

東海大學

哲學研究所

碩士論文

老子「道論」思想的指標：「無為」、「自然」研究



指導教授：魏元珪

研究生：吳逢吉

中華民國九十五年一月

序言

「道家」思想強調自然化育、無為無造，跟我們所處的時代觀點無法相提並論，其中老子對他自己所身處的時代發出感慨，歷經了幾千年之久，我們依然對我們所處的時代發出感嘆，實不勝唏噓。《老子》思想在中國文化上所扮演的雖非救世主的角色，但《老子》依舊是被當成一門學術在流傳，乍看之下，在如此久遠的歷史過程中，不論是在政治層面或人內心深層，老子思想似未真正被應用出來。對於人類目前所處的二十一世紀，我們看不見老子所謂的「執大象，天下往。往而不害，安平泰。」人心不斷的向下沉淪，價值觀嚴重扭曲，可說是一個比老子當時還要混亂的世代，可是人的內心卻離「道家」思想的中心價值越來越遠。

《老子》的篇章在編排上沒有一定的順序與系統，所以研究起來有其難度，但是老子哲學的思想內容有他的一致性，其中心價值很容易掌握。在中國哲學的眾家思想之中，我獨好《老子》所示「反者道之動」的哲學，「反」在老子的哲學之中有它獨特的思想內容，透過「反」我們可以理解出很多生命道理，「自然」跟「無為」就是其中的一部份。面對當下的世界局勢，我們非但不能遠離「道家」思想的教導，反要採擷其中思想，透過它來反省一下我們生存的環境，改正人類的心靈，好庇護我們的家園與後世子子孫孫。

本篇論文除緒論跟結論之外共分五個章節，第一章研究老子的「道論」思想，二到五章分別對《老子》中「無為」與「自然」兩個中心思想加以探討，並且深入研究「人」在當中的定位與應用法則，以結合生命哲學的角度來論述《老子》對整個人類和萬物發展過程中的重要性。除自我勉勵之外，也希望時下之人可以

有所學習與警惕。

「哲學」可說是我生活中的一部份，不僅如此，「哲學」更讓我在看事情時能夠更加的豁達與宏觀，在此非常感謝系上的老師長期以來的教導，使我輕看人生旅途中一切功名利祿與浮泛成就，但求人生中能有一正確的價值觀與方向。更感謝魏元珪教授的指導，長期以來領受老師的教學，讓我感到哲學原來與生活那樣貼近；對人生命有如此大的啟示，使得哲學的價值當下能夠充分地感受出來，成為我生命中一大精神食糧，終生受用不盡。

吳逢吉

民國九十五年 謹於東海大學哲學系

題目：老子「道論」思想的指標：「無為」、「自然」研究

【摘要】

老子《道德經》說明了宇宙萬有生存的原理及其應對之法則，「道」可為宇宙萬有之本根，「德」可為宇宙萬有之引導。王弼注「道」與「德」說：「道者，萬物之所由；德者，萬物之所得。」然而，「道」不可議，老子說：「無狀之狀，無物之象，是為恍惚。」¹⁴ 這就是形容「道」的不可議性。因此，萬物所由之「道」為何？我們就當明瞭這「道」的精神所在之處和其指標性。老子說：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」就由此可見，「無為」可說是「道」的作用方式，但是「無為」又並非什麼都不為，故我們從「侯王若能守之，萬物將自化」來看，此「無為」也就有「順應自然」之意涵了。老子有言：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」²⁵ 所以說，萬物跟人所由之「道」乃「無為」之道，而「無為」之「道」乃「順應自然」之「道」。吾寫此篇論文的方向就是針對「無為」、「自然」做一個雙重性的比較與討論，闡述此二者之間的貫通性和的關連性。人當如何「順應自然」，在當代社會中是否具有卓效。人們在名利的驅使下又當如何找回屬於自己的「無為」之道。《老子》一書中有許多關於一般人士和政治思想的期許，在「無為」的處世方法上也有一番見解，本文探討其是否可將之施於當代社會以之做為當代人之良方與針砭。

凡例

- 一、本文徵引用書籍名稱時，採現今通用之《 》符號，單引篇名時則用符號。
- 二、本文所引他人思想學說以單引號「 」為準，引號中原著者復徵引他人或古人學說時，則以『 』為準。
- 三、本文所引外國人名於首度出現時，皆引原文姓名全銜及生卒年，以資識別。
- 四、本文所引老子原文，皆以王弼注《老子》今本為主，並酌取歷代學者之校勘成果。
- 五、凡所引之古籍或他人思想學說行數超過四行者，均以特殊字體排印，以資醒目。
- 六、本文以釋意為主，不針對所引字詞做字義上之解析，原文中屬於明白易懂者，則不加註解。
- 七、本文所引數字皆以中文數目字為主，如一、二、三等。
- 八、本文所引之主要參考書目，統置於全文之末，於每節註中特列參考之書名及頁碼，並附出版社名稱以資參考。而古籍未有頁碼者，則不另外標明。
- 九、本文所引之參考書目以中文在先西文在後為準。中文方面按經、史、子、集，及各分項分類之順序，並按時代與作者之先後排列之。凡徵引當今作者之參考書目，則以出版日期先後為準。

目次

序言 / 1
摘要 / 1
凡例 / 1

緒論 / 1

第一節	研究主旨 / 3
第二節	老子其人其書 / 7
第三節	「道家」的發展與走向 / 14

第一章 《老子》「道」的內涵 / 19

第一節	「道」的規範性與萬物之律例 / 21
第二節	「道」的目的性與價值規範 / 26
第三節	「道」的指導性與普遍原理 / 31
第四節	「道」的有為性與無為性 / 36

第二章 《老子》「無為」的思想 / 41

第一節	《老子》書中「無」的涵義 / 43
第二節	「無為」思想提出之背景 / 48
第三節	論「無為而無不為」 / 53
第四節	「無為」思想的拓展 / 58

第三章 《老子》「自然」的思想 / 63

第一節	《老子》書中「自然」的涵義 / 65
第二節	「自然」與萬物生滅之原理 / 70

- 第三節 「自然」與「天」的關連性 / 75
- 第四節 老子「自然」主張的開拓性 / 81

第四章 《老子》「無為」,「自然」的應用法則 / 85

- 第一節 「無為」為「道法自然」的媒介 / 87
- 第二節 「無為」,「自然」之治 / 91
- 第三節 《老子》「無為」,「自然」思想對秦漢之際的影響 / 97
- 第四節 《老子》「無為」,「自然」思想對魏晉玄學思潮的影響 / 104
- 第五節 「無為」,「自然」如何應用於人生法則之中 / 110

第五章 《老子》「無為」,「自然」與當今台灣社會 / 115

- 第一節 「無為」,「自然」落實當今政治局勢 / 117
- 第二節 「無為」,「自然」落實今教育情勢 / 123
- 第三節 「無為」,「自然」落實當代文明 / 128
- 第四節 「無為」,「自然」落實當代環境 / 134

