實體(真幾或本體)。又老子嘗以多種不同方式形容「道」，例如可以說「道」是為萬物之宗，淵深不可測，其存在乃在上帝之先。³這是把「道」當成是宇宙的本體，則這個宇宙的本體是在一切存在之前的，所以將「道」稱呼為「萬物之宗」。

方東美先生又據《道德經》指出，如果把「道」當成是天地根，則其性無窮，其用無盡，視之不可見，萬物之所由生也。它可以「生一、生二、生三、生萬物」，

¹ 依照歷史的事實上看來，將老子思想的代表作稱為《老子》應是先秦時期的通例，而直到唐代才有《道德經》的名稱出現，但是在學界上，不管《老子》或《道德經》的名稱都被普遍地使用著。因此，本文主要是以《道德經》的名稱來代表老子思想的著作，但同時在引述古今學者理論也採納《老子》這個名稱，尤其當必須同時說到老子其人、其書時，則會特別用《道德經》這個名稱來做區分。而本論文所做之研究則是以樓宇烈《老子道德經注校釋》通行本為依據。

² 參見：吳宏一《老子新釋》，臺北：天宏出版社，2012年，頁163。

³ 參見：方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年，頁218。

此時的這個「道」是一個大不可言喻的一種作用。再如果把「道」當作一個「太一」，道元一，為天地萬物一切之所同具。⁴則這個宇宙裏面的「萬物將各自得一以爲一」，此表示宇宙裏面一切具體的存在，都得了道的「太一」，分享了大道的統一本體。

另外，如果「道」是一個不可分割的整體，則「道」即為一切活動之唯一範型或法示。這個總體的「道」，它統攝了一切分析的構造為一和諧不可分割的一體。當然，吾人若把「道」做為一個萬有的母體，則宇宙一切現象都將落到這個大洪爐裏面去陶融，使一切實的東西變成虛象，再透過一切虛象去把握一切實象的統一。這個「道」是為大象或玄牝，無象之象，是謂大象，抱萬物而蓄養之，如慈母之於嬰兒，太和，無殃。⁵此言「道」有如慈母般的萬有母體，籠罩宇宙一切存在，使宇宙一切的存在為大道所蓄養之而無殃。

再則，如果把「道」當作宇宙的最後一個歸宿，則萬物一切最終無不復歸於道。「道」成為命運之最後歸趨，萬物一切，最後莫不歸於大公，平靜，崇高，自然……一是以道為依歸，道即不朽。⁶此亦即言「道」是為最後的精神歸宿，宇宙裏面一切的紛爭活動，都得以回溯到寧靜的歸宿。

綜上可知，老子用了多種不同的名辭來表示「道」。而除了方東美先生對老子之「道體」做了分析之外，當然還有像牟宗三先生、唐君毅先生、徐復觀先生、馮友蘭先生、胡適先生、勞思光先生、吳汝鈞先生……等等專家學者，對於老子《道德經》文本中所言之「道體」亦各有其精闢的見解與分析，皆是值得吾人作為研究老子之「道體」義涵的依據與參考。下面即引徐復觀、方東美與吳汝鈞先生的觀點來說明研究老子「道」的理論的重要性。

徐復觀先生言：「道的本身是一『無限』的存在，因而道不是人的感官所能

⁴ 參見：方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年，頁218。

⁵ 同上註，頁219。

⁶ 同上註，頁219。

直接接觸到的。……雖然不能為感官所接觸，但絕不是『沒有』。」⁷吾人若依於文本可知，老子言有所主，並非漫談，而且也讓世人知道，能得大道於心者則為聖人。是故，方東美先生亦言：

因為「道」究竟是哲學上一個根本概念、根本範疇；它廣大無邊，是宇宙的本體、宇宙的真象。這個宇宙本體、宇宙真相的秘密如果要揭開來，為人們所瞭解的話，人就把「道」真正的精神，顯現在人類的生命精神裏面。這樣一來，就形成了老子所謂「聖人」的品格。⁸

一般世俗之人總是容易作繭自縛，將自己侷限起來而不自知；而聖人始終能夠超脫解放，讓自己能夠向上一層一層的提昇。聖人之所以表現出他生命精神上的大氣魄，是因為他明白「人能弘道，非道弘人」的道理。「道」它無法自己實踐出來，唯有透過人們去瞭解大道的本體，並且體悟大道的精神，然後才能在人們本身的生命之中把「道」給顯現出來。而像這樣將最高的價值理想與自己真實的生命一起表現出來的人，即是老子希望世人皆能向其看齊的「聖人」。

而對於總是容易作繭自縛的世俗之人該如何朝聖人的境域躍進，吳汝鈞先生曾說：

在老子眼中，人的德或本性本來是虛無素樸的。但人往往為後天的私心(私)慾念(欲)所蔽，而不見這虛無素樸的本性，甚至迷失掉。老子以為，人生有一件很重要的事要做，便是克制這私心慾念，回歸向來自道的虛無素樸的本性。這便是《老子》的工夫論。⁹

吳汝鈞先生認為，「道」乃具有形而上的性格，而這種形而上的性格，如果落在與人事有關連的處世之道上，便會以另外一種姿態呈現出來，這就是一般世

⁷ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2010年，頁332。

⁸ 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年，頁256。

⁹ 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年，頁11。

人所謂的虛無素樸的性格，如《道德經·第十九章》所云：「見素抱樸，少私寡欲。」¹⁰這種少欲、素樸的性格，表面上看起來似乎容易被人誤解為是消極、被動的性格，但是吾人若是仔細研讀《道德經》文本中的內容，就可以發現老子亦曰：「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。」（《道德經·第五章》）此看似消極被動的性格背後，其實是蘊涵著源源不竭的積極與主動。

老子在《道德經》文本中不但明示「道」的重要性，並於經文一開頭即指出：「道可道，非常道；名可名，非常名。」（《道德經·第一章》）

王弼注云：

可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。¹¹

「道」不是我們經驗世界中所認知的普通事物，固然不能以經驗世界非恆常的名言概念加以限定，更無法用一般經驗言語加以訴說。方東美先生言：

研究哲學要有超越的智慧，同時要有卓越的天才。假使有卓越的天才，就可以說：分析的語言不能說明時，還有綜合的語言可以體會。也就是：雖然不能夠「解」，但是能夠「悟」。¹²

因此，吾人雖然無法輕易透過語言文字來解開老子「道」哲學思想的義理，但是卻可以經由老子於《道德經》文本中所示出之修養工夫，來體悟老子「道」概念之義涵。

由於「道」它恆常不易，亦即道是不可以名言限定的，因此老子才會說「道」是恆常無名的。此亦正如《莊子·大宗師》中所云：「夫道，有情有信，無為無

¹⁰ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁45。

¹¹ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁1。

¹² 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年，頁242-243。

形；可傳而不可受，可得而不可見。」¹³所以凡是吾人可以言說以及可以叫得出名字的，就不是《道德經》中所要透顯給世人明瞭之真正的「道」了。

是故吾人可知，「道」是真實存在的，它是充滿了全宇宙，周行於天下，無處不在的。吾人亦可以從《道德經》文本中體會出，老子希望世人能夠明白，只要體證了「道」，即是行走於人間之妙道。不過，雖然老子於《道德經》文本中為吾人示出了「道」之重要性，但是對於老子《道德經》思想的產生年代，以及老子為何要向世人言「道」之理的環境背景因素，則無詳盡之說明。另外因為「道」無法用一般言語加以訴說，所以對於老子所言之「道」，吾人於日常生活中又該選擇用什麼樣的方式，來認識與體會才能真正與「道」契合。舉凡這些疑問與好奇，皆是著手於研究老子所開演之「道」概念的義涵及其體現的主要動機。

二、研究目的

當代有諸多對於老子《道德經》的研究，其主要包括論述「道」之主體、實踐工夫、譬喻研究乃至道之後現代主義論等等，其論述之議題與範圍頗為豐富又多元。又因老子哲學思想畢竟是為一「生命」的學問，所以在關於「生命」的議題方面，研究成果更是琳瑯滿目和精彩豐富。¹⁴陳德和先生針對老子《道德經》文本中的「道」字亦曾言：

老子的《道德經》中，「道」這個字至少出現 75 次之多，歷來的學者莫不視之為探論的焦點而努力揭發它的意思，因此到今也已累積了許多精采的詮釋，當然它們相互之間自有莫逆於心的共識、卻也不乏見仁見智的分

¹³ 郭慶藩輯、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局有限公司，2010年，頁246。

¹⁴ 以「老子」及「生命」二個關鍵字，查詢「臺灣博碩士論文知識加值系統」，共有20篇碩博士相關論文。內容涵蓋老子生命哲學、生命思想、生命教育、生命價值、生命體證、生命實踐、生命治療、生命智慧、現代漫活等等，研究成果琳瑯滿目豐富多采。國家圖書館「臺灣博碩士論文知識加值系統」，檢索網址：<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/g32/gswweb.cgi/ccd=0dfYFz/result>

歧，尤其在當代更曾引發不少的議題和諍辯，譬如說「道」的存在到底屬於客觀實有或是主觀境界，不同主張的雙方陣容就都持之有故而壁壘分明，另外「道」究竟是決定萬物的第一原因、創生世界的原始根源或是宇宙運行的基本法則，也都眾說紛云而互有批評。¹⁵

世人對於老子《道德經》文本中的「道」，難免有見仁見智的分歧看法與詮釋，並且引發對於《道德經》文本中「道」議題的討論和諍辯。於此各有主張與看法的情況之下，對於老子思想的研究，詮釋者個人主觀意識的介入似乎變成在所難免了。袁保新先生即針對此一問題提出了他的意見：

爲了避免流爲自抒己見的主觀危機，我們認爲詮釋者的詮釋原則或前提，不僅要充分地意識並表述出來，他還應該尊重學術史上各種客觀的資料與研究成果，儘可能透過多個詮釋系統的對比反省，尋求較爲周延的設計，將主觀性的擬構提昇到歷史的客觀性的層面。¹⁶

面對這麼多對於老子「道」哲學思想的理論，其各有不同主張的理解跟詮釋，甚至彼此之間還提出相互的批評指教。這個時候可能會讓我們對於「道」是否具備一個真正的義涵，心中難免產生了疑惑；亦或是我們可以透過對老子《道德經》的「道」哲學思想之研究，而獲得去理解它、去掌握它的一條思想道路或進路。

可見得當今對於老子「道」哲學思想的研究其實是非常豐富的，但是這並不代表身爲一位老子「道」哲學思想的詮釋者，其就可以有不尊重學術史上各種客觀的資料與研究成果，而人云亦云地隨便自抒己見，或是堅持自己的主觀意見才是正確的行爲。因爲老子並非是相對主義者，吾人只要透過對老子「道」概念的反省與研究，並對照於老子《道德經》文本中的內容，就可以輕易發現，其實還是有一些基本的義理，是可以用來幫助我們去理解老子的「道」概念義涵。

¹⁵ 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年，頁92。

¹⁶ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁10。

然而，儘管世人對於《道德經》中的「道」議題，有著眾說紛云的不同解讀，但是這樣的討論和爭辯只會更加突顯出老子「道」哲學思想在世人心目中的重要性。王邦雄先生說：

老子《道德經》不過五千言，卻道貫古今，源遠流長幾千年。老子說「道」，為的是要合理解釋萬物的存在。問「道」憑什麼可以生成萬物？他的體會是「道」有兩面向，一面是「無」，一面是「有」。因為道體是「無」，是無限的存在，超越在萬物之上，而沒有萬物會疲累會病痛的有限性，所以可以做為天地萬物的根源之始；道體也是「有」，內在於萬物之中，永遠陪伴萬物的成長，所以可以做為天地萬物的生成之母。¹⁷

「道」它不但是一體兩面的又「有」又「無」，同時也兼具有「雙重性」¹⁸。其中的「無」並非是一般人所認為的「無中生有」的無，這個「無」不是在形容存在狀態的一無所有，而是指修養的觀念，亦即老子希望世人能「無」掉執著與分別。所以《道德經》文本中的「絕聖棄智」與「絕仁棄義」，並不是要反對仁義或否定聖智，而是要消解掉心知的執著。唯有放下自以為是聖智仁義化身的身段，消解掉自我的高貴與傲慢，也就是說將自己給「無」掉了，而把「有」的空間讓出來給天地萬物，這樣才有可能與天地萬物共生共成。

吳汝鈞先生曾言：

道是老子心目中的真理，無與有是道這真理的形而上性格，老子又視道為無，而無與有又有相對相關的密切關係。故無似乎介於道與有之間，是老子哲學的一個關鍵概念。了解了無，老子哲學的整個輪廓與根本精神，便

¹⁷ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁10、11。

¹⁸ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁11。

能把握得到。¹⁹

老子認為作為天地萬物生成之母的形上之「道」，是以「無」來實現它對萬物的生育長養。誠如老子於《道德經·第十章》所言：「生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」此正是說明了「道」能作為萬物存在的根源，僅只是因為「道」能暢開萬物自生自濟之源，對於天地萬物並不作任何的干涉、把持與宰制。因為存在界中的萬事萬物都是相依相存的，其共同形成一有機、和諧的運行機制，這樣的運行機制是自己而然的，並不需要任何的經營與安排。因此，只要能讓開一步，不操縱不干擾，則天地萬物就可以自生自濟的實現它自己了，這就是「道」以「無」來實現成全天地萬物的「有」。

道家所講的「無」是從「無為」而言，所講的「有」是從「無不為」而言；「無為」是吾人修養的工夫，而「無」則是吾人修養的境界。世人可以通過實踐「無為」的修養工夫，而開顯出「無」的修養境界，進而由「無為」的「無」，去朗現出「無不為」的「有」。此「無不為」的「有」，即是讓天地、萬物、人我都能自成自得且無拘無束，這就是「有」。而天地、萬物、人我之所以能夠自在自得的展現出自己的真實生命，都是由於「無為」的「無」所致，才有辦法實現「無不為」的「有」。²⁰因為放開，所以讓自己自由；因為讓步，所以給別人路走。老子不似儒家強調以仁心德性來教化大眾，而是為世人示出了退讓放開的修養功夫，不但還給自己自由，同時也讓別人不受委屈，這就是道家真正的「道」之展現。

老子於《道德經》中示出哲學修養工夫，其主要之目的無他，即是立足於解決人生之困境。因為世人一向容易陷入心知執著的泥濘之中，既無法自知且又無法自拔，而老子深知此一病徵，所以給出了治病的良方。其告訴吾人只要通過修養的工夫，即可從此滯滯難行的困頓中掙脫出來；而吾人也唯有透過修養的工夫

¹⁹ 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年，頁19。

²⁰ 參見：王邦雄《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1982年，頁17。

才得以通向體道證道的理想目標，進而達夫物云云各復歸其根之境界，重新找回生命本有的自在與美好。是故，筆者學習老子「虛懷若谷」的謙虛精神，努力涉略古今學者對於老子哲學思想的著作，重新檢視老子《道德經》文本，以期能對老子所欲揭示於世人之「道」哲學思想，也能有一番不同的認識與發現。

本論文的研究乃欲探求老子「道」概念的義涵，及其向世人揭示「道」之理的發生原因，與其發生的時代背景；並掌握老子「道」哲學思想的義理性格與形上的體會，進而透過老子《道德經》中所示出之修養工夫，來認識與體證老子「道」概念之義涵。另外，筆者也遵循老子「吾言甚易知，甚易行」（《道德經·第七十章》）的呼籲，不讓老子「道」概念之義涵僅僅只是「甚易知」而已；更將老子「道」概念之義涵，「甚易行」地實踐落實於吾人日常生活之中的各個層面。其落實的層面諸如企業經營管理、生態環境保護……等等，期使吾人能將《道德經》中所教導的修養工夫，實踐落實於日常生活之中，進而能對老子「道」概念義涵的理想境界有更深一層的體悟。

老子最終的盼望仍是希望世人皆能復歸於「嬰兒」般的理想人格之生命狀態，以精神純一、心性柔和的修養功夫，立身處世於人間道路上。筆者研究老子「道」概念的義涵及其體現，將其詮釋和實踐於日常生活中的各個層面。除了企圖藉由修養工夫的實踐以更加體證老子「道」概念之義涵，亦期許吾人如過客之生命能夠因此而內化提昇之，並且著手於將老子的「道」以誠信之概念體現運用於企業經營管理上，更將老子「道」哲學思想中的「知足知止」之概念體現運用於生態環境保護上，以期能有效解決當今之生態環境的議題，此為本論文最主要之研究目的。

第二節 研究範圍與材料

一、研究範圍

今本《道德經》自王弼定本之後，流傳至今，原文總共是八十一章，計有五千餘言。可是在 1973 年的時候，湖南長沙馬王堆漢墓有甲乙兩種帛書《老子》出土，是目前所見最古老的兩種抄本，它們共同的特色是〈德篇〉在前、〈道篇〉在後、全部不分章，這個版本學界稱之為帛書本《老子》。²¹本論文所做之研究則是以通行本為依據。

時至今日，道家雖然已經演化出數個不同流派，但其共同之最原始文本為《道德經》，此乃國人不得不承認的事實，亦是各家所達成的共識。然而，老子《道德經》主要思想的產生年代當在何時？卻一直是眾說紛紜、爭論不休的問題。現代學者劉笑敢先生抉取《道德經》文本中的韻文語句，並以句式、修辭和用韻三方面比較之，發現《道德經》中之韻文絕大多數與中國最早的詩歌總集《詩經》手法類似，而只有微乎其微者類《楚辭》，因此初步推測《道德經》的寬泛產生年代約略是在《詩經》之後、《楚辭》之前。²²但是，居於觀念史的發展來推敲此事，從《道德經》文本所呈現的語言脈絡來觀察可知，《道德經》對儒家多有所批判，其乃因老子以為做為一個大教的儒家，雖力言聖智仁義，卻仍有其不充分、不盡意者，正所謂：「信言不美，美言不信」（《道德經·第八十一章》），²³所以必須接受反省和檢討。

牟宗三先生言：

老子這個思想是後起的。老子的思想為什麼是後起的？最重要的一點是，道家的思想是個反面的思想。有正面才有反面。你只有先從正面去了解，

²¹ 參見：高明《帛書老子校注》，北京：中華書局，2004年，頁1-3。

²² 劉笑敢《老子》，臺北：東大圖書公司，2009年，頁12。

²³ 《老子》文獻本於王弼《老子注》，版本依據樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁191。

才能了解反面。正面沒有了解，一開始就從老子反面的話講起，這是不行的。²⁴

另外，王邦雄先生也分析道：

「孔子問禮於老聃」，他似乎是孔子的前輩，不過依《道德經》「失道而後德」、「失德而後仁」、「失仁而後義」、「失義而後禮」的思想脈絡來看，老子認為儒學的仁義禮，若失落道德的活水源頭，將會乾枯僵化。由是而言，他不可能是孔子問禮的禮學專家，也不能是孔子的前輩，他的年代應該在孔子之後。²⁵

所以，牟宗三先生認為諸子百家的興起都是對應周文疲弊而來的，且通常必先有正面的主張然後才有反面的檢討，因此認為大力推崇周文的孔子理應是在老子之前才合理。而徐復觀先生亦曾云：

《老子》一書，沒有一個性字。但性字的流行，乃在戰國初期以後，所以《論語》中也只有兩個性字。……，這也正可證明它是成立於戰國初期或其以前的東西，不足為異。²⁶

是故，總結以上多位學者所言，吾人可以得知老子思想最早應該約略起於戰國初期，而《道德經》的開始成書應該也大約是在這個時候了。

根據當代學者魏元珪先生之著作《老子思想體系探索》一書，從韓非《解老》、《喻老》兩篇以來，兩漢以迄清朝，已有非常多注老解老的相關著述，其著作數量多達 330 餘家，其中兩漢注解《道德經》者有 13 家之多，三國兩晉六朝大略至少有 77 家左右，隋唐五代注《老子》者約有 53 家，宋代注解老子重要者約有

²⁴ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012 年，頁 51。

²⁵ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2014 年，頁 10。

²⁶ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2010 年，頁 327。

64 家，元代注解《老子》者約有 30 家，明代解老注老者約有 58 家，清代注老解老者約 40 家。²⁷以下筆者試以當代學者魏元珪先生於其著作《老子思想體系探索》一書中所歸納之資料為底本，且依照歷史朝代之先後，再進一步簡要說明民國以前重要的注釋成果。

（一）兩漢時期

據《漢書·藝文志》記載，漢初約有《老子鄰氏經傳》、《老子傅氏經說》、《老子徐氏經說》，以及《劉向說老子》。西漢時期的嚴遵有《老子注》3 卷，今所殘存者為《老子指歸》十三卷。老子《道德經》原初並無分章，至東漢《老子河上公注》，始分為 81 章。此外，復有經學大師馬融的《老子注》與道教重要代表人物張陵的《老子注》。²⁸

（二）三國兩晉六朝

其中比較著名的學者計有：鍾繇、虞翻、王弼、何晏、王肅、鍾會、荀融、阮籍、僧肇、陶弘景等人。在特色上像鍾繇《老子訓》、虞翻《老子注》等，多本諸《周易》以解讀《老子》，此具體反映了當時「儒道會通」的學術氣氛，而王弼則更另闢蹊徑，反以老子之言詮解《周易》，所著《老子注》一書堪稱獨步千古。²⁹

（三）隋唐五代

此一時期最著名者，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。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

²⁷ 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997 年，頁 205。

²⁸ 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997 年，頁 205、206、207。

²⁹ 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997 年，頁 208、209。

註道德真經》，實乃唐明皇與其臣子所共同集思廣益之作。又杜光庭著有《道德經廣聖義疏》50卷，意在闡明老子之出生隱遁與立言之事。³⁰

（四）兩宋時期

宋代注解老子的重要代表人物有司馬光、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》2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。林希逸撰《老子口義》2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，范應元採集古本以注《老子》，名曰《老子道德經古本集注》，也是宋代注老學者中之翹楚。³¹

（五）元朝

元代注解《老子》較著名者有趙秉文、劉惟永、李道純、吳澄、林志堅等人。劉惟永撰《道德真經集義》17卷，其〈大指序跋〉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。又吳澄撰《道德經注》4卷，其說雖受陸象山之影響，不免有援儒入道之跡，但是將宋明儒之心學發揮於《老子》之中，則也是另開妙境。³²

³⁰ 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁210、211、212、213。

³¹ 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁214、215、218、219。

³² 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁220、221、223、224。

（六）明朝

明代解老注老者，其中重要代表人物有明太祖、李贄、焦竑、釋德清、沈一貫，以及歸有光等人。焦竑為明代解老之大家，撰《老子翼》3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」，其說更能表示老子本義。釋德清撰《釋德清道德經解》，乃以佛家理論會通老子之說的重要作品。沈一貫作《老子通》2卷，其〈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。³³

（七）清朝

其中代表者有：王夫之、嚴可均、魏源、俞樾、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。³⁴

依陳德和先生觀察，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，更不乏把《老子》解為陰謀詭詐之兵書，洋洋灑灑各有發揮。³⁵若筆者則肯定老子是救世的人道主義者，《道德經》是開啓智慧人生的寶貴典籍，所以理解老子《道德經》的最大意義，當在於體現它最高的真理，也就是修它的道、證成它的道，凡此也就是本論文敘述和研究的重心。再者，王弼之《老子注》在歷代理解老子思想上影響非

³³ 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁224、225、226、227。

³⁴ 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁227、228、232。

³⁵ 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年，頁36-38。

常深遠，現代學者樓宇烈先生將此《注》作校釋，而成《老子道德經注校釋》一書，³⁶此乃素有著譽、學界肯定之。本論文即是採取此版本為大約之依據，而論文中有關王弼之老子的注文，亦一併以此樓宇烈先生所校釋之《老子道德經注校釋》版本為主。

二、研究材料

(一) 專書

《道德經》一書，影響了中華文化至深至遠。黃錦鉉先生在黃登山《老子釋義》之序中曾言：

老子之書，號稱虛無，與易、莊子，魏晉時並稱三玄。然研治者仍代有其人，蓋其所論道體，雖迎之不見其首，隨之不見其後，而實為產生宇宙萬物之樞紐，支配萬物運動變化之抽象規律。苟能掌握此抽象之規律，則可運用於無窮，此所謂「當其無，有車之用」。故韓非依之以為法家理論之根據，漢初用之以為政治之準則，宋人太極之說，與其亦深有淵源焉。是以老子之書不可不讀。³⁷

歷代對《道德經》一書的註解與詮釋，可說是猶如山鳴谷應風起雲湧。黃登山先生於《老子釋義》一書之自序中亦言：

老子這本書雖然只有五千言，但是它却深深地影響了幾千年來中國人的思想言行，所以歷來研究它的人特別多。在中國而言，註釋它的書已有六百多種；在國外，英譯本就有四十幾種。研究的人既多，意見也就複雜，其

³⁶ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年。

³⁷ 黃登山《老子釋義·序言》，臺北：臺灣學生書局，1999年。

中難免有人以己所得，改易老子的本意。³⁸

然而，如何於眾多的註釋中揀擇出適切之參考資料，此亦是身為研究生的筆者所應重視與用心之處。是故，本論文以《老子道德經注校釋》一書為寫作之參考主軸，並參酌古典文獻劉向集錄《戰國策》、河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》、《帛書老子》、司馬遷《史記》、林希逸著、黃曙輝點校《老子膚齋口義》、范應元《老子集註》、蘇轍《老子解》，嚴靈峰輯《無求備齋老列莊三子集成補編(三)》、吳澄《道德真經吳澄註》、釋德清《老子道德經憨山註》，《莊子內篇憨山註》、宋常星《道德經講義》、郭慶藩《莊子集釋》等，皆為本論文文獻研讀的重要參考書目。而筆者因顧及精簡註腳格式，所以本小節所列出之所有相關書籍的出版資料，筆者將於本論文最後的〈參考書目〉中，一一詳細羅列。但在本論文的論述過程中如有提及，則會隨文做註，並將詳細資料來源做最完整的呈現。

當代學者所詮釋經典之著作：嚴靈峰《老子達解》、蔣錫昌《老子校詁》、王邦雄《老子道德經的現代解讀》、張默生《老子新釋》、吳怡《新譯老子解義》。諸如此歷代註釋，詮釋原文典籍相當多，無疑地幫助筆者啟發豐富的文獻內涵，並融釋貫通義理。其中《老子道德經的現代解讀》一書，可以說是王邦雄先生講學近四十年的心得結晶，亦是王邦雄先生於大學教席退休之後對整個老子哲學思想的定論。

而當代著作中，針對《老子》一書以組織架構或專題式做哲學詮釋，而編成專書或融入章節者，有方東美《中國哲學精神及其發展》、《原始儒家道家哲學》、牟宗三《才性與玄理》、《中國哲學十九講》、《現象與物自身》、唐君毅《中國哲學原論·導論篇》、《中國哲學原論·原道篇（卷一）》、徐復觀《中國人性論史·先秦篇》、陳鼓應《老莊新論》、《道家的人文精神》、王邦雄、陳德

³⁸ 黃登山《老子釋義·序言》，臺北：臺灣學生書局，1999年。

和《老莊與人生》……等等，這些著作皆是筆者此篇論文研究的重要參考。而牟宗三先生的主觀境界說，在其《才性與玄理》的著作之中，已經具有基本的雛型了，爾後在《中國哲學十九講》中的第五講至第七講，則又有更多進一步的說明。另外，王邦雄先生與陳德和先生合著之《老莊與人生》一書，以老莊思想做為一種生命的學問，其書中有關人間道家這一部份，其實是有更多值得筆者參考與學習之價值（上述相關書籍的出版資料，請參見本論文的〈參考書目〉）。

再則，以論文型態書寫《老子》及道家思想而結集成專書之著作，有陳德和《道家思想的哲學詮釋》、《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》、王邦雄《道家思想經典文論：當代新道家的生命進路》、《中國哲學論集》、袁保新《老子哲學之詮釋與重建》。此皆是縝密嚴謹的現代哲學詮釋論文，為筆者撰寫論文提供另一哲學思考方向（上述相關書籍的出版資料，請參見本論文的〈參考書目〉）。

（二）期刊與會議論文

筆者閱覽學報期刊，與老子「道」主題有直接相關之文章約略有：牟宗三〈老子《道德經》講演錄（一～五）〉、袁保新〈秩序與創新—從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵〉、鄔昆如〈道家生命哲學的歷史演變〉、謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉……等等，研究成果非常豐富，本文於後續研究皆會將之列為重要參考。綜上觀之，近代與老子「道」哲學思想有關所發表之期刊著實多元與豐富，且內容各有所論，旁敲側擊道之不同面貌於一隅。而較多論證體道證道之生命修養及其實踐論者以陳德和先生之〈生命教育的老學基礎〉，及〈老莊思想與實踐哲學〉二篇論述較廣泛而深入（上述相關書籍的出版資料，請參見本論文的〈參考書目〉）。

（三）學位論文

經筆者查詢「臺灣博碩士論文知識加值系統」，論文名稱以「老子」與「道」為關鍵字者，查詢資料結果顯示有 167 筆之多，其中與本論文題目有較直接相關之博士論文約略有 3 筆，依年代次序：黃漢光《老子「無」的哲學之研究》、任金子《老子「聖人之道」研究》、林超群《《老子》哲學思想在企業管理策略之應用》。而碩士論文則約略有 12 筆，依年代次序：馬強《老子道德經「道」概念研究》、謝君直《《道德經》與《黃老帛書》「道論」之比較研究》、王品方《老子論道譬喻之研究》、黃貴珠《老子的人生哲學》、羅烈鑾《老子思想如何應用於現代管理之研究》、廖雅慧《《老子》的道、德論》、莊凱宇《老子管理哲學思想之研究》、呂曜暉《論老子管理哲學》、陳彥廷《老子「守中」思想研究》、廖尉谷《老子的形上學與工夫論》、藍啓文《老子哲學中「德」概念之分析》、洪千雯《《老子》哲學的詮釋探究—以「道法自然」為詮釋主題》（上述相關書籍的參考資料，請參見本論文的〈參考書目〉）。

彙整數十年間之學術論文，針對老子「道」議題探討之專論，其論述之主題多元，涵蓋道之主體、寓言、修養工夫進路，乃至體現生命本有之真、善、美的境界。而政治面向有言下身後之聖人應世及其所立之理想社會研究，各有精彩豐富之發揮。然而，生命的學問會因不同的生活經歷與錘鍊，而有不同的體悟與感受。倘若人人能以生命做為底本，並時時與古聖先賢所遺留下來之經典對話印證，相信任何人皆能有其創意與新解。是故，老子哲學思想之研究成果，仍然有許多探究空間尚待建樹。但老子思想浩如淵海，筆者希望能重新檢視《道德經》，並且取其精要、辨其義蘊，以發現老子為吾人所示出的應世妙方之全貌。

第三節 研究方法與論文結構

一、研究方法

老子《道德經》之作爲一部「生命的學問」的智慧寶典，其道家式的生命大智慧，對於世人的行爲及修養上的影響非常地深遠。而《道德經》的哲學語言，經過了長時間的積澱，也有了它的歷史深度與廣度。

不過，根據傅偉勳先生的研究指出，研究中國哲學需要有一個方法論上的反省，³⁹於是他提出了一套自創的研究方法論，傅先生稱這套方法論爲「創造的詮釋學」，⁴⁰它屬於一般方法論。

老子《道德經》距離我們所處的現代，已經有二千多年的時差了，其間累積下來的古今詮釋著作，可說是多如牛毛不可勝計。但是也因爲《道德經》距離我們的年代實在太久遠了，所以如果吾人以西方式的哲學思考方式，來求證這些古今詮釋著作的客觀性與正確性，則會顯得較爲不相應。再則，也因爲西方哲學它的性質與問題意識，跟中國哲學不一樣，所以如果以西方哲學的研究方法來探討中國哲學，那麼兩者之間當然是會有一段距離的。因此如果以西方哲學研究方法的角度來看，我們研究中國哲學就會沒有一個研究的標準或判斷的標準。

依照哲學詮釋學的觀念而言，其實我們是可以相應於這樣一個哲學理論它的問題意識，或者是它的哲學性質，而去提出一個詮釋方法或詮釋架構。那麼在此詮釋方法或詮釋架構情況底下而言，我們就可以對這種理論或者是文本，去進行理解與詮釋。傅偉勳先生言：

³⁹ 傅偉勳先生：「以儒道佛三家爲主的東方『生命的學問』，一向缺少高層次的方法論反思，未曾建立本身一套具有『學問的生命』意義的詮釋學(或稱『解釋學』)理論與思維方法論。」《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁220。

⁴⁰ 傅偉勳先生於1989年3月在其所撰成的〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉一文中，提出完整的「創造的詮釋學」主張。參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁225。

詮釋學實與所謂「(純粹)客觀性」甚或「絕對性」毫不相干，對於「客觀性」或「絕對性」的無謂迷信或偏向，動輒導致嚴重的學術武斷與自我標榜，有如自扮「詮釋學的上帝」角色，對於人文學科與社會科學的進步發展構成一大絆腳石，足令我們現代學者自我警惕。⁴¹

是故，吾人可以了解，思想本身的發展是不可能一成不變的，而每一個時代也都會有每一個時代所應該面對的問題。假設老子今天仍然存活在世間，那麼老子本人爲了因應時代所需，以及與其他學者思想交流之後，則將會對原來的《道德經》文本進行更進一步的補充與說明，甚至將五千多言的《道德經》擴充成萬餘言，以符應於當今世界所面臨的種種問題。

陳德和先生認爲：「各種不同的詮釋是可以不斷地融合的，詮釋的基本觀念即是——『詮釋是一個永不止盡的過程』。從詮釋學的角度來看，人們正處於走向一百分的途中，人們都會希望永遠的達到一百分，但是人們是永遠不可能達到一百分的，畢竟任何的研究方法都一定會有它的不足之處與侷限性。而如果吾人因爲覺得要達到一百分是不可能的，就因此而放棄的話，那就是故步自封的行爲，這樣的行爲是會讓人退步的，唯有永遠朝著一百分前進的人才是可取可敬的。」⁴²詮釋本身具有一定的開放性，但是這個開放性當然並非爲絕對的，因此吾人於詮釋與理解經典的過程中，經由理解去表達出我們的詮釋，它是具有一定的開放性的。而在這種開放性的詮釋情況底下而言，可以擴大我們認識經典的視野，所以我們在做研究時，應保持著開放的眼界，去面對經典的多樣義涵，這才是進行哲學詮釋所應該具備的正確態度。

是故，本論文的研究方法，將採用傅偉勳先生所自創之「創造的詮釋學」方法爲主，以作爲分析及詮釋經典中文字背後所蘊含的義涵與意義。傅偉勳先生的「創造的詮釋學」之研究方法，其最大的特色是應用「層面分析法」，分辨「實

⁴¹ 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁223。

⁴² 陳德和老師於莊子哲學專題研究課程之上課口述內容，嘉義南華大學，2015年5月13日。

謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」以及「創謂」等五大辯證層次。⁴³而創造的詮釋學雖然重視詮釋的創造性，但絕不作主觀任意的層次跳躍；雖不承認有所謂詮釋的絕對客觀性，卻十分強調相互主體性意義的詮釋強度。⁴⁴這說明了創造的詮釋學具有恆常開放的辯證性格，能夠讓新、舊不同時代的詮釋學家互相融合，並承先啓後，開創更新一代的詮釋學理論與思維方法論，以延續「學問的生命」之發展。

傅先生的「創造的詮釋學」第一個層次是「實謂」層次，其是在探問「原作者(或原典)實際上說了甚麼？」也就是關涉到原典校勘與版本考證等等相關問題。⁴⁵而當遇到文獻不足或「實謂」研究仍無法有助於解決問題之時，那麼就不得不往詮釋學的更高層次(如意謂、蘊謂、當謂)，去探討語意或義理的通不通，以解決「實謂」層次的疑難。⁴⁶因此，「實謂」這一個層次所要尋找的是純粹客觀而不可推翻的原初資料，亦即是在原典的研究上，設法找出原原本本或至少幾近真實的版本。

再接下來的第二個層次是「意謂」層次，是在探索「原思想家想要表達甚麼」或「他所表達的意思到底是甚麼？」也就是以「依文解義」方式，儘可能地表達詮釋者的「客觀」的理解，針對原典「意謂」的語意分析，可有邏輯分析、層面分析以及脈絡分析等等方法。詮釋者亦必須設法了解原思想家的生平傳記、時代背景以及思想發展的歷程等等，以助於對原典本文的深刻了解。⁴⁷而為了解原典思想表達可能蘊涵的種種豐富詮釋學義理，那麼就非得再往上一層而到「蘊謂」層次不可了。

第三個層次是「蘊謂」層次，詮釋者必須繼續探問「原思想家(或原典)可能表達甚麼？」或「他所說過的可能蘊涵甚麼？」於此層次的首要工作，即在通過

⁴³ 參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁228。

⁴⁴ 參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁242。

⁴⁵ 參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁228。

⁴⁶ 參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁230。

⁴⁷ 參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁231、232。

思想史上已經有過的許多原典詮釋進路探討，歸納幾個較有詮釋學份量的進路或觀點出來，俾能發現原典思想所表達的深層義理以及依此義理可能重新安排高低出來的多層詮釋學的蘊涵。⁴⁸吾人於此層次中可以學習到，對於掘發原思想家的表達背後所蘊涵的義理之可能性，及其積澱下來的歷史深度之深刻體會。

第四個層次是「當謂」層次，於此層次，我們探問「原思想家或原典(本來)應當表達甚麼？」或「創造的詮釋學家為原思想家或原典應當如何重新表達，以便講活原來的思想？」也就是說，我們在這個層次，須在種種詮釋進路所個別發現的義理蘊涵之中進行批判性的比較考察，依據我們通過思想史的探討，中外哲學與詮釋學的方法論鑽研，以及我們自己多年積下的詮釋學體驗與心得，對於原典或原思想家的思想表達建立一種具有獨創性的詮釋學洞見與判斷，設法掘發原思想體系表面結構底下的深層結構出來。⁴⁹這項為原思想家說出他本應當表達的話語以及適時為他釐清表面結構矛盾的工作，是創造的詮釋學工作中非常重要的一個項目，但並非是工作的終點。

第五個層次是「創謂」層次，在「創謂」層次搖身一變，而提升創造的詮釋學之為創造的思維方法論的學者(即創造的思想家)不得不繼續探問「為了解決原思想家未能完成的思想課題，我現在必須『創謂』甚麼？」為了完成此一詮釋學的終極課題，創造的詮釋學家(亦即思想家)必須從事於中外各大思想及其傳統的相互對談與交流，經此創造性思維的時代考驗與自我磨鍊，應可培養出能為原有思想及其歷史傳統「繼往開來」的創新力量。⁵⁰吾人只有在此「創謂」層次，方可見著創造的詮釋學，它所具有的功能與功效之顯現。

因此本論文以「創造的詮釋學」之研究方法為主，先對老子《道德經》的原典作初步的考證，接著循「依文解義」的方式，儘可能地表達詮釋者「客觀」的理解，再針對原典「意謂」的語意作分析；然後搭配莊子的道家哲學進路，以便

⁴⁸ 參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁234。

⁴⁹ 參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁237、238。

⁵⁰ 參見：傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁239。

能掘發原典思想所欲表達的深層義理。最後，透過與《道德經》文本的對談，不但要試著講活老子原有的思想，並且如果於行文過程中，有遇到原有思想的任何內在難題，也期望能克盡己力去突破障礙，然後救活老子原有的思想，為老子完成他所未能完成的創造性思維課題。傅先生的「創造的詮釋學」是一套非常適合用於詮釋中國哲學與思想典籍的研究方法論，因為它是因應缺少高層次方法論反思的中國思想傳統而建構出來的。本論文將善加運用「創造的詮釋學」之研究方法，期許能與老子哲學思想之生命智慧更加相契相合。

二、論文結構

本論文將系統化地依序詮釋及討論老子「道」概念的義涵，並且論述老子思想中所示出之各種修養功夫，其對吾人生命的啟示，後然將其導入日常生活的體現之中。而整篇論文的寫作結構共分為四章：

第一章：緒論。第一節，說明研究動機與目的。第二節，詳述本研究主要依據的材料與範圍。第三節，介紹研究方法與論文結構，使本論文有一基本之定位。

第二章：老子道概念的義涵。第一節，述說道家思想出現的時代背景及其源由。第二節，主要是在探討道家學說中之「老莊思想」部份，及其具有的「生命學問」之哲理特色。第三節，此節的討論主要乃是圍繞在客觀實有和主觀境界之形上體會的探討。

第三章：老子道概念的體現。本章主要論述如何才能落實與體現老子所開演的實踐修養工夫，筆者將之分類於三節研究：第一節，修養的工夫。第二節，理想的境界。第三節，生活的體現。

第四章：結論。陳述本論文第一章、第二章、第三章之回顧與總結。

第二章 老子道概念的義涵

第一節 時代的背景

一、時局動盪

春秋前期，是中國歷史上社會經濟急劇變化的激變時期，政治局面錯綜複雜，其主要特點是王室衰微，春秋以前的封建制度崩潰，漸變為君主專制制度。而一個國家之所以會形成上下交相賊，君與臣之間互為不信任，甚至產生爾虞我詐的鬥爭行爲，這都是因為缺乏「誠信」所使然。老子於《道德經·第十七章》有云：「信不足焉，有不信焉。」君主本身不講求誠信，不以誠信修己，也不以誠信待人，那麼臣民當然也就不會相信他了。春秋時期的周平王即是因為不以誠信立國，所以無法獲得其底下臣子的信任，以致造成了國家禍亂不已的局面。更有甚者，周平王爲了與其諸侯國建立信任關係，竟然狠心將其子的性命，當成取得雙方建立外交信任的擔保品。如此不重視誠信且看輕人命的君王，吾人可想而知，其必然是一位既昏庸又殘忍的君主。

於《左傳·隱公三年》中有云：

鄭武公、莊公為平王卿士。王貳于虢。鄭伯怨王。王曰：「無之。」故周、鄭交質。王子狐為質於鄭，鄭公子忽為質於周。王崩，周人將畀虢公政。四月，鄭祭足帥師取溫之麥。秋，又取成周之禾。周、鄭交惡。¹

雖然貴為王室的周平王是天子，而鄭莊公只不過是其臣子，但是周、鄭之間竟然可以因為互為不信任的因素，而發生了「周鄭交質」事件。周平王懦弱畏怯於自己的臣子，甚至更進一步地與自己的臣子交換人質，這樣子的行爲等於是貶低了自己身為天子的身分。因為歷史上交換人質是國與國之間對等的事情，在還

¹ 楊伯峻《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化事業公司，2007年，頁26-27。

沒有交換人質之前，周平王是尊貴的天子，而鄭莊公只不過是諸侯；然而於交換人質以後，周平王和鄭莊公的身份等同對等了，亦表示雙方勢力相當，此時周王室的名份已經蕩然無存了。等到周平王去世，而周桓王繼位後，周桓王更反感於鄭莊公的專橫跋扈，所以周朝廷乃計畫委任虢公來執政，以便能取代鄭莊公。於是就將國政委交給虢公，最後更剝奪了鄭莊公的卿士地位，並且把鄭國的部分土地收歸為己有。周朝廷這樣子的舉動，當然就惹惱了鄭莊公，使得鄭莊公從此不再去朝覲周桓王，兩國之間的緊張關係可說是已經到了一觸即發的地步。就因為存有敵對、報復的心態，所以鄭國即在同年，先後收割了溫地的麥和成周的禾，造成了周、鄭關係更加進一步的惡化。