結論 / 141

- 第一節 何以要學老子與其現代意義 / 143
- 第二節 老學的傳播 / 144
- 第三節 結語 / 145

參考書目 / 151

緒論

第一節 研究主旨

第二節 老子其人其書

第三節 「道家」的發展與走向

緒論

第一節、研究主旨

一、尋回中國哲學的價值

哲學的目的在於探索普遍原理，追討問題的真相，西方哲學思想在於通過某種因素來達成此目的，不論是於心、於物，他們所關懷的乃是超越人類本身，從知識和形上的等各方面去找尋他們自己所要得到的真理亦或是問題的本質和真相。西方哲學家鮮少有人從關懷人性的角度著手來談論某些哲學思想。以某些角度來說，西方哲學依循著規律的系統，照著既有的脈絡延續著他們的哲學發展，或許西方文明的進步是得之於這些發展過程，然而西方哲學目前似乎已經跳脫出原始的脈絡，朝向另一個不同的層次開展，科學則藉此取代了哲學，功利取代了人與人之間的情感，人們的行為和思考都已經機械化。無奈的是，身為東方哲學發源地之我們似乎也掉進了這個泥沼之中。中國文化發展至今，儒、道思想仍然被奉為圭臬，只不過僅止於在學術殿堂之中徘徊，談不上「實踐」二字，或許比起西方哲學，中國哲學思想多了點人道關懷，中國哲學也是在探尋真理，但是目的是出於能夠為人民的生活找一個庇護，著重於人心之涵養。除此之外，中國哲學注重那人與萬物之間的和諧，對自然抱持著尊崇的態度，並不輕易逾越，這乃是屬於中國哲學所特有的價值。因此，為了解決科學文明對我們帶來的種種負面的衝擊，除了看見中國哲學的價值之外，還必須要能夠運用這個思維來反省我們的內在，反省人與自然萬物之間的關係，就這個範圍來看，道家思想是最能契合這個觀念的。老子講無為自然，莊子談到萬物與我為一，這都是最符合整體和諧的意念，也是能消除漸漸被文明腐化之人心的高等智慧。中國哲學能夠帶動反

思，能夠淨化人心，在此也期望我們可以找回屬於我們自己的哲學價值，更能從老子的思想之中尋求一個人生的皈依處。

二、認識「道」的面貌

「道」這個字就原義來說，本指「道路」或是「人所行之道路」，《說文》曰：「所行，道也，從道從辵，一達謂之道。」之後，「道」漸漸的發展出他的引申意義，許多思想家會借用「道」來進一步說明他們的思想要旨，諸如「天道」、「人道」等觀念。而將「道」完全獨立出來成一普遍原理的唯有老子一人，老子之「道」擺脫了一切形而下的限制，發展成一個形而上的哲學體系。¹因此，老子所體悟出來的「道」是其所有思想內涵的總精神，「自然」、「無為」的思想也都是由「道」所引申、發展而來的。當要區別「無為」和「自然」的思想意義時，首先要解決的就是「道」的問題。所以本篇論文就先從認識「道」來著手，從首章開始，問題著重在能知曉「道」為萬物之母，具備宇宙生化之能力，此乃是得知「道」的規範性和萬物之律例，如《老子》二十五章說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天地母。」四十二章說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」如果以「道」為人之修養準則，將「道」推及到「德」就是所謂「道」所要達成的目的性和價值規範，例如五十一章說：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之；長之育之；亭之毒之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。」再來，如果將「道」視為萬物生存之必然規律和「生滅」法則來看，就能見著「道」的指標性和普遍原理，如第十六章說：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」四十章說：「反者道之動，弱者道之用。」倘若我們能將「道」落實到人世間的話，就能夠體認「道」的「無為

¹ 可參見牟鍾鑒著，老子的道論及其現代意義，收錄於《道家文化研究-第六輯》，陳鼓應編，台北：文史哲出版社印行，2000

性」和「有為性」，如三十章說：「以道佐人主者，不以兵強於天下。」第二章說：「是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居。夫唯弗居，是以不去。」這些都屬於老子「道論」中的思想內涵，若想要看清楚《老子》中的內容，就要先從認識「道」的全部面貌做起。

三、瞭解「無為」和「自然」間的意義和關係

「自然」對於老子的「道」來說是一個很重要的中心價值，而「無為」則是關於「道」在操作上的一個必然原則。「自然」與「無為」這二者之間並不同，但是他們卻又緊密的連結在一起。「自然」可說是一個總體性的普遍法則，不為任何因素所影響，但因有「人」這可認知主體的存在，可以發現和認識到它，所以必當有一套方式與之相連結，而這個方式就是「無為」。因此，「自然」與「無為」同屬於道家的基本概念，其價值和精神的歸屬當然是完全一致的，只是自然與無為並不是可以相互替代與轉換的。²又「自然」的觀念可以從各個領域切入，而作為實現這種價值的「無為」的方法也能獲得廣泛的意義。³故，本篇論文先從各別的角度來探討「無為」和「自然」的意義，然後再將這二者合併論之。各別談之是要能更清楚、明白這二者之間的主要涵義，以致於不互相混淆。其中除了對「無為」、「自然」的定義加以釐清之外，更會從各方面來探討，加深認識其中的意涵主旨，例如：「無為」與「無不為」之間的關係，「無為」中的「無」所示為何？「自然」與「天」的關係，「自然」等同於萬物生滅之法則，更會從《老子》中「無為」、「自然」二者的拓展範圍著手。而之所以會先論「無為」後再談論「自然」乃是一種由下而上的鋪陳，先從「人」的角度出發，而非先從「道」的價值論起，然後再合併申論並說明「無為」和「自然」之間的關連性以及這二者在歷史中的思想脈絡、以便對治國理念和與人生的影響。

² 參見劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版，頁4

³ 參見同上

四、能應用於當代思潮

當代可謂末法之世，所有的開發都已經到達了臨界點，目前我們的生活環境可說是危機四伏，我們必須要有一套法則來充實我們的生命，淨化我們的心靈，改善我們的環境品質。老子所言之「無為」與「自然」乃是消弭當代亂象的一個方針，自然無為的思想本是老子面對他當時所處的戰亂時代所提出的應對法則，顯然這套法則在當時未受到實質上的重視，更何況是用於我們所身處的年代。其實，在某些方面當然是無法照著老子的方式來走，例如在政治和社會上跟老子當時的政治和社會環境就有很大的差距。因此，若要討論其適用與否，勢必是要先從人心的淨化開始。從各個層面深入來看，《老子》中的思想本來也就觸及到各種不同的領域，如果說到要淨化人心，當然也是要從各個領域來談論起。因此，本篇論文分別從政治、教育、文明、環境這幾個方面切入，以無為、自然的思維來加以對照和論述相關連的部分，藉此希望能夠找出一個人和人、人和萬物之間得以和諧、平衡的基準點。既然我們有能力去體認自然，自當要尊重自然間的律例，從無為的角度出發來修養自己的內心，以達整個生存環境可以永續發展下去。

所以說，「自然」就算沒有「人」來直觀它，它還是「自然」，但是，「人」若是沒有「自然」的法則來庇護，「人」可能因此而喪失生存的空間。故從老子之「道」一直到論述「無為」、「自然」，不過是為了強調人類生命之涵養與淨化，也是本篇論文的宗旨之所在。

第二節、老子其人其書

一、老子其人

《老子》一書對中國文化思想影響甚深，其中的「道」論和「無為自然」的處世、治國理念可說是在中國歷史上一偉大的哲學思想，也讓中國文化得以流傳如此之久。不過對於研究老子的學者來說，其人其書可說始終是一個解不開的謎。歷代以來的文獻中對於老子其人的存在一直有不同的解讀和傳言，因此在學術界當中這一直是個爭論不休的課題。然而，人們研究老子，除了文字史料外，也要對於當時的時空背景有相當的瞭解，並且從老子當時的社會、政治、文化等各種角度來解析老子的思想⁴，關於老子的身世和經歷在歷史上有比較明確記載的就屬《史記 老子韓非列傳》⁵，其餘的部分僅能從《左傳》、《禮記》、《孔子家語》、《莊子》、《列子》等一些「先秦」的零星文獻中看出一些老子生平的大致輪廓。司馬遷《史記 老子韓非列傳》是目前對於老子的生平最可靠的資料來源，

⁴ 王邦雄先生說：「吾人今日探討老子的哲學思想，必得在學術發展史上，先給予客觀的定位，通過其人立身的時空背景，與其書形成的思想源流，以把握其立論的基點，與其價值的歸趨。」參見王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司印行，1980，初版，頁35

⁵ 《史記 老子韓非列傳》的陳述如下：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。孔子適周，將問禮於老子。老子曰：『子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。』孔子去，謂弟子曰：『鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！』老子脩道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，彊為我著書。』於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：『始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。』或曰，儋即老子，或曰：非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。老子之子名宗，宗為魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。而假之子解為膠西王卬太傅，因家于齊焉。世之學老子者則緇儒學，儒學亦緇老子。『道不同不相為謀』，豈謂是邪？李耳無為自化，清靜自正。」參見（清）郭嵩燾撰，《史記劄記》，台北：成偉出版社印行，1975，頁2139-2143

在沒有新的古籍資料出土之前，此份文獻仍然是研究老子生平的有利證據，雖然說還是有部分令人懷疑之處，不過藉著比對其他相關典籍，還是有一一釐清的地方，並不該對此記載予以推翻。老子的身世就如同其思想和性格一般，處事無為，順應自然，孔子說其猶龍邪，可說是一點也不假，所謂「神龍見首不見尾」，有如此隱士之風範也唯有老子一人，就如司馬遷形容老子：「李耳無為自化，清靜自正」。既然老子自身早已經自隱無名，放下世俗之所有一切，身為旁人的我們何必斤斤計較其身世之謎呢？研究老子之生平不過是在求得能對其思想背景更加透澈罷了！

由於帛書《老子》與竹簡《老子》的發現，已經說明了部分學者對於司馬遷《史記 老子韓非列傳》中記載的考證有諸多錯誤，因此對於老子其人探討的重要性相對的減低，反而是老子其書成為了比較受人關注的焦點。

老子出關著《道德經》上下篇，《道德經》又名《老子》，春秋末期老子所作。通行本為魏晉王弼注本，分為八十一章，前三十七章為《道經》，後四十四章為《德經》。1973年湖南長沙馬王堆漢墓出土帛書《老子》甲、乙本，《德經》在前，《道經》在後。1993年湖北荊門郭店楚墓出土竹簡《老子》，整理者分為甲、乙、丙本，共二千零六十四字，約為今本的五分之二，為現存最早的抄本。基本上都保留了老子的核心思想。

一、《老子》書的作者和年代

《老子》一書的誕生時間和作者可以從許多典籍中推論出來，因為先秦之中就有許多人引用過《老子》當中的見解。⁶例如：叔向曰：「老聃有言曰：『天下

⁶ 高明先生寫到：「老子《道德經》一書是戰國初年的作品，先秦時代《莊子》、《列子》、《韓非子》、《呂覽》等書皆有引證。」參見高明著，《帛書老子校注》，北京：中華書局印行，1996，

之至柔，馳騁乎天下之至堅。」又曰：『人之生也柔弱，其死也剛強；萬物草木其生也柔脆，其死也枯槁。』《說苑 敬慎》墨子曰：「故老子曰：『道沖而用之，有弗盈也。』」《太平御覽 兵部》。叔向是晉平公時人，可說與孔子同時，墨子卒於孔子卒後九十六年。這兩個人都是春秋戰國初期之間的人。可見《老子》一書所影響的年代差不多是在戰國之中後期。⁷而在這個時期就屬《莊子》之中引用最廣泛。例如：

《莊子 胠篋》：「故曰：『魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人。』」

《莊子 胠篋》：「故曰：『大巧若拙。』」

《莊子 胠篋》：「當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死不相往來。」

《莊子 在宥》：「故貴以身為天下，則可以託天下，愛以身為天下，則可以寄天下。」

《莊子 達生》：「是謂為而不恃，長而不宰。」

《莊子 知北遊》：「夫知者不言，言者不知。」

《莊子 知北遊》：「故曰：『為道者日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為也。』」

《莊子 知北遊》：「故曰：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。』」

《莊子 寓言》：「大白若辱，盛德若不足。」

《莊子 天下》：「老聃曰：『知其雄，守其雌，為天下谿；知其白，守其辱，為天下谷。人皆取先，己獨取後。曰受天下之垢。人皆取實，己獨取虛。無藏也故有餘；歸然而有餘。其行身也，徐而不費，無為也而笑巧。人皆求福，己獨曲全。曰苟免於咎。』」

初版，頁 5

⁷ 可詳見聶中慶著，《郭店楚簡老子研究》，北京：中華書局印行，2004，初版，頁 15

從莊子的這些文獻中得出，《老子》一書的內容在莊子之前早已存在，我們不可忽略莊子在內外篇中屢屢引述老子話語的事實。然而，不僅僅是道家典籍，儒家和法家也都有引用老子學說的相關文獻，例如：

《韓非子 六反》：「老聃有言曰：『知足不辱，知止不殆。』」

《韓非子 難三》：「老子曰：『以智治國，國之賊也。』」

《荀子 天論》：「老子有見於詘，無見於信。」

《呂氏春秋 不二篇》：「老聃貴柔，。」

這些學說之中都稱老子為老聃，可見他們相信有老子此人，而他們所引用的文字也都是出於《道德經》一書，故老子和《道德經》應該是分不開的，絕非如某些學者所言，《老子》一書乃由後人纂集而成。據瞭解，《道德經》的思想所呈現的是一個連貫的系統，可以將其當成一本專書看待。在徐復觀先生所發表的「有關老子其人其書的再檢討」當中也說過：「老子與孔子同時，而略早於孔子，且其書非由編纂而成，主要是成於一人之手，此人有可能是關令尹喜，這本乃當在莊子書之先，且影響莊子思想之形成。」⁸若從司馬遷的記載來看，也只有關令尹喜有機會取得《道德經》的第一手資料，這邊姑且不論成書過程為何，《老子》一書為老子所撰一事應可成立。比較值得懷疑的就是關於流傳下來的《老子》一書是否為原先的內容，這點就有許多可爭議之處，今本《道德經》，不管是老子自著或由其門下弟子寫定傳下，其間必經後學自加增益修正，或有傳抄錯誤，斷簡脫落，與注釋竄入經文的可能，且秦火之後，又經漢儒整編。⁹現今所流傳的《老子》一書很可能是經過多次修改後所延續下來的，但是在整體架構上，還是可見原本的中心思想。

⁸ 參見王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司印行，1980，初版，頁40，亦可見徐復觀著，《中國人性論史 先秦篇》，台中：東海大學印行，1963，頁464-508

⁹ 參見王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司印行，1980，初版，頁41

二、帛書《老子》和楚簡《老子》的出土

到了近代，陸續有《老子》的相關文獻出土，這些文獻為《老子》的成書年代上提供了有利的證據，七十年代馬王堆帛書《老子》的出土；九十年代郭店楚簡《老子》甲、乙、丙的發現，為《老子》的成書提供重要佐證。1973年馬王堆漢墓出土的帛書《老子》甲乙本和1993年荊門郭店出土的楚簡《老子》甲、乙、丙本得到了一個新的印證，帛書《老子》推翻了《老子》作於秦漢之間的說法，楚簡《老子》則推翻了《老子》作於戰國中晚期的說法。¹⁰1973年冬湖南長沙馬王堆第三號漢墓出土的帛書《老子》甲、乙本，距今兩千餘年，皆屬於漢初之版本，其中一種用篆書抄寫，名為甲本，另一種用隸書抄寫，名為乙本。而甲本和乙本在內容與形式上均有所不同，因此可以確信，在早期可能有許多版本的《老子》流傳於世。從帛書《老子》上可發現其篇章和文字形式其實是與後世版本沒有多大的差異，只不過帛書《老子》乃是德經在前，道經在後，因此有學者認為說，馬王堆帛書反映了《道德經》的原始順序。不過由此可以證明司馬遷所寫的「老子留下上下兩篇而去」依據可能是根據這些文獻。張岱年先生說：「《老子》一書，傳說系與孔子同時的老聃所著，先秦諸子著作都是歷經傳抄而流傳下來的，門下後學在傳寫的過程中，往往有所增益。」¹¹除此之外，甲本上所用之小篆抄體是漢代所廢止的古老字體，故能推測甲本並非漢初之作，而乙本可能是根據甲本所傳抄的版本，因此才會說，帛書《老子》並非作於秦漢之際。