因為有這樣子的君臣關係，所以鄭莊公怎麼可能會畏懼於周王呢？於是當鄭莊公不高興的時候，當然也就會派兵去搶奪周王的糧食，而一旦連用兵出兵都不再忌諱於周朝廷了，那麼這樣的戰亂局面就不是諸侯進攻天子了，而可以說等同是諸侯進攻諸侯了。從此段歷史記載的事件中，我們可以看出當時環境局勢的紛亂與不安，且周王室所倡導的周禮明顯已不再為國君或貴族階層所重視，生命價值問題卑微。

其實無論是古代或現代，任何的戰爭都是一齣慘劇，而任何的戰爭也都會造成後患。誠如老子於《道德經·第三十章》云：「師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。」王弼注曰：

言師凶害之物也。無有所濟，必有所傷，賊害人民，殘荒田畝，故曰「荆棘生焉」。²

戰火是最無情的，會對人們所居住的環境造成極大的傷害，也是嚮往能過著安居樂業的百姓們，所最不希望發生的事。因為凡是大軍所在的地方，土地一定

² 《老子》文獻本於王弼《老子注》，版本依樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁78。

都會變成荆棘雜草叢生的廢墟之地。而經過了大戰役之後，農耕不但會被破壞殆盡，饑荒連年的後患也將隨之而來。

春秋時期，身為天下共主的周天子，本應具備「以百姓心為心」的胸襟，守著恆常大「道」，不以武力來解決問題。但是他卻置全國老百姓的感受於不顧，而輕易地發起了戰爭，導致所有的人民飽受戰亂之苦。於《左傳·桓公五年》有云：

王奪鄭伯政，鄭伯不朝。秋，王以諸侯伐鄭，鄭伯禦之。王為中軍；虢公林父將右軍，蔡人、衛人屬焉；周公黑肩將左軍，陳人屬焉。鄭子元請為左拒，以當蔡人、衛人；為右拒，以當陳人，曰：「陳亂，民莫有鬥心。若先犯之，必奔。王卒顧之，必亂。蔡、衛不枝，固將先奔。既而萃於王卒，可以集事。」從之。曼伯為右拒，祭仲足為左拒，原繁、高渠彌以中軍奉公，為魚麗之陳。先偏後伍，伍承彌縫。戰于緡葛。命二拒曰：「旂動而鼓！」蔡、衛、陳皆奔，王卒亂，鄭師合以攻之，王卒大敗。祝聃射王中肩，王亦能軍。祝聃請從之。公曰：「君子不欲多上人，況敢陵天子乎？苟自救也，社稷無隕，多矣。」夜，鄭伯使祭足勞王，且問左右。³

周桓王因為剝奪了鄭莊公的卿士地位，使得鄭莊公懷恨在心，並且從此之後就不再去朝覲周桓王了。對此，周室便以聯軍的方式爭伐鄭國，鄭莊公見周軍傾巢而來，也立即率領大軍進行迎擊。當時戰場的陣容頗為浩大，周桓王將周室聯軍分為右軍、左軍、中軍三軍，其中右軍由虢公指揮，蔡、衛軍附屬於其中；左軍委由周公指揮，陳軍附屬於內；中軍則由周桓王親自指揮。而針對周室聯軍，鄭軍這方面見狀也編組為中軍、左拒和右拒三個部分，曼伯統率右拒，祭仲指揮左拒，鄭莊公及原繁、高渠彌等人率領中軍，準備與周軍決一勝負。

兩軍交戰之前，鄭公子元提出看法，建議鄭軍可以先將周室聯軍較薄弱的左

³ 楊伯峻《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化事業公司，2007年，頁104-106。

右兩翼擊破，之後再集中所有兵力去攻擊周桓王親自指揮的周室聯軍主力中軍。另外，原繁、高渠彌則提出了改變以往車兵、步兵的舊式協同作戰方式，改編成新「魚麗陣」戰術的建議。亦即是讓戰車擔當開路先鋒的位置，再將步兵適當地配置於戰車雙側及後方的位置，如此便可形成步、車攻防靈活的作戰防衛體。陣容浩大的兩軍終於相遇於繻葛。

會戰開始後，鄭軍方面即按照既定的作戰計畫，向周室聯軍的左右兩翼主動發起猛烈的進攻，果然周室聯軍的左右翼紛紛敗退，最後宣告解體。而周中軍因為左右翼已經潰敗，所以頓時陣勢大亂。鄭莊公見機不可失，馬上搖旗指揮原繁率領的中軍向周中軍發動攻擊。祭仲、曼伯所分別領軍的左右兩支軍隊，見狀也乘勢迎頭合擊，猛烈進攻周中軍。周中軍因為失去了左右兩翼的掩護，當然無法抵擋鄭國三軍的合力攻擊，最終也宣告大敗而後撤退。周桓王也因為於戰亂中身負箭傷，而不得不被迫脫離戰場。

鄭軍的祝聃等人見周師潰敗，鬥志因此更為高昂，遂建議鄭莊公應趁勢加以追擊，以便能殲滅周軍，但卻遭到鄭莊公的拒絕。鄭莊公認為周天子的地位雖然今非昔比，但是仍然有一定的威望存在，此時不宜過分冒犯，以避免引發其他諸侯國的敵視和作對。所以他就委派祭足連夜去周營慰問負傷的周桓王，用以對外塑造自己身為周王朝之公卿，而今日對周王朝的抗拒是有理、有節的形象。這樣的形勢，一方面亦說明了身為諸侯的鄭莊公，其勢力已經有能力與周王朝相抗衡了。

周王室在這場「繻葛之戰」的戰役中，竟然被其底下的諸侯國給打敗了，這使得周天子的威信因此而跌落谷底。也由於此場戰役的潰敗，造成周王室往後不敢再輕易去討伐其底下的諸侯國。舉凡戰爭之事，往往都會有「其事好還」的報應，因為戰爭將使得整個城市、農村慘遭軍隊的蹂躪而形同荒域。而最可憐的莫過於是無辜的老百姓們，他們個個也都無家可歸而流離失所了。

「以身輕天下」的周天子，因為不懂得「治大國若烹小鮮」的道理，所以大動干戈急於求進，反而造成了「躁則失君」的後果。吾人亦可以由這個地方看出，此時的周王室，其實已經是一個名存實亡的王朝了。因此繻葛之戰，可說是中國歷史進入東周後，周王室衰弱，諸侯國紛紛崛起，選擇不再聽從天子之命，轉而在軍事領域中競相爭霸的代表戰役之一。

此時的大環境戰亂紛起，諸侯爭霸，大國兼併小國，造成人心陷溺天下失序。軍事力量強盛的諸侯國憑藉其實力，用戰爭來擴充其領土，迫使弱小國家聽從他的號令，並互相爭奪，形成了諸侯爭霸的局面，這樣連續不斷的戰爭，給人民帶來了巨大的災難。而當時的君主因為戰亂被殺者亦時有所聞，導致有許多諸侯國就這樣被消滅掉了，其間更造成無以數計的人員傷亡與財物的毀損，如此烽火連天、哀鴻遍野的場面，吾人從文中應該多少也可以深刻感受得到當時大環境之惡劣與時局之動盪不安。

春秋中後期，由於農、工技術的進步，社會生產力有了迅速發展，而促使生產力發展的重要因素大致上有鐵器的使用、牛耕的推廣以及水利灌溉的發展，使得過去粗放的耕作逐漸被精耕細作所代替。農民在施肥、分辨土壤的性能，挑選優良的農作物品種，掌握節氣進行耕作等方面，都積累了比過去更多的知識。⁴因此各諸侯國的經濟得到不同程度的發展，政治形勢也產生了相應的變化。這時各國公室的力量既已非西周初年分封時可比，形成了經濟、政治、軍事等方面不依賴於周中央政權的獨立國家。⁵而雖然社會文明的程度日益加深，但是社會的道德制約卻日漸消失，形成了不講禮讓仁義的社會，以致天下無道。再者，統治者對物質享受的貪慾急驟膨脹，其貪婪之心似乎沒有滿足的終點，而增加這些統治者剝削量的最直接辦法，就是發動戰爭去掠奪更多的土地。所以，在這段戰亂不止的時期，戰爭不但是愈來愈多，而且規模也愈打愈大。

⁴ 參見：朱淑瑤、徐碩如《春秋戰國史話》，臺北：木鐸出版社，1988年，頁76、77。

⁵ 參見：朱淑瑤、徐碩如《春秋戰國史話》，臺北：木鐸出版社，1988年，頁87。

繼春秋之後，我國歷史進入了戰國時期。戰國時期是從公元前 475 年即周元王元年開始，到公元前 221 年秦始皇統一中國，建立秦王朝為止，共 254 年。⁶而諸侯割據和互相爭戰，是戰國時期一個顯著特點。當時的兼併戰爭比春秋時更為激烈和頻繁，規模也更大。在戰國時代，戰爭亦是各國生產力和其實力的總較量，一旦國與國之間發生了戰爭，雙方動輒出動幾萬至幾十萬人，而這樣子的一個大規模的戰爭，如非透過強徵市井小民們上戰場以壯大其軍容，實非能達成其軍力堅強之目的。⁷再則，戰爭持續的時間也由春秋時期的短短一天或數天，拉長增加到幾個月甚至數年之久。在戰爭的方式上，春秋時期的車陣和正面衝擊戰在戰爭中的地位逐漸下降，代之而起的是大規模的車、步、騎混合的運動戰、陣地戰和攻堅戰。⁸從此，人們遂將這一歷史階段稱為戰國時期，西漢末年劉向編成的《戰國策》對此曾多所呈現。

戰國時期國與國之間的戰事，大都為強己弱敵，對此體現於戰爭中的有效作法，即是掠奪能從事生產的土地。故秦「穰侯十攻魏而不得傷者，非秦弱而魏強也，其所攻者，地也。地者，人主所甚愛也。」⁹而對於戰國時期的情勢，劉向亦云：

田氏取齊，六卿分晉，道德大廢，上下失序。至秦孝公，捐禮讓而貴戰爭，仁義而用詐譎，苟以取強而已矣。夫篡盜之人，列為侯王；詐譎之國，興立為強。是以傳相仿效，後生師之，遂相吞滅，併大兼小，暴師經歲，流血滿野，父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命，溘然道德絕矣。晚世益甚，萬乘之國七，千乘之國五，敵侔爭權，蓋為戰國。貪饕無恥，

⁶ 對於春秋戰國的分期歷來都有爭議，今筆者為了論述的方便，乃依據司馬遷《史記·六國年表》中所載，周元王元年，也即是公元前 475 年為戰國時代的開始。又秦始皇是在公元前 221 年統一天下，所以整個戰國時期的前後大約就是 254 年左右。

⁷ 戰國時代，各國還擁有龐大的軍隊。軍隊的來源採用徵兵制，徵發各郡縣的成年男子，主要是農民，年齡大約從十五歲到六十歲，都要應徵。據說齊國的國都臨淄有七萬戶人家，每戶有三個成年男子，臨淄就可以徵發二十一萬人的兵士。參見：朱淑瑤、徐碩如《春秋戰國史話》，臺北：木鐸出版社，1988 年，頁 148。

⁸ 參見：朱淑瑤、徐碩如《春秋戰國史話》，臺北：木鐸出版社，1988 年，頁 183。

⁹ 劉向《戰國策》（上冊），臺北：九思出版公司，1978 年，頁 200。

競進無厭；國異政教，各自制斷；上無天子，下無方伯，力功爭強，勝者爲右；兵革不休，詐僞並起。¹⁰

從春秋尊王攘夷至戰國合縱連橫的劇烈變動，遂使一系列富國強兵的政策隨之而起，國與國之間的兼滅亦在所難免。而在這一歷史階段中，最可憐的莫過於是那些處於動盪不安局勢之下苟活的百姓，他們的生活必定是流離失所、苦不堪言的。吾人可從劉向對於當時情勢的描述，而可以隱約感受到爲了躲避戰事而集體逃亡的老百姓們所面對的困境。

身處當時戰亂環境的百姓，因爲國君的貪婪無道，而必須過著被剝削與重壓的悲慘生活，誠如《墨子·非攻下》一書中所言：

今不嘗觀其說好攻伐之國？若使中興師，君子數百庶人也必且數千，徒倍十萬，然後足以師而動矣；久者數歲，速者數月，是上不暇聽治，士不暇治其官府，農夫不暇稼穡，婦人不暇紡績織紝，則是國家失卒，而百姓易務也。……。然而又與其散亡道路，道路遼遠，糧食不繼，食飲不時，廝役以此饑寒凍餒疾病，而轉死溝壑中者，不可勝計也。此其為不利於人也，天下之害厚矣。而王公大人，樂而行之，則此樂賊滅天下之萬民也，豈不悖哉。¹¹

任何一個國家，如果終日以出兵發動戰爭掠奪他國土地爲主要之國家政策，那麼這個國家不但在上位的人將無暇於聽政，且官員們亦會無暇於治理他的官府之事，民間各行各業的老百姓，更會因爲疲於應付國家戰事，而造成整個國家百業具廢、民不聊生。再者，若舉國長時間處於戰爭狀態，那麼整個國家就容易因此而失去法度。各個諸侯國的混戰，給社會生產帶來了巨大的破壞，當時就有人

¹⁰ 劉向《戰國策》（下冊），臺北：九思出版公司，1978年，頁1196。

¹¹ 王冬珍、王讚源《新編墨子》，臺北：國立編譯館，2001年，頁291。

說：經過一場大戰，人民的死傷和甲兵的損失，其所費「十年之田而不償也。」¹²這一切災難都起因於昏悖無理的國君，實行不利於百姓、為害於天下的荒唐政策，導致眾多的人民因為戰爭而家毀人亡。正如《道德經·第二十九章》中所云：

將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。

王弼注曰：

神，無形無方也。器，合成也。無形以合，故謂之神器也。萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣。¹³

器是有形的，而神則是無形的，此神在器中，正如「樸散則為器」（《道德經·第二十八章》）的道理，「道」體素樸散開，而內在於萬物之中。老子要世人順自然而行，不造作亦不執著，所以國君治理天下，也應該要依據「道」體的樸而行，否則終將失去天下矣。

王邦雄先生釋曰：

有心的取天下與有為的治天下，不僅是不可能的任務，且會有適得其反的後遺症。道體素樸散開而內在於萬物之中，當然沒有人為揮灑的空間，所以說「不可為也」。執者是心知的執著，為者是人為的造作，已悖離了「道法自然」的形上理則。執著造作有心有為，即使是天地也不能長久，何況是人呢？天下本是神器，誰想取天下，誰想為天下，總難逃適得其反的結

¹² 參見：朱淑瑤、徐碩如《春秋戰國史話》，臺北：木鐸出版社，1988年，頁234。

¹³ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁76。

局。¹⁴

老子反思昏君的「心知」是悖離了「道法自然」的形上理則，故云：「爲者敗之，執者失之。」由於當時的歷史情境各國諸侯莫不欲「稱霸天下」，造成「心知」的發展與價值無不環繞在功利上，這種「心知」的運用，使得諸侯們做事獨斷，動不動即開啓戰事，完全無視於因爲戰爭而死亡的百姓，衍生諸多的國家與社會問題，此著實是對於天下百姓最殘忍的傷害。這樣「將欲而爲之」的意圖，最後不但「不可得」於天下，亦將「不可得」於民心，唯只徒留適得其反的後遺症而已。

另於《墨子·非攻下》文本中亦提到：

以攻伐之爲不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立爲聖王，是何故也？¹⁵

那些沉浸於爭奪戰之中的國君，不但不顧及天下百姓們寶貴的生命，更大言不慚地舉例從前大禹征討有苗氏，湯討伐桀，周武王討伐紂，這些人後來都被立爲聖王之種種事蹟，想藉以美化其施行攻伐政策的陋行。事實上，這些昏昧的國君並不明瞭「攻戰」無罪之國，與「誅討」有罪之國這中間的道理是不一樣的。因爲老子於《道德經·第三十一章》曰：

兵者，不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡爲上，勝而不美。而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。

河上公注云：

兵革者，不善之器也。非君子所貴重之器也。遭衰逆亂禍，欲加萬民，乃用之

¹⁴ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁135、136。

¹⁵ 王冬珍、王讚源《新編墨子》，臺北：國立編譯館，2001年，頁296。

以自守。不貪土地，不利人財寶。雖得勝而不以為利美也。美得勝者，是為喜樂殺人者也。為人君而樂殺人者，此不可使得志於天下矣。妄行刑誅。¹⁶

兵器乃是不吉祥的物品，亦不受居心仁慈的君子所喜歡。假使不得已需要使用到它來保家衛國，也要操之有守，不能陷溺。如果戰勝了，千萬不可以表現出傲慢不可一世之態，否則就變成是一位樂意殺人者了。而一個喜歡殺人的國君，終究是不會受到萬民擁戴的。

王邦雄先生言：

兵之所以不祥，在其殺傷力，有德之人當然不該假借它作為擴大版圖強霸天下的利器，在不得已的境況下用兵，自以無心無為的恬淡為上，僅求「濟難」而已。應戰無心，「果而勿強」，即使獲致勝利的戰果，心中也不以為是美事一樁，若得意慶功，等同以殺人為自家的成就，這樣的人是不可能得到天下人的支持擁戴，怎能強霸天下呢？¹⁷

老子講求「清靜無為」、「處下不爭」的政治思想，所以當然反對在上位者無故發動戰爭造成災難。老子以為戰爭是不得已的事，若是打勝仗了，也應該要保持「勝而不美」的修養，亦即是「果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。」（《道德經·第三十章》）之意思。倘若這些昏昧的國君不肯跳脫攻伐、掠奪他國的愚行，那麼他的君王地位將如同「飄風不終朝，驟雨不終日」（《道德經·第二十三章》）的難保長久了。

而在《墨子·非攻下》接著又有提到：

子以攻伐為不義，非利物與？昔者楚熊麗始封此睢山之間，越王繫虧出自有遽，始邦於越，唐叔與呂尚邦齊晉，此皆地方數百里，今以并國之故，

¹⁶ 河上公注、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁125、126。

¹⁷ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁143、144。

四分天下而有之，是故何也？¹⁸

那些喜好攻伐的國君總是認為，對國家最有利的事，就是出兵攻佔他國的土地，憑藉著兼併別國的緣故，就能夠擴大其國家的領土。並舉證最初封於睢山之間的楚世子熊麗；越王繫虧出自有遽，始在越地建國；唐叔和呂尚分別建邦於晉國、齊國，這些從小國變成大國的例子，錯把它們當成是治國政策可以仿效的對象。其殊不知老子於《道德經·第三十章》有曰：

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。

王弼注云：

以道佐人主，尚不可以兵強於天下，況人主躬於道者乎？為治者務欲立功生事，而有道者務欲還反無為，故云「其事好還」也。言師凶害之物也。無有所濟，必有所傷，賊害人民，殘荒田畝，故曰「荊棘生焉」。¹⁹

綜上可知，這些喜好攻伐的國君本質上並不認為發動戰爭是一件錯誤的事。其不知從前天下最初分封的諸侯國，萬有餘國；而現在則因為戰爭之緣故被兼併，萬多國家都已遭覆滅，惟有剩這四個國家獨自存在。但是，以「道」來輔佐君王治理國家的人，則不會建議用軍事武力來雄霸天下，因為戰爭之事最後都會損人害己、傷及無辜的。而大戰役之後，必然會破壞農耕而致使荊棘雜草叢生，緊跟著的便是饑荒連年。王邦雄先生亦釋云：

體道之士以「道」輔佐人主治國，而不會以兵強霸天下，老子給出的理由在「其事好還」。在天下分裂縱橫捭闔的年代，用兵的殺傷力，一定會還

¹⁸ 王冬珍、王讚源《新編墨子》，臺北：國立編譯館，2001年，頁307。

¹⁹ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁77、78。

報到自家的身上，有如兩面刃的刀，砍向對方也會回傷了自己。凡是大軍所到之處，一定是滿地荊棘，哀嚎遍野。戰火延燒之後，一定帶來災荒的年歲，城市固形同廢墟，農村也直如荒地，天下人民當然無家可歸而流落天涯。²⁰

這些喜好攻伐又喜好講一些冠冕堂皇理由的國君，可以說是從來沒有為天下的百姓們著想過，亦欠缺了內斂涵藏的功夫修養，而一意孤行地發動戰爭去掠奪他人的土地，平白犧牲了無辜老百姓的生命。面對如此貪得無厭、草菅人命的當政者，老百姓們心中的憤怒與哀痛實在是無處可傾訴。當時老百姓們心目中的樂土，是一個沒有戰爭、沒有壓迫、沒有掠奪的地方，也是公正、祥和、可以安居樂業的地方，猶如陶淵明筆下的桃花源一般。

雖然這樣的樂土在當時的現實環境中並不可能存在，但卻是身陷苦難的百姓們心中所渴望的理想境地。再則，因為這樣連續不斷的兼併戰爭和篡奪事件不但沒有減少，反而演變成日益增多的局面。而如此動盪不安的環境之下，致使部分受到戰亂波及的王公貴族淪為平民百姓，他們為了謀生而將自己所學教授他人，因而令貴族的典籍、學術流入民間，此時平民學者不斷湧現，形成諸子百家爭鳴的情況。而老子面對此戰爭不休、災難不斷、殺戮刑罰的亂世，當然心中亦有很深刻的感觸，故啟發其安身立命與明哲保身的生命大智慧。

二、禮崩樂壞

東周初期，因諸侯間長期的互相爭霸紛亂，致使封建制度崩潰，王室式微且勢力逐漸衰退。再者，因為公族衰落遂至貴族制度漸漸鬆散，已有許多人忘卻禮樂或根本不知道什麼才是正統之禮樂。為了解決這個大環境的問題，老子哲學思想也如諸子百家一般，在這樣紛亂的時代中給出了它所應當有的回應。

²⁰ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁139。

老子哲學思想在歷史這條大河流中，經過了長遠的時間，不但沒有衰敗、陳舊，反而變得更新、更有活力。它不但跨越了文化與民族的阻礙，並且也受到了其他不同哲學系統的認同與接受。而這樣的一種能超越時空限制且能永恆常在的真知遠見之哲學智慧，其之所以能形成千載獨步的哲學思想，即是源自於它背後的時代背景因素所造成的。因為任何的哲學思想體系都不會是自己憑空想像而產生的，誠如袁保新先生所言：

一個真實的哲學生命，必然有其強烈的時代感受，敏銳的現實反省，而這些感受與反省也正是激發哲人的靈感，推動思維方向不可或缺的泉源。²¹

吾人綜觀整部《道德經》的思想歸趣，可以發現其側重於反省現實人生中所面對的困境。老子於《道德經》文本中示出，身處此大環境中的百姓，其所遭受的苦難，其實皆是源自於周文的墮壞，而使得僵化了的禮文不能夠再安立世道人心，才造成政治權力的誤導與過度的誇張統治。正如老子於《道德經·第七十五章》有云：

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有為，是以難治。
民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。夫唯無以生為者，是賢於貴生。

王弼注曰：

言民之所以僻，治之所以亂，皆由上，不由其下也。民從上也。²²

在上位者如果沉溺於逸樂並對在下的農民收取較重的稅收，那麼將使得農民的生活陷入窮困饑饉之中。再加上「有為」的君主制訂了繁文縟節的政令、項目眾多的稅賦、嚴峻苛刻的法條，干擾了人民的生活，逼迫這些求生不易的人民鉅

²¹ 參見：袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁84。

²² 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁184。

而走險起來反抗統治者，形成了「難治」的政局。這都是因為在上位的人，過分的重視自己的生存而輕忽人民的生活；過度的講求自己的物質享受而無視人民的匱乏。所以老子才會奉勸在上位者要「無以生爲」，即應當以人民的生命爲重，這樣子自己的生命才能與人民的生命共存共榮。

憨山亦云：

教治天下者當以淡泊無欲爲本也。凡厥有生，以食爲命。故無君子莫治野人，無野人莫養君子，是則上下同一命根也。然在上之食，必取稅下民。一夫之耕，不足以養父母妻子。若取之有制，猶可免於饑寒。若取之太多，則奪民之食以自奉，使民不免於死亡。凡賊盜起於饑寒也，民既饑矣，求生不得，而必至於奸盜詐偽，無不敢爲之者。雖有大威，亦不畏之矣。是則民之爲盜，由上有以驅之也。既驅民以致盜，然後用智術法令以治之，故法令滋彰，盜賊多有，此民所以愈難治。雖有斧鉞之誅，民將輕死而犯之矣。由是推之，民之輕死，良由在上求生之厚以致之，非別故也……。所謂我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。故曰「夫惟無以生爲者，是賢於貴生。」²³

統治者如果想要治國安民，則必須要能善待人民。「有爲」的統治者因爲太想有所作爲，所以易於罔顧人民的生活所需，造成上多事則下多詐，上多求則下交爭，此不但於政治上無法獲得安定，於經濟上也是易於匱乏不足的。一個國家的人民假使爲了求得生存而必須不顧死活地巧詐貪利，那麼生活於這樣的國家之中的百姓就太悲慘了。老子認爲造成國家紛亂的因素，除了經濟上的剝削之外，還有就是在上位者的好用智術，所引發的「民之難治」。其主張在上位者應恬淡寡欲而不縱欲聲色，應清靜無爲而不橫徵暴斂，這才是維持一個安和樂利的國家最有效的治國之道。

²³ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁159-160。

當時大部分的王公貴族已不重視禮樂制度，有的根本也不循典章制度而行，更有甚者，禮樂仁義等遂成爲統治者的工具用來攪亂人心。換言之，因爲人心陷溺於進求各種空洞的道德仁義等虛名，故而衍生出許多的社會亂象。在這種禮崩樂壞的大環境之下，導致人的自然本真，受到社會的過度支配而造成價值扭曲的現象。

今吾人若從《道德經》文本中之義理脈絡，應可明顯看出當時大環境的紛亂。譬如，《道德經·第十八章》即云：

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。

王弼注曰：

失無爲之事，更以施慧立善，道進物也。行術用明，以察姦僞，趣覩形見，物知避之。故智慧出則大僞生也。甚美之名，生於大惡，所謂美惡同門。六親，父子、兄弟、夫婦也。若六親自和，國家自治，則孝慈、忠臣不知其所在矣。魚相忘於江湖之道，則相濡之德生也。²⁴

這段話意謂著當有人提倡仁義時，代表大道廢棄無法實行於人間；人民有詐僞的產生，是因爲君主的機變巧智興作；需要強調孝慈等道德觀念和禮制規範，表示人倫的根本已被破壞；有冒死勸君的諫臣出現，即是國家已陷入昏亂的災難。老子身處當時環境，慨嘆仁義、慧智、孝慈、忠臣雖然是好的名稱與好的行爲，但是這也正好反映出大道的廢弛、人情的詐僞、家庭的不和、國家的昏亂，這是整個社會乃至整個國家道德的沉淪。

而隨着舊制度的沒落和社會經濟的變革，社會上各個不同思想的代表人物與

²⁴ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁43。

在政治上各個階級、階層的代表人物，他們紛紛開始著書立說，並且廣開大門開班授徒。此時的平民之所以得以崛起，而知識得以由貴族往下流落至民間的普羅大眾，其原因除了社會的急劇變遷外，另一原因則為貴族的陵夷沒落，才致使講學著述廣為普及化。其間各家各派四處遊說宣傳自家的思想理論，所以時常發生互相辯駁、爭勝鬥強的情形，各家都對自然、社會以及其他種種問題提出了自己的看法和見解，形成了百家爭鳴的局面。當然此時的老子對於整個社會，乃至整個國家道德的嚴重失序問題，亦與諸子百家同樣是憂心不已的，並且急欲思考解決社會危機的良方妙策之「道」。

袁保新先生針對諸子百家競起，觀察其核心有一共通之「道」，其云：

嚴格論之，「道」是中國哲學家的共同關懷，絕非「道家」、或老子哲學的專利。它的出現，較諸《尚書》、《詩經》中的「天」、「帝」、「性」、「命」等觀念，雖然是晚出，可是一旦取得哲學的意涵之後，它立刻成為諸子百家共同關切的課題。²⁵

無論對任何一家而言，「道」字從字義上來看，在許慎的《說文解字》中解釋為：「道，所行道也，從辵從首。一達之謂道。」因此，「道」的字義可解釋為人所行走的道路。而唐君毅先生的詮釋，指出「道」（古字：道）字的左右兩邊，是首領與追隨者之間的結合，這意謂著這條道路必須是世人所共行的。²⁶周文疲弊使得先秦諸子面臨前所未有的文化變局，並試圖透過對「道」的理解，來重建合理的秩序。於是，這種以「道」濟天下之弱的共識，遂成為當時諸子百家學說共同關切的課題。

正如徐復觀先生即曾經說道：

²⁵ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁16。

²⁶ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁371。

殷周之際的人文精神的萌芽，是以憂患意識為其基本動力。此一憂患意識，爾後實貫注於各偉大思想流派之中。儒家墨家不待說；先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。作為道家開山人物的老子，正生當不僅周室的統治，早已經瓦解；並且各封建諸侯的統治，亦已開始瓦解；貴族階級，亦已開始崩潰；春秋時代所流行的禮的觀念與節文，已失掉維持政治、社會秩序的作用的時代；這正是一個大轉變的時代。²⁷

當世人處於這種政治、社會秩序皆脫序的時代，此時老子的「道」之做為一種哲學觀念而言，就有它值得世人參考的地方了。誠如《道德經·第三十章》所云：「物壯則老，是謂不道，不道早已。」王弼注曰：

壯，武力暴興，喻以兵強於天下者也。飄風不終朝，驟雨不終日，故暴興必不道，早已也。²⁸

如果想用武力來達到服人的效果，則人必不心服。這是人類欲念的求強，這樣的恃強是不能長久的，並且也不合乎老子教導給世人的「道」之原則。所以萬事萬物如果不順著「道」的原則而行，則結局就是走向早衰、早死的命運。

憨山云：

取強者，速敗之道。且物壯甚則易老，況兵強乎？凡物恃其強壯而過動者，必易傷。如世人恃強而用力過者，必夭死於力。恃壯而過於酒色者，必夭死於酒色，蓋傷元氣也。元氣傷，則死之速，兵強亦然，故曰「是謂不道，不道早已」。已者，絕也。又已者，止也。言既知其為不道，則當速止而

²⁷ 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，2010年，頁327。

²⁸ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁78。

不可再爲也。²⁹

恃強是不能長久的，因爲強則壯，而壯則老，最後走向老則死，此乃因不合乎老子所言之「道」。老子所教導給世人的大智慧是「守柔曰強」（《道德經·第五十二章》），其「道」也者，貴於守柔以爲強，唯有貴柔不貴剛、示弱不示強者，才能夠於「道」路上走得長久。一個國家的兵力縱然可以發展到非常強盛的地步，不過此時往往也就是盛極而衰的時候了，如果仍堅持以兵強天下，棄柔而用壯，這就不符合於常道了，應該要盡早知止，否則很快就會走向自取滅亡的後果。

林希逸亦注釋曰：

强者不能終強，矜者不能終矜，譬如萬物既壯，則老必至矣。不知此理，而欲以取強於天下，皆不道者也。既知此爲不道，則當急急去之，故曰「早已」。已者，已而勿爲也。³⁰

老子所言之「物壯則老」其旨雖深，但此乃天道也。因爲天地萬物有其巔峯狀態，就會有其衰竭現象，而這也是物極必反的道理。因此惟有循道而行才能「成而若缺」，也惟有行於道中才會「盈而若沖」，是故未嘗壯則未嘗老矣，當然也就未嘗死了。世人如果只知強壯之可恃，而不知衰敗之將至，這都是沒有能體解「道」之深義。一但了知了老子之常道的本意，就應當儘速遠離不合於道的行爲，也才能避開「荆棘生」的「凶年」之災。

王邦雄先生對此解釋說：

此一由壯而老，不是少中老的自然行程，也不是對生命強度轉衰的現象描述，而是對心知執著與人爲造作的反思。「物壯則老」是人爲造作的適得

²⁹ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁91。

³⁰ 林希逸《老子虞齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁33。

其反，「不道」是悖離道法自然的生成原理，「早已」就是早亡，注定了加速走向衰亡的命運，如同「飄風不終朝，驟雨不終日」的難期長久。³¹

由此可知，春秋時代發生了「禮崩樂壞」的現象，探究其實際發生之原因，並非是周公所制訂的這一套禮樂、典章制度出了問題，而是人爲的心知定執與造作濫用所造成的後果。因此，老子於《道德經·第三十八章》又云：

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。……故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。

王弼注曰：

德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。以無為用，則莫不載也。故物，無焉，則無物不經；有焉，則不足以免其生。是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。故曰以復而視，則天地之心見；至日而思之，則先王之至觀也。故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至；殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。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。下德求而得之，為而成之，則立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；為而成之，必有敗焉。善名生，則有不善應焉。故下德為之而有以為也。無以為者，無所偏為也。凡不能無為而為之者，皆下德也，仁義禮節是也。……夫大之極也，其唯道乎！自此已往，豈足尊哉！故雖德盛業大，富有萬物，猶各得其德，而未能自周也。故天不能為載，地不能為覆，人不能為瞻。萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體也。捨無以為體，則

³¹ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁141。

失其爲大矣，所謂失道而後德也。以無爲用，則得其母，故能己不勞焉而物無不理。下此已往，則失用之母。不能無爲，而貴博施；不能博施，而貴正直；不能正直，而貴飾敬。所謂失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮也。³²

老子所推崇的「上德」是指對「道」的真正實踐；而「下德」指的則只是一般的道德觀念。王弼以「得」解釋「德」，將「德」界定爲「常得而無喪，利而無害」，此爲將「德」提高到形而上的境界。老子並不認同禮制化了的道德行爲，以及僵化了的道德觀念，其所示出的「德」是「虛其心」的德，也就是無欲的德，正如王弼所言之「以無爲用」的德，而這也就是「上德不德」的精神所在。另王弼又以「上德之人唯道是用，不德其德」來注釋「上德」，可見「上德」必須是完全遵循「道」而行的，其和「道」有著密不可分的關係。

相對於「上德」而言的「下德」，則是指人們不能以無爲用，而總是執著於有德。其殊不知一旦有了「德」之名，往往就會破壞了心中的無欲無求，這樣反而變成了無德。因此王弼才以「下德求而得之，爲而成之，則立善以治物，故德名有焉」來注釋「下德」的意思。唯有下德的人才會有執於道德的名相，對於失去「德」之名，總是患得患失深怕一放手就會失去它一般。而真正的上德之人，是不德的，亦即是不執著於德，是心胸坦蕩如其所如，所以心中是連「德」都不停滯。

上德之人的無爲是出於自然的，他並不會有意地去「無爲」，而是源自於其「無以爲」的態度或方法所流露出來的；也就是說爲了什麼原因去「無爲」，或者運用了什麼方法去「無爲」，這樣都不是老子所言之真正的「無爲」了。而下德的人凡是一切道德行爲都是有所作爲的，這種「爲之」的有所作爲，則都是源自於有目的或有意圖的「有以爲」。王弼將仁、義和禮都列爲這種「下德」，因

³² 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁93-94。

爲它們都是有所爲的。

王弼將「道」解釋爲「以無爲體」，把「德」解作貴「以無爲用」。所以「道」即是體，而「德」即是用。又王弼指出「故失道而後德」的「德」是爲「上德」；而「博施」的仁、「正直」的義和「飾敬」的禮則是屬於「下德」。所以道失去了而後才有上德，上德失去了而後才有仁，仁失去了而後才有義，義失去了而後才有禮。老子此時所指出的「禮」，並非是實際上的禮制的「禮」，而是失去了它的本質之後的「禮」，亦即是只講繁文縟節而變成虛偽的行爲。由上德到禮，表示失上德而後下德，同時也代表離道愈來愈遠了。

憨山云：

此言世降道衰，失真愈遠，教人當返其本也。所言道，乃萬物之本。德，乃成物之功。道爲體而德爲用。故道尊無名，德重無爲；故道言有無，而德言上下。此道德之辨也。上德者，謂上古聖人，與道冥一，與物同體。雖使物名遂生，而不自有其德。以無心於德，故德被群生，終古不忘，故云「上德不德，是以有德」。下德者，謂中古以下，不知有道，但知有德。故德出於有心，自不能忘。且有責報之心，物難感而易忘，故云「下德不失德，是以無德」。失，忘也。以，恃也。然上德所以有德者，以德出無爲，功成事遂，而無恃爲之心，故云「無以爲」。下德所以無德者，以德出有心，而又矜功恃爲，故云「有以爲」。由是觀之，道無真偽，而德則有真有偽矣。此世數淳薄之辨也。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，故禮乃忠信之薄，爲亂之首也。所以愈流愈下者，乃用智之過也。³³

上德之人，他的有德是來自於對人有德，而不自以爲德，所以才有德。下德之人，他自以爲無失於德，所以反而無德了。上德之人能與道同體，並且依順自

³³ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁79。

然無所作為，也無心作為，所以他是無為而無以為的。下德之人，雖然依順自然表現無為，但實際上却仍然是有心作為的。由此看來，從「德」而至於「禮」，對於「道」則愈來愈失其真，就如同由內向外般地漸次捨本而逐末，所以老子才言：「夫禮者忠信之薄，而亂之首。」禮是人性由忠信趨於澆薄的表現，以及整個社會由治平趨於混亂的開始。因此老子希望世人能以守「道」為務，並且不任用私智，棄樸失真，才不會遠離了「道」之本。

關於這點，在《莊子·天下》亦有云：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。³⁴

王公貴族們以一偏之見，而自以為得意，無視於禮樂典章制度的規矩。是故，造成賢聖不明，道德不一，天下理序因而大亂。又其只是形式化的將禮樂典章制度，當成口號般地彰顯於外，而遮蔽了上下內外統貫為一的全體大用，並裂解了古人的全體之用。這也表示上明下王之道，涵藏於上，而不光照於下，以是之故，內聖外王之道，也就「鬱而不發」了。更可悲的是在上位者，各依自身的欲念意向，將禮樂仁義作為統治者的工具用來操弄百姓，而不知回歸道體術用，此舉將造成國家的混亂與破裂，這是不符合道術之全體大用的。

余英時先生亦有感而發的說：

春秋時代一方面是禮樂傳統發展到了最成熟的階段，另一方面則盛極而衰

³⁴ 郭慶藩輯、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局，2010年，頁1069。

發生了「禮崩樂壞」的現象。當時的上層貴族有的已不甚熟悉那種日益繁縟的禮樂，有的則僭越而不遵守禮制。無論是屬於那一種情況，禮樂對於他們都已失去了實際的意義而流為虛偽的形式。³⁵

不過，雖然大環境產生了禮崩樂壞的紛亂，但是余英時先生並不認為禮崩樂壞是不好的，他反倒認為這正好是哲學的大「突破」契機。余先生對於「突破」二字下了這樣的定義：

所謂的「突破」，是指某一民族在文化發展到一定的階段時，對自身在宇宙中的位置與歷史上的處境，發生了一種系統性、超越性、和批判性的反省；通過反省，思想的型態確立了，舊傳統也改變了，整個文化終於進入了一個嶄新的、更高的境地。³⁶

一般而言，有非常的破壞就會有非常的建設，歷史上不論古今中外，凡是在發生重大的「突破」之前，往往都會經歷一個嚴重的「崩壞」階段。而諸子百家的「突破」方式雖不同，但同樣都是淵源於禮樂傳統則並無各異。牟宗三先生則將此階段哲學大突破的起因，稱之為「周文疲弊」。³⁷因此，吾人可從先秦儒、墨、道、……等各家所持說的形成背景中觀察到，諸子百家的發展皆是起源於周文的疲弊。是故，余先生說道：

我們對儒、墨、道三家持說的背景略加分疏，便可看到中國古代的「哲學的突破」與「禮崩樂壞」正是一事之兩面。³⁸

人世間的美、醜、善、惡與成敗得失，皆是起源於人的心知執著與人為造作

³⁵ 余英時《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，1983年，頁39。

³⁶ 參見：余英時《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，1983年，頁41-42。

³⁷ 牟宗三先生：「周文發展到春秋時代，漸漸的失效。這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做『周文疲弊』。」《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1995年，頁60。

³⁸ 余英時《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，1983年，頁48。

而來的，就道家的立場來看，「禮崩樂壞」的發生即是人爲的心知定執與造作濫用所造成的結果。從《道德經》文獻中，吾人可以看出發生「禮崩樂壞」當時的時代面貌。譬如老子《道德經·第四十六章》云：

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。

王弼注曰：

天下有道，知足知止，無求於外，各修其內而已。故卻走馬以治田糞也。

貪欲無厭，不修其內，各求於外，故戎馬生於郊也。³⁹

在古代，馬是生活中常見的動物，統治天下的君主假使知足寡欲，那麼生於天下太平國度中的馬匹，並不必被當成戰馬來使用。牠平時可以幫助農人拉車載運物品，隨著農家過著日出而作日落而息的清平生活。但是如果生逢天下無道，政治也不安定時，則馬匹將終日馳驅於郊外、戰場之上，無法獲得好好的休息。更有甚者，就連即將要生駒的雌馬，也必須被迫作為戰馬使用，所以生產小馬時不是在廄房之內，而是於荒郊野外產小駒。誠如王邦雄先生所言：

連母馬也在沙場馳騁，而耕夫盡出徵調入伍，是以農村幾無勞動馬力與人口，是以災荒連年。似此等描述，必不是貴族武士兵車數十乘或數百乘對壘相抗的一決而戰，而直是幾十萬農民步兵肉搏廝殺，綿延多年的大規模戰事了。⁴⁰

類似這樣子的情形，無不都顯示出了當時兵連禍結且敵臨城下的激烈戰況。而這一切的戰事與政局的紛亂，莫不都是由於在上位者的貪求無厭與不知道要止於知足，經常喜好侵略攻佔別國的領土，才造成了這些禍亂與不安。

³⁹ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁125。

⁴⁰ 王邦雄《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1982年，頁51。

憨山釋曰：

謂上古之世，有道之君，清淨無欲，無爲而化。故民安其生，樂其業，棄卻走馬而糞田疇。所以家給人足，無不足者。及世衰道微，聖人不作，諸侯暴亂。各務富國強兵，嗜欲無厭，爭利不已，互相殺伐。故戎馬生於郊，致民不聊生，奸欺並作。此無他，是皆貪欲務得，不知止足之過也。⁴¹

道家是崇尚於和平的和平主義者，所以老子的思想理念也是反對戰爭的。道家講求的是「道法自然」，所以老子對於政治是抱持著無爲而治的基本立場，是主張「無爲」而反對「有爲」的。當天下處於有道之世，縱使有再多的甲兵也無所用處，而當天下處於無道之世，則何止是民不聊生而已，就連農場裏的馬亦將不得其所矣。戰爭是人世間最殘酷的一件事，所以處於戰爭紛亂中的老子想盡辦法要阻止它。然而想阻止戰爭的發生，並非如調解紛爭般容易，只要雙方談妥了，事情就可以告一個段落。人們必須窮究於會發生戰爭的原因，並針對這個發生戰爭的根源去對治，方才是爲真正的解決之「道」。就好像如果人生病了，應該先要設法找出致病的原因，如此才能對症下藥而藥到病除，否則若只是頭痛醫頭或腳痛醫腳的話，是永遠也無法根除病痛的。

老子認爲會爆發戰爭的最主要原因所在，就在於統治者的嗜欲無厭與爭利不已，才會導致互相殺伐的殘暴事件。所以只要在上位者能保有清淨無欲、知足常樂的心態，那麼其國人民也就能安分守己的過生活，循規蹈矩的就其業，實現老子無爲而自化的政治理想了。果能如此，則無論是雄馬或雌馬，對牠們而言這都是一個最適合生活的環境了。

以上筆者跟隨著老子的腳步，藉由當時「禮崩樂壞」大環境下的馬所經歷的遭遇，來感受天下有道無道的強烈對比。同樣是馬，於政治穩定天下太平時，馬可以不必於疆場上衝鋒陷陣疲於奔命，牠是人們日常農事的好幫手並且生活得很

⁴¹ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁114-115。

有規律。相反地，當政治不安穩天下不平靜時，馬並無雌雄之分，皆須服役於戰場之上，而且戰事一開打就是很多年的時間，因此母馬通常只能於荒郊野外處克難地產下幼馬。所以吾人可以從此章一開頭對馬的描述中，即可體會大環境發生「禮崩樂壞」時期的時代面貌。老子巧妙地運用馬來顯現其所要表達的訊息，讓世人明白天下太平與天下紛亂不同的景象，其背後的原因，究其實皆是來自於為政者不同的主觀心理所造成的。

如是，老子於《道德經·第五十三章》又云：

使我介然有知，行於大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛。服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸。非道也哉！

王弼注曰：

言若使我可介然有知，行大道於天下，唯施為是畏也。言大道蕩然正平，而民猶尚舍之而不由，好從邪徑，況復施為以塞大道之中乎？故曰「大道甚夷，而民好徑」。朝，宮室也。除，潔好也。朝甚除，則田甚蕪，倉甚虛。設一而眾害生也。凡物，不以其道得之，則皆邪也，邪則盜也。夸而不以其道得之，盜夸也；貴而不以其道得之，竊位也。故舉非道以明，非道則皆盜夸也。⁴²

在上位者，應當秉持著「以正治國，以無事取天下」（《道德經·第五十七章》）的治國理念，不應好行邪路，使國家的政治陷入不穩定之中，造成國力的空虛與衰頹；而國君如果一味崇尚奢侈又侵公肥己，最後也將自取滅亡。老子希望統治者能夠知「道」，此不合乎「無為而治」之道的行為，不但會使得天下大亂且盜賊四起，而這樣的治國理念也是造成種種動亂的罪傀禍首。

⁴² 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁141-142。

憨山釋曰：

此言世衰道微，人心不古，而極歎道之難行也。介然，猶些小，乃微少之意，蓋謙辭也。老子意謂使我少有所知識，而欲行此大道於天下，柰何天下人心奸險可畏，而將施之於誰耶？故曰「唯施是畏」。且有施而無受者，非徒無益而又害之。所謂生乎今之世，反古之道，災及其身者，故可畏。何也？以大道甚坦夷直捷，而民心邪僻，不由於大道，皆好徑矣。民好徑，則教化衰。教化衰，則奸愈甚。奸愈甚，則法益嚴，故曰朝甚除。除，謂革其弊也。且法令滋彰，盜賊多有，是以朝廷之法日甚嚴，而民因法作奸，更棄本而不顧，好為游食，故田日甚蕪。田甚蕪，則倉日甚虛。倉甚虛，而國危矣。風俗之壞，民心之險，一至於此。君人者，固當躬行節儉，清淨無欲，以正人心可也。且在上之人，猶然不知止足，而虛尚浮華，極口體之欲，而服文采，帶利劍，厭飲食，而積貨財。且上行下效，捷如影響，故上有好之，而下必有甚焉者。……如此，豈道也哉？上下人心之如此，所以道之難行也。⁴³

行走於平坦的大道上而避開小徑邪路，這樣的一點小道理，應當是統治者所信之甚堅，且兢兢業業以「好施為」為戒的。老子道出了人性常有的心理，原本大道是平坦易行的，走起來是最平穩而又無危險的，可是一般執政者卻偏好於走小路捷徑，捨去了正路而不由，著實令老子無奈慨歎不已。正如許多為政者的多欲有為且生活奢靡浮華，造成政治風氣之敗壞，影響農村社會之生產，結果使得國庫倉廩甚為空虛。而他們自己卻穿著錦繡的衣服，佩戴著鋒利的寶劍，享用著豐盛的酒食，污取強奪而來的錢財貨物也綽綽有餘，任憑其如何揮霍都用不完。在這種風氣之下的國家，必然形成富者日富而貧者日貧的現象，並因為上行下效的影響，而將人民引導走向為盜之路。正如王邦雄先生所言：「由是而言，老子

⁴³ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁123-124。

主『無知無欲』，與『見素抱樸』，決非其浪漫性格的片面表露，而自有其對治時弊的用心在。」⁴⁴統治者行這種捨本逐末的治國方法，並非是老子所主真正有「道」的行爲，所以難怪當時老子會感慨上下人心之如此，而「道」之難行也。

《道德經》反映出了一個文化失序的混亂時代，雖然周朝的「禮」粲然明備，可是這套禮樂制度發展到了春秋時代，卻漸漸的失去了它原本的效用了。誠如袁保新先生所言：

當時的周文，不但不再能爲人間社會提供行爲的價值規範，而且連帶著「周禮」所蘊含的世界觀，也遭到動搖。因此，當「禮儀三百，威儀三千」已不足穩立「人在宇宙中的地位」時，價值的重建必須更深入到形上的層次，重新探尋「人在宇宙中地位」的意義基礎，方從根本來挽救當時危殆的文化。我們證諸文獻，發現老子不但對當時的政治社會有所針砭，而且對整個存在秩序也有新的開拓反省，可知老子哲學的形成，正是他對當時環境挑戰的回應。因此，中國從春秋晚期到戰國時代的文化危機——「周文崩解」，應是把握老子思想最重要的背景之一。⁴⁵

當人們行走在「始制有名」的人間社會中時，往往會忘了「守樸」、「知止」之修養功夫的重要性，反而將「名」執爲實，展開無窮無盡的追逐與鬥爭對立，致使人間社會走向危殆的命運。而既然「禮崩樂壞」已經在中國歷史上發生，並且成爲事實了，那麼世人當然就應該好好地來面對它，並且思考、反省其直接或間接地爲後世帶來了何種的影響。

因此，同樣都是針對周文疲弊的問題，然而儒墨道三家產生的因應態度卻各不相同。墨子是以否定的態度來看周文，墨子的那一套思想是以功利主義的態度

⁴⁴ 王邦雄《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1982年，頁53。

⁴⁵ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁87。

來看周文，所以主張非儒、非樂、節葬……等。⁴⁶墨子的思想具有以功用為上，且以儉約為大的特色，是傾向於素樸的功利主義的思想。其認為周文的「禮」不但繁瑣且也很浪費，所以才會以功利主義的觀點來反對周禮。孔子對周文則是持肯定的態度，他認為這一套周文並不是它本身有毛病，周文之所以失效，沒有客觀的有效性，主要是因為那些貴族生命腐敗墮落，不能承擔這一套禮樂。⁴⁷儒家主張，不管在什麼時代或者是那一個社會中，人們總是需要「禮」的。因此儒家就擔當了「立教」的工作，要恢復周文這套禮樂，使其成為有效的，故而往教化方面發展，讓周文能重新生命化。

道家對於周文也是持否定的態度，但是道家不是採用功利主義的觀點。道家思想背後有個基本的洞見 (insight)，就是自由自在。他把周文看成虛文，看成形式主義。因為如此，他把周文通通看成是外在的 (external)。⁴⁸在當時的環境背景之下，道家認為在上位者所提倡的周文是虛文、是外在的，會造成世人生命的束縛與桎梏，使人們不能自由自在。道家所說的自由自在，並不是現在這個世界所表現的這種自由，一般外界常將道家所言之「自由」與「放肆」劃上等號，這是不對的。道家所說的自由自在，是一種通過修養的工夫所成的境界，是指人的心境的自由自在，因為老子認為人的心靈如果沒有解放，則生活都是不自由、不自在的。於此春秋紛亂的大環境之下，雖然發生了「禮崩樂壞」的現象，但是卻也讓中國古代的哲學，出現了重大性的突破，並得以躍昇向前，進入另一個嶄新的境界。

⁴⁶ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁63。

⁴⁷ 同上註，頁61。

⁴⁸ 同上註，頁64。

第二節 義理的性格

一、道家學說

任何學問的產生都有它的時代背景和歷史原因，我國古代各個思想流派如儒家、墨家、道家、……等等，它們的出現當然也不例外。從思想史的考察我們可以發現，對於春秋戰國「周文疲弊」所帶出的種種弊端，儒家的孔子是以恢復周文原有的理想性來回應之。孔子點醒了人之仁義內在的道德心靈，鼓勵我們通過反求諸己的省思與自覺，為周文禮樂找到具體普遍的人性依據，使已經流於虛假形式的周文禮樂，因之重新開啓活水源頭，而得到真實化、生命化的保證，並再度發揮其客觀的有效性。

相較之下，繼之而起的墨家則反對周文禮樂的存在必要，墨子以其功利、實用的立場，認為「兼相愛，交相利」才能給出富裕的生活和安全的空間，而為了落實它事實上的利益，我們就應該摒棄爭戰，同時也要「非禮」、「非樂」、「節用」和「節葬」。

老子看似如墨子之立場，他也反對周文禮樂的不當，他於《道德經·第三十八章》中曾云：「夫禮者，忠信之薄而亂之首。」由於「禮」已經遠離了它內在的真實情意，而成了強迫性的道德，因此天下人由反感而反抗，人間紛擾也因之而起，故曰亂之首。但是老子所採取的理由及其最後的目的，其實和墨子並不一樣。老子是覺得，周文禮樂如今已經徒具形式而成為一套繁文縟節的儀式而已，現在如果再執著於這些外在化、公式化和教條化的東西，那無異就是在我們的生命之中製造桎梏、形成束縛。

所以老子於《道德經·第十九章》中云：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」王弼注曰：

聖智，才之善也；仁義，行之善也；巧利，用之善也。而直云絕，文甚不

足，不令之有所屬，無以見其指。⁴⁹

老子提倡「無知」，認為君主應該要「無為而治」，也就是「功成事遂」，讓人民能自然而然的安居樂業，完全感覺不到是在上位者之所為。而如果君主執著於仁義，這樣反而會使仁義成為欺世盜名的工具，那麼人心將變得更為虛偽巧詐。同時老子也勸勉君主，勿將巧利擺在第一位，而忽略了德性才是最值得重視的。老子的思想是重樸、重質的，其認為光是表面上的「文」是不夠的、是淺薄的，君主不應該將「聖智」、「仁義」和「巧利」當成治理國家的最高標準，而用之來教化人民，應該要使人民能回歸於素樸和寡欲的生活，如此整個國家的人民便能無為而自化，這才是真正治理國家的根本。

憨山釋曰：

智不可用，亦不足治天下也。然中古聖人，將謂百姓不利，乃為斗斛權衡符璽仁義之事，將利於民，此所謂聖人之智巧矣。殊不知民情日鑿，因法作奸，就以斗斛權衡符璽仁義之事，竊以為亂。方今若求復古之治，須是一切盡去，端拱無為，而天下自治矣。且聖智本欲利民，今既竊以為亂，反為民害。棄而不用，使民各安其居，樂其業，則享百倍之利矣。且仁義本為不孝不慈者勸，今既竊之以為亂，苟若棄之，則民有天性自然之孝慈可復矣。此即莊子所謂虎狼仁也，意謂虎狼亦有天性之孝慈，不待教而後能，況其人為物之靈乎？且智巧本為安天下，今既竊為盜賊之盜，苟若棄之，則盜賊無有矣。⁵⁰

君上的絕聖棄智可以令人民獲得百倍的益處，而要恢復人民孝慈的天性則須絕仁棄義。再者，只要棄絕了機巧和貨利，那麼盜賊也就自然可以絕跡了。這是老子在當時的紛亂時局之下，對於政治、社會、經濟三方面所提出來的解決之

⁴⁹ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁45。

⁵⁰ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁72。

「道」。老子以爲聖智仁義智巧之事，皆非樸素也。世人如果不能依循樸素之道而生活的話，則將終日追逐於外物，最後造成精神上多欲與多思的負累。因此，世人若能明白老子此中之道理，去華取實，轉而見素抱樸，則自然能夠少思寡欲，讓生活過得怡然自得。

依道家的省思，聖智有爲，而仁義有心；有爲是「人爲的造作」，有心則是「心知的執著」，此即「其次，親而譽之」(《道德經·第十七章》)的有爲治道，是第二等的治道。⁵¹故「絕聖棄智」，是消除人爲的造作；「絕仁棄義」，是解消心知的執著。再則，因爲心知執著於美善的價值標準，而通過「尙賢」、「貴貨」之政治運作，將百姓引入爭名盜利的浪潮中，此爭盜的利器，就是「巧利」。故「絕巧棄利，盜賊無有」，是藉以消除此失序的亂象。總之，爲政者只要能「爲無爲」，則能達「無不治」，在上位者就可以在「無心無爲」中，給出民間「無不爲」的空間。

老子表面上雖然不諱言地反對周文禮樂的干擾，以求拯救天下的百姓，但其真正的用心卻不在於周文的有沒有或要不要，而是在於世人是不是對它起了執著，所以追根究柢地說，老子乃是藉由「周文疲弊」的時代背景，以強調心靈解放的意義及其重要性。

因此老子以治療者的角色出現，希望藉由五千多言的《道德經》來療癒人心、安頓蒼生。世人的生命往往因「心知」的日益，而失落了原本的天真，老子形容此爲一種心靈上的「病」。人們因爲心知增益，所以讓赤子純真的心外逐流落，形成價值的錯亂顛倒，與存在的迷失困惑。其實天道本內在於每一個世人自己的生命之中，但世間人卻總是執迷不悟，當然最後就會造成生命的大「病」痛了。

王邦雄先生言：

⁵¹ 王淮先生曰：「此言其次等之君，不能無心無爲，則必落入有心有爲之層境，堯舜之禪讓，其於百姓，如保赤子。以仁恩治天下，而天下感其仁，故得而親之。湯武之革命，其於百姓，視民如殤。以義兵制天下，而天下服其義，故得而譽之。雖然可親可譽，然於至道，則既有分矣。」參見：王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁73。

聖人依道而行，無此病痛，原因就在能以病為病，不走外逐日益的心知之路，而走回歸日損的生命之路。以是之故，聖人有避開人生病痛的免疫力，乃由「不知」的修養而來。⁵²

世人如果都能向聖人學習，時時提醒自己要有以病為病，並且有防患於未然的體認與覺悟，如此就不致陷落於由「不知」而「知」的執著造作之人生病痛中了。

綜上所述，吾人不難發現老子其實是以一位大醫王或藥師般的心態在關心著這個世界。老子曾在《道德經·第四十八章》云：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」王弼注曰：

務欲進其所能，益其所習。務欲反虛無也。有為則有所失，故無為乃無所不為也。⁵³

《道德經》文本中所謂的「學」，一般指的是「學不學」的觀念。而世俗所謂的「學」，則是指知識的求取，透過求知，世人因此而累積大量的知識。但在老子看來，此種求取知識的獲「益」，並非值得肯定，老子所關注的是為道一事，其所強調的是「為道日損」的工夫。所以老子教導世人必須時時消除欲念，當吾人將欲念損盡時，就不會產生「為」的動機。當最後能以「無為」為用，不以自己的觀念去判斷萬物或干擾萬物，則萬物將可以各得其所，各遂其生，因此可以說就是生發了「無所不為」的作用。

憨山云：

為學者，增長知見，故日益。為道者，克去情欲，隳形泯智，故日損。初以智去情，可謂損矣。情忘則智亦泯，故又損。如此則心境兩忘，私欲淨

⁵² 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2011年，頁325。

⁵³ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁128。

盡，可至於無為。所謂我無為而民自化。民果化，則無不可為之事矣。此由無為而後而以大有為，故無不為。⁵⁴

從事「知識」的追求是為學者；而從事「修養」的功夫則是為道者。「為學」可以增長知見學得知識，不過知識的追求如果不能妥善地運用或解消，則可能會為自己帶來更多的欲望與煩惱。所以老子希望世人能超越知識之學的「為學」，甚至說「絕學無憂」（《道德經·第二十章》），其主張為道不必全在於見聞也，吾人唯有超越一般的知識之學，才能達至體道證道的境界。因此，君主如果也能修「道」，那麼就可以達到「無為」之境界，無為者，無心無我，無知無能，因循放任，俯順民心，以不治治之。老子的思想，從修養功夫論而言，是「無」了才「有」的，亦即是「無為而無不為」的政治智慧。

過去不少人誤解老子是一位消極頹廢或投降主義者，實不知其內在的目的卻是為了包容和肯定，他雖然在表面上進行「反反以顯正」的批判，讓人感覺似乎有很多反動的言論，而批判的目的卻不在於破壞而是在於成全，這即是老子「正言若反」⁵⁵的詭辭為用之大智慧。

雖然老子是做為道家思想的開山祖師，而道家的思想淵源究其源也是從老子而來，然而下文論述也會參考莊子思想，這是從於一般所謂「道家老莊思想」的概念來行文。莊子的學說，於漢代學者之研究作品中甚少出現，但司馬遷別具慧眼，早於《史記·老莊申韓列傳》中將老子、莊子合在一起做傳，並於莊子傳中記載：「（莊子）本歸於老子之言。」⁵⁶其將莊子與老子相提並論，並視莊子為老子思想之繼承者，可見二者有思想關連。雖然莊子思想只是道家思想的一部份，但透過莊子對老子思想的繼承，確實能讓世人於具體的生活世界裡，以老子為導師，悠遊人間並安頓生命，所以後世慣於將「老莊」並稱，即緣由於此。

⁵⁴ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁116。

⁵⁵ 有關於道家「正言若反」、「反反以顯正」的批判方式之性格，筆者將會於下一節的內文中有所討論與論述。

⁵⁶ 司馬遷《史記》，臺北：臺灣商務印書館，2009年，頁721。

林語堂先生亦曾言：

有人認為，要了解老子，最好是研讀早期道家學者——韓非和淮南子的釋譯，因為，他們距離老子的時代非常近。我以為要了解老子的最佳方法，還是配合莊子來研讀。畢竟莊子是……道家代表人物。就時間而言，莊子比韓非更接近老子，並且他還闡明了老子思想的發展體系，除此之外，他們的觀點也可說是完全一致。因此，從一萬多字的莊子一書中選擇精華，便不難說明老子思想的意蘊了，但是一般人卻很少做這種嘗試。⁵⁷

老莊哲學思想不但充滿了對世人生命的關懷，而且也給予尋求安身立命及人生意義的人們一個停泊的港口。另外對於在上位者亦給出種種中肯的建言，以使其在政治上能順利推行內聖外王之「道」。而吾人若想往聖人的境界邁進，則老莊哲學思想所示出的修養工夫實踐之「道」，將是吾人修行路上必經的「道」路。

葉海煙先生曾言：

老莊哲學不僅是一種「文化產物」。老子和莊子對文化的關切是從人的存在出發，而一逕向廣大的天地迤邐開來；他們不是一般意義的自然主義者，因為「道」是他們唯一的法寶，而道超越一切，又內在於一切，這「一切」並不全等於西方人眼中的「存有」(being)。……，我們雖無法完全看清楚這兩位哲人的面貌，但卻可斷言他們絕非混世主義者，也不能被簡單地看作是不食人間煙火的理想主義者或逃世論者。⁵⁸

吾人從老莊哲學對人之存在的關切點可知，其旨在於讓世人能明瞭生命的意義與價值並不必然須要受到任何已然形式化、制度化的系統所壓制。老莊哲學不是反對文化秩序與規範的建立，更非是要倡導文明的後退論，它只是想勸導世人

⁵⁷ 參見：林語堂《老子的智慧》，臺北：國家出版社，2012年，頁21-22。

⁵⁸ 參見：葉海煙《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1999年，頁19。

應由吾有大患的「有身」跳脫至吾有何患的「無身」，如此鬆開人爲的造作與執著，才能讓自己的生命遠離禍患之端。老子並且主張聖人應以「見素抱樸，少私寡欲」爲其治道之本，亦即是虛心弱志的無爲之「道」，而這也是老莊哲學思想「無爲而治」的一大特色。因此，筆者亦同樣認爲，老子和莊子絕非是混世主義者，也絕非是不食人間煙火的理想主義者或末世論者。

陳德和先生言：

老莊的共同本懷，當是希望人人都能消融生命中的盲昧，亦即從執取和妄作中甦醒，回復到原有的素樸天真，然後以其虛靜澄明、寬大包容的心胸，尊重對方，肯定別人，讓彼此都能夠在不受干擾、制約的自由環境下，安其分、適其性，活出真正的自我，也實現萬有一體的和諧。⁵⁹

老莊思想對於人生的最大貢獻，莫過於它之能夠治療心態過激之症、消除偏執之痛、超克小我之過，亦即幫助人人從執取和妄作中甦醒，回復到原有的素樸天真，而讓每一個生命從此充分擁有悠遊開放的行動空間。其以虛靜澄明、寬大包容的心胸，認爲天地人我是整全而遼闊的，也是均衡且和諧的，沒有誰是應該受到干擾、受到制約的，應該讓彼此都能夠安其分、適其性，才能恢復四海的祥和以永保長宇大宙的安好。

吳汝鈞先生說：

我們實在不能一言以蔽之地說道家缺乏現世關懷，對世俗漠不關切。老子尚無爲而無不爲，固然不是如此。即莊子也不見得完全是如此。……。他不是完全置人民的事於不理，而獨自捨離，「遊乎塵垢之外」。故《莊子》內七篇中還是有〈應帝王〉一篇，以討論治理天下的事情。當然在莊子看來，治理天下有道家的一套做法，不是儒家的仁義道德的那一套，而是「順

⁵⁹ 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年，頁46。

物自然而無容私」。即是，順應事物的自然的發展傾向，讓它們有足夠的空間去開拓自己的潛能，而不以私心作標準，橫加宰制。要「使物自喜」，使萬物各得其所。⁶⁰

由《道德經》及《莊子》的文本中，吾人不難發現老莊處處對於現世的關懷之情，而這同時也顯示出了道家的聖人，並非是如一般外界所認為捨離人群而遺世獨立的。吳康先生指出：

老莊自然，極於放任，放任者不加干涉之謂。老子曰，我無爲而民自化，生而不有，爲而不恃，長而不宰；皆天道之真詮，自然之本旨。莊子亦謂不忘其所始，不求其所終，不以心捐道，不以人助天；化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜；此皆所謂和以天倪，因以曼衍，放任自然，不加人事，中央之帝，鑿竅必亡，天道運而無所積，故萬物成，無爲之效也。主放任則尊無爲，無爲而無不爲，施之於人，則放德而行，循道而趨，皆無爲之盛業，自然之至德也。⁶¹

老莊哲學思想的一大特色，即是爲萬事萬物保留了足夠的發展空間，它總是讓萬事萬物皆能夠自給自足地自然發展，而不加以人爲私心的宰制。這樣子對事物的放任且不加干涉，並非是置事物於不理，而只求獨善其身的自私心態。老莊哲學思想只是不同於儒家以仁義道德爲標準的理念，其主要理念是任事物無爲而自化，達至無爲而無不爲的歸旨。

老子與莊子皆崇尚自然之「道」，對於天地間的萬物，他們不但是以護持的態度來對待萬物，更讓萬物自己存在、自己如此，完全不涉入人爲的操控。所以老子才會一再地向世人強調「天地不仁，以萬物爲芻狗」的道理，這就是在說明天地無與於其間，讓萬物自相治理，自己存在，亦即是自然無爲也。而莊子亦同

⁶⁰ 參見：吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年，頁209。

⁶¹ 參見：吳康《老莊哲學》，臺北：臺灣商務印書館，2006年，頁163。

樣強調「依乎天理，因其固然」的重要性，其認為唯有去除掉人爲的介入，無爲無造，才能讓天道運而無所積，故萬物可以成也。否則，就算是中央之帝，也會因爲人爲的刻意加工，導致最後走向於鑿竅必亡的命運。

是故，老子於《道德經·第六十四章》云：「爲者敗之，執者失之。……。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，而不敢爲。」王弼注曰：

而以施為治之，形名執之，反生事原，巧辟滋作，故敗失也。……；難得之貨雖細，貪盜為之起也。不學而能者，自然也。喻於學者過也。故學不學，以復眾人之所過。⁶²

「爲者」的有爲與「執者」的有心，原本出發點都是希望事情能「成之」、能「得之」，但是卻因爲這樣的執著與造作，反而導致適得其反的結果。聖人的心知不會起執著，也不會有人爲的造作，更不會去追逐天下的貨利。聖人所學的是不學，亦即是無心無爲於崇尚人間的賢名，心中只想著要救助天下有病痛的人，讓他們也能夠脫離爭名奪利的旋渦。因爲聖人的不干欲不妨害，並給百姓能夠自然發展的足夠空間，所以百姓才能自在自得地生活。聖人更因爲不敢有爲，所以並不會落入自以爲是聖人智者的迷思中，而能對萬物無心無爲，使天下回歸本無事的自然狀態。

河上公注曰：

有爲於事，廢於自然；有爲於義，廢於仁慈；有爲於色，廢於精神也。執利遇患，執道全身，堅持不得，推讓反還。……。聖人欲人所不欲。人欲彰顯，聖人欲伏光；人欲文飾，聖人欲質朴；人欲於色，聖人欲於德。聖人不眩晃爲服，不賤石而貴玉。聖人學人所不能學。人學智詐，聖人學自

⁶² 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁165-166。

然；人學治世，聖人學治身，守道真也。衆人學問皆反，過本爲末，過實爲華。復之者，使反本實也。教人反本實者，欲以輔助萬物自然之性也。聖人動作因循，不敢有所造爲，恐遠本也。⁶³

「無爲」和「無執」是聖人行事的方法，而「無爲」指的並不是完全什麼事都不做，而是不爲了任何的動機或是目的而做；「無執」指的並不是完全沒有意志，而是不要因爲自己的主觀意識而偏執於一端。聖人處事順自然而行，並非是出自於有心的作爲，如果是有心的作爲，則必有所敗；又如果凡事固執己見，則必有所失。聖人對於事物的觀點與一般的世俗之人是有所不同的，一般人好於聲色犬馬之樂，而聖人卻以修養自己的德行爲樂。又「難得之貨」對於一般人而言是極其珍貴的，但是聖人卻主張「不貴難得之貨，使民不爲盜。」（《道德經·第三章》）而其「學不學」，亦即是老子所言之「絕學無憂」（《道德經·第十九章》）的意涵。因此，「學不學」並不是指聖人什麼事都不學習，而是指學習一般人所不願意學習的修養品德之學問。衆人所學的是智力巧詐，聖人則無所執著，一切因任自然循道而行。不過，這些衆人所不願意學習的道理，卻是可以用來挽救人們離道失真的過失，以輔助萬物能順從自然法則而發展。總而言之，聖人並不是想要自己創造什麼，而只是遵循「無爲」之道而已，其所在意的只是自己是否也犯了離「道」而行的過失。

林希逸注釋曰：

爲至於執，皆有迹矣，故曰「爲者敗之，執者失之」。……。衆人之所不欲者，聖人欲之；衆人之所貴者，聖人不貴之。難得之貨，借喻語也。衆人之所不學者，聖人學之；衆人之所過而不視者，聖人反而視之。復，反也。此亦借喻語也。聖人惟其如此，於事事皆有不敢爲之心，而後可以輔

⁶³ 河上公注、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁249-251。

萬物之自然。⁶⁴

喜好憑一己之意而恣意妄為的人，其性必好大喜功；凡事喜歡固執私見而不肯融通的人，其性必頑固難化。世人往往迷旨而不自知，誤以為自己永遠可以只要「成」而不要「敗」，只要「得」而不要「失」，但事實上卻非能如其所願。世人殊不知自己的有為有執，反而失落了其生命本身的天真自在，一味地將時間和精力浪費於名利權勢的爭逐，最後只會讓自己陷入「敗之」與「失之」的困境之中。聖人所欲的是不執著妄為，所學的是不盲目崇尚，更不會去尊貴天下的貨利，而是以無心無為的德行，將天下人從有執有為的病痛之中解救回來。聖人不以自己的私見去加諸於萬物的身上，其所散發的是一己的至德，並順著萬物的天真本性，而能輔助萬物走向生生不已的「道」路。

由此可知，老子與莊子都是本於自然之教，其主張要絕棄僵化的禮樂教化而返於自然，所以才向世人喊出「絕聖棄智」、「絕仁棄義」的省察。老子致虛守靜，莊子與天為徒，此皆自然之教，無為之業也。老莊就是本著這樣的宗旨，將其「無為而自化」的思想推之於人群社會之中，希冀人們能無為守樸，全生而不喪性，順自然而行，活出屬於自己的自在與美好。

老莊思想或許並不像儒家性格那樣，能夠積極地想去參贊天地之化育，與主動地為天下蒼生擘劃豐富生活。但是主張退讓、包容、復歸於素樸的老莊思想，卻同樣可以與人為善、可以成人之美，也可使天下人人能「甘其食，美其服，安其居，樂其俗。」（《道德經·第八十章》）王弼注曰：「無所欲求」⁶⁵ 憨山云：

民各自足其足，絕無外慕之心。不事口體，故以尋常衣食為甘美，以平居里俗為安樂。⁶⁶

⁶⁴ 林希逸《老子虞齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁70。

⁶⁵ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁190。

⁶⁶ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁166。

老子所提倡之自然生活，並非是主張人類社會應該往後退化的生活模式，所謂「甘其食、美其服、安其居、樂其俗」之社會，它是指一種清淨自然與單純樸素的人類社會之型態。在這樣的社會之下，人人恬淡寡欲，不會愛慕虛榮。飲食雖然粗淡，卻覺得很甘美；穿著雖是蔽衣，但覺得很美觀；居住於陋室中，亦覺安適自在；風俗習慣簡樸，仍過得很快樂。此種理想社會表達了老子無為自然的思想，誠如王邦雄先生所言：

衣食的家常甘美，居處習俗的安樂，由無心無知、無事無欲間自然透顯出來，是「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝王何有於我哉」的自在美好，天高皇帝遠，就在家常日常中，活出天大地大來。故老子所謂的自然，可不是現象的自然，事實的自然；而是境界的自然，價值的自然，是吾心虛靜觀照所開顯的境界。⁶⁷

老子冀望人人能夠在生活上沒有匱乏而安適自在，在精神層面能夠保有歡愉而免於緊張。假若人人皆能依循著「道」而生活，則必定能夠幫助於心靈上有病痛的人，從偏執之病痛中重新再復原起來，並且從妄取和造作中覺醒過來，而這也就是道家「復歸於樸」的天下有「道」之生活境界。當然老莊思想畢竟還是屬於對治的性格，其護持的成份必定多於創造的成份，惟不論是護持或創造，其都必當深具關心世道的情懷而利益於人群。是故，道家學說的精神，旨在於使天下蒼生心中有主，透過實踐修養工夫讓生命向上昇進轉化，並且能安頓自我，體道證道，以回歸天真本然的真實自我。

二、生命學問

人生在世自然有其本能衝動和生存欲望，而這也是維繫我們生命所不能或缺

⁶⁷ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁363。

的。惟老子雖然不能否定本能欲望、社會成就等等，這些對於維護一個人之健全生存雖是事實，卻十分禁忌我們過度的放縱豪取。這全都是因為，私心的作用與自我的迷執，會為生命帶來種種的傷痛與困苦。老子在《道德經·第二十九章》中主張：「去甚，去奢，去泰。」

王弼注曰：

除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。⁶⁸

世人常常容易迷惑於物質生活的享受，更因為欲望和心知的作祟，而對一切事物有意為之、執之，這都是因為人欲的造作而破壞了天性的自然。老子勸勉天下人做事不要太極端、生活不要太浪費、態度不要太驕傲，唯有去除了這一切極端、過分的措施，才能夠保有天性之自然。

王淮先生亦釋云：

對於事物永不偏執，主觀上既無偏執之「心」，客觀上必無過份之「事」，不固執，不勉強，一切因任自然。⁶⁹

老子期待世人能夠拋開追求物欲的想法，願意選擇過著乾淨無華的生活，他非常反對我們將原本用來體現真理、發展德行的生命，竟盲目無知地浪擲在虛名假利的追求上，此不但是一種對事物的偏執之心，並且也因為沒有順自然而行，容易使自己越過了界、衝過了頭而不自知。

老子為了提醒那些迷不知返的人們，於是在《道德經·第四十四章》又云：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。

⁶⁸ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁77。

⁶⁹ 王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁120。

知足不辱，知止不殆，可以長久。

王弼注曰：

尚名好高，其身必疏。貪貨無厭，其身必少。得多利而亡其身，何者為病也。甚愛，不與物通；多藏，不與物散。求之者多，攻之者眾，為物所病，故大費、厚亡也。⁷⁰

世人往往習慣於將外在的聲「名」看得比生命本身還更重要，而不斷地向外逐名，更把原本用來維持基本生存的財貨，變成了追求的嗜好而犧牲了自己的身體。這都是因為世人並不清楚「得」與「亡」那一個才是禍患，更不知道其實「得」名貨即是造成「亡」身的根本原因。此處所言之「得」是指「欲得」，亦即是過度的愛名、愛貨，以至於耗費了大量的精神，甚至犧牲了自己的性命。愛名過度當然就會引起別人的嫉妒；而藏貨過多也勢必引發別人的爭奪。老子告訴世人如果想要避免這些禍患，心中就要能知道滿足，才不會招致外來的羞辱；行為上要懂得適可而止，如此便不會遭受無妄之災，而可以長久保身。

林希逸注釋曰：

名、貨皆外物也，無益於吾身，則雖得雖亡，何足為病。而不知道者，每以此自病。愛有所着，則必自費心力以求之，愛愈甚，則費愈大，此言名也。貪而多藏，一日而失之，其亡也必厚。無所藏則無所失，藏之少則失亦少，多藏乃所以厚亡也。惟知足者不至於自辱，知止者不至於危殆，如此而後可以長久。⁷¹

聲名與財貨乃屬身外之物，若與吾人之生命主體相比較，當然是生命主體比

⁷⁰ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁121、122。

⁷¹ 參見：林希逸《老子臙齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁49。

較重要了，因為身外之物，它既生不帶來，也死不帶去。生命本身對每一個人而言，是帶有感情的真實存在。如果吾人爲了得到身外之物的名號與貨利，卻要耗損生命精神主體的自在與美好，那就是價值的錯亂顛倒與存在的迷失困惑了，而世間人卻老是執迷不悟，當然會造成生命的大傷痛。

再者，對於〈第四十四章〉文中的知「足」與知「止」，世人又應「足」於何處、「止」於何方呢？王邦雄先生言：

依語文脈絡來看，可以斷定是足於「身」，且止於「身」。此生命本身不指涉形而下的形氣物欲，而指涉形而上的天真本德；且所謂的「足」，不是尋求物欲的滿足，而是保有天真的值得。如鳥飛要棲於樹，舟行也得靠於岸，人間行走也要有安身立命之地。⁷²

因此，如果愛名過甚，耗損的一定也很多；藏貨過多，亡失的也一定很重。世人殊不知，生命本身可以自我完足而遠離屈辱，天真本德也可以安身依止而避開毀壞，如此即能長久保有人生的自在與美好。

誠如莊子在〈德充符〉云：「故德有所長而形有所忘，人不忘其所忘而忘其所不忘，此謂誠忘。」⁷³凡是於內在德行上有所成就者，莫不都是能夠忘卻外在得失的人，如果一個人老是惦記著外在的得失計較，而忘記了內在德行的重要性，這才叫做真正的遺忘。因此吾人當知，那個會妨礙我們德行發展的種種負面因素，是欲求不滿的向外奔馳之心。⁷⁴是故，世人唯有時時反躬自省，並移除那個會妨礙我們德行發展的種種負面因素，才能讓自我的心靈徹底獲得解放。

再者，老子也深知一般世人常常會隨著自己所遭受的利害得失而情緒衝動，甚至過度激狂而無法收斂。其所擔心的，並不是我們人會有種種不同的情緒反

⁷² 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁202。

⁷³ 郭慶藩輯、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局有限公司，2010年，頁216-217。

⁷⁴ 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年，頁124。

應，而真正擔心的是，吾人會心知執著地掉入得失計較的泥沼無法自拔，以致引起情緒的過度變化和投射。此不但將傷害到自己，同時也會波及到別人，造成別人的不適與困擾。⁷⁵莊子於〈齊物論〉曰：「喜怒哀樂，慮歎變熱，姚佚啓態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」⁷⁶情緒變化、生命起伏與人間百態，就如同從虛空來的聲樂，與菌菇從蒸熱來的幻形無根一般，不分日夜地交相出現在我們面前，而人們卻不知它們到底是從哪裡萌發出來的。此即是這種往外慕求、無法收斂的心緒變化之寫照。

由此可知，世人常常陷入囿於己見、限於己思、不肯通融、無法溝通的封閉心靈中而不自知，這是一種偏執固取之心，即是《道德經》中的「常心」，亦即是「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」的主觀態度。對此，老子才會主張說道：「聖人無常心，以百姓心為心。」（《道德經·第四十九章》）王弼注曰：「動常因也。」⁷⁷聖人的修養功夫乃是在於「以百姓心為心」，也就是因應隨順百姓，任其自化，不加以干擾、宰制，如此才能達到「無常心」的境界。

另外，針對「常」字的解釋，吳怡先生言：

「常」字在《老子》書中是個重要的術語，如第一章中的「常道」。唯獨此處的「常心」卻具有負面的意義。可能的原因是這個「心」字在《老子》書中，代表意志、欲望等意思，而這個「常」字也因和「心」字相連而具有負面的意思。即指固執不變，以自我為中心。所以「無常心」就是指沒有自我觀念而言。⁷⁸

聖人總是先把心中的欲望虛掉，同時又將心打開以容納天地萬物。因此，聖人沒有心知的執著與主觀的偏見，將「心」空出來留給百姓，如此則百姓的心也

⁷⁵ 參見：王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年，頁124、125。

⁷⁶ 郭慶藩輯、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局有限公司，2010年，頁51。

⁷⁷ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁129。

⁷⁸ 吳怡《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2010年，頁323、324。

就是聖人的心了。

老子認為這種自我的主觀態度是我們生活世界中一切麻煩和困擾的源頭，所以告誡世人要「虛其心」，也就是必須要做到老子《道德經·第二十二章》所云：

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。」

河上公注曰：

聖人不以其目視千里之外，乃因天下之目以視，故能明達也。聖人不自以為是而非人，故能彰顯於世。伐，取也。聖人德化流行，不自取其美，故有功於天下。矜，大也。聖人不自貴大，故能長久不危。此言天下賢與不肖，無能與不爭者爭也。⁷⁹

聖人無心無為，對於萬事萬物的看法不會只看一面，所以可以看到天下的真相。而就算自己是對的，也不會自以為是，然後去批評別人的不是，如此反而可以彰顯天下的大是大非。聖人亦不誇大自身的功績，因此反而能夠成全天下的功勳，其不驕慢自負的態度，是為帶動天下不斷成長的最主要原因。總而言之，就是因為聖人有這種不與天下爭的修養功夫，所以普天之下也就沒有人能夠跟他爭了。

憨山云：

智巧銜耀於外曰見。自見者不明，故不自見乃為明耳。執己為必當曰是，自是者不彰，故不自是乃彰耳。彰者，盛德顯於外也。誇功，曰伐。自伐者無功，故不自伐乃有功耳。司馬遷嘗謂韓信，「假令學道謙讓，不伐己

⁷⁹ 河上公注、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁90、91。

功，不矜其能。則庶幾於漢家勳，可比周召太公之徒矣。」意蓋出此。恃己之能曰矜。長，才能也。自矜者不長，不自矜者乃長耳。此上四不字，皆不爭之德也，惟聖人有之，故曰「夫惟不爭，故天下莫能與之爭」者。⁸⁰

世俗之人往往習慣於以自我的見識與觀點，來為這個世界定出一套道德標準判斷的依據，導致自己與他人皆陷入無法認清事相的偏執之中。世人若以此自以為是的理論標準來應世，將使得真理無法彰顯。誠如老子所言：「信言不美，美言不信。」（《道德經·第八十一章》）因此吾人若過度著重於人為加工美化修飾的語言，而不懂得無心無為的道理，將使得自己為人服務的善行成了有心的、有為的，此善行並非真正的善行，當然就更無功可論了。是故，世人如果只是一味地執著於人為的美言，而不知如「水」般無心自然的善方才為真善，更不知要去依循老子所言：「上善若水，水善利萬物而不爭」（《道德經·第八章》）的大智慧，這樣對吾人之生命人格而言是無法有所成長的。天下人總是生活在你爭我奪的世界中，吾人若想掙脫這樣的困境，只有透過對自己的時時反省，並且專心於修德，那麼天下人與你就沒有什麼可爭的了。因為別人如果想要與你爭的話，唯有他自己也親自去修德，彼此各自修自己的德，如此一來也就沒有什麼事是可爭的了。

是故，一般世人因執著所成形的「成心」或「師心」，正是使得我們的生命陷於困境、讓我們的世間不斷產生爭奪、紛亂的罪魁禍首。世人唯有以虛心而無所爭於天下的態度來面對一切人、事、物，這樣才不致於使自我的生命永遠陷於是非紛亂的困境之中。而古今皆有喜好爭權奪利與唯利是圖之人，其人生理念特別在乎事實結果的有利佔有而工於算計。這種機巧之心能充分掌握世俗人情的進退然否，並有效地為自己累積最多的好處。對莊子而言，其亦不認同此機巧識辨之心，所以於《莊子·天地》中有一段寓言故事：

⁸⁰ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁79。

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，羞而不為也。」⁸¹

成玄英疏云：

夫有機關之器者，必有機動之務；有機動之務者，必有機變之心。機變存乎胸府，則純粹素白不圓備矣。純粹素白不圓備，則精神懸境，生滅不定。不定者，至道不載也，是以羞而不為。⁸²

這個寓言故事主要是莊子要透過那位「抱甕而出灌」的老丈人，來表達一種不流於俗的人生態度。老丈人提醒我們：現實生活中許多「功利機巧」的能事，它往往會引發我們的心機巧智，若一往而不復，終將使得世人逐漸喪失純白自然的天真本德。老子教導世人要能夠退守於本有的常德，應以「守樸」的人生態度來因應一切外在的環境變化，讓自我之心靈復歸如同樸實鄉土般的純樸自然。此「復歸」並非是往倒退的方向前進，而是在超越世俗的人生態度中前進。而「樸」也並非荒涼虛無，它意謂的是始終如一的樸實無華。