楚簡《老子》的發現更是把《老子》的成書年代時間提前了許多，而且楚簡《老子》在內容上與今本《老子》傳本有很大的差別，還有一點則是關於老子與儒家之間的對立在當時並不明顯，因為楚簡《老子》中並無今本上所出現的「絕

¹⁰ 參見聶中慶著，《郭店楚簡老子研究》，北京：中華書局印行，2004，初板，頁17

¹¹ 參見高明先生著，《帛書老子校注》，北京：中華書局印行，1996，張岱年序，頁1

仁棄義」的語句，此乃顯示儒、道二家的思想差距並不顯著。¹²另外，楚簡《老子》不同於以往已知《老子》的各個傳本，而是以另一種尚未見過的形式呈現，這讓我們對於戰國時期《老子》學說的版本和內容有了很大的改觀，可見《道德經》為後世之人修改甚多，這無疑是對研究《老子》的流傳以及成書過程的一大突破。

所以，說到今人對於《老子》的成書年代感到懷疑也是正常的，甚至認為老子晚出也不是不無道理，因為若要只從司馬遷《史記 老子列傳》中來判斷，資料的確有些不足。然而帛書《老子》和竹簡《老子》的出土也許可以清楚的將《老子》一書的成書年代往前推，也可打破今人對於《老子》成書年代的懷疑。這兩種版本的出土也讓司馬遷《史記 老子列傳》中的部分記載有些動搖。就「老子？著書上下篇，言道德之意，五千言而去」此句來解讀，司馬遷所見的《老子》應該是帛書《老子》，而非楚簡，而且帛書《老子》產生年代與司馬遷年代相近。由此知，司馬遷所見之《老子》之版本是已經修改過的，因為楚簡《老子》其內容乃是不分章，也無上下篇之別，更別說要在短短的時間內就能編撰整合而成。也有人認為《老子》中的某些詞語並非春秋時期用語，而是戰國時期所用，勞思光先生曾說：「道德經文體為明顯韻文體，但以此與問答體比較，僅見南北之異，未必表先後之分。道德經中後人竄改者甚多，凡用後出之語者，皆屬後人所增補。」¹³因此，司馬遷所見之《老子》也許不是最原初的《老子》，故有人就提出，簡本《老子》為老聃所著，今本《老子》為太史儋所著¹⁴，但是這種說法似乎難以成立，楚墓在發掘時已有數次被盜，竹簡因此有所缺失，簡本《老子》亦不例外，所以多數學者傾向認為簡本並非一個完整的抄本。司馬遷所見之《老子》應該還是老子本人所著，可以猜測司馬遷並不知曉簡本，而且他本人也提到：「或

¹² 詳見高定彝著，《老子道德經研究》，北京：北京廣播學院出版社印行，1999，初版，頁9

¹³ 詳見勞思光著，《中國哲學史第一卷》，台北：三民書局印行，1981，頁153

¹⁴ 郭沂認為：「簡本是一個完整傳本，今本是後人在簡本的基礎上進行改造、重編、增訂而成的。今本《老子》的作者是戰國時期的太史儋。」參見郭沂著，《楚簡《老子》與老子公案》，收錄於《中國哲學》第二十輯，遼寧教育出版，1991

曰：儋即老子。或曰：非也。世莫知其然否。」這是對於老子這個人的懷疑，而非對老子著書上下篇的懷疑，若要從老聃和太史儋來分辨今本與簡本的差異必定有些牽強。關於老子的版本問題依然還是不明確，楚簡《老子》的出土或許釐清了年代上的問題，但是在書的版本和內容上還是需要多點文獻來對照。

要考察老子其書，想必是要等待更多的文獻出土才行，若只從史記上面來看，《老子》絕非一時一地之作，且函谷關外所著之《老子》應該跟我們現今所見到的各種版本不同。目前，我們所能推斷的除了將《老子》成書年代提前和此書卻為老子本人所著之外，對於其第一手內容其實是無從得知的。而且，《老子》經過了很長時間的流傳與演變，我們不可能再拘泥在其年代和作者上面思索，畢竟這還需要很長的時間來印證。我們當前所要立即做的就是對其思想內容的定位，雖然說《老子》版本各異，但是對於其思想精神還是要有一個整體的概念，透過其思想，然後與各家學說做一番比較，整理出核心問題，《老子》仍然可說是中國文化上一不朽的巨作。

第三節、「道家」的發展與走向

一、道家之興起

「道家」的形成乃是以老子所論之「道」為核心概念發展而來，在秦漢之際就有「道家」名稱的出現。¹⁵其重要人物有老子、關尹、楊朱、列子、環淵、莊子、田駢、慎到、彭蒙、接子、季真、庚桑楚、文子等人。¹⁶其中以莊子、列子、楊朱最具代表。老子可以說是奠定了「道家」思想的基礎，讓「道家」思想在之後的接續上和影響上更加紮實。

「道家」的學說因為滲入了不同的各家思想，因此區分了许多派別，除了莊子一派的思想最近於《老子》之外，其餘的派別如：稷下、黃老、管子、易傳等學派大都滲入了儒、道、墨、法、陰陽等各家的思想。¹⁷這乃是屬於老學在先秦時代的影響狀況。到了漢初，由於宰相曹參的提倡，道家學說成了當時統治者所推崇並且應用的學說，《史記 曹相國世家》云：

「孝惠帝元年，除諸侯相國法，更以參為齊丞相。參之相齊，齊七十城。

天下初定，悼惠王富於春秋，參盡召長老諸生，問所以安集百姓，如齊故

諸儒以百數，言人人殊，參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人

¹⁵ 張岱年先生說：「先秦著作中《莊子》、《荀子》以及《呂氏春秋》中尚無「道家」之稱，近年有人認為『道家』的名稱始於司馬談《論六家要旨》，其實在司馬談之前，漢代初年已有『道家』之稱了。《史記 陳丞相世家》云：『始陳平曰：我多陰謀，是道家之所禁。』又《齊悼惠王世家》記齊相召平說：『道家之曰：當斷不不斷，反受其亂。』足證秦漢之際已有『道家』的名稱了。參見張岱年著，道家在中國哲學史上的地位，收錄於陳鼓應編，《道家文化研究-第六輯》，台北：文史哲出版社印行，2000，頁3

¹⁶ 據《漢書 藝文志》稱：「環淵為『老子弟子』，《莊子 庚桑楚》：『有庚桑楚者，偏得老聃之道』，則他們當屬於早期道家，從《莊子 天下篇》觀之，則關尹、彭蒙、田駢思想也當屬於原始道家範圍。此外據《莊子 則陽》篇引述接子、季真的主張，亦可納入此派門下。可參見陳鼓應著，《老莊新論》，台北：五南圖書公司印行，1993，初版，頁114

¹⁷ 可詳參同上，頁124

厚幣請之。既見蓋公，蓋公為言治道貴清靜而民自定，推此類具言之。參於是闢正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。」¹⁸