這種「守樸」的人生態度，是聖人修養工夫所朗現之境界。是故，老子有言：「樸散則為器，聖人用之，則為官長。」（《道德經·第二十八章》）聖人統領百官的依據，即是以此「道」之「樸」。聖人根據道體的樸來治理天下，不但能無心無知，更能無為而無不為，因此是為百官之長。世事總是變化無常，而現實生活中的功利機巧之事亦層出不窮，不過只要世人的心中能始終抱持著「樸」的觀

⁸¹ 郭慶藩輯、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局有限公司，2010年，頁433、434。

⁸² 郭慶藩輯、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局有限公司，2010年，頁434。

念，不受外物所牽引，自然也可以與聖人一樣復歸於樸，而能與道相契合。

而老子「無」的智慧並不是如虛無主義般地撤除一切讓萬有歸乎死寂，他一心只想為陷入生命困境的世人，提供可靠的方法，以為其糾結的生命尋出路。他不主張躁進，反而勸人要「守靜」，守靜是釋放壓力、放鬆自己，守靜也是給自己找出路，讓自己能活得生機盎然、自由自在。而如果「守靜」即是「無為」，那麼「活得生機盎然、自由自在」就是一切之然都能然其所然的「自然」，亦即是「無不為」。

王邦雄先生說：

天地是無心的，它放開萬物，讓萬物自生自長；聖人是無心的，他放開百姓，讓百姓自在自得。不論天地或聖人，都在「無」了自己中，「有」了萬物、百姓，這是老子「不生之生」的大智慧。⁸³

老莊思想希望世人能夠明白，生命是可以不受外在的環境所束縛的。人生並非只是狹隘的存在於自己的象牙塔之中，因為天地是有情的，人間是美好的，一切的一切莫不都期待著我們去玩味、去欣賞，讓我們從中體會到生命的美妙。莊子就是洞見了這個藝術化的天地，所以才會有〈逍遙遊〉的問世，逍遙遊的「遊」是悠遊，要放慢腳步才能靜心體會，也因為能悠遊所以品味自然而來。凡能遊者莫不逍遙也，然而卻也亦需有物有世才能遊，真遊是在物世之中遊，否則只是虛幻式的神遊，因此逍遙遊的意涵亦即是「乘物以遊心」（《莊子·人間世》）。

綜上可知，老莊思想中的道心理境是圓通而無礙的，這類道心理境不從倫常義理顯其特色，它只是超克兩端之偏執但又不與兩端相忤逆，藉此以保住天地人我的大和諧而已。⁸⁴因此，「老莊思想」可以說就是一種「生命學問」，它在說明人其實是可以發現並警覺自己之病痛、自己之偏激沉淪、自己之背離於道的當

⁸³ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁36。

⁸⁴ 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年，頁147。

下之存在，並且試圖能夠脫離此病痛的一個存在。老莊思想具有知病治病、去痛解癢的哲理特色，可以在我們人生道路遇見難關和阻礙時，幫助我們突破困境並開放心靈，而這也是吾人尋求內在的自我超脫時，最好的依止停靠之所了。

陳德和先生曾說：「老子不但能夠具體正視人的有限性，並且也提供人之超越其有限的可能之道。」⁸⁵老子為世人帶來了一劑清涼藥，讓為病所苦的人們從病中脫離出來，達到像聖人般的境界。但要達到此一美善的境界，則仍須藉由「去私」、「去執」、「去偏」的修養功夫才有可能實現。在老子的思考裡面，人人原本就是清淨的、素樸的存在，一切的困苦癥結皆在於心，所以工夫要在心上做。相信只要吾人能精思力踐、步步昇進，努力地從覺醒中去找回自我之素樸、自我之清淨的那個存在的個體，最終一定也能達至如聖人般不偏執的生命理境。

第三節 形上的體會

一、道的存在

人生旅途上的迷惑往往來自於自我內在的妄想與執取，隨著自身情緒的失控與無止盡的貪欲造作，將令吾人之生命失去自主性而就此沉淪，並迷失漂流在茫茫的人世間。因為人為的造作與執迷不悟，而使得原本純真素樸的生命，平白無故地被戴上了枷鎖，因而失去了它自己本然該有的自在與美好。老子認為世人之所以會遭遇這一切生命的困境，皆是因為世人不曉得行走於人生的旅途上，應該要循「道」而行的重要性。更有甚者，盲昧的世人不但不懂得應該要依「道」而行，更從來也不知有一無形、無相亦無名的「道」存在。

是故，老子為了要幫助世人脫離生命的困境，令其生命不再迷惑，所以為普

⁸⁵ 陳德和〈生命教育的老學基礎〉，南華大學哲學系主辦「2010 比較哲學學術研討會：生命學問與生命教育」，2008年5月27日，頁1-6。

天下的世人示出了解決之「道」。魏元珪先生曾經指出，中國哲學思想上最早提出「最高範疇」的「道」之先賢乃是老子。此「最高範疇」的「道」不同於其他學派所提出的天道、人道，因為這些學派所提出的天道、人道不過是泛指自然變化的法則與人間變化之規律，此皆未涉及所謂根本的「道」與永恆的「道」之議題。⁸⁶老子於《道德經·第二十一章》有云：

孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此。

王弼注曰：

孔，空也。惟以空爲德，然後乃能動作從道。恍惚，無形不繫之歎。以無形始物，不繫成物，萬物以始以成，而不知其所以然。故曰「恍兮惚兮，其中有物」；「惚兮恍兮，其中有象」也。窈冥，深遠之歎。深遠不可得而見，然而萬物由之。不可得見，以定其真，故曰「窈兮冥兮，其中有精」也。信，信驗也。物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定，故曰「其精甚真，其中有信」也。至真之極，不可得名。無名，則是其名也。自古及今，無不由此而成，故曰「自古及今，其名不去」也。衆甫，物之始也，以無名閱萬物始也。此，上之所云也。言吾何以知萬物之始於無哉，以此知之也。⁸⁷

「道」無形無聲、無名無爲，它是既超越而又內在的⁸⁸，正如老子於《道德

⁸⁶ 參見：魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁292。

⁸⁷ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁52-53。

⁸⁸ 筆者此處所言之「道的超越與內在」，其意涵誠如牟宗三先生於《才性與玄理》一書中，對於「道生之，德畜之。物形之，勢成之。」之經文所作之解釋。牟先生言：「『道生德畜』是超越意義的生、畜，是繫屬於道與德而言者。『物形勢成』是內在意義的形成，是繫屬於物與勢而言者。」參見：牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁156。

經·第二十八章》所言之「樸散則爲器」的道理一樣，「無名之樸」的道散開內在於有形的器物之中，而此存在的本質就是「德」。所以形而上的「道」落實到經驗界就是「德」，吾人若就「德」的本質而言，乃有德而不知其主也；而若就「德」的內容而言，亦即是無所不容也。天之「道」是恆常的、是周遍的，而人之「德」則是透過個人而實踐的。是故可知，「道」是爲主，而「德」是爲從，因此有「德」之人的一切動作，必定都是依從天「道」而行的。

道是超越了現象，而又不離現象的，是似有若無，而似無卻有的，所以才說它是「惟恍惟惚」的。在恍惚之中，道有一個「生」物的本體性存在，是爲「物」，而若表現在現象界，則是道的「相」。道「生」物之體性是深遠不可得而見的，它是萬物之所出，這種生養萬物的本質，老子稱之爲「精」。它是誠信於內，而信驗於外的，並且使得萬物都能據此而信實以行。

「道」原本無名，其不過是在語言上的一種稱呼語而已，從遠古一直到現在，「道」這個名稱即不曾離開過人間。因爲「道」的作用，一直以來就都是存在於世間，並且能和萬物的本源共生存、共發展。因此，既然道是爲萬物之源，亦可以說萬物的創生及發展，都是通過了道的作用，那麼吾人以此可知，「德」當然也就是來自於「道」的作用了。

憨山云：

道乃無形名之形名也。孔，猶盛也。謂道本無形，而有道之士，和氣集於中，英華發現於外，而爲盛德之容。且此德容，皆從道體所發，即是道之形容也，故曰「孔德之容，惟道是從」。然此道體本自無形，又無一定之象可見，故曰「道之爲物，惟恍惟惚」。恍惚，謂似有若無，不可定指之意。然且無象之中，似有物象存焉，故曰「惚兮恍，其中有象。恍兮惚，其中有物」。其體至深至幽，不可窺測。且此幽深窈冥之中，而有至精無妄之體存焉，故曰「窈兮冥，其中有精」。……世間眾美之名自外來者，

皆是假名無實，故其名易去。惟此道體有實有名，故自古及今，其名不去，以閱眾甫也。閱，猶經歷。甫，美也，謂眾美皆具。是以聖人功流萬世而名不朽者，以其皆從至道體中流出故耳。其如世間王侯將相之名，皆從人欲中來，故其功亦朽，而名亦安在哉？唯有道者，不期於功而功自大，不期於名而名不朽。是知聖人內有大道之實，外有盛德之容，眾美皆具，惟自道中而發也，故曰「吾何以知眾甫之然哉？」以此。⁸⁹

「道」是看不見的，所以無形可見，是非一般語詞可以言說的，所以無名可指。盛德之人修養修行，體現天道之生成原理，其所呈現在外的容貌，是經由其內修而後才顯發於外的。因此盛德者之動，惟從乎道也。道的變化，亦實亦虛，似有若無，是恍恍惚惚的。而道雖然虛無變化，惟恍惟惚，然而宇宙萬象、天地萬物，卻都是由之而生的，也就是說，道是宇宙萬物之宗主也。道是如此地深遠而精微，並非吾人所能窺測，其中蘊含了「生而不有，為而不恃，長而不宰」之沖虛妙有玄德。⁹⁰世間的一切聲名皆是屬於身外物，生不帶來死不帶去，所以是其名易去的假名無實。唯有「道」它是真實地存在，在天地之先，居萬物之初，從古到今，永不磨滅。「道」雖生成萬物，卻未嘗自名其功也，故能成其功，而功成之後亦不期於名，所以才能名不朽。誠如聖人內修大道之實，而外顯盛德之容，此正是道之作用所生發也。

焦竑注曰：

道無形容，一可形容，即屬之德，然知德容，則道亦可從而識，如所謂恍惚窈冥是也。人之學道，喜于有作，至恍惚窈冥，類苦其芒蕩，難于湊泊矣。不知恍惚無象即象也，恍惚無物即物也，窈冥無精即精也。……。暫

⁸⁹ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁76、77。

⁹⁰ 牟宗三先生言：「此沖虛玄德之為萬物之宗主，非客觀地置定一存有型之實體名曰沖虛玄德，以為宗主。……。此為境界形態之宗主，境界形態之體，非存有形態之宗主，存有形態之體也。」參見：牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁141。

爲假，常爲真，恍惚窈冥則不以有而存，不以無而亡。夫孰真且信于此，故曰「自古及今，其名不去」也。昧者乃謂恍惚窈冥之中真有一物者，夫恍惚窈冥，則無中邊之謂也，而物奚麗乎？況有居必有去，又何以亘古今而常存乎？然則曷謂「閱衆甫」也？甫，始也。人執衆有爲有，而不能玄會于微妙之間者，未嘗閱其始耳。閱衆有之始，則知未始有始；知未始有始，則衆有皆衆妙而其爲恍惚窈冥也一矣。⁹¹

「道」無形也，當其發揮作用而爲「德」時，那麼則有容矣，所以知「德」容亦爲「道」之見也，如所謂恍惚窈冥是也。恍惚無象即象也，恍惚無物即物也，窈冥無精即精也，然世人學道，卻往往不明究理，而喜歡執於有作。恍惚窈冥並非以有而存，亦非以無而亡。「道」雖恍惚窈冥，但無物之中卻「真」實有物，真在它「誠信」的內在而使人確信不疑。縱使經過了很長遠的時間，加上外在環境的流遷與變異，然而「道」則不去也。盲昧之人誤以爲恍惚窈冥之中真有一物者，殊不知「道」體之妙，恍惚窈冥，幽深微玄不可以爲象也。是故，天地萬物雖美，但在這個一直存在著的變化現象底下而言，總是有一個亘古不變而常存的「道」，可以作爲去支撐這些變化現象之所以存在的一個理。世俗之人總是執衆有爲有，而爲道之人則不徼不昧，存其恍惚，致其窈冥。因此，聖人之所以能觀群有之始，而知萬物之所以然者，以其能體道而不去故耳。

林希逸釋云：

孔，盛也。知道之士，唯道是從，而其見於外也，自有盛德之容。德之爲言得也，得之於己曰德。道不可見，而德可見，故以德爲道之容。……。唯恍唯惚，言道之不可見也。雖不可見，而又非無物，故曰「其中有象」，「其中有物」，「其中有精」。此即真空而後實有也。「其精甚真，其中有信」，此兩句發明無物之中真實有物，不可以爲虛言也。信，實也。道

⁹¹ 焦竑《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年，頁55-56。

之名在於古今，一日不可去，而萬善皆由此出。衆甫，衆美也。閱，歷閱也。萬善往來，皆出此道也。以此者，以道也。言衆甫之所自出，吾何以知其然，蓋以此道而已。⁹²

德者得也，自修自得才是真正的德。體道之人因為能修道於內，所以自然顯現盛德之容於外。道未嘗有容，而顯現於外的盛德之容卻是可為世人所見，是故吾人可以視德為道之容。道雖惟恍惟惚不可視也，但是絕非空無一物，故可用「其中有象」，「其中有物」，「其中有精」來描述之。「道」確實是存在於無物之中的，其名於古於今不曾有一日可去，它是天下萬善所出之根源。也正因為道體恍惚窈冥，不會崩壞，衆甫往而道常存，因此吾人可以此「道」而知衆甫之所自出。

是故可知，「道」確實是存在於虛無恍惚之中的，是在無物之中具有真實性的。如同老子於《道德經·第二十五章》中所云：

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。

王弼注曰：

混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰「混成」也。不知其誰之子，故先天地生。寂寥，無形體也。無物匹之，故曰「獨立」也。返化終始，不失其常，故曰「不改」也。周行無所不至而不危殆，能生全大形也，故可以為天下母也。名以定形。混成無形，不可得而定，故曰「不知其名」也。夫名以定形，字以稱可。言道取於無物而不由也，是混成之中，可言之稱

⁹² 林希逸《老子齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁23-24。

最大也。吾所以字之曰道者，取其可言之稱最大也。責其字定之所由，則繫於大。夫有繫則必有分，有分則失其極矣，故曰「強爲之名曰大」。逝，行也。不守一大體而已，周行無所不至，故曰「逝」也。遠，極也。周行無所不窮極，不偏於一逝，故曰「遠」也。不隨於所適，其體獨立，故曰「反」也。天地之性人爲貴，而王是人之主也，雖不職大，亦復爲大。與三匹，故曰「王亦大」也。四大，道、天、地、王也。凡物有稱有名，則非其極也。言道則有所由，有所由，然後謂之爲道，然則道是稱中之大也。不若無稱之大也。無稱不可得而名，故曰域也。道、天、地、王皆在乎無稱之內，故曰「域中有四大」者也。處人主之大也。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。王所以爲主，其主之者一也。⁹³

天地之間「有」一和吾人生活息息相關，並且可以成就萬物，但是卻「無」法看見的真常「道體」，我們可以說它是由「有」與「無」所混合爲一而成的。因爲它是一個亘古不變而常存的「道體」，所以其必然是存在於天地創生之前的。這個真常「道體」無聲又無形，它無所不先、無物匹之，超乎於萬物生滅的現象之上，不隨物而變遷，是具有真常性的。且其生化的作用有如大氣流行般無所不周延，生生不息而不怠惰地護持著萬物，使萬物能夠順利生長、發育，所以可以作爲天下萬物之母。

對於一個存在於天地創生之前的真常「道體」，理所當然是沒有名字的。老子且稱這個生化萬物的道體爲「道」，可見得此「道」亦只是一個稱呼而已，它

⁹³ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁62-64。

只是被用來表示、顯現這個生化萬物的道體。老子爲了要讓世人知「道」這個生化萬物的道體，於不得已之下用可言之稱最大的方式，勉強地來描繪它，因此而只能用文字來稱它爲「大」。不過，如果只說一個「大」字，則將使得這個「大」字被固定化，那麼就不是真正的「大」了。所以老子又以「逝」來詮釋「大」，說明其不守一大體也，亦即「大曰逝」的「大」是不會固定而停滯於一處的。

同樣地道理，「逝」字雖然讓「大」不固定停滯於一處，但老子爲了不讓世人誤解「逝」字是代表只往一個方向行去，而變成了有限的、有盡的，所以才又說了一個「遠」字。這個「遠」字將「逝」擴延到無窮極，使之不偏於一逝，而能夠永恆地發展下去，故曰「遠」也。而此能夠永恆發展的「遠」，並不會隨著個體物的消逝而跟著消逝，其體恆常，最終仍歸返於生化的道體，故曰「反」也。

「道」是生化天地萬物的道體，而天地又是此道體生化萬物的場域，而天地之性人爲貴，因爲人能夠「處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。」（《道德經·第二章》）人之所以爲貴，乃是源自於「聖王之道」，亦即是聖王與天地共化育的無私之心。因此可以說道是大的，天是大的，地是大的，而聖王之道也是大的。域中有道、天、地、王四大，「域」是無稱之大也，因無稱不可得而名，故名之曰域，而聖王之道是爲這萬物流行的場域之中的其中之一。

老子認爲「人」應該要有不違「地」的謙卑居下之德，這樣「人」和「地」才能自然的互相和合共存。「地」能以謙卑的態度默默的承載、滋養著萬物，乃因它順承了「天」健行不息的特性，所以才能養物無盡而得全載。「天」並非只是空空洞洞的蒼天，而是一能覆蓋萬物的天道，因爲它負有「道」的作用，因此能生化全覆萬物。「道」先天地而生，是生化萬物的道體，是最高的境界，所以在它之上，已沒有另外一個存在物了。「道法自然」是「道」以自己爲法，以虛無爲用，並且能任萬物自然發展。因此，「自然」就是生化道體的法則，這個法則在天地之前就已經存在了，並且通貫天、地、人，而遍及於萬物。

「愛民治國，能無知乎？」（《道德經·第十章》）老子說出了治國之方，用智不如無知。而形魄不如精象，精象不如無形，有儀不如無儀，故道相法也。此道理亦正如人是先由「法地」開始，接著再由「地法天」、「天法道」，終而能夠「道法自然」，以循序漸進的為道方式，一步一步地向上提升自我，而達至能和天、地、道同其大之境界，即聖王也。是故可知，聖王是以無欲為天下人民的法則，使天下人民皆能以無欲為德，故曰「王所以為主」，抱一為天下式也。河上公對上引《道德經·第二十五章》注曰：

謂道無形，混沌而成萬物，乃在天地之前。寂者無音聲，寥者空無形，獨立者無匹雙，不改者化有常。道通行天地，無所不入，在陽不焦，託陰不腐，無不貫穿，而不危殆也。道育養萬物精氣，如母之養子。我不見道之形容，不知當何以名之，見萬物皆從道所生，故字之曰道也。不知其名，強名曰大。大者高而無上，羅而無外，無不包容，故曰大也。其為大，非若天常在上，非若地常在下，乃復逝去，無常處所也。言遠者，窮乎無窮，布氣天地，無所不通也。言其遠不越絕，乃復反在人身也。道大者，包羅天地，無所不容也；天大者，無所不蓋也；地大者，無所不載也；王大者，無所不制也。八極之內有四大，王居其一也。人當法地安靜和柔，種之得五穀，掘之得甘泉，勞而不怨，有功而不置也，天澹泊不動，施而不求報，生長萬物，無所收取。道清靜不言，陰行精氣，萬物自成也。道性自然，無所法也。⁹⁴

「道」本無名無形，於天地尚未創生之前就已經形成了，不知其所來自，所以暫時稱它為一「混然而成之物」。這個「混然而成之物」既無聲亦無形，不但獨立存在於萬物之上，而且永恆不變，並且也在宇宙之中永不停歇地運行著。天地萬物因它而可以自由自在地生長，所以也可以說它是為萬物之母。因為視之無

⁹⁴ 河上公注、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁101-103。

形，故不知其名，那麼姑且就將它稱之為「道」。

而若要勉強地來描繪「道」的廣大無邊與無所不包容，則吾人可以強名之曰「大」。道體運行無所不通而又流行不止，因為流行不止所以乃復「逝」去，而無常處所也。是故，道體窮乎無窮、久「遠」流傳，並不會因為久遠而隨物消失殞落，其最終仍將歸「反」於人身也。所以可以說：道大，天大，地大，王亦大。宇宙之中有四大，而王居其一焉。

人實在應當效法「地」無私承載萬物的精神，因為「地」是效法「天」的無私全覆萬物，而「天」則是效法「道」的衣養萬物而不為主。然而，這個獨立寂寥的「道」並不會去效法任何的對象，因為「道」是以自己為法，完全出乎於本性的自然。

憨山釋云：

有物者，此指道之全體，本來無名，故但云有一物耳。渾渾淪淪，無有絲毫縫隙，故曰「混成」。未有天地，先有此物，故曰「先天地生」。且無聲不可聞，無色不可見，故曰「寂寥」。超然於萬物之上，而體常不變，故曰「獨立而不改」。且流行四時，而終古不窮，故曰「周行而不殆」。殆，窮盡也。天地萬物，皆從此中生，故曰「可以為天下母」。老子謂此物至妙至神，但不知是何物，故曰「吾不知其名，特字之曰道，且又強名之曰大道耳」。向下釋其「大」字。老子謂我說此大字，不是大小之大，乃是絕無邊表之大。往而窮之，無有盡處，故云「大曰逝」。向下又釋「逝」字，逝者，遠而無所至極也，故云「逝曰遠」。遠則不可聞見，無聲無色，非耳目之所到，故云「遠曰反」。反，謂反一絕跡。道之極處，名亦不立，此道之所以為大也。然此大道，能生天生地、神鬼神王。是則不獨道大，而天地亦大。不獨天地大，而王亦大。故域中所稱大者有四，而王居其一焉。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？此其所以自見者不明，自是者不彰耳。⁹⁵

「道」是渾然而成的，是無形無體無聲，是看不見、聽不見、摸不著的。「道」雖深不可識，然而卻是真實不虛的，它不生不滅，且超然獨立於萬物之上而永不改變。而它的運行是周行於天下的，不但永無止息，而且也是無所不在的。天下的一切事物，皆因它才得以生生不息，因此可以說它是天下萬物之母。對於如此玄妙之物，老子亦不知道它的名字，不得已之下，才以「道」為名而便於稱呼。

又因「道」它自古及今，無時不有、無時不在，終古而不窮，其原本應該是無法描繪形容的，而若真要形容它，只能勉強用一個「大」字來形容之。此「大」字，並非大小之大的意思，而乃是廣大流行無有盡處之大，故云「大曰逝」。其能無所不逝，所以才能流行到極遠的地方，而且不會因為遠去而不歸，它仍是可以用自遠而返的，故云「遠曰反」。「道」之所以為大也，乃在其為天下母，萬物由之生、萬事因之成，且道並不受方域所限，因此名亦不立。是則不獨道大，而天地亦大。「天」之偉大，在其無不覆；「地」之偉大，在其無不載。然不獨天地大，而人亦大。「人」之偉大，在其能用道、法天、則地。故吾人可知域中所稱大者有四，而人亦為其中之一。

人於萬物中是何其的渺小，但因聖人能取法於天地，所以乃可成其大。而天地自道中生，其法道之「無不生成」。雖然，道固為大，而道卻已是根本，因此無所法矣，其所法者唯是自然之本身而已，故曰「道法自然」。大道之妙在其能生萬物，但其並非有意而為之，不過自然而如此。因此，如果世人也能效法大道「生而不有，自然無為」的精神，無掉自見自是的觀念，則亦將能與大道相契合

⁹⁵ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁82-83。

也。

而對於老子所言之「自然」，吾人應特別加以留意之，即無論是以上所言之「道法自然」或「希言自然」（〈第二十三章〉）以及「百姓皆謂我自然」（〈第十七章〉），《道德經》文本中所提到的「自然」皆不是指一個實體，是以此「自然」是沖虛境界所透顯之「自然」，非吾人今日所謂自然世界或自然主義所說之「自然」也。「自然世界」之自然乃指客觀實物自身之存在言，而境界上之自然則是指一種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者。故「天地任自然」是依沖虛而觀所顯之境界上之自然。又，自然世界中之自然物，一是皆他然者，即是相依相待而有條件者，依條件而存在。依此而言，正皆非「自然」，而實是「他然」。而境界上之自然既不著於物而指物，則自亦無物上之他然，而卻真正是自然。⁹⁶誠如王弼所云：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」⁹⁷道家的「自然」是從精神生活上的觀念來講，就是自由自在、自己而然、無所依待。因此，「道」它是一個終極原理，它的生成原理，就在「道法自然」。

陳德和先生於《老莊與人生》一書中，對於「自然」的義旨亦有所解釋：

現在一般人只要說到「自然」，第一個直接想到的通常是有山有水、有花有草的「大自然」或「自然世界」，然而這顯然不是老子書中「自然」的本意，因為這種外在之物理世界的自然，在老子書中是用「天下」、「天地」或「萬物」等等來稱呼的，由此乃可以推知，老子關於「自然」的學說，絕對不類於研究「自然界」方面的知識，尤其是科學知識。除了外在的自然世界，另一個會被我們想到的「自然」則是生命之本然，它是專就個人生命之種種與生俱來的實然現象而說者，包括本能、欲望和情緒等等。惟此「自然生命」亦不足以和老子所講的「自然」相提並論，蓋老子之言「自然」固不能不重視生命之與生俱來的種種存在元素，但也不僅僅

⁹⁶ 參見：牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁144。

⁹⁷ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁64。

是以此生命的實然現象為已足者；它更具有存有論上的根源義以及價值論上之決定義的兩個可能地位。⁹⁸

所以對於《道德經》文本中所提到的「自然」，吾人應避免將其視為是外在物理世界之「自然」，因為這樣會讓我們對於「道的存在」之認識，產生錯誤的認知而無法真正有所理解。而雖然吾人生命中之本能、欲望和情緒……等等，種種與生俱來的生命之實然現象，其亦是屬於「自然」。不過，如果僅就此「自然生命」而論老子所言之「自然」，則仍不足以透顯其全部義涵。因此，吾人更須往存有論上的根源義以及價值論上之決定義兩個方向去思考，如此才能真正的理解老子所要告訴世人之「自然」，也才能對於《道德經》文本中所言之「道的存在」有所體知與認識。

又方東美先生曾言：

老子所謂道體、道用、道相、道微，可以說是一貫的哲學態度。哲學家在宇宙的價值上面發覺理想之後，能夠找著價值學最高的統一，然後把最高的價值理想轉為人生的理想，使它在宇宙裏面能夠兌現。然後整個宇宙在老子的觀點看起來，才是「人無棄人，物無棄物」。換句話說，整個宇宙在價值理想上面都能達到高尚的境界，而使一切價值理想都充分的完成實現。這是老子五千言裏面所要達到的目的。⁹⁹

吾人透過修養實踐功夫，可讓「道」展現於生命主體境界之中，這就是把宇宙中的最高價值理想轉為人生的理想，使它能夠在這個宇宙場域裏面被兌現。而此也即是老子於《道德經·第六十章》中所要告訴世人之言：

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

⁹⁸ 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年，頁100。

⁹⁹ 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年，頁265。

其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。

王弼注曰：

不擾也。躁則多害，靜則全真。故其國彌大，而其主彌靜，然後乃能廣得衆心矣。治大國則若烹小鮮，以道莅天下，則其鬼不神也。神不害自然也。物守自然，則神無所加。神無所加，則不知神之爲神也。道洽，則神不傷人。神不傷人，則不知神之爲神。道洽，則聖人亦不傷人，聖人不傷人，則亦不知聖人之爲聖也。猶云非獨不知神之爲神，亦不知聖人之爲聖也。夫恃威網以使物者，治之衰也。使不知神聖之爲神聖，道之極也。神不傷人，聖人亦不傷人；聖人不傷人，神亦不傷人，故曰「兩不相傷」也。神聖合道，交歸之也。¹⁰⁰

自古有道之君，不會以有爲的方法來治理國家，因爲如果動輒大肆改革或大興土木，如此便會擾亂百姓原本自在安寧的生活而失去民心。有道之君會用「烹小鮮」的方法來治理國家，亦即「不去腸、不去鱗、不敢撓」並耐心地以小火慢烹，其最主要是以貴清淨而重變法之道處天下，故曰治大國若烹小鮮。

聖人因爲能以「道」來處天下，也就是能以「無爲而無不爲」的治國方法來善待百姓，那麼即使國家中有惡人或是邪惡勢力的存在，也都將產生不了任何的作用了。由於聖人處無爲之道，因此不會將「不道者」視爲是除惡的對象；又因爲聖人行不言之教，所以「不道者」在受其「道」的教化與感召之後，亦皆能回歸於正道之常軌上。如此，雖然國家中的邪惡勢力有力量、有作用，但在聖人之「道」的感召下，也就無從發揮其作用了。蓋有道之君清靜無爲，則天下得其休養生息，此乃聖人之不傷人，如烹小鮮之不加干擾也，天下既得其養，則各遂其生，各安其份也。

¹⁰⁰ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁157-158。

社稷若是安寧，則暴亂不作，災禍亦不生，「聖人」與「百姓」互不干擾、傷害，即神不傷人，聖人亦不傷人；聖人不傷人，神亦不傷人，是為「兩不相傷」之道。是故，人君與百姓能上下相忘，化於「道」而歸於「樸」，神聖合道而交歸之，是謂「德交歸」也。

憨山釋云：

此言無爲之益，福利於民，反顯有爲之害也。凡治大國，以安靜無擾爲主，行其所無事，則民自安居樂業，而蒙其福利矣，故曰「若烹小鮮」。烹小鮮，則不可撓。撓，則糜爛而不全矣。治民亦然。夫虐政害民，災害並至，民受其殃。不知爲政之道，乃以鬼神爲厲而傷人，反以祭祀以要其福，其實君人者不道所致也。若以道德君臨天下，則和氣致祥，雖有鬼而亦不神矣。不神，謂不能爲禍福也。且鬼神非無，然洋洋乎如在其上，如在其左右，豈不昭格於上下耶？第雖靈爽赫然，但只爲民之福，不爲民害，故曰「非其鬼不神，但其神不傷人」耳。然非其神不傷人，實由聖人含哺百姓，如保赤子。與天地合其德，鬼神合其吉凶，而絕無傷民之意，故鬼神協和而致福也。故曰「非其神不傷人，聖人亦不傷之。」……，斯蓋由「夫兩不相傷，故其德交歸焉」。此無爲之德，福民如此。¹⁰¹

治理大國，不能政令繁苛，應效法清靜無爲之治，政令如果太過繁苛，則百姓將不堪其擾，國家就會陷入混亂之中。這樣的治國道理，就好像烹煮小魚一般，烹煮小魚時，不能常常翻動，如果翻動得太多，小魚就會破碎不全。有道的人臨蒞天下，所採取的治國之道是無爲而治，並且讓物物都能各得其所，所以天神人鬼也都能各有其序，是故鬼亦不作祟於人。不僅鬼不傷人，神也不傷害人；不僅神不傷害人，聖人也不傷害人，那麼人民就能過著安寧無擾的生活了。人鬼所以不相傷者，實由上有聖人，因爲聖人對待、照顧百姓如同自己的孩子般用心，亦

¹⁰¹ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁134-135。

即聖人無爲而治之德政，所以才有福民如此的盛世榮景，故德交歸之。

老子以「治理大國就像蒸煮小魚一般」的譬喻手法，對治國者爲政的原則給出了一個衷懇的提示。奉勸治國者，應以「清淨無爲」的治國方針爲上，使百姓能過著安靜不擾的生活，否則一昧的擾亂人民的生活，那麼就會造成社會亂象的叢生。是故，除了吾人自我內在的「道」之修養外，如果在位者也能以「道」君臨天下，給出百姓應有的生活空間，讓百姓皆能各得其所、各遂其生，則百姓就不必依靠祈求神靈來庇佑自己，而可以過著自然已足的樸質生活。聖人因爲能以豁達的胸襟與開放的心靈來治理國家，所以使得好施詭計的陰謀家，無從施展他的詭計，當然就可以把國家治理的很好了。

道家於戰國時代的百家爭鳴局面中，以其道家式的表達方式，帶領世人走向另一種獨特的哲學思想，並且以這種獨特的哲學思想，肯定與包容了宇宙中的天地萬物。吾人可以從《道德經》文本中，發現老子以「反反以顯正」之批判方式，讓世人得以有不同的思維，以明白真常大「道」之義理。道家的這種「正言若反」之性格，主要是以「無」的蕩相遺執作用，來去除自我的執著與造作。

誠如王弼曰：

故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。夫惡強非欲不強也，為強則失強也；絕仁非欲不仁也，為仁則偽成也。有其治而乃亂，保其安而乃危。後其身而身先，身先非先身之所能也；外其身而身存，身存非存身之所為也。功不可取，美不可用。故必取其為功之母而已矣。¹⁰²

道家所講的「絕聖棄智」、「絕仁棄義」，乍聽之下似乎好像含有否定的意味，牟宗三先生解釋這只是因爲沒有把實有層和作用層分開來講，所以才容易讓人有這樣的錯覺。牟先生以爲老子的「道」是一種作用層的概念，儒家對聖、智、

¹⁰² 王弼〈老子指略〉，樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁199。

仁、義正面的肯定，此是屬實有層上講的。而道家以「無」為本體，這是從作用上透示出來的。「無」本來是從作用上透顯出來，以此「無」作為實有層上的本，這兩層全在一起，沒有分別，這就是道家的形態。¹⁰³道家對於儒家所肯定的聖、智、仁、義，做了一個「如何以最好的方式將聖、智、仁、義體現出來？」的思考。所以，道家並不似儒家在客觀實有的層次上提供辦法，而是認為「正言若反」的方式才是最好的方式。這種正言若反的方式不屬於實有的範圍，它是辯證的詭辭，是智慧層上的詭辭，因此筆者認為在《道德經》文本中所言之「正言若反的話語」，是為「道」的作用層而建立的。

老子於《道德經》文本中以正言若反的方式建立辯證的詭辭，這些正言若反的表述並不是要帶給世人知識，而是要將世人帶引到一個智慧的境界。例如老子所言：「後其身而身先，外其身而身存。」（〈第七章〉）這就是辯證的詭辭。因為「後其身而身先」這句話雖然有一個對站在前面的否定，但是卻又使你自己能站在前面，所以老子這句正言若反的話語用意是要告訴世人，唯有能把自己放在後面的人，才是一個真正能站在前面的人。而「外其身而身存」中的這個外字其實就是無私心，是「忘」了自我的意思。道家即是透過這個「忘」字將正面的意思給透露、引發出來。世人無不都想保存住自我，但是要如何才能保有生命存在的價值呢？最好的方式就是把自我給徹底的忘掉。因為如果你為了保存住自己，而無時無刻把自我擺在腦子裡面，這樣只會為自己徒增困擾與煩惱，結果最後反而沒有保住你自己。因此，我們可以說這種道家式的正言若反之辯證的詭辭，它就是一種智慧，這種智慧也是道家所具有的一種特色。

道家的智慧可說是「無」、是「忘」的智慧，「忘」是一種很高的智慧，這個忘就是要把一切人為的造作給消化掉。譬如行善做好事原本就是人人當該做的事，但是如果是以有執之心去為善，那麼就變成了是人為造作的，也就是有私心的為善。一但為善是有私心的、有私意的，就是有條件的為善了，這是很不真切

¹⁰³ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁136。

的。道家的智慧，其實就是專注在這個能去掉人爲造作的作用層上，也就是在這個作用層上說這個「無」。道家從作用上透出「無」來，牟宗三先生認爲作用上透出來的「無」，就叫做「玄智」，這是從主觀方面說；從客觀方面講，就是「玄理」。「無」可以通兩面，可以當智看，就叫做玄智；也可以當理看，就叫做玄理。「玄」者是深奧義，怎麼來規定「玄」呢？就是通過「正言若反」來規定，就拿辯證的詭辭來規定這個玄。¹⁰⁴這種玄智、玄理，也就是從作用上顯出來的「無」，道家就是以玄智、玄理這個作用層爲其主軸，而成其一家派。

是故，對於道家體現聖、智、仁、義的方式，爲何稱爲是「作用地保存」，牟宗三先生言：

你如何以最好的方式，來體現你所說的聖、智、仁、義呢？這是 How 的問題。既是 How 的問題，那我也可以說你是默默地肯定了聖、智、仁、義！當然可以這麼說，但它不是從實有層上、正面原則上去肯定，它的肯定是作用中的肯定。我就給它找一個名詞，叫做：作用地保存。它當然不是正面來肯定聖、智、仁、義，但也不是正面來否定它們。道家既然有 How 的問題，最後那個 What 的問題也可以保住。既然要如何來體現它，這不是就保住了嗎？這種保住，就是「作用地保存」，對聖、智、仁、義，可以作用地保存得住。因此不能把道家的「絕」、「棄」解錯了。……。道家著重作用層一面，不著重實有層分析一面。在實有層上正面肯定，當然要對一個概念作正面的分析。道家沒有這個分析的問題。分析，廣義地說，就是分解。道家沒有這個分解的問題。道家並沒有分解地或分析地告訴我們什麼叫做聖、智、仁、義。¹⁰⁵

牟宗三先生認爲，道家爲了對治周文疲弊的有爲與干擾，因而開始思考如何

¹⁰⁴ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁147。

¹⁰⁵ 參見：牟宗三《中國哲學十九講·第七講 道之「作用的表象」》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁134。

才能讓開一條生路，以使萬物皆能以其自己的方式自然生長。道家主要的目的並非是要宰制或消除任何的人、事、物，而是思考著如何才能讓世人體現萬事萬物的真正「道」理。因此，道家是以護持者的角色在對待萬事萬物，並設法保住萬事萬物的天真本然，這就是牟先生所言之「作用地保存」的護持方式。

而牟宗三先生更主張老子的「道」即是「無」，他認為關於這層意思，只要順著道家的思想作點相應的修養工夫就知道啦。要從作用層上看，忘掉那些造作，把那些造作、不自然的東西，都給化掉。化掉而顯蕩相遣執，就是虛一而靜，不執著，這個就是虛，就是無。誠如牟宗三先生所言：「這個無就是從這個地方顯出來，不把它作任何特殊的規定。道家就拿這個無作它的本體，所以它只有一層，就是作用層，它拿作用層當作實有層。其實嚴格說，是拿作用層上所顯的那個『無』作為本，來保障天地萬物的存有，這就是拿無來保障有。」¹⁰⁶是故，吾人由上可知，道家沒有實有層上一個正面的本體，也不是從實有層次上去肯定一個道體。道家主要是從作用層上的境界上來看，是由工夫說本體，亦即是老子的「正言若反」，這是一種生命實踐的智慧。

老子為了讓世人得以體會出有一無形可見、無名可指的「道」恆常存在，所以透過了文字於《道德經》文本中，試圖以各種面向對形而上之「道」作最完整的表述。誠如老子於《道德經》第一章，即開宗明義為吾人示出了形上之「道」。老子並以對「無」與「有」的說明，來讓世人體會形上「道體」的存在性格，以明白此「無」與「有」是為形上之「道」的兩個面向。而此兩個異名的「無」與「有」，雖是不同的稱號，不過卻都是來自於同一形上「道體」。人世間的緊張與對立，因為「無」而得以獲得解消，亦即世人因為透過「無」的修養，而成就了世間一切「有」的美好。當然，這也突顯出了人世間一切「有」的美好，其實是需要以「無」的工夫來保存的。老子所體現的形而上之「道」的生成原理，即是這「無而有」又「有而無」的玄妙，而這也就是老子希冀世人用心去體會的「道」

¹⁰⁶ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁146。

之常無與常有的真常存在性。

二、道的詮釋

究竟何謂「道」？吾人又該如何來詮釋它才恰當呢？如果吾人只是以「定義」的方式來詮釋「道」，那麼對於「道」的悟解，最後將僅止於可以得出「道」這個字的表面意義而已。因為基本上道家是通過「無」和「有」來了解「道」、來規定「道」的，所以無法只用一種名義來強加以定義「道」，因為這樣是無法盡其「道」義的，所以用此方式來詮釋老子的「道」並不合適。

唐君毅先生曾經對「道」之定義提出他的看法，其曰：

此道之涵義，非西方之存有變化活動、以及方式範疇或法之義之所能盡，而見其涵義之至廣至大為止。然吾無意對道之一名作定義。因作定義，亦有種種定義之道。欲先定以何定義之道，作定義，則成一邏輯上之循環遊戲。吾更不能直說此中國之所謂道之全幅意義，吾當此道之全幅意義畢竟如何，亦中國先哲在其思想之次第創成，或次第發現之歷程中，而次第加以規定者。¹⁰⁷

由上可知，唐君毅先生認為不應以一定限之方式來為「道」作定義，因為光是要做此定義的工作，在還未對「道」定出其名之前，首先就須面臨「種種定義之道」的複雜問題了。而如果吾人為了要給「道」下定義，最後卻變成了只是一件邏輯上的循環工作，那麼將對中國哲學思想原本所具有之次第創成或次第發現之特色，形成嚴重的阻礙而無法向前邁進與突破。

因此，唐君毅先生乃對老子之「道」提出了他個人的見地，並試析其義，而略得其六。唐先生言：

¹⁰⁷ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷二）》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁32-33。

道遍於萬物之異理，有通貫一切異理之用者。道何以有此用？或不易言；然將此義，連於道為萬物之所然一語以觀，則此所然者，即萬物之所共是共然而共表現；而道之第一義即應為通貫萬物之普遍共同之理，或自然或宇宙之一般律則或根本原理也。所謂萬物之共同之理，可非實體，而可只為一虛理。故今此所謂第一義之老子之道，即就其尚非體只為虛理說。所謂虛理之虛，即表狀此理之自身，無單獨之存在性，雖為事物之所依循，所表現，或所是所然，而並不可視同於一存在的實體。¹⁰⁸

以上唐先生所言此義之道，是從中文字之「道」一字之原義所引申而來，亦即是表示其為人所行所經過之用之道路。但這個為人所行所經過之處並非是為一存在的實體，而只是意謂著一空間中的路線指示或方式。如人對於其父母所應行之道，是為孝道，而人對於其兄者所應行之道，是為友道。此處所言之人所行之孝道、友道，並非為一存在的實體，而只是為一行為之方式，其是須附屬於人之存在的實體，而不能離開人之自身而單獨存在者也。

另外，唐先生又言：

老子書所謂道之第二義，則為明顯的指一實有之存在者，或一形而上之存在的實體或實理者。此與上述之一義之道，只為萬物之共理，或普遍之自然律者，其分別在一虛而一實。所謂虛者，謂其本身不能單獨存在，非自有實作用、亦非自有實相者。……。所謂實者，即謂其非假法、非抽象的有，而自有實作用及實相之真實存在之實體或實理。此雖非如形體之具體，然亦非抽象的思維所對之規律形式之只為抽象的有，而為形而上之具體的存在者也。此義之道，為論老子之形而上學者，恆最重視之一義。¹⁰⁹

唐先生言此道之第二義為一形而上之存在者，其具有生物之真實作用，且其

¹⁰⁸ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁370-371。

¹⁰⁹ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁372。

亦如物般地具有可知之實體性。而此道之有生物之真實作用，亦即是為萬物之所以成也，並非只是指其成之所依循之律則或形式，而是真實有使萬物成之者。且此第二義之道應與第一義之道彼此有一分別，因第一義之道是指謂通貫萬物之普遍共同之理，是非自有實相之虛者；然第二義之道則指謂一形而上之存在的實體，是自有實相之實者。

是而唐先生再述老子書中第三義之道，乃以第二義之實體義之道之相為道。第二義之實體義之道，為物本始或本母之道體，此第三義之道，則可簡名之為道相。此道相初即道體之相，故此第三義之道亦可由第二義之道引申而出。道相乃道體對萬物而呈之相，其義本與道體有別。然因道相依於道體，而道之一辭，遂可專指道體，亦可以兼指道相。¹¹⁰對於此第三義之道，唐先生特舉「天下萬物生於有，有生於無。」（〈第四十章〉）經文為例來作解釋。並認為此段經文中之「有」應即指道，因為此「有」是為道之相之名，是以道相之名指道也。而「有生於無」是說明道之生物，起初乃是無物的，是必先反其先之物。也因道能一方反物又能一方生物，是而道即兼呈有相與無相，那麼此有生於無之「無」，即所以指道也。因此，唐先生直言老子於「天下萬物生於有，有生於無。」這段經文中不言「道」，乃是以道之「有相」與「無相」攝道，是即意涵道之一辭，可以同於指道相之辭也。

接著唐先生又述老子書中所謂道之第四義，為同於德之義者。老子之言道乃可別於德，亦可同於德，同於德者，即道之第四義。自道之別於德上說，則道乃從天地萬物之共同之本始或本母上言，即自天地萬物之全體之公上言；德乃從道之關聯於分別之人物言。人物之德，即從人物之個體之私之所得上言；道之玄德，則為再就此德之屬於道體之自己而言。夫然，故道之一義，亦即可同於德，或同於物所得所有之德，或同於道之畜物生物之德。¹¹¹對於此第四義之道，唐先生乃

¹¹⁰ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁374、375。

¹¹¹ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁378、379。

舉「道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所保。」（〈第六十二章〉）及「大道泛兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。」（〈第三十四章〉）這兩段經文為例來作解釋。唐先生以為，老子既然於「道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所保。」之經文中，言「道」是為萬物之奧、人之寶，則此文中之「道」顯然是屬於人物，並且是為人物之所具得者。因此主張此道之義，應該同於人物所得所有之德。至於另一段「大道泛兮其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。」之經文，唐先生說此則實言道之畜物之玄德之狀，而以此言「道」，即同於言道之玄德也。

至於老子文本中之道之第五義，唐君毅先生則稱其為修德之道及其他生活之道。所以對於此道之第五義，唐先生言：

為人欲求具有同於道之玄德，而求有德時，其修德積德之方，及其他生活上自處處人之術，政治軍事上之治國用兵之道。此義之道，就其本身而言，乃低於上述之德之一層面之道，亦即純屬於應用上之道。如今所謂修養方法，生活方式，或處世應務之術之類，簡言之，即人之生活之道也。如只就老子一書所言者之字數而觀，則其言之涉及此第五義之道者，在老子書中，實最多。老子之思想，對中國之政治社會與一般人之人生觀，其影響最大者，亦在於是。¹¹²

唐先生認為此第五義之道誠如老子於《道德經·第四十一章》所言：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。」此段經文中所謂之「道」，是指待人之勤行，其不同於第二義之有物混成之道，也不是形上之道之道相，更不是第一義之自然律。而人聞此道，或行或笑，所以可知此聞道不同於有德，並且和第四義之道亦不相同。唐先生指出此「道」乃人之求所以有德之修德積德之方，其義涵同如老子於《道德經》文本中所言「致虛

¹¹² 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁380、381。

守靜」，「專氣致柔」，「爲而不恃」，「見素抱樸」，「少私寡欲」等，這些老子教導給世人的修德積德之方。而這些修德積德之方在整個老子思想中，對於中國的政治社會與世人的人生觀，其所造成的影響是最大的。所以就老子一書所言者之字數而觀，在書中涉及此第五義之道者也是最多的。

最後，唐先生則稱老子書中所謂道之第六義，爲指一種事物之狀態，或一種人之心境或人格狀態，而以「道」之一名，爲此事物狀態或心境、人格狀態之狀辭。前所謂第四義之道與此義之道，本可相通。然此中仍有毫釐之辨。即謂人有此德，乃以人爲主體，而謂此德屬於彼之一人。此中所重者乃在人。至以德狀其爲人，則由於先念彼人之合此德之標準，然後舉此德以名其人。此中先所重者乃在德。是此二義，仍不得相混。¹¹³唐君毅先生分析此第六義之作爲人之心境或人格狀態之狀辭之「道」，亦即是人得道或有德之心境，其對外所呈之相。唐先生並認爲此對外所呈之相，可名之爲人之道相，亦是後世之道人一名所自始。得道之人因爲具德於內，所以才有其外呈之道相，這就如同具有玄德的形而上之道體，呈現出其道相一樣，此兩種道相可以互相孚應。若再從第三義之道等同於道相可知，一切狀此道及此道相之言，亦無不可移用以表示得道之人的心境與人格狀態，這即是道體之道相與人之道相之相通之證也。雖是如此，不過唐先生強調此二義之道相，畢竟仍是不同的，因爲形上道體之道相，乃由道體及其玄德之自身，自上而下而昭垂以見；而得道之人之道相，是由人的積德修德工夫，來上合於道，是由內而外之所顯，所以此二義仍不得相混。

吾人由以上唐先生對老子之「道」所提出之六義貫釋可知，唐先生對老子之「道」的歧義性格，確實有其個人獨道的見解與析論。不過，縱使唐君毅先生有把握住了「道」的歧義性格，並且也提出了他個人的析論，但其對老子之「道」所作的詮釋仍有可反省的空間。誠如袁保新先生即曾於其著作《老子哲學之詮釋與重建》一書中，對於唐君毅先生「客觀實有形態」的詮釋系統提出了幾點的反

¹¹³ 參見：唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁381、382。

省。袁保新先生主要是將此反省內容，分成兩方面來討論之，即先就詮釋內容而言，後再就詮釋方法來反省討論。

如果依詮釋內容而言，袁保新先生認為唐先生擇定第二義「形上道體」，為六義貫釋的順通起點，其有許多詮釋不免令人產生費解。首先，對於唐先生以「直覺」來答覆「形上道體如何建立」的問題，對於一個現代心靈而言，是很難接受的。因為，「形上道體」作為超離經驗的實在，或宇宙生成的第一因，如何在心靈觀照下朗現，而不喪失其超離經驗的第一因性格，令人困惑；另一方面，這種「直覺」並不是一項具普遍性的理解經驗，以它證成「形上道體」，恐不具說服性。¹¹⁴為了保有老子思想實踐之特色，唐先生不願把老子視為等同西方思辨的形上學家，所以才試圖以「直覺」之說來與西方的思辨系統有所區別。但是，唐君毅先生以訴諸「直覺」的方式來肯定超離經驗實在的作法，這樣的論證效力有待商榷。對此，筆者認為袁先生的確指出了唐君毅先生於建立「形上道體」的過程中，論證方法可以再反省。筆者亦以為袁保新先生所指出唐先生所建立的「形上道體」，其也有可能根本就是一個思辨概念，那麼唐先生以「直覺」來答覆「形上道體如何建立」的方式，則將無法獲得令人滿意的結果。因為假使這超離一切經驗的宇宙生成之第一因，其根本就是一個思辨概念，那麼唐先生訴諸「直覺」之名則並不能將它化為實踐心境觀照的真實對象。

另外，袁保新先生針對唐先生提出「人在自然律之下可以自作主宰」的主張，亦表達了他的見解與看法。在唐君毅先生的觀念之下，老子的人生價值規範，是順自然律之了解而建立的，其並說「宇宙之自然律，亦實未嘗限制人之自行建立其自作主宰之生活律。」¹¹⁵而袁保新先生對於唐先生的這種解說，基本上是持懷疑的態度的。對此，袁保新先生言：

所謂「順自然律之了解而建立」，其實是一項容易誤導的陳述，因為自然

¹¹⁴ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁71。

¹¹⁵ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁72。

律是不可能為人生價值規範提供基礎，最多只能說人可以「選擇」自然律為其行動的典範，可是，當自然律一經人的選擇，以「價值」的身份納入主體對行動的抉擇判斷中，則其森然冰冷的必然性格也早已喪失。所以，唐先生以「形上道體」順通其他五義，企圖從自然律導出人生實踐的規範，接通形上之「道」與實踐之「道」之間的距離，在理論上恐怕仍有商榷的餘地。¹¹⁶

袁保新先生對此所提出的見解與看法，提醒了我們要還給自然律它原本該有的本然。因為，宇宙之自然律既然是支配萬物生成變化的根本原理，那麼它就一定會有其必然性的拘束力，而且在寰宇之下是沒有一個事物可以例外的，因此也就沒有任何事物是可以有其自作主宰之能力。所以在此宇宙自然律的拘束之下，人並沒有主宰一切的能力，人只能選擇自然律為其行動的參考準則。依此而言，唐君毅先生為了將原本相互之間存在著距離的「形上之道」與「實踐之道」做連結，所以才企圖以自然律為主，進而導出人生實踐的規範，其在理論上恐怕還有討論與改進的空間。

而若依詮釋方法而言，袁保新先生亦表示認同唐先生所採取的語義類析之進路。因為唐先生所採取的語義類析之進路能夠立其說於客觀的基礎之上，同時也可以避免詮釋者在詮釋的過程中，不小心掉陷到主觀性的泥濘中。但是，在語義分析的結果上，袁保新先生則認為唐先生實可不必固執其為六義或四義，甚或也不必固執某些章句所解析出的字面意義。乃因袁保新先生以為，在我們尚未能整體掌握住老子思想內容之時，實在應該容許語義分析的結果可以有進一步的轉化或修正。所以，袁保新先生才言：

可惜唐先生未能鬆開一步，在《原道下》就直接考慮如何貫通六義，展開理論重建架構的工作，使得整個詮釋曲折而遲重。其中最令人遺憾的是，

¹¹⁶ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁72-73。

唐先生在重建過程中，未經思想史的反省，確定老子義理的性格與關懷，就以虛實為判準，結果只好選擇「形上道體」為貫通起點，造成許多牽強的解釋。¹¹⁷

袁保新先生認為唐先生對老子形上義理的整體詮釋，其建構性的詮釋因為缺少輔以思想史的反省，所以就容易偏於個人理論的興趣，而造成老子與時代的脈絡發生脫節的現象。因為如果唐君毅先生在重建過程中，有經過思想史的反省，那麼就比較能夠掌握住老子義理的性格與關懷，如此也就不會造成許多不必要的牽強解釋了。

由上文可知，唐君毅先生「客觀實有形態」的詮釋系統，是以道的客體意義為主要內容，而其內容也都是以《道德經》文本為依據所進行的詮釋，因此有「缺少思想史反省」的不完備之遺憾。反觀牟宗三先生的「主觀境界說」的詮釋系統，則是與唐君毅先生的「客觀實有論」的詮釋系統相對。袁保新先生指出，牟宗三先生認為道家是從歷史過程中逐步展開而來的，所以他對於老子之道的詮釋，主要是從歷史發生程序的角度來把握老子思想的特點。再者，袁保新先生更指出，牟先生以為「道」之創生萬物，不能外在地理解為在客觀世界裡有個東西叫「道」或「無」，然後「道」創生了萬物；而必須主觀地落實到具體的生活中，連著這個世界，由聖人「不塞不禁」的沖虛心境，以致於「物自生，物自濟」，來了解「道」的創生性。¹¹⁸因此對於老子之道的觀念，牟先生乃強調其是來自於主體修養所證成的主觀境界，是境界形態的道。

吾人亦可由牟宗三先生對於《道德經·第二十五章》中之「周行而不殆，可以為天下母。」這段經文的解釋，而更加認識為何牟先生會稱老子之道是通過主觀致虛守靜之修證所開顯的沖虛境界。牟宗三先生對於「周行而不殆，可以為天下母。」經文釋曰：

¹¹⁷ 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁73。

¹¹⁸ 參見：袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁50。

此言道之「遍在性」。由「周行而不殆」以言其無所不在也。亦即以周流言遍在。實則道亦無所謂「行」，亦無所謂「流」。只是遍與萬物而生全之。物有流有行，道無流無行也。遍與萬物而生全之，即遍與萬物而為其體也。為其體，為其本，即為其母也。但此道之遍在而為體為母，亦不是「存有形態」之為體為母，只是境界形態沖虛之所照。「不塞其源，不禁其性」，暢開萬物「自生，自治，自理，自相瞻足」之門，即如此而為體為母也。此遍在之體是「虛」義，非「實」義。儼若有客觀實體之姿態，（有客觀性，實體性之姿態），實則只是一姿態，故非「存有形態」也。¹¹⁹

「道」是具有遍在性的，亦即是周流而無所不在、是遍與萬物而生全之也。不過，牟先生認為此為體為母的遍在之「道」，並不是「存有形態」之為體為母，而只是境界形態沖虛之所照。而既然此為體為母的遍在之「道」，其只是通過主觀致虛守靜之修證所開顯的沖虛境界，那麼老子賦予道的客觀性、實體性，也應當不過是一種姿態而已。所以，牟先生才以為不應該將「道」視為是在客觀的存在界中有一個實體與之相對應，因為此遍在之體是「虛」義，而非「實」義。牟宗三先生強調老子的思想是具實踐性格的，假使吾人將老子之「道」理解成是客觀實有的形上學，這樣就會把老子形上義理的境界形態之性格給忽略掉了。

牟先生亦表示，道家的形上學是境界形態的形上學，此境界形態是對著實有形態而言的。正如道家是依境界式來講「無」和「有」的，是從作用上來講，致使透顯出無與有的心境。所以牟宗三先生才主張道家基本上是不依實有之方式講形而上學的，不是從客觀存有方面來講的，而是從主觀心境方面講，因此是屬於境界形態的。依據牟宗三先生所言，道家的這個境界形態的形上學就是表示：

道要通過無來了解，以無來做本，做本體，「無名天地之始，有名萬物之母。」這個「無」是從我們主觀心境上講（主觀心境不是心理學的，而是

¹¹⁹ 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁149。

實踐的)。假如你要了解「無名天地之始」，必須進一步再看下面一句，「常無欲以觀其妙」，此句就是落在主觀心境上說。道家的意思就從這裏顯出來，就是作用與實有不分，作用所顯的境界(無)就是天地萬物的本體。一說到本體，我們就很容易想到這是客觀實有層上的概念。可是你要了解，道家實有層上實有這個概念是從主觀作用上的境界而透顯出來，或者說是透映出來而置定在那裏以為客觀的實有，好像真有一個東西(本體)叫做「無」。其實這個置定根本是虛妄，是一個姿態。這樣的形上學根本不像西方，一開始就從客觀的存在著眼，進而從事於分析，要分析出一個實有。因此，我們要知道道家的無不是西方存有論上的一個存有論的概念，而是修養境界上的一個虛一而靜的境界。¹²⁰

牟宗三先生說明如果吾人把修養境界上的「無」，說它是萬事萬物之本，那麼這個「本」的概念，就很容易使我們想到它是個本體。而以「無」來作為本體，是故「無」變成了是客觀實有層上的概念，但是這個實有層上的概念是從主觀作用上的境界而透顯出來的。牟先生言這個「無」是主觀心境上的一個作用，是具實踐性的，是人們修養境界上的一個虛一而靜的境界，所以稱它是「實有層」和「作用層」沒有分別。因此站在牟宗三先生的立場來看，道家的形上學與西方不同，並不著重於客觀的存在分析，且企圖於最後要分析出一個實有。牟宗三先生即是以此「主觀境界說」之概念，來突顯老子哲學的實踐性格與老子道概念的價值意義，這與唐君毅先生的「客觀實有論」上的一個存有論的概念有所區別，而本論文對道的詮釋則採取「客觀實有論」多於「主觀境界說」之方式。

道家通過了「無」而得以了解道、規定道，因此「無」是道家了解道的重要關鍵。《道德經》文本中之「天下萬物生於有，有生於無。」這段經文不只道出了「無」，另也說出無中又有「有」，同時「無」與「有」和天地萬「物」之間亦是有關係的。致虛守靜是道家的工夫，而「無」所顯示的境界就是虛一而靜的

¹²⁰ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁131-132。

境界，也就是使吾人之心靈不執陷於任何一個特定的方向上。人的心思如果黏著於一特定的方向上，那麼其心境生命將會爲此一方向所塞滿佔有，就不自由了。唯有將心境中紛雜的衝突與矛盾給予化解，讓其心境生命能如水通流，才能回歸於純淨無雜的一。人總是隨著生命的流散與意念的造作，而讓自己常常處於浮動之中，若將這些雜多給化掉，則心境就可以靜下來了。牟宗三先生言：「此靜不是物理學中相對的運動和靜止(motion and rest)的靜，而是絕對的心境，是定，是隨時將心靈從現實中超拔出來，浮在上層的一種境界，是精神的(spiritual)。無、自然、虛一而靜都是精神的境界，是有無限妙用的心境。」¹²¹因此，牟宗三先生認爲道家即是透過「無限妙用」來了解虛一而靜之心境的，亦即是因爲來自於「虛一而靜」的「無」，所以才成就了「無限妙用」的「有」。

誠如老子於《道德經·第十一章》所云：

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

王弼注曰：

轂所以能統三十輻者，無也。以其無能受物之故，故能以寡統眾也。木、埴、壁所以成三者，而皆以無爲用也。言無者，有之所以爲利，皆賴無以爲用也。¹²²

轂雖爲一，然由於其以無爲用，故雖少而能統眾。一般世人在看事物時，通常只看到「有」的實體部份，卻不了解「無」的中空部份的用處。因此老子用木、埴、壁這三個實例，來說明「有」、「無」相互爲用的道理。車輪、陶器、居室各有不同的形制、價值和用途，不過如果沒有中空虛無的部份，就會失去它「無

¹²¹ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁95。

¹²² 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁26-27。

限妙用」的作用。相對而言，其雖有中空的部份，假使沒有與實體的部份互相配合，那麼也將會無從發揮其作用。是故可知，此箇中之道理，亦即是老子思想中，「有」、「無」相生相成、相互為用的道理。

憨山云：

此言世人但知有用之用，而不知無用之用也。意謂人人皆知車轂有用，而不知用在轂中一竅。人人皆知器之有用，而不知用在器中之虛。人人皆知室之有用，而不知用在室中之空。以此為譬，譬如天地有形也，人皆知天地有用，而不知用在虛無大道。亦似人之有形，而人皆知人有用，而不知用在虛靈無相之心。是知有雖有用，而實用在無也。然無不能自用，須賴有以濟之。故曰有之以為利，無之以為用。利，猶濟也。老氏之學，要即有以觀無。若即有以觀無，則雖有而不有，是謂「道妙」。此其宗也。¹²³

世間之人往往只看見了器物的用處，卻忽略了器物之所以有用處，其背後乃是因為有它產生的原理。例如人們皆知道車輪可以轉動，但是卻不知道車輪之所以能轉動，乃是因為有保留輪心的洞竅，才讓車軸可以與之配合而轉動車輪。還有人人都知道陶器可以用來盛裝東西，不過倒不知陶器能盛裝東西的因素，乃是得自於陶器有給出中空虛無的部份，才能發揮盛裝東西的作用。另外，眾人都曉得房屋可以供人們居處，但是卻不知道房屋之所以有活動的空間，乃是因為有經過開鑿戶牖的因素，所以才能產生居處的作用之道理。又譬如世人皆知道天有覆蓋、地有乘載一切萬物的能力，不過卻不容易覺察這是其背後無形的虛無大道所開顯的作用。這樣的道理就如同我們雖然知道人皆可以有所作為，但是實不知其乃虛靈無相之心所發揮之大用也。因此吾人可知，無論是器物、天地或人所具「有」的功用與作為，其實都是來自於「無」所發揮的作用。然而「無」本身是無法自己發揮作用的，它亦是須要透過「有」才有辦法顯現它的作用。是故，

¹²³ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁59。

老子才會告訴世人這個「有之以為利，無之以為用」的大道理。而這句經文中的「利」字，即是老子用來說明無並不能自用，乃須賴有以「濟」之才能顯其作用也。整句解讀下來，就是在說明「有」與「無」的相依相存與互相成就的原理。正如王邦雄先生所言：「『有之』帶來實利，然總要『無之』的『虛用』，來做為『實利』的背後支撐，也就是以『無』的虛用，來成全『有』的實利。」¹²⁴老子心中最主要的目的，乃希冀世人莫拘著於現實生活中所見之具體形象。同時老子也要世人能清楚明白，事物除了有具體形象之外，在其背後還有一不容易為人所察覺的無形作用力與之相互補充、相互發揮，這就是「道妙」之處，同時也即是老子哲學的意旨之所在。

因此王邦雄先生亦釋云：

「當其無，有車之用」，「其」指車輪，「無」在輪心中空，「當其無」，就因為這一中空的「無」，「有車之用」是成就了車輛可以載運人貨的作用。「當其無，有器之用」，「無」在中空，就因為茶壺茶碗中間預留「無」的空間，才能有出用以喫茶的作用。「當其無，有室之用」，「無」在中空，就因為居室中空，沒有被建材水泥塞滿，才能有出居室住家的作用。此由三者歸納而得的普遍原理，就在「有之以為利，無之以為用」。此意謂「以有之為利，以無之為用」，「有之」，指涉的是「有車之用」、「有器之用」與「有室之用」，故「利」在器物顯發的實用；「無之」，指涉的是「當其無」的預留空間，故「用」在生成器物實利的虛無妙用。¹²⁵

車輪之所以能夠轉動前進，原理就在於輪心中空，空出了容受車軸置放的空間，讓此兩輪中間的橫向車軸可以帶動雙輪轉動，而發揮運載人貨之作用。用陶土製成的茶壺或茶碗等器物，之所以能成其器用，就在於陶器有中空的部份，才

¹²⁴ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁65。

¹²⁵ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁63、64。

能供人們用來沖泡茶湯之用。如果想要打造出人們可以居住的房室，那麼就必須要開鑿門窗使光線得以透入、讓空氣能夠內外流通，並且也要預留人們進出的活動空間，如此才能有住人藏物的作用。吾人從家居日用器物的生活經驗中，去觀察與省思，可以發現車輪、陶器、房室……等，這些日常器物之成其物用的共同理則，就在「無」的空間。此些日常器物的「有之利」皆從「無之用」而來，正如同人們「無限妙用」心境乃從「虛一而靜」的精神境界而來一樣，而這也正是老子「有生於無」之形上原理也。因此如果人們原本虛一而靜的心境受到了浮動，則心思將為一特定的方向所限制，如此心境便不靈活、不逍遙了。所以，心思只要一浮動、一有定所，那麼用就不妙了。妙用應該是無限的，而要達到這樣的境界則需要有智慧，心境要不受外在的紛雜所影響，才能顯這個境界。

《道德經》首章說「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」王弼注曰：

妙者，微之極也。萬物始於微而後成，始於無而後生。故常無欲空虛，可以觀其始物之妙。徼，歸終也。凡有之為利，必以無為用；欲之所本，適道而後濟。故常有欲，可以觀其終物之徼也。兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。異名，所施不可同也。在首則謂之始，在終則謂之母。玄者，冥默無有也，始、母之所出也。不可得而名，故不可言同名曰玄。而言同謂之玄者，取於不可得而謂之然也。不可得而謂之然，則不可以定乎一玄而已。若定乎一玄，則是名則失之遠矣。故曰「玄之又玄」也。眾妙皆從玄而出，故曰「眾妙之門」也。¹²⁶

道體生物之妙乃始於無而後生，即有之為利必以無為用也。所以常本於「無」，我們可以觀照道的奧妙；常本於「有」，我們可以觀照道的歸終。「無」和「有」這兩者，都是出於同一來源，只是名稱不同而已。而也因為「無」和「有」

¹²⁶ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁1-2。

是同一個本質，所以應該是沒有「無」和「有」之分的，乃因為產生了「用」之後，才有「無」和「有」之分的。「無」和「有」在根源上的深遠不可分處，稱之為「玄」。而「玄」亦是無法用文字來形容的，所以如果只說一個「玄」字，這個「玄」便會成了一個固定的觀念，因此老子即言「玄之又玄」，以表示其具有無限的深遠義。在玄深之上，還有玄深，深到極處，又由本起用，如此而轉出了萬物生化的總門，也因此而造就了世間上形形色色之妙。

憨山云：

常，猶尋常也。欲，猶要也。老子謂，我尋常日用安心於無，要以觀其道之妙處。我尋常日用安心於有，要以觀其道之微處。微，猶邊際也。意謂全虛無之道體，既全成了有名之萬物。是則物物皆道之全體所在，正謂一物一太極。是則只在日用目前，事事物物上，就要見道之實際，所遇無往而非道之所在。……如此深觀，纔見道之妙處。此二觀字最要緊。此兩者同已下，乃釋疑顯妙。老子因上說觀無觀有，恐學人把有無二字看做兩邊，故釋之曰：「此兩者同。」意謂我觀無，不是單單觀無。以觀虛無體中，而含有造化生物之妙。我觀有，不是單單觀有。以觀萬物象上，而全是虛無妙道之理。是則有無並觀，同是一體，故曰「此兩者同」。恐人又疑兩者既同，如何又立有無之名，故釋之曰：「出而異名。」意謂虛無道體，既生出有形天地萬物，而有不能生有，必因無以生有。無不自無，因有以顯無。此乃有無相生，故二名不一，故曰「出而異名」。至此恐人又疑既是有無對待，則不成一體，如何謂之妙道，故釋之曰：「同謂之玄」。斯則天地同根，萬物一體。深觀至此，豈不妙哉？老子又恐學人工夫到此，不能滌除玄覽，故又遣之曰：「玄之又玄」。意謂雖是有無同觀，若不忘初心忘跡，雖妙不妙。殊不知大道體中，不但絕有無之名，抑且離玄妙之跡，

故曰「玄之又玄」。工夫到此，忘懷泯物，無往而不妙，故曰「眾妙之門」。¹²⁷

老子以自身的體悟經驗要讓世人也能知道，只要自己的心能虛靜觀照於「無」，則可以照現「道體」常無的「始物」之妙；只要自己的心能虛靜觀照於「有」，就可以照現「道體」常有的「終物」之微。虛無道體因為能「無」所以才能生「有」，有形的天地萬物皆從它而生。「道」是無所不在於日常生活中的每一處的，吾人對於日常生活中的事事物物若皆能虛靜觀照，那麼就可以於事事物物上照見道之妙處。又老子爲了告訴世人「無」和「有」在根源上的深遠不可分，因此提出了「玄」字以表示之。但老子也擔心學道之人至此的工夫，尚無法達至滌除玄覽的地步，所以緊接著馬上又道出了「玄之又玄」的概念。老子要世人能明白，雖然學道者對於有無已能同觀，但是若不能忘心、忘跡，則雖妙卻仍將失其真妙也。這都是因為世人並不曉得，真正於大道體中，有無之名是被絕棄的，而玄妙之跡亦是應拋離的，故老子才以「玄之又玄」的觀念來提醒世人。老子所言的這兩個「玄」字，第一個「玄」字的作用，是爲了要遮斷學道者之思路，並要告訴世人這個「無」和「有」同根的本體，絕非是名相所能及的。而第二個「玄」字則超越了第一個「玄」字，使我們能由此而窺見了萬物生化不已的妙。誠如王邦雄先生所言：「這一日損的工夫，旨在消解曰益的執著，『損之又損』，意謂工夫的持續進行，從無心無知而無爲無欲，一路做洗滌清除的工夫。『滌除玄覽』，洗滌清除心知的塵垢污染，心靈虛靜，就可以恢復形而上的觀照能力，故『損之又損』的工夫，正所以開顯『玄之又玄』的境界。」¹²⁸學道之人的工夫至此，已能忘懷泯物，不再起執著造作，亦即無心無爲，而此「無爲」的修養工夫，正是可以朗現「無不爲」的生成妙用之智慧。因此可知，道體雖無形無聲，但是卻總能即體起用，永不停歇地在生天生地生萬物。也就是因為道體這樣的生成原理，所以老子才言「自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。」

¹²⁷ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁44、45。

¹²⁸ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁218。

(〈第二十一章〉) 來說明「道」之「玄之又玄，眾妙之門」的哲學思想。

林希逸釋云：

「常無」「常有」兩句，此老子教人究竟處。處人世之間，件件是有，誰知此有自無而始。若以為無，則又有所謂「莽莽蕩蕩招殃禍」之事。故學道者，常於無時就無上究竟，則見其所以生有者之妙；常於有時就有上究竟，則見其自無而來之微。微，……，言所自出也。此兩「欲」字有深意，欲者，要也，要如此究竟也。有與無雖為兩者，雖有異名，其實同出。能常無常有以觀之，則皆謂之玄。玄者，造化之妙也。以此而觀，則老子之學何嘗專尚虛無？若專主於無，則不曰「兩者同出」矣，不曰「同謂之玄」矣。玄之又玄，眾妙之門。¹²⁹

老子是通過「無」和「有」來指稱道的，而「常」是經常不變的意思，因此老子就以「常無」及「常有」兩句，來為世人示出常道之究竟。世人往往只以其感官來認識天地間的事物，而忽略了這些天地萬物的背後，其實是有一「不見其形」的「道」在生發作用，老子就用「無」字來表示這個「不見其形」的「道」之特性。人們對於「無」字常常有錯誤的認知，以為老子所言的「無」是代表不存在的意思，這樣的思考方式就太過於莽蕩不周密了。因此，學道之人若能體法於「無」，則能體證常道生物之妙；相對地，學道之人若能體法於「有」，則能體證常道生物所賦予萬物形體的原理，進而能從這個原理中去觀萬物形成和發展的軌跡。所以老子所說的「無」，並不等於不存在，只因這個不見其形的道在未經實踐時，它是「隱」著的。許多人以為老子的「道」理很玄虛，這都是因為他們對於老子所言之「玄之又玄」的意涵認識不夠，才会有這樣的誤解。常道之妙實非意象形稱之可指，它是既深矣又遠矣更不可極矣的，是故老子才名之曰「玄」。

「無」和「有」同出於道體，所以同謂之「玄」。又「道體」是「無」而不滯於

¹²⁹ 林希逸《老子虞齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁2。

「無」；是「有」也不滯於「有」。無而「不無」，是無而「有」；有而「不有」，是有而「無」。「玄之又玄」就是「無而有」與「有而無」之雙向圓成的生成妙用。而這個具雙向圓成生成妙用的「玄之又玄」，亦即是天地萬物及一切妙理的門戶。

吾人由上可知，「無」和「有」是道的雙重性，而靈活的心境是不停滯於「無」或「有」任何一面的，因為一旦停滯於「無」或「有」的任何一面，那麼道就會失去它具體的真實作用了。是故，唯「無」與「有」混而為一的「玄」，才能保有心思的不黏滯，也才能恢復並顯出道創生天地萬物的妙用。而依照道家的講法，這個創生天地萬物的「生」，其乃是一「不生之生」。

因此，牟宗三先生對此曾言：

道家的道是無，無起微向性，從微向性說生萬物。因此首先不能客觀地說客觀世界有個東西叫無來創生萬物，而要收進來主觀地講，靠我們有無限妙用的心境，隨時有微向性，由微向性說明客觀事物的存在。它又是不生之生，完全以消極的態度講。……。當有無混一成了玄，在具體的生活上運用表現，乃是連著這個世界而說的，不能把世界暫時拉掉，專講創造之源。分析地講的道，當然是超越的，但道也是內在的。既超越而又內在才是具體的道，東方思想都是如此。既然內在，那道具體的運用一定和萬物連在一起說，就是連著萬物通過微向性而生物，這就是不生之生。¹³⁰

「不生之生」是消極地表示生的作用，而以道家的觀點而言，這個「生」的活動乃是物自己生自己長。誠如王弼對「生之、蓄之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（《第十章》）所作之注曰：「不塞其原也。不禁其性也。不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」¹³¹

¹³⁰ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁105、106。

¹³¹ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁23-24。

老子所講的「生」，其並非是一般所言直接賦予形體的意思，而是讓一切都能順著它們自己的德性而自生自長。吾人可以從「無」字去了解「生」，「無」並不是什麼都沒有，也不是指在客觀世界有個東西叫「無」可以來創生萬物。老子所言之「無」，其實是要世人能「無掉」控制、限制萬物生存發展的人為造作，讓萬物都能是平等的、獨立的隨著自己的「生」而發展。而這也就是王弼所謂之「不塞其原，則物自生，不禁其性，則物自濟」的意思，亦即是提供萬物生長的空間，並且護持著萬物，使萬物都能遂其生、順其性而滋長。春秋戰國時期的道家，因為身處禮崩樂壞的混亂局勢之中，因此自然能深切感受到操縱把持，以及禁其性塞其原所帶給人們的壞處。所以老子才教導世人要懂得讓開一步，要開其源讓其自己生自己長，若能如此，不就等於生它了嗎？這是道家所特有之「無」的工夫，世人若能實踐「無」的工夫就等於是生它了，此乃一消極的意義，因此事實上是它自己生自己，亦即是不生之生也。假如世人總是以操縱與把持的態度來面對天地萬物，那麼一切萬物將無法有其自己生長的空間，最後必將導致毀滅。道家講的是無為、自然，而禁其性、塞其原並不符合老子的道，是故可知，此不生之生亦即是為道家所言之「創生」。

「道」可以說是整個老子哲學思想體系之核心，不過道概念義涵的建立卻不是由人們思辨下所得出的結果，其應是透過人們德行的實踐才得以顯示出來的。因為老子的形上思想乃是針對禮崩樂壞的大環境而建立的，其主要之目的是為了安頓當時天下不安的世道人心。老子期許天下蒼生皆能用心於體道證道，而後才能掙脫人為造作的束縛，進而能悠遊自在地行走於人世間，所以吾人可以說老子的形上思想即是世人修養實踐的形上智慧。是故，老子哲學思想體系之核心概念——「道」，應是為一存在秩序的價值之理，而非是自然律則或者是通貫萬物之普遍共同之理的第一因，此乃道家實踐的智慧之特色。因此可知老子道概念的義涵其實是來自於人們修養的工夫，而且其最理想境界應是以聖人的修養境界為其最高的指導方針，如此才是真正的理解老子的形上思想，也才能將老子的形

上智慧落實於日常生活的體現當中。



第三章 老子道概念的體現

第一節 修養的工夫

一、無爲智慧

老子告誡世人要透過實踐修養的工夫，才能一步一步地往體道證道的境界前進，譬如《道德經》中所言之「無爲而無不爲」，即爲老子教導世人的修養工夫之道。所以筆者將於本章中，以本論文第二章老子道概念的義涵之理論，於此章的論述中作爲具體個例去推演，而對於「客觀實有論」與「主觀境界說」這兩者之間的差異性，經筆者個人的研究結果，它們兩者都有其各自的理由。但是在本論文的寫作過程中，筆者之行文對於「主觀境界說」的敘述比較少，而對於「客觀實有論」的敘述則比較多，本文的論述重點在於指出，世人最終都必須落實老子的實踐修養工夫，才能達至如聖人般體道證道的境界。正如王邦雄先生曾經說道：「道家的哲學的境界，是由工夫開顯出來的，沒有工夫就沒有境界。」¹修養的工夫要從實踐上一步一步踏實地走過來，並無其它的方法可以讓人一步即可登天，其應是在老子所示出之「爲道日損，損之又損，以至於無爲」的智慧中，每日點滴累積才得以有所成就的。而其實踐的基本原則誠如《道德經·第六十六章》所言：

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之，欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

河上公注云：

¹ 參見：王邦雄《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，2004年，頁66。

江海以卑下，故眾流歸之，若民歸就王者，以卑下，故能為百谷王也。欲在民之上也。法江海，處謙虛。欲在民之前也。先人而後己也。聖人在民上為主，不以尊貴虐下，故民戴仰而不以為重。聖人在民前，不以光明蔽後，民親之若父母，無有欲害之心也。聖人恩深愛厚，視民如赤子，故天下樂共推進以為主，無有厭之者。天下無厭聖人之時，是由聖人不與人爭先後也。言人皆爭有為，無有與吾爭無為者。²

江海之能夠可以成為百谷之王，是因為它能自處於最低下的地方，所以百谷中的溪流才都往它而流去。這個道理就好像人民完全地歸順於君主，乃是來自於君主能謙下於民的恭敬態度，此即猶如江海的自置於下之謙虛與卑下。劉笑敢先生對此曾釋曰：「聖人沒有實際的權位，卻是社會的精神領袖，精神之廣大會使人感到個人之藐小，因此聖人在百姓面前毫無優越感，也不必故作謙和，『以其言下之』只是『懦弱謙下』的自然表現，與偽君子之邀買人心毫不相干。尊重萬民是聖人精神上超越俗眾的前提或表現，能夠置身於萬民之後又是引導俗眾前進的條件。」³因此，要能在人民的前面為人民的領導，則必須設身處地於人民之後。如此一來，雖然聖人名義上是主政者，但是卻讓人民感覺不到有貴賤尊卑的差別存在，這樣的君主總是能受到人民的愛戴與敬仰，並且也不會讓人民感覺有一在上位者存在的負擔。

縱使聖人處於人民的前面，人民也不會覺得他擋住了前面的道路，因此人民都將他視為如自己父母般的親切，而不會有任何想加害於他的想法產生。聖人不但施恩厚愛於他的人民，並且也將人民視同如自己的孩子一樣照顧，因此天下都樂於推崇他為君主，而不會厭棄他。此亦如同河上公對於《道德經》經文中之「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。」（〈第五十一章〉）所作之注曰：「道之於萬物，非但

² 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁258-259。

³ 劉笑敢《老子》，臺北：東大圖書公司，2009年，頁170。

生之而已，乃復長養、成熟、覆育，全其性命。人君治國治身，亦當如是也。道生萬物，不有所取以爲利也。道所施爲，不恃望其報也。道長養萬物，不宰割以爲利也。道之所行恩德，玄闇不可得見。」⁴世人皆因爲想要獲取名利與地位而有所爭，然而聖人卻以無爲之心自處低下，且具有不與人爭先後的氣度，所以天下不僅不會厭棄他，更不會與他有所爭。正如聖人對於天下萬物總是抱以「生而不有，爲而不恃，長而不宰」的態度，那麼天下萬物當然也就不會和他爭這「不有」、「不恃」與「不宰」了。

憨山云：

此教君天下者，以無我之德，故天下歸之如水之就下也。百川之水，不拘淨穢，總歸於江海。江海而能容納之，以其善下也。此喻聖人在上，天下歸之，以其無我也。欲上民，必以言下者。言者，心之聲也。故君天下者，尊爲天子。聖人虛心應物，而不見其尊，故凡出言必謙下，如曰孤寡不穀，不以尊陵天下也。欲先人，必以身後之者。身者，心之表也。君天下者，貴爲天子，天下推之以爲先。聖人忘己與人，而不自見有其貴。故凡於物欲，澹然無所嗜好，不以一己之養害天下也。重者，猶不堪也。是則聖人之心，有天下而不與。故雖處上，而民自堪命，不以爲重。雖處前，而民自遂非生，不以爲害，此所以天下樂推而不厭。蓋無我之至，乃不爭之德也。此爭非爭鬥之謂，蓋言心不馳競於物也。以其不爭，故天下莫能與之爭。⁵

老子用江海來比喻國君具備有處下居後、禮賢下士的無我之德，所以人民因此而皆歸往之，此跟水往大江大海地勢低下之處匯聚的道理是一樣的。正如老子於《道德經·第四十章》有云：「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於

⁴ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁197。

⁵ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁145。

有，有生於無。」王弼注曰：「高以下爲基，貴以賤爲本，有以無爲用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。故曰『反者，道之動』也。柔弱同通，不可窮極。天下之物，皆以有爲生。有之所始，以無爲本。將欲全有，必反於無也。」⁶江海因爲善於處在地勢較低的地方，所以無論百谷之水是乾淨或污穢的，最後總會流往江海，此乃以江海能廣納眾多河流來象徵聖人的包容大度。亦即說明聖人並不會汲汲營營於追求擁有統治人民的權力與地位，而聖人因爲有不爭與包容的美德，所以天下人反而都會樂於歸順於他。對此，王邦雄先生亦解釋道：

「反者，道之動」的根本原理，就在「弱者，道之用」的虛無妙用，所以歸結在「天下萬物生於有，有生於無」。「反者，道之動」說的是「天下萬物生於有」，「弱者，道之用」說的是「有生於無」。……依「功成而弗居，夫唯弗居，是以不去」（二章）來看，本來「功成而弗居」的處世智慧，是功成在先，而弗居在後，此為時間的先後；未料，老子的形上體悟，在此有一大翻轉，是弗居在先，而功成不去在後，此為形上的先後。「弗居」是「無」，「不去」是「有」，因為弗居，所以功成，功成由弗居來，「有」從「無」來，這就是「有生於無」的形上體悟。⁷

統治天下的君主雖是貴爲人民之上的天子，然其因爲能虛心應物且說話謙卑誠懇，因此不會讓人民有尊貴與卑下的距離感，而且在開口動舌間必謙下地自稱孤寡不穀，完全不會有威勢凌人的姿態出現。再者，聖人雖是要居人民之先的人君之位，但卻能處處禮讓於人民，總是把自己的利益放在人民的後面，因此才能成爲天下人民所推戴的表率。而其雖爲擁有天下的君王，但卻能夠以忘天下之心處於上位，使人民不會覺得有壓迫感；雖然位處領導地位，也不會對人民造成妨礙，所以才會受到天下百姓的愛戴與擁護。王淮釋云：

⁶ 《老子》文獻本於王弼《老子注》，版本依樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁110。

⁷ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁186、187。

善下、喻君「德」之盛受；不爭、喻君「道」之柔弱。又上言「天下樂推而不厭」、喻「盛德」之效；此言「天下莫能與之爭」、喻「柔道」之用。德愈盛而道愈柔，此其所以「體」深極而「用」廣大也。⁸

就因為聖人有這種不爭名、不爭利、不爭地位的不爭之德，所以能放下一切，並且也不跟天下人爭先後比高下，當然天下也就沒有人會與他爭了。

林希逸釋曰：

百谷之水，皆歸之江海。江海為百谷之尊，而乃居百谷之下，此借物以喻「自卑者人高之，自後者人先之」之意。以言下之，如曰「愚夫愚婦一能勝予」是也。以身後之，稽乎衆，舍己從人是也。聖人非欲上民、欲先民而後為此也。其意蓋謂雖聖人欲處民上民先，猶且如此，況他人乎？……。聖人雖處天下之上，而民不以為壓己。雖居天下之前，而民不以為害己。舉天下皆樂推之而不厭者，以聖人有不爭之道，故天下莫能與之爭也。⁹