其後曹參任漢相國，亦用黃老術，曹參之後，歷經文帝、竇太后、景帝等人也都大力推崇黃老無為之治。因此，西漢初年可說是一與民休息的時代，直至漢武帝獨尊儒術，黃老無為之治才正式告一段落。《漢書 儒林傳》曰：「及竇太后崩，武安君田蚡為丞相，黜黃老刑名百家之言，延文學儒者以百數，而公孫弘以治《春秋》為丞相封侯，天下學亡靡然鄉風矣。」故，在武帝獨尊儒術之後，「道家」學說多限於民間流傳，到了東漢末年，張陵以老子為教主創立了道教，「道家」學說因而滲入了宗教色彩。但是「道家」和「道教」還未被混淆，且在魏晉時期仍是以「道家」思想為主來發揚，尤其是何晏、王弼等人首開玄學之風，以談論老、莊、易為主，之後更有竹林七賢等名士以「越名教而任自然」為主軸而大談老莊思想，「道家」學說可說是為這個時候注入了一股新思潮。東晉之後，玄風、清談沒落，「道家」思想逐漸為「道教」所取代，到了唐代「道教」似乎完全取代了正統「道家」思想，如成玄英、司馬承禎等人都是以道士的身份來宣揚道家學說的。¹⁹「道家」的發展與演變大致上歷經了以上這幾個階段。²⁰之後多以民間流傳為主，並未再出現特別興盛的時期。

二、「道論」的走向與宗旨

¹⁸ 參見《史記 曹相國世家》第二十四卷

¹⁹ 參見張岱年著，道家在中國哲學史上的地位，收錄於陳鼓應編，《道家文化研究-第六輯》，台北：文史哲出版社印行，2000，頁3

²⁰ 歸納來說：「道家學說的演變大致分為七個階段，第一階段是老學；第二階段是老子後學，包括楊朱、田駢、慎到、彭蒙、宋鈞、尹文、關尹、列子；第三階段是莊子及其後學；第四階段是黃老之學，及秦漢道家；第五階段是漢末道教；第六階段是魏晉玄學，及新道家；第七階段隋唐以後餘諸不絕。」詳見牟鍾鑒著，道家學說與流派述要，收錄於《道家文化研究-第一輯》，陳鼓應編，台北：文史哲出版社印行，2000，頁7

因為有史官的特質，老子可謂上通天文，下知地理，其學問之淵博可由其《道德經》之內容所涵蓋出許多跨領域的思想可以看出來，老子所言之「道」更是中國哲學史上一獨有的見解，此「道」的精神已經超越了人類所能感受到的範圍，「道」並不是一個猜測性的哲學用語，「道」可說是一個確定性的普遍原理，而這點也只有中國人之哲學思維才辦得到，也唯有老子能獨創之。老子思想不但吸取了各個領域之學問，且更跨越了這些學問，創立了一個屬於其自身的哲學系統。陸希聲說：

「昔伏羲氏畫八卦，象萬物，窮性命之理，順道德之和；老氏亦先天地，本陰陽，推性命之極，原道德之奧；此與伏羲同其源也。文王觀太易九六之動，貴剛尚變，而要之以中；老氏亦察太易七八之正，致柔守靜，而統之以大；此與文王通其宗也。孔子祖述堯舜，憲章文武，導斯民以仁義之教；老氏擬議伏羲，彌綸黃帝，冒天下以道德之化；此與夫子合其權也。此三君子者，聖人之極也；老氏皆變而通之，反而合之；研至變之機，探至精之頤，斯可謂至神者矣。」²¹

老子的學說不但包括了易理，更將其中創生、物極必反的觀念發揮得淋漓盡致。所以說，老子之「道」是生、是生死、是反動、是循環、是一切萬有的律例，其實，若是硬要從詞彙之中來分析「道」的話，此種詞彙是找不著的。從另外一個角度來說，人心中有「道」，「道」就存在；人心中無「道」，「道」就不存在，「道」是體悟而來的。在許多的典籍資料中也曾出現過許許多多對「道」的各種解讀，但是並沒有個定論，不過，是可以參考之。司馬遷說：「老子所貴道，虛無因應，變化於無為。」《史記 老子列傳》。此是說，「道」乃是虛無的，但是之所以見得到其中的變化，就在於人心之「無為」。「道」乃是一個宇宙萬有所依循的一條軌跡，它的變化過程會完全的呈現在我們的生活之中，癥結在於是否能真實的體

²¹ 參見（唐）陸希聲撰，《道德真經傳》，台北：商務印書館印行，1981，頁 1-2

認到它。

其實，各大家論老子之「道」，還是從《老子》中的觀念去引申推演，並沒有太大的偏離，「道」的本身本來就沒有侷限的意義在，我們可以用各種宏觀的角度來看「道」。若歸納整個的河上公的要點指出：「道，混沌、無形、無聲、無為、無窮、無匹、無所不包、無所不入；在天地之前而氣天地；為萬物之母、為萬物之藏、養育萬物；高而無上，羅而無外；能陰能陽，能施能張；若有若無，若浮若沉；道可左右，復在人身。」²²老子「道」有其多面向性，而且只有人能夠真正體認「道」，若將「道」單獨來看，「道」代表著生成和普遍原理；若將「道」和「人」放在一起，「道」仍然是「道」，但是「人」卻可以經由對「道」的體悟而得出人生的價值和美善的品格，此正是老子所謂之「德」，《莊子 庚桑楚》中曰：「道者，德之欽也」，無論「道」是怎樣的無形、無象，「人」還是可以透過「德」的涵養窺見「道」之理。方東美先生認為這在「道」的系統之中是屬於「道相」，他說：「道之屬性與涵德，可分兩類，屬於天然者與屬於人為者。前者涵一切天德，屬於道，只適合就永恆面而觀之，反之，道之人為屬性，即來自處處以個人主觀之觀點，而妄加臆測，再以人類拙劣之語言而構畫之，表達之者。」又他就「道徵」言曰：「凡此種高明至德，顯發之而為天德，原屬道。而聖人者，道之具體而微者也，乃道體之當下呈現，是謂『道成肉身』。」²³也就是說，只有「上聖」之人才足以認識「道」，「道」並不是一般人可以描述、認識的，唯有透過「德」之聖人精神修養功夫才可以完整呈現「道」的內容。「道」可說是要對現實人世關注的一個哲學性前提，也是一個淑世的理想，「道」之中包括很多原理原則，不論是老子也好，其他「道家」的代表人物也好，將這些原理原則落實於人間世，改造社會人心，才是「道論」的唯一方向。

²² 此為張揚明先生將河上公《老子道德經》體道、象元、聖?、任成、為政、同異、為道之各章注文刪繁就簡，綜合而成。參見張揚明著，《老子學術思想》，台北：黎明文化事業有限公司印行，1991，三版，頁14

²³ 方東美先生將「道」的系統分成了四個部分，即「道體」、「道用」、「道相」、「道徵」。可詳見方東美著，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業有限公司印行，1983，頁168-170