百谷之間的眾多河流，其最後都往江海匯流而去，而江海總是自處低下地接受百川的歸注，所以乃成其為百谷之王。王淮對此釋云：「江海居卑處下，故凡地面之水莫不歸之。而江海靜以待之，受而納之，遂成其深大，卒為百谷王。老子以江海喻君德，江海之德；兼容並蓄，藏污納垢。以喻人主之德，至公無私，無不包容。」¹⁰此亦即是老子所言「譬道之在天下，猶川谷之於江海」（〈第三十二章〉）的意思，其中川谷與江海彼此之間，並非是江海召喚川谷來匯歸之，乃是不召不求而川谷自歸者也。老子以此來說明行道於天下的聖人，能不令而自均，不求而自得，也就是「自卑者人高之，自後者人先之」之意思。而「以言下之」並不是真正的在人民之下，是聖人的修養工夫已經到了還歸於素樸的心境，

⁸ 王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁357。

⁹ 林希逸《老子齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁71。

¹⁰ 王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁256。

因此能於言語上展現出謙下的態度。誠如王弼對「我愚人之心也哉！」（〈第二十章〉）所作之注曰：「絕愚之人，心無所別析，意無所美惡，猶然其情不可觀，我頽然若此也。」¹¹此愚人之「心」，並非是真正的「愚」，而是原本人們心中所具有之如未經雕琢的素木一般的純淨本性。「以身後之」代表的就是「聖人後其身而身先」，說的是在位者處下不爭的修養工夫，聖人因為放下了身段，反而「身先」、「先民」。這是聖人「無」的工夫修養，並非是聖人欲上民、欲先民而後才有所為的，是自然的、無為的，是有如水自然處下般不造作的。同時這也是聖人生百姓的政治智慧，他化解掉了位居人民之上所給人民帶來的壓迫感，也解消了身處天下人民之先而讓人民承受的生命傷痛。是故，假使聖人能處上而民沒有壓力，處前而民沒有傷害，那麼天下人民則會樂推聖人於自身之上，樂推聖人於自身之先，而且不會有厭棄之心產生。此即為聖人的不爭之道，也因為聖人「無」去了「爭」的空間，所以使得天下人皆無法與他有所爭了。對此，王邦雄先生亦曾言：

以自然無為為善，正是道家思想的通義。水之利萬物是無心的，是本其自然的利，故以水為其上德的表徵。若解「善利」為「善於利」，不僅語意不明，易生誤解，且既說善於，則已屬有心而為的利，不論其居心為何，終究是有所為而為，則已非不爭了。水以其自然無為而有利萬物之實，此即「無為而無不為」，……；而直以江海之所以能為百谷之水的滙歸之所，就由於它的自然處下之性。¹²

老子藉著「水」來說出其對於「道」之形而上的體悟，水因為至柔，所以可以來去自如，逍遙於天下任何至堅之物中；而且也因為水始終能守柔不爭，所以水不執著於自己，它隨時隨地都可隨方而就方，亦可隨圓而就圓。是故，水因為具備了這種無所爭於天下的「自然無為」之特性，因此天下當然就莫能與之爭了。

¹¹ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁47。

¹² 王邦雄《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1982年，頁115。

而人世間的「爭」皆是來自於人們的有「執」之心，世人之所以習慣於有「執」，乃因其尙未能體道證道，所以於知見上才會夾雜著個人的成心與偏見。如憨山所云：「世人不得如此逍遙者，只被一箇我字拘礙。故凡有所作，只爲自己一身上求功求名。」¹³世人因爲所見者小，所以不知大「道」之妙，終日迷執於只在其自身上做事，無論求功或求名，爭名或奪利，都只是爲了自己本身。如此有執於「我」要獲取一切有利於自己的心態，不但苦了自己的一生，同時也失去了人生本應有的自在與逍遙。

此無所不執的我，亦如老子於《道德經·第十三章》所云：

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵，爲下得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患！故貴以身爲天下，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下。

王弼注曰：

寵必有辱，榮必有患，寵辱等，榮患同也。爲下得寵辱榮患若驚，則不足以亂天下也。大患，榮寵之屬也。生之厚必入死之地，故謂之大患也。人迷之於榮寵，返之於身，故曰「大患若身」也。由有其身也。歸之自然也。無物可以易其身，故曰「貴」也。如此乃可以託天下也。無物可以損其身，故曰「愛」也。如此乃可以寄天下也。不以寵辱榮患損易其身，然後乃可以天下付之也。¹⁴

老子提醒世人「寵」並不是一件好事，人們常常都會因爲想要得「寵」，而讓自己陷入患得患失的窠臼之中卻不自知。王淮先生有云：「寵辱爲互相對待者，亦猶是非、善惡、美醜之互相對待。蓋既有榮寵，則必有榮寵之反面(辱患)，故

¹³ 釋德清《莊子內篇憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁2。

¹⁴ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁28-29。

爲有道者所不取也。苟或不幸得之，則無論寵辱，皆似若可驚。而有道之士要能抽身於寵辱之外，超然於禍福之上，體合自然，逍遙無爲。」¹⁵聖人總是時時謹慎防範「寵辱大患」，不會想要高貴自己而尋求外界的恩寵，他知道這樣會爲自己帶來寵辱大患的驚恐。世人雖然知道有外在的禍患可畏，但卻不知這一切禍患之根本，其實乃是來自於其心知對自身的執著。因此，欲遠離這一切禍患的根本方法，關鍵點即是在於「無身」也。誠如焦竑釋云：「夫不以身視身，而以大患視身，無身者也，而顧可以無患，所謂『後其身而身先，外其身而身存』也。譬而言之，如不輕以身爲天下者，天下反可寄；惜以身爲天下者，天下反可託，則知不有其身，而其身反可保也。」¹⁶聖人無心、無爲於天下，其是以出世之心而做入世之事，此乃其爲天下之基本態度。因此，在主觀上其自身不但可以無所患，而在客觀上，天下更能因之而有所治了。

憨山云：

然位，乃禍之基也。既有此位，則是非交謫，冰炭攻心，眾毀齊至，內則殘生傷性以滅身，外則致寇招尤以取禍，必不可逃。故曰吾所以有大患者，爲吾有貴。無貴，則無患矣，故曰「貴大患若身」。……唯有道者，不得已而臨蒞天下，不以爲己顯。雖處其位，但思道濟蒼生，不以爲己榮。此則貴爲天下貴，非一己之貴。如此之人，乃可寄之以天下之任。¹⁷

世人總是爲了自我的權力與地位而互相傷害，所以才造成了天下的動亂與不安。因此，「有身」成了世人的負累，而「無身」則可甩開此負累，但世間之人卻總是不明究理的以「有身」爲貴。此處的「有身」不是說我有形體的拘束，而是說我的心知執著了自我，因此這裡的「大患」是指執著於自己的偏見、立場、觀念及好惡。是故，「有身」和「無身」正好是人生的一迷一悟；「有身」就不

¹⁵ 王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁52。

¹⁶ 焦竑《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年，頁33。

¹⁷ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁61-62。

免沉淪陷溺，「無身」才是解放超越。唯有迷途知返，無掉執著與成見，不再爲了自我的權力與地位而互相傷害，才能真正展現老子所言之「無」的智慧，也方能超越此「有身」之大病。

而聖人已經解消了對其自身的心知執著，所以並不會受到權勢與名利的牽引。誠如老子於〈第二十六章〉所云：「是以聖人終日行不離輜重，雖有榮觀，燕處超然。」王淮釋云：「輜重者，所賴以行之憑藉也。聖人終日行，其所賴而憑藉者，厥爲『道』耳(道者不可須臾離)。……人君貴爲天子，富有四海，可謂榮矣。統百官、理萬機、可謂勞矣。然而燕處超然、若不與焉。何則？蓋聖人以澹泊處其所榮，故其榮不足以累其心。以寧靜應其所勞，故其勞不足以困其身。」¹⁸聖人不會爲了一己之私而臨蒞天下，他雖然貴爲百姓之君主，但是卻總是以百姓之心爲己心。聖人行道人間，儘管有華美豐富的物質享受當前，卻處之泰然，不因此而動搖其道心。像這樣不要天下，不要名利權勢的人，當然就可以將天下的重任寄託在他的身上了。

是故，吾人可知聖人的治國之道乃是無爲之治，其因爲無爲所以才能夠無所不爲。而聖人的治身之道與治國之道相同，其立身行事清明澹泊、與世無爭。聖人所行之不言之教與無爲之事，不但能夠淨化人民心中的欲念，更能夠引領人民回歸於真常大道之上。誠如老子於《道德經·第三章》所言：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；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，使夫智者不敢爲也。爲無爲，則無不治。

王弼注曰：

賢，猶能也。尚者，嘉之名也。貴者，隆之稱也。唯能是任，尚也曷爲？

¹⁸ 王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁109。

唯用是施，貴之何爲？尚賢顯名，榮過其任，爲而常校能相射。貴貨過用，貪者競趣，穿窬探篋，沒命而盜。故可欲不見，則心無所亂也。心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。骨無知以幹，志生事以亂。守其真也。智者，謂知爲也。¹⁹

老子不主張尚賢，所以反對立賢者之名，因爲他認爲真正的賢者乃體道之士也。所以老子才於〈第七十七章〉曰：「是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。」河上公注曰：「聖人爲德施惠，不恃望其報也。功成事就，不處其位。不欲使人知己之賢，匿功不居榮名，畏天損有餘也。」²⁰因此，「不尚賢」並不是不重視賢才，而是不過分地強調賢才，因爲一經刻意強調，「賢」便會從實際的賢能轉變而爲虛名，並且就會變成是大家爭奪的利器了。如同治國的人，如果不珍貴難得的財貨，就不會使人民產生盜奪之心；如果不顯耀一己好惡之欲，則人民的心就不會惑亂。蓋老子以爲在上位者如果好行有爲之治，則將使得人民無所適從，而變得難以管治。對此老子有云：「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（〈第五十七章〉）河上公注曰：「聖人言：我修道承天，無所改作，而民自化成也。聖人言：我好安靜，不言不教，民皆自忠正也。我無徭役徵召之事，民安其業，故皆自富也。我常無欲，去華文，微服飾，民則隨我爲質樸也。」²¹假使在上位者與在下位者皆能無知、無欲而無爲，這樣那些有才智之士就不會逞其才智去爭名奪利，而人民自能安於他們素樸的生活，既不爭也不奪，此乃聖人的無爲而治之道也。

若憨山亦釋云：「蓋尚賢，好名也。名，爭之端也。故曰爭名於朝。若上不好名，則民自然不爭。貴難得之貨，好利也。利，盜之招也。若上不好利，則民自然不爲盜。故曰：『苟子之不欲，唯賞之不竊。』」²²因爲君上表現出好名之

¹⁹ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁8。

²⁰ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁295。

²¹ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁221-222。

²² 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁47。

欲，因而使得愛好名利的人民，興起了爭競之心。因此，若要人民皆能各安其志且心不動亂，那麼君上就不應強調可欲的事物，才不會干擾人民與影響人民，此即為老子所言之「不見可欲，使民心不亂。」的道理所在。而老子也道出了聖人之治曰：「虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。」憨山釋云：

財色名食，本無可欲。而人欲之者，蓋由人心妄想思慮之過也。是以聖人之治，教人先斷妄想思慮之心，此則拔本塞源，故曰「虛其心」。然後使民安飽自足，心無外慕，故曰「實其腹」。然而人心剛強好爭者，蓋因外物誘之，而起奔競之志也。故小人雞鳴而起，孳孳為利，君子雞鳴而起，孳孳為名，此強志也。然民既安飽自足，而在上者則以清淨自正。不可以聲色貨利外誘民心，則民自絕貪求，不起奔競之志，其志自弱，故曰「弱其志」。民既無求，則使之以鑿井而飲，耕田而食，自食其力，故曰「強其骨」。²³

財色名食本身並不是造成人們有可欲之心的主要原因，這一切都是來自於人心的妄想與執迷。正如王淮先生所云：「『心』與『志』發用於外者也，『腹』與『骨』藏體於內者也。故『虛其心』與『弱其志』兩句皆所以喻發『用』之必謹慎，『實其腹』與『強其骨』兩句所以喻建『體』之必深厚。此言聖人之治身與治國，要在強『本』節『用』。強本者何，歸真返樸是也；節用者何，少私寡欲是也。」²⁴「虛」是老子為世人所示出之很重要的修養工夫，它與「無」的作用是相同的，而其所要虛的、所要無的即是這個可欲之「心」。聖人以不強調欲和知的為政之道，讓人民的欲念能去除，而使得整個社會能歸於素樸安定。又因為聖人能少私，所以能反身內誠，即「實其腹」也；而也因為聖人的返樸，所以與世無爭，即「弱其志」也；更因為寡欲，所以聖人能無欲則剛，即是所謂的「強其骨」也。

²³ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁48。

²⁴ 王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁17。

是故，憨山最後釋云：「如此則常使民不識不知，而全不知聲色貨利之可欲，而自然無欲矣。故曰『常使民無知無欲』。縱然間有一二黠滑之徒，雖知功利之可欲，亦不敢有妄為攘奪之心矣，故曰『使夫知者不敢為也』。」²⁵如上所言，此乃聖人行不言之教、處無為之事所收之效用也。老子告誡世人，如果能依此為政之道而行以治天下，則天下將無不治矣。

林希逸對上引《道德經·第三章》亦釋曰：

尚，矜也。我以賢為矜尚，則必起天下之爭。禹惟不矜，天下莫與汝爭能，便是此意。我以寶貨為貴，則人必皆有欲得之心，其弊將至於為盜。此二句發下面「可欲」之意也。人惟不見其所可欲，則其心自定。「不見可欲，使心不亂」，此八字最好。虛其心，無思慕也。實其腹，飽以食也。弱其志，不趨競也。強其骨，養其力也。²⁶

聖人的治國之方總是能讓人民飽於食而無他思慕，人民之力皆壯而不互相爭競，故人民生活純樸和樂，不會產生巧知之心與貪欲之念。縱使其間有機巧之心者，所知雖萌於心，亦不敢逞其才智而有所作為也。聖人因為能以老子所言「無為為之」的方式來治理國家，所以民德當然皆會歸厚也。修養的工夫要在心上做，「虛其心」所言之意即是消解化除自己的心知，而「弱其志」則是要能夠削弱、柔弱自己的意志；因為心知假使一起了執著，則意志就會隨即跟進，那麼一有志在必得之心，當然就會產生人為造作了。「實其腹」與「強其骨」，乃是因虛其心、弱其志的解消與放下之作用，而呈顯出生命的自然，也就是解消了一切人為的造作，而能回歸於天生的本然，此即是聖人「無為而治」的修養功夫。牟宗三先生曾言：

講無為就函著講自然。……它針對周文疲弊這個特殊機緣而發，把周文看

²⁵ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁48。

²⁶ 林希逸《老子齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁4-5。

成是形式的外在的，所以嚮往自由自在，就一定要把這些虛偽造作通通去掉，由此而解放解脫出來，才是自然。自然是從現實上有所依待而然反上來的一個層次上的話，道家就在這個層次上講無為。從無為再普遍化、抽象化而提煉成「無」。無首先當動詞看，它所否定的就是有依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無為的境界來，這當然就是要高一層。所以一開始，「無」不是一個存有論的概念起 (ontological concept)，而是一個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題。²⁷

道家所言之「自然」是指精神生活上的觀念，並非是為吾人現實生活中所謂「自然世界」的自然，更非為西方所言之「自然主義」一詞之自然。依道家而言，精神獨立才能算是自然，所以自然是個很超越的境界。不過，西方人所講之自然界中的景物，亦常常於《道德經》文本中的眾多篇章裡出現。因為老子會以自然景物和日常生活事件的描述為比喻，來闡釋深奧、抽象的哲學觀念。譬如老子即曾於《道德經》文本中以萬物草木為比喻，來說明人的生命氣象。

誠如老子於《道德經·第七十六章》曰：

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。

由上述可知，此章經文乃是老子透過對生死的自然現象之實然觀察後，而對生命現象所作出的描述。老子從人和萬物草木的生長狀態中，發現了其具有共同的特徵之處。他們共同的特徵就是生存的時候是柔弱的；但死亡的時候卻是堅硬的。接著老子更將此觀察得來的體悟經驗，再進一步與在軍事用兵上的觀念作一

²⁷ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁90-91。

結合。誠如王弼注曰：「強兵以暴於天下者，物之所惡也，故必不得勝。物所加也。木之本也。枝條是也。」²⁸此示兵勢強盛，反而不能取勝；樹木強大，反而遭受砍伐。林希逸亦釋曰：「柔弱、堅強，皆借喻也。老子之學主於尚柔，故以人與草木之生死為喻。徒，類也。『是以』而下，又以兵與木而喻之。兵之恃強者必不勝，木之初生者皆柔，久而堅強，至於拱把，則將枯矣。故知道者以柔弱為上，堅強為下。」²⁹而這也正如同老子所言之「聖人後其身而身先，外其身而身存」這句話的意思。凡堅強者矜己陵人，而反處人下矣；柔弱者眾所擁戴，而得一處人上矣。

而憨山更釋云：「此章傷世人之難化，欲在上者當先自化，而後可以化民也。……經曰：『此土眾生，其性剛強，難調難化。』故老子專以虛心無為不敢，為立教之本。全篇上下，專尚柔弱而斥剛強。故此云：『堅強者死之徒，柔弱者生之徒。』」³⁰老子借人物草木為喻，說明軍隊用兵的時候，若是擺出軍力強大的傲慢姿態，隨意地輕視敵人，如此就會因為輕敵而落敗。同樣的道理，細小的樹木枝條，因為柔弱有彈性，所以不容易折斷，是以虛心柔弱在上；而高大的樹木，因為剛強缺乏彈性，卻反而容易摧折，是以堅強者在下矣。由此可以知道，凡能戒懼虛心與柔弱翁受者，方可處於民上也。假使一味地堅強自用，敢於好為，則終將注定走向無法生存的失敗之路矣。

王邦雄先生言：

不管是人或草木，反正萬物生之存在樣態是柔弱，而死之存在樣態則為堅強，由是而獲致一概括的論斷，凡存在樣態柔弱者，是生命的表徵，而存在樣態堅強的，反而是死亡的跡象。是赤子嬰兒的柔弱精和，正是其生命全幅呈露之深厚綿長的現象，故有專氣致柔如嬰兒，含德之厚比赤子之

²⁸ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁185。

²⁹ 林希逸《老子膚齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁80。

³⁰ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁161。

說。³¹

萬物在生存活動的過程中，唯有能固守「柔弱」者才能生存，逞強好勇者必定死亡。「柔弱」是無心無為，正如「水」也因為無心無為，沒有自己而無所不在；倘若「水」是心有為的，則將難以融入萬物。是故，吾人因此而可知，老子所言之「無為智慧」，其不但是一存在於宇宙天地萬物之間的真常道理，其更是為世人欲體道證道所應具備之修養的工夫。

二、致虛守靜

老子的《道德經》充滿了可供世人學習的生命智慧，譬如「致虛守靜」即是其中的一個，而這也是聖人的道心境界及修養工夫。老子於《道德經》中為吾人示出了種種不同的修養工夫及實踐之道，而此也可謂是符應於「道」的隨機應變。雖然有種種不同的修養工夫及方法，但其都有一個主要的精神概念，就是希望世人能透過修行而「歸根復命」。然而什麼是歸根復命呢？而世人又當如何修行才能歸根復命呢？老子在《道德經·第十六章》有云：

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。

王弼注曰：

言致虛，物之極篤；守靜，物之真正也。動作生長。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。歸根則靜，故曰「靜」。靜則復命，故曰「復命」也。復命則得性命之常，故曰「常」也。常之為物，不偏不彰，無皦昧之狀，溫

³¹ 王邦雄《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1982年，頁116。

涼之象，故曰「知常曰明」也。唯此復，乃能包通萬物，無所不容。失此以往，則邪入乎分，則物離其分，故曰不知常則妄作凶也。³²

世人常因心知與定執而蔽塞了原本明徹的心靈，這樣的固執與成見，導致人們對事物無法有一個明晰的判斷與認識。而老子教導世人去知去執的方法即是修養「致虛」和「守靜」的工夫。致虛才能解消心靈上的蔽障，讓心智的作用消解到沒有一點心機和成見的地步；又守靜才能使心靈安寧而不妄動，並讓性命回歸到虛無靜定的常道之中。此和老子於《道德經·第六章》所云：「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。」之意思是相同的。「谷神不死」是虛的作用，也就是常道。「玄牝之門，是謂天地根」，則是說明「道」它的沖虛妙用，它不直接化生萬物，而是給予萬物生存發展的空間，讓萬物的生化能綿延不絕，所以是為天地萬物生化的根本。又「緜緜若存，用之不勤」是比喻道用孕育萬物生生不息的無窮，即老子所言之「用之不足既」（〈第三十五章〉）用之不可窮極也。誠如林希逸所釋云：

此章乃修養一項功夫之所自出，…… 谷者，虛也。谷神者，虛中之神者也。言人之神自虛中而出，故常存而不死，玄遠而無極者也。牝，虛而不實者也。此二字只形容一箇「虛」字。天地亦自此而出，故曰根。綿綿，不已不絕之意。若存者，若有若無也。用於虛無之中，故不勞而常存，即所謂「虛而不屈，動而愈出」是也。³³

是故，吾人如能以此虛靜之心行走於人世間，實踐「致虛守靜」之修養工夫，對於生活中的一切事物不再過度干預造作，猶如明鏡般常保至一，讓所有心知執著所帶出來的人為造作，在吾心觀照下，皆能回復其原本的真實；則生命本有的自在美好自然朗現於前，天地生成萬物的常道也將開顯於前。倘若心不懂得虛靜

³² 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁35-36。

³³ 林希逸《老子齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁8。

觀照，則天地常道隱晦不明，如此就不能「歸根復命」，最終將使自己陷入心知執著的人為妄作中而受害。

又河上公對上引《道德經·第十六章》亦注曰：

得道之人，捐情去欲，五內清靜，至於虛極。守清靜，行篤厚。作，生也。萬物並生也。言吾以觀見萬物無不皆歸其本，人當念重其本也。芸芸者，華葉盛也。言萬物無不枯落，各復反其根而更生也。靜謂根也。根安靜柔弱，謙卑處下，故不復死也。言安靜者是為復還性命，使不死也。復命使不死，乃道之所常行也。能知道之所常行，則為明。不知道之所常行，妄作巧詐，則失神明，故凶也。³⁴

「致虛極，守靜篤」此兩句名言，乃是老子為了讓世人能去知去欲，回復其心靈原本的虛明寧靜，所示出的「明心」之修養工夫。而憨山對此一「明心」之修養工夫亦有云：「世人不知外物本來不有，而妄以為實。……今學道工夫，先要推窮目前萬物，本來不有。則一切聲色貨利，當體全是虛假不實之事。如此推窮，縱有亦無。一切既是虛假，則全不見有可欲之相。既不見可欲，則心自然不亂，而永絕貪求，心閒無事。如此守靜，可謂篤矣。故致虛要極，守靜要篤也。」³⁵老子不但勉勵世人要如此做工夫，更要世人知道此等工夫並無他術，主要在於體現萬物活動之共同法則——「復」，如此而已。

是故，老子才會向世人道出：「萬物並作，吾以觀其復」此般心靈所呈現之智慧觀照。而這句話中的「觀」字，就如同《道德經·第一章》中所言之「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」中的「觀」是同一種作用。因為老子所言之「致虛」及「守靜」的工夫，和「常無欲」的工夫是相同的。此即是在說明吾人可以透過「致虛」、「守靜」的工夫，使得心靈達至純一無雜的清明境界，然後

³⁴ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁62-63。

³⁵ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁67。

吾人才能夠有深入了解天地造化之妙的「觀照」作用。而另對於此句話中所觀的萬物之「復」的意思，吳怡先生釋曰：「這個『復』字有兩層意思，一是『復歸』，一是『復反』。『復歸』是指歸於根；『復反』是指返於道。這兩層意義在本章中都有交代。而此處的觀復，就是要從『歸根』觀到『返道』。」³⁶這個意思亦即就是在說明「復者」，反本之謂也。

雖然萬物紛紜複雜，但是最後都還是要回歸到它們的根本，亦即是「復命」、「常」。誠如林希逸所釋云：「芸芸，猶紛紛也。物之生也，雖芸芸之多，而其終也，各歸其根。既歸根矣，則是動極而靜之時，此是本然之理，於此始復，故曰『復命』。得至復命處，乃是常久而不易者。能知常久而不易之道，方謂之明，……人惟不知此常久不易之道，故有妄想妄動，皆失道之凶也。」³⁷吾人肉眼之所能見，僅只是自然界的片面現象，如樹葉的枯死而落葉歸根，這是一種現象界的差別相。究其主要原因，皆是因為人們私欲之所執，所以才導致不能見其大全。吾人若欲能見其大全，則必須透過「致虛極，守靜篤」的修養工夫，使我們能超越片面的生死，而悟解到萬物復返於根，而能再生的生生不已。正如同筆者於上所言之「玄牝之門，是謂天地根。」這是生天生地的根，也是化生萬物的根。

老子藉由觀照此自然界中萬物的「歸根」現象，說明了世人經由修養工夫的體現，亦可以「歸根」而回到人們原本純然無欲的本心境界中。因此，歸根並不是死亡或死寂了，而是歸於「靜」，也就是「無欲」的境界，老子更謂之為「復命」。此「復命」乃是復歸於自然生命的意思，正如同世人在欲望的追逐中，突然覺醒而回過頭來歸根，重新返歸自然的懷抱，進而能獲得真實的生命。這種「見素抱樸，少私寡欲」的自然生命，老子稱之為「常」，亦即是在說明此來自於自然又回歸於自然的生命，是川流不息、生生不已的。世人經由觀萬物歸根復命的常道，而能「知」事物發展的必然常理，這就是老子所說的「明」，也就是悟解、

³⁶ 吳怡《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2010年，頁112-113。

³⁷ 林希逸《老子虞齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁18。

智慧的意思。因此憨山又釋云：「人能返觀內照，知此真常妙性，纔謂之明，故云『知常曰明』。由人不知此性，故逐物妄生，貪欲無厭。以取戕生傷性亡身敗家之禍。故曰『不知常，妄作凶。』」³⁸是故，吾人若能「明」此萬物川流不息、生生不已的真理，那麼當然就能順乎自然，而不會執取妄求了。

牟宗三先生亦曾言：「『致虛極、守靜篤』就代表道家的工夫。當然關於工夫的詞語很多，但大體可集中于以此二句話來代表。」³⁹而牟先生同時也對「致虛極、守靜篤」這二句話作了如下之解釋：

極是至，至於虛之極點就是「致虛極」。守靜的工夫要作得篤實徹底，所以說「守靜篤」。這就是「虛一而靜」的工夫，在靜的工夫之下才能「觀復」。由虛一靜的工夫使得生命虛而靈、純一無雜、不浮動，這時主觀的心境就呈現無限心的作用，無限心呈現就可以「觀復」，即所謂「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」這些都是靜態的話頭，主觀的心境一靜下來，天地萬物都靜下來了，就都能歸根復命，能恢復各自的正命。不能歸根復命就會「妄作、凶」。⁴⁰

前文曾引述牟先生表示道家的智慧是「無」、是「忘」的智慧，也就是無有作好、無有作惡的那個「無作」，把人為的有執造作給去掉、解消掉。落實到實踐層面則是「致虛守靜」之修養工夫，對萬事萬物都能讓開一步，不塞其源、不禁其性，讓萬物自己自然生、自然長，只有如此，萬物才能保住自己。而「道」的生萬物、長萬物只有通過無限心的觀照才能呈現，因為這個「生」是與物一體呈現的不生之生。因此，筆者認為老子正有如是世人的大導師一般，在人們心知迷茫的時候，適時地為人們開了一扇「智慧」之窗，教導世人如何才能將人為的有執造作給消解掉，讓生命回復其原本的自在與美好。而世人若想從欲望的追逐

³⁸ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁68。

³⁹ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁122。

⁴⁰ 參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁122。

中醒覺過來，讓自我能重新獲得真實的生命，則須要奠基於平時良好的生活態度以及正確的人生價值觀。所以，徐復觀先生更歸納說道：「老莊所建立的最高概念是『道』；他們的目的，是要在精神上與道為一體，亦即所謂『體道』，因而形成『道的人生觀』，抱著道的生活態度，以安頓現實的生活。」⁴¹徐先生「道的人生觀」說法，將老子「歸根復命」之理則全盤托出。吾人在日常生活中的心思及行為不免會出現諸多的盲點，而唯有抱著「道的生活態度」，才能妥善安頓現實的生活，而不致被機巧識辨和偏執固取等等不健全的意念所牽引，進而產生自害害人的行為結果。然而這種「道的人生觀」境界，終究必須經過修養工夫鍛鍊的歷程，才能夠充分實現，這個歷程也就是所謂的「體道修道」。

老子在《道德經》文本中不斷的言明該如何體道修道，而「致虛」與「守靜」正是老子從應世角度提出實踐於人世間的修養工夫之道。老子因為明白人生的困苦來自「心知的執著」，無論是執著於「名」、「利」、「權」、「勢」……等等外在無止盡的追逐，凡此種種皆是形成人生困境的源頭，所以才會言「致虛極，守靜篤」以為對治。而這也正好對應於《莊子·人間世》中，有一段文是在描述顏回欲「亂國就之」，而立願至衛國實踐其淑世理想的寓言故事。莊子言「名」於政治上之禍患，其文曰：

德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也。知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。⁴²

追逐「名號」會讓本德蕩失無存，而名號是靠「心知」執著爭來的。此「名號」與「心知」二者，對吾人生命而言，都有如凶器般極具殺傷力，會讓吾人活不出生命的自在與美好。因此，吾人可知莊子對於應該淡泊「名號追逐」與化掉「心知執著」的見解亦和老子所見略同，才會直言「名」與「知」猶如凶器，其

⁴¹ 徐復觀《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，2013年，頁48。

⁴² 郭慶藩輯、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局有限公司，2010年，頁135。

令吾人之德不能保全也。是故，莊子有意提醒世人應跳脫「名」與「知」的漩渦，實踐老子所言之「致虛守靜」的修養工夫。

老子深知人世間互相爭名奪利之情況嚴重，才會不斷地在《道德經》文本中，告訴世人正確的應世之方。而其用心處，乃是要教授世人「致虛守靜」之修養工夫方法，以令天下蒼生明白，在名聞利養爭勝之時代，唯有與道為一體，方能與人共處，並應物於人間一切而無執無礙。總之，不論是老子或莊子，無不都是希望世人能以無執無我的道心，修證少私寡欲、知足知常的實踐工夫來面對人世間的一切。

老子希望世人能虛其心，即虛掉一切對物質或觀念的有執之心，使吾人的心靈達至清明的境界，從而發揮它如實照物無遺之無限的妙用。而此一無限妙用的道理就如同老子於《道德經·第五章》所云：

天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。

王弼注曰：

橐，排橐也。籥，樂籥也。橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。愈為之則愈失之矣。物樹其慧，事錯其言，不慧不濟，不言不理，必窮之數也。橐籥而守數中，則無窮盡。棄己任物，則莫不理。若橐籥有意於為聲也，則不足以共吹者之求也。⁴³

老子將天地比喻成簫笛等樂器，而簫笛的空虛部分就如同天地之間是虛空的一般。不過，天地之間的虛空並非是真的空洞無物，這個「虛」空是為了萬物的生化預留了發展的空間。正如同簫笛等管樂器，因為竹管中空，所以才能吹奏出

⁴³ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁14。

悠揚的樂曲。河上公對此段經文亦注曰：「天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生。人能除情欲，節滋味，清五藏，則神明居之也。橐籥中空虛，故能有聲氣。言空虛無有屈竭時，動搖之，益出聲氣也。多事害神，多言害身，口開舌舉，必有禍患。不如守德於中，育養精神，愛氣希言。」⁴⁴老子之所以會以天地及簫笛等樂器做比喻，其主要目的是想告訴世人，其實吾身亦如同於天地、簫笛等樂器，其空虛的部分即是在形容人們心靈的虛靜。這就好像人世間的言論如果越多、政令如果愈繁雜，則就會愈使人走入窮途末路。因此老子勸導世人應把握並且善用自己心中的虛靜，才能發揮無為而無不為的無限妙用。

林希逸釋曰：

橐籥用而風生焉。其體雖虛，而用之不屈，動則風生，愈出愈有。天地之間，其生萬物也亦然。橐籥之於風，何嘗容心？天地之於生物，亦何嘗容心？故以此喻之。況用之則有風，不用則無，亦有過化之意。數，猶曰每每也。守中，默然閉其喙也。意謂天地之道不容以言盡，多言則每每至於自窮，不如默然而忘言。⁴⁵

橐籥因為有「虛」，所以才能發揮它的作用；而天地亦因其間廓然空虛，故能包容並蓄且生化萬物。天地之間可供萬物生存活動的空間，若非是「空虛」的，則將無以為生化萬物之「用」，此道理也正有如橐籥因為有中空的部分，所以才得以供人們「用」來發出聲音。而誠如老子於《道德經·第十一章》所言之「埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用」的道理也是與此相同的。其中的「無之以為用」即正是在表示虛無之大用，如同天地之包容並蓄與生化萬物者是也。

依此而言，若將此自然的運化收歸到人們的處世之道上，則亦正如老子於《道

⁴⁴ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁18-19。

⁴⁵ 林希逸《老子虞齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁7-8。

德經·第二章》所言之「是以聖人處無爲之事，行不言之教」的道理，因爲天地是以「虛空」爲用，而聖人則是以「不言」爲教也。老子認爲多言者其數必窮，故不如守道清靜，無爲不言也。而其中老子所言的「守」這個字，並非是一昧的死守的意思，它其實是和「知其雄，守其雌」、「知其白，守其黑」、「知其榮，守其辱」（〈第二十八章〉）中的「守」字意思是相同的。吳怡先生對此解釋曰：「從這幾個『守』字看來，老子的『守』字都用在兩種相對的情況下，一種是一般人所追求的外在的剛強的一面，而老子卻要退守於內在的柔弱的一面。」⁴⁶因此，「守中」不是死守著心中的無思無慮，而是藉由致「虛」極的修養工夫之作用，讓自身能夠虛掉有執之心，使心靈達至清明在躬的境界，以達到助成天地萬物之大化。

憨山又釋云：

此言天地之道，以無心而成物。聖人之道，以忘言而體玄也。……橐籥二物，其體至虛而有用，未嘗恃巧而好爲。故用不爲伸，不用則虛以自處，置之而亦不自以爲屈，故曰「虛而不屈」。且人不用則已，若用之，則觸動其機，任其造作而不休，故曰「動而愈出」。然道在天地，則生生而不已。道在聖人，則既已爲人已愈有，既已與人已愈多。大道之妙如此。惜乎談道者，不知虛無自然之妙。方且眾口之辯說，說而不休，去道轉遠，故曰「多言數窮」。不若忘言以體玄，故曰「不若守中」。蓋守中，即進道之功夫也。⁴⁷

老子於《道德經》文本中形容天地就好比是「橐籥」一般，因爲其中間之環境存在著空虛，但是卻虛而不窮屈，動而不竭盡，所以「虛」有著無限的妙用，能使得萬物在天地間自在生長，讓萬物能活出自己本來的面貌，並且肯認萬物之

⁴⁶ 吳怡《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2010年，頁37。

⁴⁷ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁51、52。

內在的價值進而能自我實現。接著老子又將他在經驗世界中所體悟到的道理，從外邊收攝到內邊來，亦即把「道」收攝至主觀的心思方面來，然後發揮它「虛無自然之妙」的作用。譬如老子於《道德經·第三十七章》有言：

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。

王弼注曰：

順自然也。萬物無不由為以治以成之也。化而欲作，作欲成也。吾將鎮之無名之樸，不為主也。無欲競也。⁴⁸

天地無言、不仁，看似好像「無為」，但事實上卻是默默地在背後護持著萬物的生長。所以天地的「無為」就是它的「為」，也因為它「無為」，才能「無不為」。因此，「無為」和「為」並非是截然的毫不相關，吾人可以說它們是一體的兩面。世人若是能明白這個道理，那麼就一定能體悟出「道」的「無為」，其實就是它的「無不為」。

老子於《道德經·第三十二章》所言之「道常無名」，是就道體講；而此言「道常無為」則是就道用講。王淮先生對此釋言：「依老子之意：處事接物誠能以清靜無為、從容自然之方式行之，其效果常能更為圓滿，達於至善，故曰：『道常無為而無不為』。復次、『無為而無不為』，謂人君治國，當自居『無為』（重為輕根、靜為躁君），而令臣下『無不為』（使賢任能）。」⁴⁹侯王若能以清靜無為之道治天下，守虛而無欲於萬物，那麼萬物便能自然的發展。然而在任萬物自化的過程中，卻也免不了會面臨人類社會漸失自然、不能無為的偏差發展，人欲只要一「作」，就很難停止了。

⁴⁸ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁90-91。

⁴⁹ 王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁145。

有鑒於此一「化而欲作」的問題，老子提出了復以清靜自然之道止之，使人民能「虛其心」而返樸歸真。因為侯王不見可欲，則能使民心不亂，心不亂，便是靜，天下便自歸於安定。如此亦即符應於「名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。」（〈第三十二章〉）之義涵，蓋人為造作乃違反自然，應當節制，要適可而止才是。

後來莊子則將心齋的道虛另以「氣」來詮表。例如莊子於《莊子·人間世》有云：「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。」郭象注曰：「虛其心則至道集於懷也。」⁵⁰因為道體的沖虛，所以「道」才有生成萬物的作用；而若從人生的修養工夫層面來看，「道」是在吾心虛靜的當下中才臨現的。又陳德和先生針對「以虛待物」亦有說明：

莊子本來就將氣看做是能够「以虛待物」的存在。至於何謂待物？筆者以為是應物，也就是任應隨順天地萬物的意思。另外莊子還說虛是心齋，而虛己或心齋又是依止於道者，依止於道其實就是與道同一、體現了道。總之，在〈人間世〉這裏所出現的氣，就是指能夠使人虛己以應物的境界涵養，筆者認為它其實就是道心理境。⁵¹

陳德和先生認為莊子將「氣」看做是能够任應隨順天地萬物的心境，亦即是能以「虛」待物，也就是「道心理境」。而這也正是老子呼籲世人應當透過「致虛守靜」的修養工夫，而走向「歸根復命」之道心理境正途的終極方向。對此，王邦雄先生曾言：

修養工夫的三層境，一在聽之以耳，二在聽之以心，三在聽之以氣。由聽

⁵⁰ 郭慶藩、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局有限公司，2010年，頁148。

⁵¹ 陳德和〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第35期，2005年12月，頁73、74。

之以耳進至聽之以心，要加上一個「無」；由聽之以心再進至聽之以氣，也要加上一個「無」。此加上一個「無」字，也就是「虛」的修養工夫。人待物要「虛」，道生物要「虛」，上下統貫，也就是天道唯在吾心虛靜中朗現，此之謂「唯道集虛」。⁵²

因此，莊子所言的這個「氣」即是虛、即是無、即是道。世人總是想著要將自身的好加到對方的身上，然而吾人若能深體道家之義理，則不難發現道家的觀念是要世人放下自己的好，才能夠照現對方的好。道家主要的根本精神是在「無」，所以若是想以自身的「有」去改變對方，則將有背於天道自然的存在之理。這種「強行者有志」（〈第三十三章〉）的心知執著，會干擾與妨害人們生命的自然美好，並且也不符合老子要世人能「虛其心、弱其志」（〈第三章〉）的修養實踐工夫。吾人既知人生的困苦是由「心知」所帶出來，那麼修養的工夫當然就要在心上做。因此，唯有讓「心知」退出吾人自家主體，才能讓生命之「氣」回歸於原來的平靜與和諧。此亦正如王邦雄先生於《老子的哲學》一書中所言：

心致虛至極，無有心知可欲，不貴亦不尚，始能心不亂的守靜至篤。而此虛之致，此靜之守，乃吾心之自致自守。在滌除心之知相意念等塵染之後，即顯其自在之明照，此即所謂之玄鑒直觀。如是，吾心可超乎萬物並作之生滅變化的現象流轉之上，一者不對物象起執，而轉成心知；二者不與之俱轉，而滯陷物中。並由此心之虛明，以靜觀萬物之歸根復命之常。⁵³

老子哲學之「道」講求的是主體的修證，人人皆可自求自得、自修自證，而其工夫就在心上做。世人若自我流落於心知定執的框架裡，或自我放任於情識的奔馳之中而不加以節制，則時日一久，將會失去原本天真的本質，並形成心執與情結之我而不自知。假使世人能將心歸於虛靜，則此一虛靜心即能如明鏡般，明

⁵² 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013年，頁195。

⁵³ 王邦雄《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1982年，頁121。

照與朗現天地萬物之真相。此乃因為人們解消了對一切事物的相對認知，以及價值定位之標準，才使得外物得以其原來之面目，從吾人的靈明之心中呈現出來。

所以，老子於《道德經·第三十三章》云：「知人者智，自知者明。」王弼注曰：「知人者，智而已矣，未若自知者，超智之上也。」⁵⁴所謂的「知人」是指用自己的知去了解別人，是向外探求的，對於這種「智」，老子並不認同。是故，老子才言：「絕聖棄智，民利百倍」（〈第十九章〉）以及「故以智治國，國之賊」（〈第六十五章〉）。這都是因為人們在看待世間的萬事萬物時，如果只是一味地強調「智」，而用智去檢視別人的毛病，那麼便會產生過患。老子所要強調的是「自知」，因此而言「自知者明」，其中的這個「明」字不是用腦去分析而「智」，而是用心去體證而「明」。誠如河上公所注曰：「能知人好惡，是為智。人能自知賢與不肖，是為反聽無聲，內視無形，故為明也。」⁵⁵所以吾人可以知道，「自知」是一種自反的工夫。而因為能「自反」，才能讓自己的心靈清明，也才能夠真正地了解和應付外在的一切人事物。黃登山先生亦釋曰：

人不但要知人，還要知己。知己是能克復自己的私欲、偏見、邪念，恢復其本性，凡是能知己、能恢復本性的人，老子稱之曰「明」。所以說：「歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明。」總之，智由外而得，明由內而悟。⁵⁶

人一旦受到心知欲望的沾染，則將以其偏見與成心來看待世間萬事萬物，使萬事萬物本來的面貌受到扭曲。因此，老子要世人克服心中種種的有執妄見，讓心恢復其原本純真的自性，使萬事萬物能如其所如地呈現。這種透過解消我執、我見、我知，而讓萬事萬物在自我心中不致於變形扭曲的修養工夫，亦即是老子「歸根復命」的慧見。是故，吾人若要達到能得見萬有本然之價值與物我相容、

⁵⁴ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁84。

⁵⁵ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁133。

⁵⁶ 參見：黃登山《老子釋義》，臺北：臺灣學生書局，1999年，頁147、148。

和諧不相傷的道心理境，則須從自心的「虛」靜明澈做起。

老子觀察到世人若心有所執著、有所造作的話，就勢必引起不必要的計較和爭議，等而次之則不免發生對抗、衝突和疏離，生命之傷痛與人間之災難莫此為甚。於是老子提出化解的智慧，主張「致虛守靜」的修養工夫，奉勸世人應當走向「歸根復命」的道心理境之正途。老子並希望大家能放下我執，從無掉一切的人為造作中，讓天地萬物走出自、他所施設的層層阻礙，以回歸原有的天真與自在，並在這種物我兼容下，營造出共生共存的大和諧。誠如陳德和先生所言：「老子之以和諧為終極目的並基於整全的存在思維而依序展露天地人我的良性互動，……這是真常大道的無限敞開及無限融入，也是聖人『無為故無敗，無執故無失』的圓融境界。」⁵⁷因此，道家「致虛守靜」的修養工夫，不但無了自己，並且也給出天地萬物「然從自己來」的空間，實踐了老子「功成事遂，百姓皆謂我自然」的大智慧。