第一章

《老子》「道」的內涵

- 第一節 「道」的規範性與萬物之律例
- 第二節 「道」的目的性與價值規範
- 第三節 「道」的指導性與普遍原理
- 第四節 「道」的有為性與無為性

第一章 《老子》「道」的內涵

第一節 「道」的規範性與萬物之律例

一、「道」的規範性

《道德經》的第一章就開宗明義的說：「道可道，非常道，名可名，非常名」，因此，「道」這個字在老子的五千言《道德經》當中只是個代表性用語。「道」不可將之視為純概念，因它先萬有而存在、先於人的思維，但「道」亦非物體，「道」雖作為宇宙之本源，並創生天地之萬物之根本，「道」乃超越人的感覺經驗的。換句話說：「老子所云之「道」不是一種指謂、詞或概念，而是指一種能現為一切現實的無限力量，把老子所云之「道」視為宇宙的「高位能」，勝似指點為「實體」更具有效力與意義。」²⁴這就說明了「道」並非運用文字語言所能表現出來，但「道」能從「無」到「有」創生出現實世界。其中「實體」²⁵這個概念就是西方哲學家面對形上學本體論時所要探討的問題。他們認為說，在我們所感覺知覺的東西之上有一個各別獨立存在的東西叫做「實體」。然而「道」雖然也超乎感覺經驗之外，不過卻有一點需要釐清的是：「道」並非當今形上學所謂之「實體」所能道斷的；「道」並不是一個各別的事物，「道」有其規範性存在，而且萬物必須依循其律例而生。《道德經》首先要講恆常不變之道，不可道說之道，『不可道說之道』就是不可以用一定的概念去論說那一個『道』。²⁶所以「道」不能用一定

²⁴ 參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 251

²⁵ 實體 substance 通常指能夠獨立存在的作為一切屬性的基礎和萬物本源的東西與現象或幻想相對，舉例說：柏拉圖把實體當成精神性的理性，亞里斯多德認為實體是一切事物的主體或基礎，笛卡爾的實體概念與自我概念相連結：認為實體是能自己存在而其存在並不需要別的事物，康德認為實體不是獨立於人的思維的客觀世界的特性，實體的統一性和特存性是人類知性歸為現象界的特性。參見羅伯特·奧迪（Robert Audi）英文版主編／王思迅主編，《劍橋哲學辭典》，台北：城邦文化出版社印行，2002，初版，頁 1189

²⁶ 參見牟宗三主講，盧雪崑紀錄，老子《道德經》演講錄 一，《鵝湖月刊》，第二十八卷第十

的概念去論說，因為只要是概念就隨時隨地會改變，且「概念」乃人理知後之產物，「道」先乎一切客觀世界，並先於認識的主觀知覺者，「道」無法用一定的概念來講，「道」是超乎概念之外的，這「不可道說之道」就是指恆常不變。而如此之「道」要如何成為宇宙之規範；萬物之律例呢？老子說：「載？魄抱一，能無離乎」¹⁰ 老子說的這個「一」就是指「道」，所謂整個個體世界是「多」，「道」是太初之「一」，「一」在多中，多在「一」中，宇宙是個有規律跟秩序的統一體。²⁷如此就能說明為何「道」有其規律性在，「道」可以是「一」，也可以是個整體，「道」可以說是宇宙最原始的根，但是這個根又能生生萬物，「根」就是代表著一個整體性，任何的萬事萬物都要依照這個整體性的規範運行，這個「規範」是宇宙諸多變化之中的唯一不變者，萬有就是由這個不變者來掌控，也依循它的模式來生生萬物。

二、萬有依循「道」的律例而生

我們可以說，凡是萬物皆有「陰陽」，而「陰陽」之理不僅僅是萬物的法則，更是「道」的法則，老子四十二章說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」²⁸「陰陽」之理可謂「道」成為萬物之規範的一重要法則之一。《易經繫辭傳》也說到：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」²⁸老子的《道德經》乃是承襲著天地生成的根本原理來言「道」，陰陽沖合以成萬物就是萬物生成之源頭，更是老子宇宙之「道」的基本法則，所以要論老子之「道」必定脫離不開「陰陽」之理。

期，2003.4，頁 6

²⁷ 魏元珪先生說：「『道』是『個體』世界的和諧和統一，個體世界是『多』，『道』是太初之『一』，一在多中，多在一中，宇宙是個有秩序有規律的統一體，正如天上二十八宿及眾星棋布的天空，每顆星閃耀發光，但星座是個系統的組織，井然有序，運行不變，宇宙個體雖繁，但個體與個體間相互依傍，不能孤立存在，彼此間相攝相涵，不容分離。參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 252

²⁸ 參見（魏）王弼，（晉）韓康伯著，《周易二種》，台北：大安出版社印行，1999，頁 238

一切事物皆由「陰陽和合」而生是「道」的基本原則，而這個基本原則如何與老子所說的：「無名，天地之始，有名，萬物之母」¹ 互相貫通呢？我們能說「陰陽」生成萬物是「有名」，那「無名」該如何去定義它？想必「道」的規範不只是生成萬物之理，「道」的背後更有一個摸不清的總原則。按照老子之說：「天地萬物生於有，有生於無」⁴⁰ 這表示天地在形成之前是有個渾沌未分的東西存在。如果我們要談「道」的規範，光是談這萬物生於有的規則是不足以代表「道」的規範的，「道」的精髓主要還是在於這「無」字。而且道家提出的「無」字是一個「共法」，沒人能反對它。²⁹這個「無」就是捨棄了一切限制，並且不為任何事情所決定，「共法」的意思就是指「道」是共同的，沒有事物能夠反對，我們可以從這裡看出「道」那至高無上的規範性。雖然這個「無」並無從得知，沒有具體的文字，老子自己也說：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。」¹⁴ 此三者都是在說「道」。所謂「不可致詰」，河上公說：「不可致詰者，無色、無聲、無形，口不能言、書不能傳，並受之以靜，求之以神，不可詰問而得也。」³⁰河上公也認為此「道」不可書授、言傳，根本問不出個所以然來。所以，用「無」來說「道」才是最恰當的。當然「道」並非等於「無」，「無」只是用來描述「道」的一個代表用語跟其中一個環節罷了，換句話說：「道」的規範是由多個環節所組成的。總括來說：「一」是「道」的一個環節，可以代表「道」的整體性；「陰陽」代表著「道」的另一個環節，它可以代表著「道」在創生萬物的那一個過程，而「無」則述說著「道」的那種無可限制和無可侵犯性。不過這些都只是在說「道」的一種無上性質，以「道」作為宇宙萬有的本根的解釋才是其真實規範性所要談論的重點。「道」還是有其實質內涵的。老子說：「道之為物，惟恍惟惚，恍兮惚兮，其中有物，忽

²⁹ 牟宗三先生說：「從這個意義上講，道家最具有哲學性，而且，某一方面講，這個哲學性是任何一個最後的實體、本體都不能反對的。所以『無』是一個共法，就是說，這是共同的，任何人不能反對的。」參見牟宗三主講，盧雪崑紀錄，老子《道德經》演講錄 一，《鵝湖月刊》，第二十八卷第十期，2003.4，頁12

³⁰ 參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，贊玄十四，頁28

兮恍兮，其中有象，窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。」²¹《管子，內業》中說到：「『精，氣之極也。』、『精也者，氣之精者也。』、『凡人之生也，天出其精』」與此章之「精」意義相合。³¹我們可看出一切生命物質的原理與原則是絕對真實而且不空洞的東西。也就是說：「道」雖然混沌不明，但絕非空洞之物，且有其真實性存在。「道」不過是強調混沌未形，乾坤未判之時，有先於天地的「母力」存在爾爾³²。宗教家以神或者是上帝為宇宙主，老子獨獨以「道」居其先，未有天地自古固存之。³³「道」不過只是做為宇宙本根的規範性常理，雖然說「道」有許多變動的環節來緊扣住它，但是它的大原則是不變的，老子以「道」為信念的宗旨也是不變的，而這個「信念」也足以說明「道」何以成為萬有之律例。