第二節 理想的境界

一、沖虛道宗

聖人處於紛擾之人間，雖與人相處但又不與人同流合污，仍保有其生命的寧靜與自在天真的應物遊世心境。其不以人助天，不以心捐道，順應自然，虛心應世，雖同人而不群於人。這是聖人透過修養的工夫，而將「道」展現於主體生命之中的境界。正如筆者於前文第二章第三節所述，因為老子的「道」是一種作用層的概念，它通過蕩相遣執，去執、去礙的作用，讓天地萬物都不會遭受宰制，並且順應自然的發展而獲得了自由與自在。因此可知，「道」即是以此來救活一

⁵⁷ 參見：陳德和〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》第70期，2014年12月，頁40。

切的存在，而此也正是牟宗三先生所言之「作用的保存」⁵⁸的真正意涵。誠如老子《道德經·第四章》所云：

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

王弼注曰：

沖而用之，用乃不能窮。滿以造實，實來則溢。故沖而用之又復不盈，其爲無窮亦已極矣。形雖大，不能累其體；事雖殷，不能充其量。萬物舍此而求主，主其安在乎？不亦淵兮似萬物之宗乎？銳挫而無損，紛解而不勞，和光而不汙其體，同塵而不渝其真，不亦湛兮似或存乎？……不亦似帝之先乎？帝，天帝也。⁵⁹

道家的道是「無」、是「沖虛」，「道」可以永遠無止盡地成就一切的事物，又因「道」的微妙玄通深不可識，且對天地萬物有著不生之生的創生作用，因此它形同是萬物的宗祖一般。而「道」不但利物不爭、污泥不染，更是平易近人而與物同在。牟宗三先生針對上引經文釋云：

「和其光」的意思是把光明渾化柔和一下，就是要人勿露鋒芒。「挫其銳」也是勿露鋒利的意思。因此古人喜言「韜光養晦」，要人勿出鋒頭露光采，

⁵⁸ 牟宗三先生言：「道家說『絕聖棄智』、『絕仁棄義』，並不是站在存有層上對聖、智、仁、義予以否定，這樣了解是不公平的。……道家對聖、智、仁、義，既不是原則上肯定，也不是原則上否定。……道家只是順着儒家，你儒家正面肯定聖、智、仁、義。好！我問你一個問題，你如何把聖、智、仁、義以最好的方式體現出來呢？……所謂最好的方式，也有一個明確的規定，道家的智慧就在這兒出現。你如何以最好的方式，來體現你所說的聖、智、仁、義呢？這是 How 的問題。既是 How 的問題，那我也可以說你是默默地肯定了聖、智、仁、義！當然可以這麼說，但它不是從實有層上、正面原則上去肯定，它的肯定是作用中的肯定。我就給它找一個名詞，叫做：作用地保存。」參見：牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983 年，頁 133、134。

⁵⁹ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008 年，頁 10、11。

這就是教養。因此，重視氣，但不能使氣而要養氣；重視才，但勿太露才。……「解其紛」謂化除萬物之紛雜而道仍為清明閒適的。「同其塵」則指道與天地萬物相渾同。此二句均表示修道者不應遺世獨立，且修道須不離現實生活。⁶⁰

「道」既不離世間亦不離天地萬物，「道」是幽隱無形的，其好像不存在，但卻又是實存的。這樣的道理就好像是一位體道證道者，其待人接物必定不會有分別心，而其對於天下萬事萬物，也必是一切平等看待之。體道證道者的生命氣象是廣大而寬容的，其能以謙下人，虛其心而不華，完全不會有人為之造作。而雖然其看起來似乎是超越世間的，但其實從來未曾離開過世間。而這一切都是已然體道證道者，其無為而無不為的工夫所展現之境界。憨山亦云：「蓋老子凡言道妙，全是述自己胸中受用境界。……欲學者知此，可以體認做工夫。方見老子妙處。字字皆有指歸，庶不為虛無孟浪之談也。」⁶¹老子乃為一體道證道者，他體現了「道體」沖虛且妙用無窮的形上性格，因此才得以為世人敘述「道」之玄妙境界。老子告訴世人，道就是因為它的「沖虛」，所以才能無限的包容，而在奧藏中生發萬物。這個道理正是在教導世人應往老子所言之「及吾無身」（〈第十三章〉）的修道方向邁進，且修道須不離現實生活而與眾生同在，如此方能真正體現天道的生成原理。

「道」因為其「沖虛」的作用，所以不但能用之不窮盡，而且也不會有滿而溢的狀況。此即是老子於《道德經·第四十五章》所云：

大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正。

王弼注曰：

⁶⁰ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁124-125。

⁶¹ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁50、51。

隨物而成，不爲一象，故若缺也。大盈充足，隨物而與，無所愛矜，故若沖也。隨物而直，直不在一，故若屈也。大巧因自然以成器，不造爲異端，故若拙也。大辯因物而言，已無所造，故若訥也。躁罷然後勝寒，靜無爲以勝熱。以此推之，則清靜爲天下正也。靜則全物之真，躁則犯物之性，故惟清靜，乃得如上諸大也。⁶²

道體它不以自己的存在爲存在，而是以萬物的存在爲存在，所以萬物的成就可以說就等同是道的成就。而萬物因爲是恆常處於生滅發展之中的，所以道也就永遠循環不已地在發揮其大成的作用。這個大成的作用是爲萬物預留了發展的空間，此即是道的「無」之以爲用。因此，若就人生的修養上而言，吾人亦應當坦然接受人生總是有所缺憾的事實，遠離完美主義的執著，並給出生命無限發展的空間，如此才能在缺憾中求圓滿，進而發揮道的「無」之以爲用的大用。道不但任物而化，而且完全沒有私心，並且也由於它有無窮的沖虛作用，所以才能與萬物和諧地發展與共存。此也是在告訴世人，不應以自己主觀的正直爲正直，且不以這種自以爲是的正直去要求別人、強制別人，要能從別人的立場去思考，而這也正符合老子所言之「不自生，故能長生」的真義。

道因爲是順於自然的，所以完全沒有人爲的執取與造作，老子形容它是自然無爲的境界。正如老子爲了顯露真理或事實，而向世人道出了真常大道之理，但是他並不寄託於口才的犀利與人爲的強辯。老子所提倡的是「不言之教」，因物而言，亦即是不執著於自己強加的言語，而是任物自然地由事物本身來表露事實。是故，老子才告訴世人「信言不美，美言不信」的道理，要世人明白真實的言語是不用人爲加工去美化修飾的，而需要美化修飾的言語則是少有真實的。聖人即是以此清靜無爲的修養工夫，才能成其大並且爲天下正，此即如同老子《道德經·第五十七章》所云：「我好靜而民自正」，聖人因爲能「以正治國」，所以當然就能以無事取天下了。

⁶² 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁123。

河上公注曰：

大成者，謂道德大成之君也。若缺者，減名藏譽，如毀缺不備也。其用心如是，則無弊盡時也。大盈者，謂道德大盈滿之君也。若冲者，貴不敢驕，富不敢奢也。其用心如是，則無窮盡時也。大直謂修道法度，正直如一也。若屈者，不與俗人爭，如可屈折。大巧謂多才術也。若拙者，示不敢見其能。大辯者，智無疑。若訥者，口無辭。勝，極也。春夏陽氣躁疾於上，萬物盛大，極則寒，寒則零落死亡也，言人不當剛躁也。秋冬萬物靜於黃泉之下，極則熱，熱者生之源。能清能靜則為天下之長，持身正則無終已時也。⁶³

老子以為，聖人完美的人格並不在於外形上的表露，而是來自於內在生命的含藏與內斂。如君王在道德方面是有大成的人，但是他卻以「孤、寡、不穀」（〈第三十九章〉）自稱，並且以謙下人而自居。這說明了德性愈充實的人，態度往往反而愈能謙虛，亦即是老子所言「上德若谷，廣德若不足」（〈第四十一章〉）的意思。而德性正直的人，其立身處世則常常委婉謙恭，且具有不與人爭的大氣度。這種「不自見，不自是，不自伐，不自矜」（〈第二十三章〉）的大智巧，讓人很難光從外在而看出他的真正才能，因此而容易誤以為他是一位愚拙之人。甚至因為其所行的「不言」之教與「希言」自然（〈第二十二章〉），而讓人從其外表上看起來，猶似一位不善於言說之人。林希逸對此亦釋曰：「大直則常若屈然，枉則直也，曲則全也。大巧者常若拙然，不自矜也。大辯者常若訥然，不容言也。……惟道之清靜，不有不無，不動不靜，所以為天下之正，猶曰『為天下之式』也。」⁶⁴由此可知，其「大直」、「大巧」、「大辯」的境界，乃是由「若屈」、「若拙」、「若訥」的修養工夫才得以開顯出來的，此清靜無為之修養工夫所顯之境界，亦等同於老子所示之「靜為躁君」（〈第二十六章〉）的「靜」

⁶³ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁178-179。

⁶⁴ 林希逸《老子虞齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁50。

之作用所顯的境界。因此老子認為，能以清靜無爲之道治國的人，自然可以做爲天下人的君長。

憨山亦釋曰：

「大成若缺，其用不敝」者，若天地生物曲成萬物而不遺，可謂成之大矣。然必春生而夏方長之，秋殺而冬方成之。以此觀之，似若有所缺。苟不如此，若一徑生長而無秋冬之肅殺，不但物不能成，而造物者亦將用之而敝矣。……「大盈若沖，其用不窮」者，若陽和之氣，充塞天地，無處不至，無物不足，可謂盈矣。其體沖虛而不可見，若塊然可見，亦將用之有盡矣。……「大直若屈」者，若一氣浩然，至大至剛，可謂直矣。然潛伏隱微，委曲周匝，細入無間，故若屈。……「大巧若拙」者，若天之生物，刻雕眾形而不見其巧，故云「若拙」。若恃其巧者，巧於此而拙於彼，則巧非大矣。「大辯若訥」者，……然天何言哉，四時行焉，百物生焉，是則生物之功，不辯而自白矣。故曰「若訥」。是以天地不言而萬物成，聖人不言而教化行。……是故聖乎清淨爲天下正。此其不言之教，無爲之益，天下希及之矣。⁶⁵

「大成若缺，其用不敝」以及「大盈若沖，其用不窮」者，乃老子分別從「體」、「相」、「用」三方面來描述有德之人。⁶⁶即「大成」及「大盈」是就「體」言，「若缺」及「若沖」是就「相」言，而「不敝」與「不窮」則是就「用」言。另外「大直若屈」、「大巧若拙」以及「大辯若訥」者，則是老子分別從「體」、「相」這兩方面來描述有德之人。亦即「大直」、「大巧」及「大辯」是就「體」言，「若屈」、「若拙」及「若訥」則是就「相」言。再由觀察老子對有德之士的描述中，吾人可以發現到老子在正面形態的「體」之外，另以反面形態的「相」

⁶⁵ 參見：釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁113、114。

⁶⁶ 參見：王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁183。

來彰顯原本這個正面形態的「體」。劉笑敢先生對此即曾言：「大成、大盈、大直、大巧、大辯……都不是一般的成、盈、直、巧、辯……而是更為完滿的成、盈、直、巧、辯……因為它們若缺，若沖，若屈，若拙，若訥……也就是說，它們包含了反面的因素，呈現了反面的姿態，因此成為更為圓滿的正面的狀態或價值。」⁶⁷以上劉先生所言，主要是在說明比較圓滿的狀態是容納了反面因素的正面狀態，即正面中包括了反面的成分或特點，這是比一般正面狀態還要高明的，亦即是能夠避免失敗的正面狀態。而這種較圓滿的正面狀態，其可以防止事物激烈或突發的變化，並具有穩定社會和諧的效果，所以才言「清靜為天下正」。老子將這種以反面形態的「相」來彰顯正面形態的「體」之方法或原則，看作是來源於道論的正言若反，也可說成是聖人德行的最高來源。

又《道德經·第五章》所云之「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」也是老子從正言若反顯示真理的思想表達方式。王弼注曰：

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。天地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。若慧由己樹，未足任也。聖人與天地合其德，以百姓比芻狗也。⁶⁸

對於天地生萬物的原理，以及聖人生百姓的原理，依道家的體會，其生成原理則是在「不仁」、「無心」。老子告訴世人天道乃自然而大公無私，所謂「以萬物為芻狗」者，是在表達天地對萬物皆一視同仁，並不會特別厚愛於某一物。而就是因為天地能夠雨露之均，並且不私一物，故老子才稱天地之大仁為「不仁」。相同的道理，聖人因為體合天道，所以也能「以百姓為芻狗」，其對待百

⁶⁷ 參見：劉笑敢《老子》，臺北：東大圖書公司，2009年，頁164。

⁶⁸ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁13-14。

姓也是一視同仁，不會特別厚愛於某一人。誠如王淮先生所言：「天地之道與聖人之德在內容意義上是大『公』無『私』，在表現形式上則是『普遍』而非『特殊』，如此則其仁非私愛，亦非特殊具體之仁，故似若不仁。然而『不仁』者其『相』也，『大仁』者其『實』也，此種似若不仁之大仁即天地之『道』與聖人之『德』也。」⁶⁹因此可知，「不仁」並不是對「仁」的否定，而是對「仁」的超越，即道家所言的「不仁」是不執著於「仁心」。

河上公注曰：

天施地化，不以仁恩，任自然也。天地生萬物，人最爲貴，天地視之如芻草狗畜，不責望其報也。聖人愛養萬民，不以仁恩，法天地任自然。聖人視百姓如芻草狗畜，不責望其禮意。⁷⁰

天地無私而聽萬物之自然，是故萬物生，非天地仁之；而萬物死，亦非天地虐之也。正如聖人之與民亦然，聖人不執著於以仁愛民、養民，則民得全其性，而雖未嘗仁之，但實已爲大仁矣。天地與聖人因虛其心而無所倚著，若有心於萬物與百姓，則心即不虛矣。因此，不論是天地或聖人，都在「無」了自己中，「有」了萬物、「有」了百姓，此乃可謂「不生之生」之大智慧。

憨山亦釋曰：

此言天地之道，以無心而成物。聖人之道，以忘言而體玄也。仁，好生愛物之心。芻狗，乃縛芻爲狗，以用祭祀者。且天地聖人，皆有好生愛物之仁。而今言不仁者，謂天地雖是生育萬物，不是有心要生。蓋由一氣當生，不得不生，故雖生而不有。如芻狗，本無用之物。而祭者當用，不得不用。雖用而本非有也，故曰「天地不仁，以萬物爲芻狗」。聖人雖是愛養百姓，

⁶⁹ 王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁25。

⁷⁰ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁18。

不是有心要愛。蓋由同體當愛，不得不愛。雖愛而無心。譬如芻狗，雖虛假之物。而尸之者當重，不得不重。雖重而知終無用也，故曰「聖人不仁，以百姓為芻狗。」⁷¹

天地不行有為之仁德於萬物，因此並不會偏愛於萬物，而是順著自然不造作的原理，讓萬物可以自在地生與自在地滅。聖人取法天地的自然，不但不會自認為有仁德於百姓，並且也總是順任著他們的本性去發展。林希逸對此釋曰：「生物仁也，天地雖生物而不以為功，與物相忘也。養民仁也，聖人雖養民而不以為恩，與民相忘也。不仁，不有其仁也。芻狗，已用而棄之，相忘之喻也。……芻狗之為物，祭則用之，已祭則棄之，喻其不著意而相忘爾。以精言之，則有『所過者化』之意，而說者以為視民如草芥，則誤矣。」⁷²所謂的「不仁」，猶「不德」也，此乃與《道德經·第三十八章》所言之「上德不德，是以有德」的意思是一樣的。但是不解其意之人，往往誤以為老莊之學其語多否定價值，其實老子不過是想傳達「天地無容心於生物而成物，聖人無容心於養民而愛民」之意而已，唯因讀者不精，不得於芻狗百姓之言，而遂疑其有土芥斯民之意，以致才對老莊之學多所誤解。

是故可知，聖人以其「無常心」的修養工夫，從而能夠開顯出「以百姓心為心」的理想境界。而這都是來自於聖人無掉了自己的執著與造作，並且亦能夠虛其心，而將心空了出來，那麼百姓心當然就是聖人的心了。聖人處於人世間各種複雜的人際關係之中，其心卻始終能保持沖虛而不隨物轉，蓋皆是因為聖人能實踐老子所教導給世人之獨特的應世之方。

又關於老子所教導的沖虛應世之方，吾人亦可由《道德經·第二章》之經文而更進一步瞭解之，其經文曰：

⁷¹ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁51。

⁷² 林希逸《老子齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁7。

天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，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。

王弼注曰：

美者，人心之所進樂也；惡者，人心之所惡疾也。美惡猶喜怒也，善不善猶是非也。喜怒同根，是非同門，故不可得而偏舉也。此六者，皆陳自然，不可偏舉之名數也。⁷³

世人因爲有其觀念性的相對認識，因此一旦對美有了認識之後，同時就會有對醜的認識，接下來便會產生愛美與惡醜的念頭。又譬如善原本只是一種好的實際行爲，但是若把它變成了一種教條禮節，那麼就會有很多不自然的偽善行爲產生。由於這樣的緣故，世人對於天底下的事物，才會出現了相對二分的價值觀念。老子於上引經文中即爲世人舉了幾個例子，除了美醜與善惡之外，還舉了有無、難易、長短、高下、音聲及前後這幾組觀念。而這幾組觀念都是相對而立，相因而成，互相以對方爲原因而成立的。誠如憨山釋云：

天下事物之理，若以大道而觀，本無美與不美、善與不善之跡。良由人不知道，而起分別取捨好尚之心，故有美惡之名耳。然天下之人，但知適己意者爲美。殊不知在我以爲美，自彼觀之，則又爲不美矣。譬如西施顰美，東施愛而效之，其醜益甚。此所謂知美之爲美，斯惡已。惡，醜也。又如比干，天下皆知爲賢善也，紂執而殺之。後世效之以爲忠，殺身而不悔。此所謂知善之爲善，斯不善已。此皆尚名之過也。是則善惡之名，因對待而有。故名則有無相生，事則難易相成，物則長短相形，位則高下相傾，言則音聲相和，行則前後相隨，此乃必然之勢。⁷⁴

⁷³ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁6。

⁷⁴ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁45-46。

當天下人有了美醜的觀念之後，大家都會因為要求美而去醜，於是乎對美訂出了一個判定的標準，而忽略了原本天真的自然美，這樣的美反而就不是真美了。相同的道理，如果大家都因為善惡的觀念而趨善避惡，那麼結果就是詐偽滋生，而讓原本應該是出自於人們內心最純潔的善，反而成了刻意為之的造作之善了。因此，世間種種相對的觀念，蓋都是由對待關係而產生，一旦產生之後，人們便都傾向於自認為好的或有利的，而反對自認為壞的或有害的。人世間也就是因為這種人為的對立二分價值觀念，而讓原本應該然其所然、是其所是的和諧美好從此變得擾攘不安了。對此，林希逸亦釋曰：

有美則有惡，有善則有不善。美而不知其美，善而不知其善，則無惡無不善矣。蓋天下之事，有有則有無，有難則有易，有長則有短，有高則有下，有音則有聲，有前則有後。「相生」「相成」以下六句，皆喻上面美惡善不善之意。⁷⁵

聖人因為已經體證了「無」，所以並不會受到外物的影響，使其生命因為執著而深陷迷執之情。而人們所謂的美惡念頭，亦可說皆是生之於因執著而產生之對立二分的迷執之情，若適其情則是為美，而若逆其情則被歸之為惡，乃至善與不善也都是如此。而其所美者未必是美，所惡者未必是惡，所善者未必是善，所不善者未必是不善，實皆因其迷執之情所使然也。又老子因知此世人的迷執之情，乃生之於人為的執著造作之性，故力勸世人應化迷執之情而回復天真樸實之性，以至乎和光同塵之境，始可消解對立之爭。若王邦雄先生所曾言：

這不是現象的因果，而是心知觀念的同時成立。此街頭萬象，在心知執著與人為造作的推波助瀾之下，已將人間裂解為兩個截然不同的世界，人生

⁷⁵ 林希逸《老子禿齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁3。

的困苦在此。⁷⁶

世間因為人們的心知觀念而形成相對之概念，就好像美醜、善惡是為相對有待者一般，而天下之所以紛亂，世事之所以複雜者，亦是由此而來。是故，此乃有道者所不取，同時也是有德者所不為也。又老子所言之解消相對二分的沖虛觀念，與莊子在〈齊物論〉中所言之「兩行」⁷⁷的觀念，基本上是相同的。老莊共同的理念都是希望世人能無掉此相對的二元對立觀念，放下人為造作的執著，莫再以自家的標準來判定他人是否合於標準。應該以「沖虛」、「平等」的觀點來看待世間一切的不同，不再否定對方的差異，那麼天下的紛亂與世事的複雜，才能消散而平息。

而在《莊子·齊物論》中的一則寓言故事，更說明了體道證道之聖人靈通不滯的寬大心胸。故事中的主角南郭子綦，展現了「吾喪我」⁷⁸的境智雙忘工夫給弟子看，然而其弟子卻只見子綦展現於外之「形如槁木、心如死灰」，而未能真切地體悟子綦所呈顯之功夫境界。「吾喪我」亦可說其已體道證道，言今之子綦已非昔之子綦，生命氣象已大不相同了。因為今之子綦在修養工夫的進境上已有了突破，其心靈的自我已解開了形體自我的負累。正如吳汝鈞先生於《老莊哲學的現代析論》一書中所言：

這喪我是不對自我起執，亦包含不對他人、外物或對象起執之意，故喪我亦即喪人、喪外物，以至喪天下。亦即所謂「喪其耦」。這樣，一切都喪掉，孑然一身，了無繫累，更能顯現一種超越的風姿，提升其精神境界，而上達於道。在物質層面上，人是一無所有；但在精神的層面，卻能擁抱

⁷⁶ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁22。

⁷⁷ 莊子於〈齊物論〉中曰：「其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。……是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。」

⁷⁸ 憨山德清對於「吾喪我」有釋云：「此齊物以喪我發端。要顯世人是非都是我見。要齊物論，必以忘我為第一義也。故逍遙之聖人，必先忘己，而次忘功忘名。此其立言之旨也。」釋德清《莊子內篇憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁20。

著道，而為無所不有。⁷⁹

此「喪」我亦有如《道德經·第四十八章》所言之「為道日損」的「損」，要減損的是心知加在形軀上的束縛，是一「心知」上減損的功夫。站在道家的觀點而言，人心會有「知」的作用，此一「知」的本質是「執」，有「執」就一定會有「著」，人生有了著迹之後，則伴隨而來的就是迹累。是故，老子與莊子所提供的「喪我」與「為道日損」的修養工夫，其所要對治的即是世人在人生道路上的執著與負累。因此世人唯有依此修養工夫而減損心知，讓自我不起執著造作，從無心無知而無為無欲，則才能夠朗現「無不為」的生成妙用。而此古聖先賢所教導給世人的修養工夫，更須不斷地持續進行才能日起有功，正如老子於《道德經·第六十四章》所言之「合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。」就是在表達此一觀念。

子綦此處所展現之「形如槁木、心如死灰」，⁸⁰並非吾人一般所認為之神志不集中，或猶如冷灰般毫無生氣之負面用語。而是猶如死灰般精神凝寂專注於一，其實是一種正面的境界用語。其是在形容人之心知執著、妄想煩惱，一切向外追逐的情智都停下來不活動了，而其外表所展現之氣息形態，只是反應內心如槁木死灰般的深沈寂靜。因此，子綦才回應弟子，或許你看到了有形之我的形如槁木，但你絕對看不到無形之我的心如死灰。

再者，因為其弟子尙未能領悟子綦所呈顯之功夫境界，所以子綦就接著再換另一種譬喻告訴弟子：「女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」並且也逐次解釋了「地籟、人籟、天籟」⁸¹所代表的涵義。依照莊子的意思是，眾竅

⁷⁹ 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年，頁105-106。

⁸⁰ 王邦雄先生對「形如槁木、心如死灰」釋曰：「從心說，無了形體的生氣，所以看似心如死灰；從形體說，無了心靈的潤澤，所以看似形如槁木。」王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013年，頁64。

⁸¹ 憨山德清釋曰：「將要齊物論，而以三籟發端者，要人悟自己言之所出，乃天機所發。果能忘機，無心之言，如風吹竅號。又何是非之有哉。明此三籟之設，則大意可知。」釋德清《莊子內篇憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁20。

能够發出聲響，是它自己如此，自己而然。通過什麼讓它自己如此呢？通過「天籟」⁸²。天籟即是「道」，因為天籟給出一個空間，讓所有的聲音都能在天籟之中發出它們自己的聲音。天籟是「無」、是「虛」，天籟沒有聲音，才能讓天地間各種不同的聲音自然發聲。

地籟、人籟是有聲之聲，而天籟則是無聲之聲，當工夫達此天籟境界時，那麼無論是地籟或人籟就都是天籟了。這都是因為天籟的「無」聲之聲，所以才給出了萬竅能「使其自己」，並且進而能「咸其自取」的自在發展空間。因此，子綦於最後才告訴弟子曰：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！？」⁸³大塊噫氣是宇宙長風的吹起，然而風的本質是無聲的，這一無聲之聲即是天籟。此宇宙長風一旦吹向了大地，再通過大地萬種不同的竅穴，而發出了萬種不同的聲響，此是為地籟也。又人亦為萬竅之一，因此通過了不同才性而吹奏出來的生命樂章，其亦各自有其不同的特色，此即是為人籟。而誰又是這個不生之生，不主之主的「怒者」呢？筆者以為應該就是老子《道德經·第五章》所言：「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。」中的「道體沖虛」之原理。這個「道」給出了空間，讓萬竅自取怒吟，而不加以干擾與阻擋，以成全天下萬物自是其所是、自非其所非的無限包容境界。

人們原本是生活在一個素樸自然的天地之中，然而因為人心起了執取，所以才造成了互為否定的紛亂局面。此乃源於世人認知上有了相對的區分，進而產生了價值標準的判斷。而此一分異的認知，唯有實踐老子教導給世人之「以虛為用」的修養工夫，才能破除其所造成的負累和定限，讓吾人復歸於生命的素樸與自

⁸² 誠如陳德和先生所言：「做為地籟、人籟之依據的天籟，它對地籟和人籟的決定作用，最正確的意思應該是指『本然的呈現』；設若地籟能如其所如而為地籟，則地籟即是天籟，人籟能如其所如而為人籟，則人籟亦是天籟。」參見：陳德和〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新論》第3期，2005年7月，頁30。

⁸³ 王邦雄先生對此亦曾言：「莊子以萬竅來說萬物的存在，再以每一竅所發出的『籟』，來說萬物存在的『有』；而萬物存在的『有』；是天籟發動而『使其自己』的有。從每一竅的個體而言，既是通過自己的形狀而譜出來的曲調，故每一竅都各具特色，都擁有同等的真；從萬竅的整體而言，既吹萬不同而咸其自取，雖彼此迥然有異，然源頭皆是怒者大塊的噫氣風作，故萬竅怒吟盡是天籟的顯現。」王邦雄《道家思想經典文論：當代新道家的生命進路》，臺北：立緒文化公司，2014年，頁187-188。

在。在《道德經》文本中，老子明白告訴世人，道體本是無限，是既超越而又內在的。而道也因其不自生的「虛」，所以才能長久的生養化成天地萬物，而成爲萬物的宗主。然世間之所以會產生互爲否定的紛亂局面，乃是在於人們的不道之行（心知的執取），才自毀其和與自失其虛的。因此，吾人走在人生道路上，應除去成心，虛心守靜，才能同樣體現聖人透過修養的工夫，而將「道」展現於主體生命之中的理想境界。

二、超脫生死

世人對於生死問題總是懷著畏懼之心，而面對生死的態度也普遍都是羨生而厭死的。此皆是因爲世人對生死問題看不透，導致心裡面有所執著才造成的。吾人若是執著於生死，並且一味地樂生惡死，則勢必對生死耿耿於懷，而爲生死所束縛。相對而言，聖人明白知道，生只是生命適時而來，死亦只是生命適時而去，事實上這只是生命的兩個自然的歷程而已，應該以平常心看待之。凡自然界中的每一物體，也都是然其所然的「自然」存在，並且盡力地扮演好它們的角色功能，沒有任何的執著與成見產生，更不會標榜它們的偉大之處。譬如樹木的綠葉總是默默地在行光合作用以維持生態，而當枯葉掉落之後，便歸向樹根而化作春泥以營養大地萬物。這是宇宙天地之間的一個自然法則，而老子的哲學觀念即是藉由這樣的自然法則過程，來進行一種價值思考。老子因爲經過了這樣的價值思考，所以得出了「道」的觀念，而這個「道」則可以做爲我們在價值實踐上的理則，並且爲吾人所共同遵循。所以，生固不足戀，死亦不必懼，明白了這個「道」理之後，便可以安時而處順，不會爲生死問題所困擾與束縛了。正如老子於《道德經·第五十章》所云：

出生入死。生之徒，十有三，死之徒，十有三；人之生，動之死地，亦十

有三。夫何故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者：陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵。兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。

王弼注曰：

出生地，入死地。十有三，猶云十分有三分。取其生道，全生之極，十分有三耳；取死之道，全死之極，亦十分有三耳。而民生生之厚，更之無生之地焉。善攝生者，無以生爲生，故無死地也。器之害者，莫甚乎兵戈；獸之害者，莫甚乎兕虎。而令兵戈無所容其鋒刃，虎兕無所措其爪角，斯誠不以欲累其身者也，何死地之有乎！……故物，苟不以求離其本，不以欲渝其真，雖入軍而不害，陸行而不犯，可也。⁸⁴

生是出，死只是入，出入來去皆自在矣。生死變化如同晝夜循環，亦如同四季運行時節交替，此天之常道也。所以老子告訴世人，欲趨於生之路或走向死之途，端視自己的選擇而定。這也就是說，世人於此生生死死的現象界中，懂得「養其形壽」讓自己趨向於生之路的有十分之三，而「嗜欲無度」讓自己走向死之途的亦同樣有十分之三。除了這兩種生死情形之外，由本論文第二章第二節第二小節的論述可知，老子所言之「甚愛必大費，多藏必厚亡」（《第四十四章》）則是爲第三種走向死之途的十分之三。老子於此第三種情形之中，清清楚楚道出了世人因爲求生之厚，而愛之太過、愛之不得其法，反而違背了自然，並走向了死亡之路。世人因爲護生太過，所以當然就會忽略了內在的修養工夫，當未能掃除內在的欲望，而外在的方法又不合乎自然時，最後的結果就會適得其反而趨於死地。

以是之故，老子爲世人提出了一高明的養生方法，讓世人於生命旅程中不會遭遇外物的阻礙與傷害。這種養生方法和一般形體的保養養生不同，老子所言之

⁸⁴ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁135。

「善攝生」並非是注重於「攝形」，老子注重的是吾人生命的主體，亦即是精神上的養生。換句話說，老子所強調之主體修養的養生之道，指的就是自然無心、無為無欲的修養工夫。此一善攝生的修養工夫主要是教導世人心知不要執著於「生」，不要為死亡留下任何餘地，讓「死」失去依附之所，亦即是將自家修養工夫做到「無死地」的境界。王弼言此「死地」就是人們內心中的貪欲，這個貪求長生而不順自然的欲念，就是造成人們走上「死之路」的根本原因。因此，世人若能深刻體悟到「死地」乃從「生地」來，從自我的「生生之厚」來，進而消解生生之厚的慾望，那麼籠罩心頭的死亡陰影終將消散於無形，而生死也將歸於自然也。

憨山釋曰：

聖人以超乎生死之外者，以其澹然無慾，忘形之至，善得無生之理也。出生入死者，謂死出於生也。言世人不達生本無生之理，故但養形以貪生，盡為貪生以取死。是所以入於死者，皆出於生也，大約十分而居其九。而不屬生死者，唯有一焉，而人莫之知也。生之徒者，養形壽考者也。死之徒者，汨欲忘形，火馳而不返者也。動之死地者，嗜欲戕生，無所避忌者也。舉世之人，盡此三種，而皆不免入於死者，以其出於貪生也。何所以故？以其生生之厚耳。是皆但知養生，而不知養生之主。苟不知養生之主，皆為不善養生者也。……夫何故？以其無死地焉。是知我者，生之寄。生者，死之地也。無我無生，又何死之有？⁸⁵

生死乃是人生必經的過程，根據憨山的解釋，老子由生到死將世人大致分成三種類型的人，即著重身軀外形之保養、逞欲聲色而傷其生者，以及有違自然的厚養其生者，以上這三種人各佔了十分之三。焦竑對此釋曰：「『生之徒十有三』，此練形住世者也。『死之徒十有三』，此徇欲忘生者也。『人之生動之死地十有三』，

⁸⁵ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁118-119。

此斷滅種性者也。凡此十分之中，率居其九，皆生生之厚者也。夫有生必有死，是生固死之地矣。」⁸⁶依老子所言，人生在世是否善攝生，其最主要的重點應該是能不能達至精神境界的常生久視之道。但世人每多忽之，養生不以其道，才會自蹈於死地。老子教導世人善攝生則無生，無生則無死地以受之也，然而云云大眾厚生者九，真正超脫生死者僅一矣。大多數的世人之所以皆為不善養生者，乃因其雖然知道要養生，但卻不知道要養「生之主」。世人只知道要養其形之生者，卻不知道真正的「生之主」乃其神也。神是為生之主，只要神可得其所養，則自然不會動之一念而入於死地。聖人因為明達生本無生之理，所以於日常生活之中，能常行無心無求之修養工夫，當然也就無所謂死地了。因此，世人若能遵行老子所言之「無死地」的養生觀，那麼就也可以如聖人一樣出入造化，遊戲死生於人間也。

林希逸釋曰：

出生入死，此四字一章之綱領也。生死之機有竅妙處，出則為生，入則為死。出者，超然而脫離之也。入者，迷而自汨沒也。能入而出，惟有道者則然。……生者，我所以生也。生生者，我所以養其生也。養其生而過於厚，所以動即趨於死地。此亦輕其身而後身存，無而後能有，虛而後能盈，損而後能益之意。……古之善養生者，雖陸行於深山而不遇兇虎，入於軍旅之中而不被兵甲，惟其無心則物不能傷之。兇所以不能觸，虎所以不能害，兵所以不能傷，惟其無心故也。……言物之所以不能傷者，以我能虛、能損、能無，而無所謂死地也。……老子之說似於虛言，以此而觀，則其言亦不虛矣。⁸⁷

老子以譬喻式的手法，試圖於經文中，讓世人明白「無死地」的重要性。經

⁸⁶ 焦竑《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年，頁126。

⁸⁷ 參見：林希逸《老子臙齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁53、54、55。

文中所言之兕雖是獨角獸，銳角可以重創動物，不過當銳角衝刺過來的時候，卻找不到可以衝刺的地方；而虎的利爪，雖可以撕裂生物，不過當利爪撲抓過來的時候，卻找不到可以抓裂的地方；兵甲利器可以砍殺人命，不過當兵器砍殺過來的時候，卻找不到可以砍殺的地方。道理何在？老子並非傳授了世人什麼神奇的防身法術，而是希望世人的心能無所執著，並且不要有分別，如此就不會患得患失。「無所」指的是心靈上的解放，形容人的心中不執著於生命的長短與否。因為心一起執著，則「生」、「死」就如影隨形，長伴左右了；心無所執著，「生」、「死」就失去它可以生存依靠的空間。而也就是因為心沒有給出投靠點、沒有給出弱點，所以也就沒有可被攻擊傷害的處所了。

王邦雄先生言：

人世間分分秒秒都有人出生，也有人死去，有如花開花落、春去春來一般的生命脈動；而人卻為了求生，反而掉落於死地。其關鍵點就在，求生太厚，養生太過，反而形成了活下去的負面效應，有如溫室裡栽培的花草，受不了風霜雨露的自然考驗。這樣的人為造作，適得其反，來自心知的執著，正好暴露了「愛之適足以害之」的弱點。人生不死之道，首在「不遇」。陸上行走，不要碰上猛獸的襲擊；兩軍交戰間，不要被兵器砍到。遠離一級戰區，避開凶險之地，從名利場、權力圈超拔出來，就不會把自己逼上死亡的邊緣。⁸⁸

吾人所受其形是大自然的造化，從生中來，回死裡去，來去是此生有來就有去的一段必然之行程，這是任誰也無法逃離的自然法則。行走在這條生命道路上，遇到的最大苦痛並非是生老病死，而是對死生的執著與放不下之苦。正如老子於《道德經·第十三章》所言之「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾

⁸⁸ 參見：王邦雄《道家思想經典文論：當代新道家的生命進路》，臺北：立緒文化公司，2014年，頁230、231。

有何患！」善於養生者，其不會有心地執著於生命的長短，不但無心而忘我，而且不受物累，所以能超然於生死利害之途。老子主要是想讓世人能明白，「有生」就有死，「不生」所以不死，唯有此心無待，無可死之所，心頭才不會有死亡的陰影。老子因為深知世人陷溺於生死的有執之苦中，所以才為人們開闢了一條超脫生死的智慧大道，期望所有的世人因此皆可以天真自在的活，甚至無後顧之憂的活。

另外，莊子在〈大宗師〉中也提醒世人莫執著、莫分別，這樣才能不知生不知死，無死生的執著與分別，也就沒有好惡之情，其曰：

不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。
不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。

聖人對於生死的態度是與一般世人不同的，他不會刻意忽略生命所從來的源頭，也不會強求死之後該往何處去的終點。聖人不喜好於生，也不厭惡於死，所以並不會因為來到人間而欣喜若狂，也不會因為要離開人間而強力抗拒。由此可知，聖人之所以能有與眾不同的生死觀，即是在於其不以心知執著於生死，也不施人為造作去對抗生死，其來時逍遙自在，去時也毫無牽累。而這也是因為聖人懂得順應「自然之道」的規則，他明白「不道」對事情是一點幫助都沒有的，反而會造成適得其反的「早已」。誠如成玄英所云：「時應出生，本無情於忻樂；時應入時，豈有意於距諱耶！……儻然獨化，任理遨遊，雖復死生往來，曾無意戀之者也。」⁸⁹莊子說明聖人乃體道證道者，其已體悟世間變化無常的種種事相，所以面對生死是以平常心看待的。他並不特別高興於生，也不時時恐懼於死，只是順著自然造化而行，因此不陷溺於戀眷死生往來。莊子希望世人能看透生死問題，放掉對生死的執著，才不致對生死耿耿於懷，並受生死所束縛而不得自在。

⁸⁹ 郭慶藩、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局有限公司，2010年，頁249。

是故，莊子亦如同老子將生死視為一種自然的現象，希望我們用平常心看待死生的自然變化，接受死亡是生命中的一部份，亦是吾人完整生命旅程中不可缺少的一站。而吳汝鈞先生亦曾言：

莊子對生死問題看得實在透徹，概括言之，生死基本上是身體或形軀的變化的事，而這不過是自然變化的一部份而已。能這樣看，……便能當下放下生死，而視為等閒事。……生既由自然而來，死亦只是復歸於自然而已。故為雞、為彈、為輪、為馬，都無所謂，只是自然現象往復循環而已。人由自然方面獲得形軀而生，然後經歷老、病、死等歷程，最後還歸於自然。生、死只是其中的兩個環節。能這樣看化生死，安時處順，便可以不為生而樂，不為死而哀，而保持靈台心的平衡，不為哀樂所侵。故我們應能以均等眼光看生死，兩者都是安時處順的事，在本質上沒有區別，……這樣便能克服生死，而臻於不生不死的永生之域。⁹⁰

吳先生所言之莊子的生死觀，也可以說即是老子於《道德經·第三十三章》為世人所示出之「死而不亡者壽」的概念。王邦雄先生說明此「死而不亡者壽」並非是在玩文字遊戲，既然云「死」，怎又說「不亡」，豈非矛盾！實因在老子的觀念中，其認為「死」乃是「身」的事，而「亡」則是「心」的事。因此，死亡所造成的傷痛，根本不在「身」死不死的問題，而在「心」亡不亡的問題。⁹¹因為吾人能於心上「專氣致柔」（〈第十章〉）而不生，所以才能居於死而「不亡」的境界。吾人的心只須摒棄對「生」的執著，則「死」就無法闖入我們的心中，而變成生命中的傷痛跟陰影。因此可知，王邦雄先生將「心」視為是死而不亡的關鍵所在，其道理與憨山將「神」視為是生之主是一樣的，主要皆是著重在精神層面上的修養工夫，亦即是在「道」的體現上做工夫。所以，憨山對於「死而不亡者壽」才作如此釋云：

⁹⁰ 參見：吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年，頁110、111。

⁹¹ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁154、155。

世人嗜味養生，以希壽考，殊不知厚味腐腸，氣憊速死，誰見其壽哉？惟養性復真，形化而性常存，入於不死不生，此所謂「死而不亡者壽也」。⁹²

雖然吾人的身軀最後必定都會死去，而壽命的長短也非人們所能預測，但是如果我們懂得老子所言之「善攝生之道」，那麼不但能讓我們的生命得享其「壽」至應有的年限而不「早已」，更能讓我們的精神生命走向「沒身不殆」的境界。正如河上公所云：「目不妄視，耳不妄聽，口不妄言，則無怨惡於天下，故長壽。」⁹³這也就是在說明建立個人修養工夫的重要性，因為只有能省視自己、堅定自己、克制自己並且努力不懈的勤行大道者，才能更進一步的去開展他精神層面的生命。誠如王弼對「死而不亡者壽」所注曰：「雖死而以爲生之，道不亡乃得全其壽。身沒而道猶存，況身存而道不卒乎。」⁹⁴勤行而不離道者，其軀體雖有死亡的一天，但其精神卻是不朽的，無怪乎老子才言「道乃久，沒身不殆。」（〈第十六章〉）。因此，在老子看來，軀體雖死而道猶存者，才是真正長壽的人，此謂之「死而不亡者壽」也。

最後，王淮先生亦對老子「死而不亡者壽」的生命觀，做了以下的總結語：

老子所謂「死而不亡者壽」，即是肯定物質生命原無究竟之意義，而人生「悠久」之價值唯在「德性」與「精神」之永恆與不朽。這種思想對現實人生之偶然性與有限性講，既是一種莫大的安慰，同時也是一種強烈的鼓勵，而人生真實之意義與目的，於此亦顯然可見矣。⁹⁵

對一般人來說，其人生所追求之價值固然是「長久」，然而人的血肉之軀終究還是得服從「生老病死」的自然法則，因為有生必有死，死實爲一無可奈何之事。而世人對於必死的命運之路，總是束手無策而別無他路可走，因此總是以消