三、「反」視為「道」的規律之表現

「道」為宇宙萬物之母，萬物也遵循「道」而生、遵循「道」而轉，宇宙萬物雖然時時在變、日日在變，但是其所依存的秩序卻是不變的，這就是萬物之律例的意涵。更进一步的說：「人間一切規律與秩序是人意識的產物，且是由人從外在附加上去的；但宇宙之規律與秩序卻是在原初『道』之運作中，自然產生的。

『道』不是秩序和規律，但是『道』所生之萬有中，因運動而生其規律，因此，宇宙規律與秩序是動態的產物，不是靜態的概念和意識。」³⁴「道」作為一個整體，作為萬有的本根，必然有其律例存在，但是「道」並不同於規律和秩序，而是這些規律和秩序早就已經內藏於「道」之中了。幾千幾萬年下來，萬物在不斷生滅的過程中運行，然而這運行的過程並非雜亂無章，乃是井然有序的，在冥

³¹ 參見朱晴園著，《老子校釋》，台北：世界書局印行，1961，頁 57

³² 「老子言「道」甚為單純，只強調在混沌未形，乾坤未判之時，有先於天地的「母力」存在，它是混沌中未形成物質之某種能力，吾人不可以唯物論之物視之，亦不可以唯心論之精神視之。參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 261

³³ 同上，頁 263-264

³⁴ 同上，頁 266

冥之中就會有一股力量去操控著宇宙萬有，這無形又偉大的力量無它，老子言「道」就已道出了居中的奧妙之處了。老子說：「反者，道之動，弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無」⁴⁰ 從這段話上面可以得出老子所言之「道」並非單純地視為形上之實體³⁵，而是可視之為規律之內容³⁶。這就是說，「反者，道之動」是事物向相反狀態變化的「規律」表現，也代表著事物有正、反兩面的特性，而且是有秩序的在運作的，在《道德經》的許多篇章之中也處處可見這些萬物正反反動的道理，這也可當成「道」作為萬物之律例的？則之一。

因此，「道」可為宇宙本根的規範性，而這規範又可當成是為萬有之律例而存在的。「道」並未直接的表明本身所具有的特質，因為根本無需表明，這些秩序和規律無形中就已內存於「道」之中了。「道」那「不可致詰」的規範一直以來就是恆常的律例，萬物也不可違背此律例而生存。

³⁵ 當今量子物理學根本否認有任何「實體」可作為萬物之本根，所有「實體」都不過是一種結構上的因緣存在與互補作用而已。

³⁶ 詳見馬耘著，老子「道」、「德」試釋，收錄於《哲學與文化》，二十八卷第八期，2001.8，頁764

第二節 「道」的目的性與價值規範

一、「道」的目的性

「道」為宇宙萬有的本根，「道」有其規範性，其背後更有著主宰萬物的律例，不過老子言「道」並非想透漏宇宙萬物生存的訊息，在老子所處的戰國時期，正是社會極度動蕩不安的年代，人民逐漸喪失了單純的生活和無邪的本性。因此，「道」的真正目的不是在讚頌天道而是在闡揚人道，老子希望人能透過對天地萬物的規則來瞭解自己為人應當如何遵循這個規則而生。畢竟，萬物空有法則、律例，若沒有人類經由內心的反思來彰顯的話，這個律例依究只是個律例，天地仍究運行，宇宙照常運轉，只不過是缺乏個主觀者去發現它罷了。所以說：老子非但言「道」，也言「德」，老子？：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。」⁵¹ 這表示「道」能創生萬物，「德」能涵蓋萬物，而涵蓋萬物不就是能使萬物各得其所和能涵養自身的生命嗎？如老子所說：「孔德之容，唯道是從。」(21) 河上公注曰：「孔，大也。有大德之人，無所不容，能受垢獨處謙卑也。唯，獨也。大德之人，不隨世俗所行，獨從道也。」³⁷從河上公注本的說法來看，跟隨「道」者才是大德之人，又其中言「不隨世俗所行」，此句正可代表老子當下的心境，老子其人不是也希望每個人能在那失道、悖道的世代尋找一條出路，而指向一個真實的「道」。所以說，「孔德之容」可以說是「道」的一種表現。也有人將其說成一種行為，如王弼注本說：「孔，空也。唯以空為德，然後乃能動作從道。」³⁸按王弼說法，「容」是動作的意思，然則高亨則釋為「動」³⁹，但無論是一種表現也好，一種動作也好，都能夠具體的指出遵循「道」

³⁷ 參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，虛心二十一，頁34

³⁸ 參見樓宇烈著，《王弼集校釋》，台北：華正書局印行，1992，初版，頁52

³⁹ 參見高亨著，《重定老子正詁》，台北：新文豐出版公司印行，1981，頁51

的內容所在。但是我們不能將前人的注解太過實質化把「德從道」當成是一種行為，「德」不過是「道」落實在人間世界的一種用語而已，它們二者之間其實是存有一樣的道理在其中的，蘇轍曰：「『道』無形也，及其運而為『德』，則有容矣。故『德』者，『道』之見也。」⁴⁰「德」乃是「道」的表現，這種表現不可說成是一種行為，而是一種體悟，乃從「道」直接體認而來的，不足以當成是一種像「人做某事」的行為意義。在此不僅僅是對「德」從「道」的意義去作釐清，也順便藉由對「德」的瞭解來更進一步的去分析「道」的目的性和價值規範。

前面有提到，春秋戰國可說是一個歷史的大變局，也因為這一個變局，造成當時百家爭鳴，許多思想如雨後春筍般的大鳴大放，可見當時人人都想改造社會；人人都想為社會注入一股新的動力。唯獨老子希望人人能反樸歸真，回復到之前那無懷氏的社會。所以說《道德經》的重點不在「道」，而是在於該如何實踐「道」，這個實踐過程理所當然是要由「人」來達成。所以說，天地之存在固為客觀的事實，無人之認識，亦不影響天地之為天地，但是如果真無人在地上，宇宙當中缺乏能識之心靈，則縱有天地、縱有上帝，亦覺萬古荒寂與落寞，則宇宙萬有之存在缺乏顯發處，若宇宙無人，上帝亦不得為上帝，故人之存有乃是極為重要之事實。⁴¹身為宇宙中之一員就該當瞭解，因為有人的存在才能使萬物被認識，使得道理被彰顯，故「人」乃是實踐「道」之律例的不二人選。然而這個「人」字當如何定位，是否所有人都能行「道」，還是說有特定之人選。老子說：「天大、地大、人亦大，域中有四大，而人居其一焉。」²⁵這一層層的觀念下來，可說在老子的眼中，「人」是地域中的一環。而對於這個「人」字，則有多家的解讀，范應元注曰：「『人』字傳奕本同古本，河上公作『王』，然按後文『人法地』，則古本文義相貫。況人為萬物之靈，與天地並立而為三才，身任斯

⁴⁰ 參見《道德經名注選輯 二》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，頁 429

⁴¹ 參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 277

道，則人實亦大矣。」⁴²由此說法可得「人大」的概念是建立在人為萬物之靈的語句上來說的，然我則認為，如果要突顯「人大」，倒不如將人敘述成「萬物之彰顯者」還來的恰當。至於王弼本說：「天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」⁴³此「王」字又當如何解，按王弼注：「天地之性，人為貴，而王是人之主也，雖不職大，亦復與三大為匹，故曰「王亦大」也。」⁴⁴天地之性以人為貴，人還是天地之代表，而「王」的說法只能說是「人」的代表罷了。老子說：「人法地、地法天、天法道，道法自然。」²⁵可見這種環環相扣以達「道」之境地乃是以人為起始的，所以才能證明說「道」的目的地性乃是建立在「人」的身上，行「道」的目的就是在於改造人世。