⁹² 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁118-119。

⁹³ 河上公注、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁134。

⁹⁴ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁84。

⁹⁵ 王淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年，頁183。

極悲觀，或享樂主義的態度來面對此一必然的事實。因是之故，老子才會以其全然透徹生死的大智慧，為徬徨無助的世人於「形體」的生命之外，另外開闢出了一條「精神」生命永恆不朽的真常大道，以使得人人皆有機會能超脫生死之束縛。所以如果世人都能實踐老子所言之「外其身」的修養工夫，亦即不要執著於自己身體的厚養其生，而能放得開、想得破，那麼就能讓自己不為形骸的生死所拘了。

聖人寄生人間，安時處順，心超物外，對於自然法則的看法，既是「安命」，同時也是「順化而遊」。其明白陰陽造化是無法違背的，因為有此形軀，最終一定要面對死亡。若執著於生，則死將長相左右；唯有不受企求生之欲望所逼，也就不會被死亡之幻滅所迫。此亦誠如莊子所言：「知其不可奈何而安之若命。」（《莊子·人間世》）因此，鄔昆如先生才云：

顯然地，生和死在莊子看來，祇是生命中的個別現象；而這些現象之所以被注意，那是人固執著用「差別相」來審斷生和死；致使人「悅生惡死」，甚至「貪生怕死」。莊子是要以整體宇宙的流行來宏觀生死的現象，以「萬物畢同畢異」的知性來統合整體觀的慧心，則有「天地與我並生，萬物與我齊一」的結論。……這也就是「以道觀之」的立場。⁹⁶

生命的過程總免不了有生有死，因此吾人應將死亡視為是生命的一部分，而非是生命的完全結束。只要我們能以平常心來看待生命中該有的死亡，則我們就能以平常心享受我們生命的美好。所以，對於生死吾人應以「道」觀之，不應以「差別相」來審斷生和死，讓生死歸於自然，心中不再執著於生、不再驚恐於死，才能讓盤據於心頭的烏雲消散。如同瓜熟而蒂落，解開了心知執著於「恐懼死亡」的倒懸，回歸到大地根土。誠如傅偉勳先生所言：「從老子的觀點看，我們個體的死亡原是萬事萬物自然無為的生滅循環之中的小小現象，也是自然不過，有如秋天落葉一般。……如體悟自我的死亡乃是落葉歸根那樣，回歸天道本

⁹⁶ 鄔昆如〈莊子的生死觀〉，《哲學與文化》第21卷7期，1994年7月，頁586。

根的自然過程，也就自然能夠克服自我自私，安然接受死亡。」⁹⁷因此，如果世人總是抱持著人定勝天的妄想，只想憑藉一己單薄之力，去強行造作抵制不可避免的死亡，那麼只會為自己增加死亡的恐懼與自我的痛苦而已。而這也就是為何老子要教導世人實踐「致虛守靜」之修養工夫，才能體現「歸根復命」之生命大智慧的原因所在。若能如此，吾人定能恢復各自的正命而活出人生的自在美好，最後達至聖人超脫生死的境界。

第三節 生活的體現

一、企業管理

凡是任何一個企業的營運，都會包括經營和管理這兩個主要的環節，而此兩者中最重要無非是「管理」層面莫屬了。在一個企業的管理層面中，除了對企業內部資源的整合和秩序的建立之外，企業內部的人與人之間的互動亦是需要受到特別重視的。企業經營追求的是效益，要開源、要獲利，且人們往往也以為企業既然是一個以盈利為目標的商品生產、販售者，其價值觀當然應該就是追求最高的利潤，但事實上這並非是一個明智的企業所認同的理念。

對於一個明智的企業而言，任何時候，利潤目標都不應是企業的第一目標，更不會是唯一的目標。依此，筆者以為老子思想應當能實際運用在當代企業管理的領域之中，因為老子所主張之「上善若水」的理念，乃身為一位成功的企業管理者所應具備之基本修養工夫。企業管理者因為具備此一「上善若水」的修養工夫，所以能夠虛心接受企業員工的種種意見，而將這些意見視為是「反省自身」的建言，並將之歸納整理成自我向上提昇的指導方針。

⁹⁷ 參見：傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》，臺北：正中書局，2010年，頁183。

一般的企業管理者總以領導者自居而盛氣凌人，平常習慣以嚴厲、命令的作風來管理員工，以致常常成為企業員工攻擊批評的目標，且無法在團體中得到大家的尊重，甚至因此而造成企業內部衍生許多不必要的紛擾。倘若參考老子哲學，其在《道德經·第八章》為企業管理者提供了一睿智的管理之「道」，其如是曰：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」王弼注曰：「人惡卑也。道無水有，故曰『幾』也。」⁹⁸依照老子哲學理念而言，若想成為一個善於治理公司的企業管理者，應該努力將自己的德行修養成如水一般的柔弱不爭。因為水不但有著善於利益萬物的特質，而且它從來都不會與萬物相爭，其自處卑下的柔軟身段，更可說即是懂得管理之「道」的企業管理者所應具備的德行。

憨山釋曰：

此言不爭之德，無往而不善也。上，最上。謂謙虛不爭之德最為上善，譬如水也，故曰「上善若水」。水之善，妙在利萬物而不爭。不爭，謂隨方就圓，無可不可，唯處於下。然世人皆好高而惡下，唯聖人處之，故曰「處眾人之惡，故幾於道矣。」幾，近也。⁹⁹

上善的人像水一樣，能滋養萬物，卻又處身退讓謙下，不和萬物相爭，總是居處在大家所厭惡的卑下之處，這樣的特性，可說是很接近於「道」了。正如河上公對上引經文所注曰：「上善之人，如水之性。水在天為霧露，在地為泉源也。眾人惡卑濕垢濁，水獨靜流居之也。水性幾於道同。」¹⁰⁰企業管理者若是能學習老子「上善若水」之精神，處處謙下待人不與人爭，並給予員工最真誠、最柔性的關懷，引導員工融入企業的生命體而共生共存，這樣必能使企業團隊和諧發展。因此，老子所主張的「上善若水」理念，乃身為一位成功的企業管理者所應

⁹⁸ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁20。

⁹⁹ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁54。

¹⁰⁰ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁28、29。

具備之基本修養。

王邦雄先生曾言：

依道家的體會，「水」正是無心而自然的精神表徵。水之善在水無心，儘管水利萬物，卻不放在心上，有如「功成而弗居」（《道德經·第二章》），「功成」在「利萬物」，「弗居」即「無心」，不居功也就不爭了。「道」沒有自己，給出萬物成長的空間。就如同「天地不仁」，不仁無心，放開萬物，讓萬物自生自長，「水」也沒有自己，無心自然的往下流，就在最低下的地方，同時滋潤萬物，也生成萬物。「處眾人之所惡」，是「無」；「生成萬物」，則是「有」，水又無又有，不就是道的玄德嗎？所以說「幾於道」。¹⁰¹

企業內部為求績效成長，往往會訂出績效考核排名辦法，致使公司內部形成一股競爭風氣，而各階層管理者為求其自己的美名，亦紛紛加入此戰局之中，因此而大大地壓縮了其它員工部屬可以發揮其所長的空間。對於這種公司內部的競爭風氣，比較《道德經·第七章》有云：

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。

河上公注曰：

說天地長生久壽，以喻教人也。天地所以獨長且久者，以其安靜，施不求報，不如人居處汲汲求自饒之利，奪人以自與也。以其不求生，故能長生不終也。先人而後己也。天下敬之，先以為官長。薄己而厚人也。百姓愛之如父母，神明祐之若赤子，故身長存。聖人為人所愛，神明所祐，非以其公正無私所致乎？人以為私者，欲以厚己也。聖人無私而已自厚，故能

¹⁰¹ 參見：王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁47、48。

成其私也。¹⁰²

老子主張，治理國家不能私心妄為，如此才不會因為自身偏執獨厚的行為，而造成人民生活上的躁動與不安。此誠如王弼所注曰：「自生則與物爭，不自生則物歸也。無私者，無為於身也。身先身存，故曰『能成其私』也。」¹⁰³同樣地，作為一個公司團體的領導管理者，也應該儘量的讓團體內部的成員，能依其各自的專長與才能盡情發揮，而不是濫用其管理階層的權利，進行其偏私的行為來與員工部屬爭名奪利。如此一來，才能增進組織內部的和諧一致性，並充分發揮最好的經濟效益。

而林希逸亦對上引經文釋云：

此章以天地喻聖人無容心之意。天地之生萬物，自然而然，無所容心，故千萬歲猶一日也。聖人之脩身，無容心於先後，無容心於內外，故莫之先而常存，是以其無私而能成其私也。此一「私」字，是就身上說來，非公私之私也。若以私為公私之私，則不得謂之無容心矣。此語又是老子誘人為善之意……，故謂之真空實有，真空便是「無私」之意，實有便是「能成其私」之意，但說得來又高似一層。¹⁰⁴

因此，理想的領導管理方式，即在於從領導管理者化除自身的偏私之心做起。並通過這種大公無私的領導方式，讓整個組織能自生自長的活化起來。換言之，若將老子哲學應用於當代管理領導實踐中，我們可以說，使整個企業能順利達成預期績效的方法，並不在於是否有訂出一套好的績效考核排名辦法，或是各個階層管理者是否也有亮麗的業績表現，而是在於能讓不同的工作人員都能依照本身之專長，而自願地、自在地、快樂地投入工作之中。這正如老子所言，讓事

¹⁰² 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁25、26。

¹⁰³ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁19。

¹⁰⁴ 林希逸《老子虞齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁9。

物長生久壽的方法不在於偏執獨厚的私心，而是讓事物如其所如的自然發展。身為企業管理者也不應該與員工爭功搶名，而應該儘量給出適當的機會，讓員工能有充分的空間發揮其才能，如此才能使自己和整個企業能長久地於產業界中永續生存。

老子認為，一位理想的國君或是位居上位的領導者，其必須擁有能自知反省的能力，如此才能坦然地正視個人的私欲與成見，並且通過自身的修養工夫將之化除消解。此一道理正是老子於《道德經·第七十一章》所云曰：

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。

河上公注曰：

知道而言不知，是乃德之上。不知道而言知，是乃德之病。夫唯能病苦衆人有強知之病，是以不自病也。聖人無此強知之病者，以其常苦衆人有此病，以此非人，故不自病。夫聖人懷通達之知，托於不知者，欲使天下質朴忠正，各守純性。小人不知道意，而妄行強知之事以自顯著，內傷精神，減壽消年也。¹⁰⁵

理想的領導管理者應該要有認真對待自身缺點的能力，將自我照見的缺點視為缺點而改進、化除之，才不致於因為無視自身缺點，甚至不了解自己有缺點，而強行說自己沒有缺點，造成企業內部思想腐舊不求進步。誠如王弼注上引〈七十一章〉所曰：「不知知之不足任，則病也。」¹⁰⁶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。對〈七十一章〉，林希逸則釋云：「於其至知，而若不知，此道之上也。於不可知之中，而自以為知，

¹⁰⁵ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁277。

¹⁰⁶ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁178。

此學道之病也。人能病其知之爲病，則無此病矣。聖人之所以不病者，蓋知此知之爲病而病之，所以不病。」¹⁰⁷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不知反省。一個企業組織要能永續經營，其領導者除了須不斷地自我檢討反省之外，更要能虛己容人地接受各方的意見，才能使組織發展不致於獨斷專行，導致公司失去進步的機制，最後走向衰退之路。

憨山釋〈七十一章〉云：

然世人之知，乃敵物分別之知，有所知也。聖人之知，乃離物絕待，照體獨立之知，無所知也。故聖人之無知，非斷滅無知，乃無世人之所知耳。無所知，乃世人所不知也。世人所不知，乃聖人之獨知。人能知其所不知之地，則爲上矣，故曰：「知不知，上。」若夫臆度妄見，本所不知，而強自以爲知，或錯認無知爲斷滅，同於木石之無知。此二者皆非真知，適足爲知之病耳，故曰：「不知知，病。」若苟知此二者爲知之病，則知見頓亡，可造無知之地，而無強知妄知之病矣，故曰：「夫惟病病，是以不病。」聖人但無強妄之知，故稱無知，非是絕然斷滅無知也，故曰：「聖人不病。」此段工夫，更無別樣玄妙。唯病其妄知強知是病而不用。是以不墮知病之中，而名無知。此無知，乃真知。若知此真知，則終日知而無所知。斯實聖人自知之明，常人豈易知哉？此所以易知易行，甚世人不能知不能行也。¹⁰⁸

老子認爲，人原本是天真素樸的，一切皆因後天的人爲造作而引發了強知妄知之病，才使得人背離了天真單純的本性。也正因爲人人本具的純真，所以能發乎本然的以誠信待人。這種由人心之樸素而來的誠信，正是修道以明人事的國君

¹⁰⁷ 林希逸《老子齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁76。

¹⁰⁸ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁153、154。

與企業管理者所應具備的修養。從《道德經》文本中吾人可以發現，有諸多章節皆有討論「信」這個概念，其分別是〈第十七章〉：「信不足焉，有不信焉。」、〈第四十九章〉：「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。聖人皆孩之。」、〈第六十三章〉：「夫輕諾必寡信。」以及〈第八十一章〉：「信言不美，美言不信。」由此可知，「信」乃為老子哲學思想中重要的概念之一。今筆者將以〈第四十九章〉為代表說明誠「信」對企業管理者之重要性。

老子於《道德經·第四十九章》曰：

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。聖人皆孩之。

林希逸釋曰：

信不信者在彼，而我常以信待之，初無疑問之心，則信常在我。在我之信，我自得之，故曰「得信矣」。子曰：「不億不信。」亦此意也。其曰「吾亦善之」「亦信之」者，非以其不善為善，非以其不信為信也，但應之以無心而已。慄慄，不自安之意。聖人無自矜自足之心，故常有不自安之意。渾其心者，渾然而不露圭角。此心渾然，所以無善不善、信不信之分也。注其耳目者，人皆注其視聽於聖人，而聖人皆以嬰兒待之，故曰「皆孩之」。此無棄人之意也。」¹⁰⁹

老子指出，治理國家的國君應該秉持著本然的素樸真誠，消除自身的猜疑之心，以此化解人與人之間因為猜疑所構築起的隔閡與藩籬。誠如陳鼓應先生所言：「理想的治者，渾厚真樸，以善心去對待任何人(無論善與不善的人)；以誠心去對待一切人(無論守信與不信的人)。這和「無棄人」「無棄物」(〈第二十七

¹⁰⁹ 林希逸《老子虞齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁52、53。

章)的人道主義精神是一貫的。」¹¹⁰並且對於自己曾經許下的承諾，要努力地讓它實現，這樣才不會失信於人民，導致失去人民對國君的信賴。而河上公對上引經文亦注曰：「百姓爲信，聖人因而信之。百姓爲不信，聖人化之使信也。百姓德化，聖人爲信。聖人在天下怵怵常恐怖，富貴不敢驕奢。言聖人爲天下百姓渾濁其心，若愚闇不通也。注，用也。百姓皆用其耳目爲聖人視聽也。聖人愛念百姓如孩嬰赤子，長養之而不責望其報。」¹¹¹同樣的道理，在企業中的領導管理者，也要以一本初衷的真誠去信任與包容員工，這樣才能得到員工的尊敬與信賴。另外，領導管理者也應該實現自己對團體成員所許下的承諾，因爲言而無信的行爲，將會造成士氣的低落，以及員工對管理者的猜疑。憨山對〈四十九章〉釋云：

以聖人至誠待物，而見人性皆誠，故信者固已信之，即不信者亦以信待之。彼雖不信，因我以信遇之，彼將因我之德所感，亦化之而爲信矣，故曰「德信」。以天下人心不古，日趨於澆薄，聖人處其厚而不處其薄，汲汲爲天下渾厚其心。……。聖人示之以不識不知，無是無非，渾然不見有善惡之跡，一皆以淳厚之德而遇之，若嬰孩而已，故曰「皆孩之」。若以嬰孩待天下之人，則無一人可責其過者。聖人之心如此，所以不言而信，無爲而化，則天下無不可教之人矣。¹¹²

是故可知，以老子哲學理念而言，擁有「誠信」亦是企業管理領導人員所應遵守的一項重要原則。再者，依上所述，吾人可以充分了解到，老子哲學思想對於現代企業經營管理而言，其實是有很大的助益的，因爲唯有做好公司內部人事上的管理，才能使整個企業可以正常地運作與發展。正如筆者於上文所言：「企業是由人所組成的，如果沒有一群團結和諧的員工，那麼就算是再賺錢的企業，

¹¹⁰ 陳鼓應《老子註譯及評介》，北京：中華書局，2006年，頁256。

¹¹¹ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁189、190。

¹¹² 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁117、118。

都將無法永續經營下去。所以，唯有真正能夠重視『以人爲本』的企業，才是成爲百年企業的保證。」而老子所要教導給世人的就是「生命的學問」，如果企業管理者能依照老子所言而行，那麼將可帶領出一個和諧、團結、有效率的工作團隊。試想，一個以「上善」、「無私」、「真知」、「誠信」爲領導核心的企業，又怎能不成爲百年企業。

二、生態環境

或許大部分的人會認爲天然災害是無法避免的，此與人類對生態環境的破壞與污染並沒有多大的相關性。然而，眼看地球環境問題越來越嚴重，以及地球環境災難每日不斷地在發生，吾人是否不得不仔細思考，這些地球上不斷發生的天災地變，是來自於自然的現象，亦或是也夾雜著人爲因素存在呢？暫且不論因素爲何，目前的地球正處於生態環境危機之中，這卻是一個不爭的事實。因此，生態環境保護問題，儼然已經是影響全體人類生存的急迫性問題。

而現今生態環境問題的爭議，主要仍離不開「經濟發展」與「環境保護」的兩難，雙方彼此各執一詞，爭論不休。經濟發展固然是爲了讓人們過得更好、更幸福；然而生態環境的保護也是爲了要維護地球整體生活環境的品質，雙方原本的立基點都是好的，但是如今卻似乎成爲二元對立之辨的矛盾。

面對「經濟發展」與「環境保護」這道生活中兩難的習題，筆者以爲老子哲學思想應當可以使世人重新思考，讓彼此對立的雙方能不再互相否定，而一起攜手共創美好的未來。老子於《道德經·第三十二章》有云：「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。」

焦竑注曰：

始，即無名天地之始，制者，裁其樸而分之也。始本無名，制之則有名矣。

苟其逐於名而莫止，則一生二，二生三，將巧曆不能算，而種種名相皆以爲實，與接爲構，窮萬世而不悟。陰陽之慘，殆孰甚焉？所謂「不知常，妄作凶」也。誠知無可以適有，則有亦可以之無，是故貴其止。止者，鎮以無名之樸也。知止則不隨物遷，淡然自足，殆無從生矣。」¹¹³

站在老子的思考角度而言，既然人間社會是群居共處的，當然就會有各種制度名號的運作，最後出現各種不同的主張及意見。誠如王弼所注曰：「始制，謂樸散始爲官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。過此以往，將爭錐刀之末，故曰『名亦既有，夫亦將知止』也。遂任名以號物，則失治之母也，故『知止所以不殆』也。」¹¹⁴因此，無論是生活中的那一個層面，都免不了會出現一些不同的看法與主張。譬如在生態環境問題上，就會形成「經濟發展」與「環境保護」彼此雙方各執一詞的割裂後遺症。而道家的老子就像是治療師一般，可以治療雙方的病痛，其主要是協助割裂的雙方找到和諧的平衡點，而不是要否決掉任何一方的主張，因爲真正讓地球生態環境生病，同時引起病痛的是「不知足」、「不知止」的人爲造作。

對此，王邦雄先生亦曾言：

人間社會群居共處，就得建構制度，且在制度中運作。「名」是名分，也是職責，既分工合作，又分層負責，此一規劃區隔，一定會帶來割裂的後遺症，而失去了本來一體的和諧。所以「名亦既有」，在制度名號構成確立之後，要如何避免割裂的病痛，而保有整體的和諧？老子開出的藥方是「夫亦將知止，知止可以不殆」。¹¹⁵

根據老子思想來詮釋，人類爲了最基本的生存需求，是可以適度的、妥善的

¹¹³ 焦竑《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年，頁82、83。

¹¹⁴ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁81。

¹¹⁵ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年，頁148-149。

開發部分區域的生態環境，以提供人類生存條件上的需求。但是對於永無止盡的物質追求主義，則是希望藉由「知足知止」的生態環境保護實踐工夫來加以遏止，這樣生態環境才得以永續發展，正所謂「知足不辱，知止不殆，可以長久」（〈第四十四章〉）。而如果要改善現今已遭受破壞的環境狀況，則我們必須先做好「知足知止」的實踐工夫，才有可能徹底解決環境問題。因為，「不知足」可以說就是人類最大的災禍源頭，地球上到處可見人們大肆的開挖自然資源，以滿足人類無限的欲望，而為了賺取利益，更將自然界的稀有動物捕抓來牟利。如此不尊重地球生態環境的行為，會導致地球的生態環境被破壞殆盡；反之，當人們在環境議題上能「知足知止」時，則地球上的生態環境將能永遠地生生不息。

人們對於物欲的追求，經常是不能「知足」的，因此仍不斷地開發自然資源，破壞大自然的生態環境，並且於製造工業化產品的過程中污染了生態環境。人類在生態環境保護方面較難以克服的關卡，似乎就是這難以遏止的、永無止盡的「貪欲」。所以，當今唯有先從內心的修證下手，遏止這永無止盡的「貪欲」，才能有效的解決被破壞的生態環境問題。正如老子《道德經·第十二章》所云：

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；
難得之貨，令人行妨。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。

憨山釋曰：

此言物欲之害，教人離欲之行也。意謂人心本自虛明，而外之聲色飲食貨利，亦本無可欲。人以爲可欲而貪愛之，故眼則流逸奔色，而失其正見，故盲；耳則流逸奔聲，而失其真聞，故聾；舌則流逸奔味，而失其真味，故爽；心則流逸奔境，而失其正定，故發狂；行則逐於貨利，而失其正操，故有妨。所謂利令智昏，是皆以物欲喪心，貪得而無厭者也。聖人知物欲之爲害。雖居五欲之中，而修離欲之行，知量知足。如偃鼠飲河，不過實

腹而已。不多貪求以縱耳目之觀也，……。故云雖有榮觀，燕處超然，是以聖人爲腹不爲目。去貪欲之害，而修離欲之行，故去彼取此。¹¹⁶

老子認爲過多的「五色、五音及五味」會令人「目盲、耳聾及口爽」，而常常過著享樂、奢華、放逸的生活，將令人們的心靈紛亂發狂，以致於對自己所居住的環境毫無珍惜與愛護之心。王弼注曰：「爽，差失也。失口之用，故謂之爽。夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也。難得之貨塞人正路，故令人行妨也。爲腹者以物養己，爲目者以物役己，故聖人不爲目也。」¹¹⁷所以吾人於欲望的滿足上，應該要「爲腹」但「不爲目」，這可以說就是老子「知足知止」的生態環境保護實踐工夫理念。

吳宏一先生對此亦曾言：

這是告訴我們凡事適可而止，物質欲望不可太強，否則過則爲殃，流弊必多。此章即在這些基礎之上，進一步來說明物質享受、過則爲殃的道理。有人根據此章說老子反對物質享受，那是錯誤的。¹¹⁸

因此，老子對於人類的非基本生存需求是主張採取節制的態度，因爲過多的非基本生存需求將會影響地球生態環境物種的自然生長。吾人因爲地球上的種種資源而得以過著舒適的生活，所以整個地球上的自然生態環境鏈，與我們的生活是息息相關的。只要有任何一個環節出了問題，都會破壞生態環境的平衡，而造成不可挽回的天大災難。

老子的生態環境保護哲學理念即是想提醒世人，在享受地球資源的同時，也應當一視同仁地對待天地萬物，除了須保留天地萬物得以生長與發展的空間，並且也要感謝它們爲了地球生態環境的平衡所付出的一切。是故，老子有云：「善

¹¹⁶ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁59、60。

¹¹⁷ 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁28。

¹¹⁸ 吳宏一《老子新釋》，臺北：天宏出版社，2012年，頁89。

者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。」（〈第四十九章〉）聖人總是懷抱著開放無私而不仁的「道」心來對待天地萬物，並愛護天地萬物如自己孩子般的公平，此亦即是老子所展現出對天地萬物的尊重與包容，以及無私而不仁的生命大智慧。而馮滬祥先生對於《道德經·第四十九章》所言之「善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。」亦曾提到：

老子這一段，雖然是在申論為政之道，但同樣可以代表環保之道。其精神在強調，人類應該自我節制，不能自我膨脹，自以為可以控制萬物，尤其對待一切眾生，不論大小萬物，或草木鳥獸岩石，均應像對嬰兒一般的心情，加以呵護憐愛，這正是當今環保工作最重要的態度與精神修養。¹¹⁹

老子的「道」是天地不仁、是無欲無求地包容天下萬物、是無所偏愛的尊重天下萬物，因而天下萬物皆能自生自長而實現其自己，所以「道」正如馮滬祥先生所說的，是「當今環保工作最重要的態度與精神修養」。因為當人類一旦能以「道」的態度來面對天下萬物時，自然而然就能兼容並蓄的愛護自然生態環境之一切，進而維護自然生態環境的和諧與平衡。

老子生態環境保護思想是希望人類能放下自我中心及私欲妄為，重新來面對天下萬物，尊重每一物種的內在價值，讓萬物能復歸其原來的本性。當私欲妄念興起時，要能夠知足知止，而在處理生態環境問題時，要能夠尊道貴德、處下不爭。於是，老子於《道德經·第五十二章》更云：「塞其兌，閉其門，終身不勤；開其兌，濟其事，終身不救。」憨山釋曰：

兌為口，門乃眼耳，為視聽之根。謂道本無言，言生理喪。妄機鼓動，說說而不休，去道轉遠。唯是必緘默以自守，所謂「多言數窮，不如守中」，故曰「塞其兌」。然道之於物，耳得之而為聲，目得之而為色。若馳聲色

¹¹⁹ 馮滬祥《環境倫理學——中西環保哲學比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁283。

而忘返，則逐物而背性。是必收視返聽，內照獨朗，故曰「閉其門」。如此，則終身用之而不勤矣。勤，勞也。若徒執言說以爲得，以資耳目之欲，火馳而不返，則是「開兌濟事，喪心於物」，則終身不可救矣。¹²⁰

老子此處所言之「塞其兌，閉其門」並不是要完全否決掉人們的欲望需求，老子對於人類生存基本需求仍是認同的，其所否決的是過多的私欲及不必要的需求。誠如河上公注曰：「兌，目也。使目不妄視。門，口也。使口不妄言。人當塞目不妄視，閉口不妄言，則終身不勤苦。開目視情欲也。濟，益也。益情欲之事。禍亂成也。」¹²¹老子所希冀的是人們能過著簡樸的生活，對物質上的要求能知足知止，在欲望上的滿足應少私寡欲，如能塞閉欲望，則能終身沒有憂患；而若開啓欲望，那麼將終身不可救治。此亦即是王弼所注曰：「兌，事欲之所由生。門，事欲之所由從也。無事永逸，故終身不勤也。不閉其原，而濟其事，故雖終身不救。」¹²²之意涵。

人們於日常生活中排放二氧化碳所產生的氣候變化，造成了兩極冰原的融化；開發山林導致生態環境的改變，造成了原生物種的滅絕。生態環境因人爲因素而失去原來的和諧平衡，大地的生息遭遇破壞使得天災地變不斷，這些因生態環境遭破壞而形成的災難，最後都將回報在人類自己身上。因此，人類著實不該再以一種獲得利益的心態來開發生態環境，因爲這樣子不但傷害了生態環境，也會傷害了自己。綜上所述，老子「知足知止」的生態環境保護實踐工夫，是主張爲了滿足人類基本生存需求，而贊成適度開發生態環境的。但相對地，對於人類非基本生存需求，則是希冀人們能做到「知足知止」、「爲腹而不爲目」的工夫，並且能進一步做到「聖人皆孩之」的保護天地萬物的修養工夫。所以落實老子思想的生態環境保護實踐工夫，即是守「道」的工夫展現。

¹²⁰ 釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年，頁122。

¹²¹ 河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年，頁199、200。

¹²² 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁139、140。

老子「道」哲學思想，對於生態環境保護，以及如何解決生態環境的議題，為世人提供了非常好的理論基礎，尤其是老子「少私寡欲」的生活理念。因為當今的生態環境問題，大多起因於人類無止境的貪婪及對物欲的追求，造成了資源耗竭、環境污染的現況。所以，我們唯有落實老子思想的生態環境保護實踐工夫，才能從根本上去徹底解決生態環境失衡的問題，也才能讓因為「開發生態環境」和「保護生態環境」而爭執不下的雙方，能握手言和共同愛護這個美麗的地球。



第四章 結論

本論文之主要內容乃在論述老子道概念的義涵及其體現，而「道」可以說是《道德經》文本中很重要的哲學範疇，因為老子將「道」提高到最高的本體，認為「道」是天地之始、是萬物之母。同時，老子亦告訴世人，只要透過實踐修養的工夫，則人人皆可於日常生活中體現「道」之理想境界。今筆者於全文之末，再次將本文各章節中所論述的重點，作一回顧與整理。

雖然老子於《道德經》文本中為吾人示出了「道」之重要性，但是對於老子《道德經》思想的產生年代，以及老子為何要向世人言「道」之理的環境背景因素，則無詳盡之說明。另外因為「道」無法用一般言語加以訴說，所以對於老子所言之「道」，吾人於日常生活中又該選擇用什麼樣的方式，來認識與體會才能真正與「道」契合呢？舉凡這些疑問與好奇，皆是筆者著手於研究老子所開演之「道」概念義涵及其體現的主要動機。基於此，本論文即針對老子哲學思想之時代的背景、義理的性格與形上的體會，做一詳細的探討與闡述。最後並藉由將老子所教導的修養工夫，實踐運用於日常生活中的各個層面，以期能更加體證老子「道」概念之義涵。

本論文於〈第二章、老子道概念的義涵〉一文中，分別由「時代的背景」、「義理的性格」與「形上的體會」這三方面來闡述老子道概念的義涵。在「時代的背景」方面，老子因為面對戰爭不休、災難不斷、殺戮刑罰的亂世，心中有很深刻的感觸，故因此而啟發了其安身立命與明哲保身的生命大智慧。吾人只要從《道德經》的思想歸趣中就可以輕易發現到，老子哲學思想主要之觀點即是側重於反省現實人生中所面對的困境。老子明白，身處此大環境中的百姓，其所遭受的苦難，其實皆是源自於周文的疲弊，而使得僵化了的禮文不能夠再安立世道人心，才造成政治權力的誤導與過度的誇張統治。而在「義理的性格」方面，老子表面上雖然不諱言地反對周文禮樂的干擾，以求拯救天下的百姓，但其真正的用心卻

不在於周文的有沒有或要不要，而是在於世人是不是對它起了執著，所以追根究柢地說，老子乃是藉由「周文疲弊」的時代背景，以強調心靈解放的意義及其重要性。我們可以說老莊思想其實就是一種「生命學問」，它可以在世人於人生道路上遇見難關和阻礙時，幫助世人突破困境並開放心靈。

再從「形上的體會」方面而言，「道」因為是存在於虛無恍惚之中的真常「道體」，且是存在於天地創生之前的，所以理所當然是沒有名字的。老子且稱這個生化萬物的道體為「道」，可見得此「道」亦只是一個稱呼而已，它只是被用來表示、顯現這個生化萬物的道體。不過老子告訴世人，只要透過修養實踐的功夫，就可以讓「道」展現於生命主體境界之中，這就是把宇宙中的最高價值理想轉為人生的理想，使它能夠在這個宇宙場域裏面被兌現。而為了讓世人得以體會出有一無形可見、無名可指的「道」恆常存在，老子透過了文字於《道德經》文本中，以各種面向對形而上之「道」作了最完整的表述。所以可知，老子道概念的義涵其實是來自於人們修養的工夫，而且其最終理想的境界應是以聖人的修養境界為其最高的指導方針，如此才是真正的理解老子的形上思想。

而在〈第三章、老子道概念的體現〉一文中，筆者將老子所教導給世人的修養工夫，從實踐面來作探討與論述，並且運用於日常生活中，以期能深入體現老子「道」概念之義涵。首先，關於「修養的工夫」文中，老子教導世人「無為而無不為」的修養工夫之道，此「無為」的智慧不但是存在於宇宙天地萬物之間的真常道理，也是世人欲體道證道所應具備之修養的工夫。老子更明白人生的困苦都是來自於人們「心知的執著」，無論是執著於「名」、「利」、「權」、「勢」……等等外在無止盡的追逐，凡此種種皆是形成人生困境的源頭，所以也提出了「致虛極，守靜篤」的修養工夫之道以為對治。

其次，在「理想的境界」文中，聖人即是因為能實踐老子所教導給世人之獨特的應世之方，所以處於人世間各種複雜的人際關係之中，其心才能始終保持沖虛而不隨物轉。譬如對於生死問題，一般世人總是因為看不透，而產生羨生厭死

的畏懼之心，但聖人處事則以無為不造作應世，面對生死，心中無絲毫之成見與執著，所以能入於不生不死之境界。老子告訴世人「善攝生」的養生方法，讓世人於生命旅程中不會遭遇外物的阻礙與傷害。這種養生方法和一般形體的保養養生不同，老子所注重的是吾人生命的主體，亦即是精神上的養生。

最後，在「生活的體現」文中，筆者以為老子哲學思想對於現代企業的經營管理而言，其實是有很大的助益的。因為要想成為一個百年的企業，其最基本的條件，就是企業本身是否能重視「誠信原則」及「以人為本」的理念。而老子所教導給世人的中心價值即是「生命的學問」，所以當然就可以成為現代企業經營管理上的根基。如果企業管理者能依照老子所言而行，那麼必定可以帶領出一個和諧、團結、有效率的工作團隊，而使自己 and 整個企業能持久地於產業界中生存。

吾人由生活中可以看見，地球環境問題越來越嚴重，而地球環境災難也每日不斷地在發生，目前的地球正處於生態環境危機之中。因此，生態環境保護問題，儼然已經是影響全體人類生存的急迫性問題。當面對「經濟發展」與「環境保護」這道生活中兩難的習題時，筆者認為老子哲學思想應當可以使世人重新思考，讓彼此對立的雙方能不再互相否定。道家的老子就像是治療師一般，可以治療雙方的病痛，其主要是協助割裂的雙方找到和諧的平衡點，而不是要否決掉任何一方的主張，因為真正讓地球生態環境生病，同時引起病痛的是「不知足」、「不知止」的人為造作。只要人類能以「道」的態度來面對天下萬物，則自然而然就能兼容並蓄的愛護自然生態環境之一切，進而維護自然生態環境的和諧與平衡。所以，我們唯有落實老子思想的生態環境保護實踐工夫，才能從根本上去徹底解決生態環境失衡的問題，也才能讓因為「開發生態環境」和「保護生態環境」而爭執不下的雙方，能放下執著而一起攜手共創美好的未來。

參考書目

一、古典文獻（略依時代先後排序）

- 漢·不錄作者《帛書老子》，臺北：河洛圖書出版社，1975年。
- 漢·司馬遷《史記》，臺北：臺灣商務印書館，2009年。
- 漢·劉向集錄《戰國策》（上、下冊），臺北：九思出版公司，1978年。
- 漢·河上公、王卡點校《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2014年。
- 晉·王弼《老子王弼注》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。
- 宋·林希逸著、黃曙輝點校《老子膚齋口義》，上海：華東師範大學出版社，2010年。
- 宋·范應元《老子集註》，臺南：開山書局，1973年。
- 宋·蘇轍《老子解》，嚴靈峰輯《無求備齋老列莊三子集成補編(三)》，臺北：成文出版社，1982年。
- 元·吳澄《道德真經吳澄註》，上海：華東師範大學出版社，2010年。
- 明·釋德清《老子道德經憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年。
- 明·釋德清《莊子內篇憨山註》，臺南：和裕出版社，2009年。
- 明·釋德清《老子道德經憨山註》，臺北：新文豐出版社，1973年。
- 明·焦竑《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2011年。
- 清·宋常星《道德經講義》，臺北：東大圖書公司，2009年。
- 清·郭慶藩輯、王孝魚整理《莊子集釋》，臺北：華正書局，2010年。

二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

- 方東美《中國哲學精神及其發展（上）》，臺北：黎明文化公司，2005年。
- 方東美《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2005年。

- 王 淮《王弼之老學》，臺北：印刻文學生活雜誌出版公司，2012年。
- 王 淮《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。
- 王冬珍、王讚源《新編墨子》，臺北：國立編譯館，2001年。
- 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2013年。
- 王邦雄《中國哲學論集（增訂版）》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 王邦雄《老子十二講》，臺北：遠流出版社，2011年。
- 王邦雄《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1982年。
- 王邦雄《老子道》，臺北：漢藝色研文化公司，2005年。
- 王邦雄《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2014年。
- 王邦雄《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2013年。
- 王邦雄《道家思想經典文論：當代新道家的生命進路》，臺北：立緒文化公司，2014年。
- 王邦雄等著《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2006年。
- 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年。
- 甘懷真《中國通史》，臺北：三民書局，1997年。
- 牟宗三《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年。
- 牟宗三《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，2009年。
- 牟宗三《心體與性體》，臺北：正中書局，2009年。
- 牟宗三《生命學問》，臺北：三民書局，2011年。
- 牟宗三《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- 余英時《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，1983年。
- 余培林《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，1973年。
- 吳 怡《生命的哲學》，臺北：三民書局，2004年。
- 吳 怡《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2010年。

- 吳 康《老莊哲學》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。
- 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。
- 吳宏一《老子新釋》，臺北：天宏出版社，2012年。
- 李 增《淮南子》，臺北：東大圖書公司，1992年。
- 杜政榮、吳天基、江漢全《環保與生活》，臺北：國立空中大學，2005年。
- 林安梧《新道家與治療學——老子的智慧》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。
- 林語堂《老子的智慧》，臺北：國家出版社，2012年。
- 胡 適《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（卷二）》，臺北：臺灣學生書局，2008年。
- 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1998年。
- 徐復觀《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1966年。
- 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。
- 馬敘倫《老子校詁》，香港：太平書局，1973年。
- 高 明《帛書老子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，2000年。
- 張立文《道》，臺北：漢興書局，1994年。
- 張默生《老子新釋》，臺南：大夏出版社，1992年。
- 許抗生《帛書老子註譯及研究》，杭州：浙江人民出版社，2005年。
- 陳鼓應《老子註譯及評介（修訂版）》，北京：中華書局，2006年。
- 陳鼓應《老莊新論（修訂版）》，臺北：五南圖書出版公司，2006年。
- 陳鼓應《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- 陳鼓應《道家的人文精神》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。
- 陳德和《生活世界的哲思》，臺北：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》，臺北：文史哲出版社，1993年。
- 陳德和《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。
- 陳錫勇《老子校正》，臺北：里仁書局，1999年。
- 陳錫勇《郭店楚簡老子論證》，臺北：里仁書局，2005年。
- 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年。
- 傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》，臺北：正中書局，2010年。
- 湯一介《郭象與魏晉玄學》，臺北：谷風出版社，1987年。
- 湯清二、耿正屏、李淑雯、鄭碧雲《環保與生活》，臺北：五南圖書出版公司，2002年。
- 馮滄祥《環境倫理學——中西環保哲學比較研究》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
- 黃登山《老子釋義》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
- 楊伯峻《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化事業公司，2007年。
- 楊儒賓《莊周風貌》，臺北：黎明文化公司，1991年。
- 葉海煙《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1999年。
- 熊十力《讀經示要》，臺北：洪氏出版社，1978年。
- 劉笑敢《老子》，臺北：東大圖書公司，2009年。
- 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社，2012年。
- 蔣錫昌《老子校詁》，臺北：東昇文化公司，1980年。
- 錢 穆《中國思想史》，臺北：素書樓出版社，2001年。
- 鍾 泰《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 魏元珪《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年。

嚴靈峰《老子研讀須知》，臺北：正中書局，1992年。

嚴靈峰《老子達解》，臺北：華正書局，1982年。

三、期刊與會議論文（依姓氏筆畫順序排列）

毛忠民〈老子知識學研究〉，《哲學論集》第25期，1991年7月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第334期，2003年4月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第335期，2003年5月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（三）〉，《鵝湖月刊》第336期，2003年6月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，2003年7月。

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

袁保新〈秩序與創新一從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵〉，《鵝湖月刊》第314期，2001年8月。

陳秀玲〈莊子知識學研究〉，《哲學論集》第25期，1991年7月。

陳榮波〈老子的環保美學〉，《哲學雜誌》第7期，1994年1月。

陳德和〈生命教育的老學基礎〉，南華大學哲學系主辦「2010比較哲學學術研討會：生命學問與生命教育」，2008年5月27日。

陳德和〈老莊的教育思想及實踐〉，《鵝湖月刊》第314期，2001年8月。

陳德和〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》第406期，2009年4月。

陳德和〈略論老子的年代與思想〉，《鵝湖學誌》第22期，1999年6月。

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

陳德和〈論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例〉，《揭諦》第3期，2001年5月。

陳德和〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》第70期，2014年12月。

陳德和〈論林希逸對老子《道德經》形上思想的解讀——以《老子於齋口義》

爲中心》，《嘉大中文學報》第 8 期，2012 年 9 月。

陳德和〈論唐君毅的老子學〉，《揭諦》第 5 期，2003 年 6 月。

陳德和〈儒道成德之教的差異〉，《當代中國哲學學報》第 2 期，2005 年 12 月。

陳德和〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第 35 期，2005 年 12 月。

鄔昆如〈莊子的生死觀〉，《哲學與文化》第 21 卷 7 期，1994 年 7 月。

鄔昆如〈道家「無爲無不爲」的倫理思想〉，《哲學論集》第 29 期，1996 年 6 月。

鄔昆如〈道家生命哲學的歷史演變〉，《哲學與文化》第 18 卷 2&3 期，1991 年 2 月。

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。

四、學位論文（依姓氏筆畫順序排列）

王品方《老子論道譬喻之研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2003 年。

任金子《老子「聖人之道」研究》，輔仁大學哲學研究所博士論文，1986 年。

呂曜暉《論老子管理哲學》，華梵大學哲學系碩士論文，2011 年。

林超群《《老子》哲學思想在企業管理策略之應用》，玄奘大學中國語文學系博士論文，2013 年。

馬 強《老子道德經「道」概念研究》，輔仁大學哲學系碩士論文，1997 年。

張景朗《老子的經營管理意涵研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2005 年。

莊凱宇《老子管理哲學思想之研究》，東海大學哲學系碩士論文，2010 年。

陳彥廷《老子「守中」思想研究》，高雄師範大學國文系碩士論文，2011 年。

黃貴珠《老子的人生哲學》，東海大學哲學系碩士論文，2007 年。

黃漢光《老子「無」的哲學之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1983

年。

廖尉谷《老子的形上學與工夫論》，臺灣大學哲學系碩士論文，2012年。

廖雅慧《《老子》的道、德論》，中國文化大學中國文學系碩士論文，2009年。

謝君直《《道德經》與《黃老帛書》「道論」之比較研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，1999年。

藍啓文《老子哲學中「德」概念之分析》，華梵大學哲學系碩士論文，2013年。

洪千雯《《老子》哲學的詮釋探究—以「道法自然」為詮釋主題》，中國文化大學哲學系碩士論文，2013年。

羅烈鑾《老子思想如何應用於現代管理之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2008年。