二、「道」的價值規範在於闡明「人道」

整部《道德經》幾乎都是在闡明人道，人道所包含的無非是聖人、君主甚至平民百姓，這些都是建基於人之身上的，「人道」的構築就是「道」的目的所在。既然有「人」當然就會有社會族群，有了社會族群就會有許多日積月累的社會價值觀出現，而這一些價值觀念有些會是對社會有正面幫助的，有些則否。在老子身處的年代想必社會價值觀念已經走到了扭曲的地步，所以老子的「道」一定存有某些「價值規範」，這些「價值規範」就是在於匡正社會人心，改變那些非原本純樸社會的價值觀念。老子認為：「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」⁵⁷這乃是當時的社會寫照，禁令太多、人民窮困，而且互相勾心鬥角，導致整個社會、國家越來越混

⁴² 參見陳鼓應著，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1997，次修訂版，書中引范應元，《老子道德經古本集注》，頁150

⁴³ 人亦大「人」原作「王」，傅奕本、范應元本皆作「人」。范應元曰：「『人』字傅奕本同古本，河上公作『王』。然後後文『人法地』，則古本文義相貫。況人為萬物之靈，與天地並立而為三才，身任斯道，則人實亦大矣。按《說文》大部曰：「天大，地大，人亦大。」是許氏所見古本作「人亦大」。參見余培林著，《新譯老子讀本》，台北：三民書局印行，2003，頁55

⁴⁴ 王弼，《老子王弼注》，台北：河洛圖書公司印行，1974，頁34

亂。有關於「人多利器」這句話前人則有不同的考證⁴⁵，楚簡本作「民」，而後世則有「民多利器」或「朝多利器」等版本，且唐玄宗本乃是對於「民」字有所避諱，故作人。依我之見，利器可為有利之工具，亦可為社會文明進步的產物，所以無論在「朝」亦或在「民」都是可用的，重點在於當時的人民已經將有價值之物擺放在有利於自身財富之上，人與人之間彼此為了利益而錯用利器，這可以說是人民對於物質價值的一項改變。而當時不僅僅是人民對物質的價值觀改變，就連思想上也都大不如前，老子說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」¹⁸ 釋憨山曰：「大道無心愛物，而物各得其所；仁義則有心愛物，則有親疏區別之分，故曰：「大道廢，有仁義。」⁴⁶ 仁義這些產物乃是為了改善已變之人心而產生的，這也表示「道」已經不存在了，大道與仁義之區別只不過在於仁義有為而大道無為。「智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」也是對比出來的，因為國家昏亂才會有忠臣對比於昏君；因為六親不和睦才會有孝對比於不孝，都是因為人喪失了什麼才需要什麼的補救方法，都是後來發生的，不像「道」是一開始就先於萬有而存在的。老子十九章說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足。故令有所屬；見素抱樸，少私寡欲，絕學無憂。」此句帛書甲本作「絕聲棄知，民利百負。絕仁棄義，民復孝慈。」簡本作「絕智棄辯，民利百倍，絕巧棄利，盜賊無有，絕偽棄慮，民復季子。」這些版本在內容上似乎有所不同，然而要有「道」就必須先放棄現有的，回歸到原初去，「絕」跟「棄」在有些人眼中似乎講得太重，其實這整句話只不過是為了強調「見素抱樸，少私寡欲」。⁴⁷ 有些人喜歡在「聖」、「智」或「仁義」上尋求解釋，認為「聖」

⁴⁵ 景龍本，唐玄宗本，強思齊本，王純甫本及多種古本「民」則作「人」。蔣錫昌說：「『民』當從諸本作『人』。蓋『天下多忌諱』、『人多利器』、『人多技巧』、『法令滋彰』四句皆指人主而言，以明有事之不足以治天下也。三十六章：『國之利器，不可以示人，』亦指人主而言，可為證也。」作「朝」或「人」都指統治者而言。參見陳鼓應著，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1992，修訂十四版，頁190

⁴⁶ 參見(明)憨山大師著，《老子道德經憨山註》，台北：新文豐出版公司印行，1996，初版，頁73

⁴⁷ 詳見牟宗三主講，盧雪崑紀錄，道德經演講錄 一，《鵝湖月刊》，第二十八卷第十期，2003.4，頁9

的意思並非老子所言的聖。⁴⁸對於「仁義」也有不同的說法。若是從版本上來看，最接近原初的版本就屬於楚簡本了，簡本上的內容無「聖」、無「智」，只有很平常的人之巧辯、虛偽，可見老子對於聖、智並不加以著墨，他不過是關心一些人民日常之事，主政者如何善待人民罷了！這不過是要回到那個什麼問題都沒有的生活環境的基本功夫，也是最為單純跟最為樸素的。所以老子主張無為之道，以求達成此等標地，老子說：「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」⁵⁷ 這代表，能無為而治，人民就能自然化育；喜歡清靜，人民就自然純正；能不施教令，人民就自然富足；能無欲念，人民就自然樸實。因此可以說老子的價值觀是「無為之道」、是「反樸歸真」之道，而「反樸歸真」就是回歸自然。「道」的價值規範講的就是無為、自然。總結來說，「道」的目的性在於改造人間世，重點是人；「道」的價值規範在於「無為之治」，回歸自然本性，那種有了問題再去尋求解決之法固然是好的，但是為何不一開始就不要讓問題發生呢？「道」之中已經有一套律例存在，萬物也以此「道」為本來之根，就是因為原本運行的規則被破壞了，才會延伸出許許多多的問題。老子論「道」只不過是想要人們再度回到那什麼問題都沒有的規律之中，目的性如此、價值規範亦是如此。

⁴⁸ 聖，指有才智的人。與「聖人」的「聖」不同。高亨說：「《老子》書稱『聖人』處有三十許處，皆視為至高之人，而無詆訾之語，而此云『絕聖』者，非自相矛盾也。《說文》曰：『聖，通也。』」是此聖字之義。《詩 凱風》曰：『母氏聖善』，聖與善並舉。又 小宛 曰：『人之齊盛』，齊聖並舉。《周禮 大司徒》曰：『六德知仁聖義中和』，聖與知仁義中和並舉。《逸周書 諡法解》曰：『溫柔聖善曰諡』，聖與溫柔善並舉。《大戴禮 四代》曰：『聖，知之華也；知，仁之實也；仁，信之器也；信，義之重也；義，利之本也。』聖與知仁信義並舉。《莊子 在宥》曰：『說仁邪，是亂於德也，說義邪，是悖於禮也；說理邪，是相與技也；說樂邪，是相與淫也；說聖邪，是相與藝也；說知邪，是相與疵也。』聖與仁義禮樂知並舉。《呂氏春秋 當務》曰：『妄意關內中藏，聖也；入先，勇也；出後，義也；知時，智也；分均，仁也。』聖與勇義智仁並舉。本章聖與智仁義巧利並舉，用意正同，則『絕聖』之聖，不同『聖人』之聖明矣。」參見余培林著，《新譯老子讀本》，台北：三民書局印行，2003，頁 41，註 1

第三節 「道」的指導性與普遍原理

一、「道」的普遍原理之下的指導原則

「道」為萬有之本，人為萬物之靈，宇宙運行之則得以存在需要靠人來彰顯，所以說：「道」不僅指引宇宙萬有，更要下及於「人」的身上。而我們如何看見「道」用什麼樣的角度去指導萬物，如何看見「道」面對這不斷變化的宇宙萬物還能存在著客觀普遍性？如果說：當老師的要指導一位學生可以用很多種方式，但是「道」要指導萬有只能有一個普遍原理原則；如果說「道」所行的方式反覆無常，那它就不能夠稱之為「道」了，更不能稱作是宇宙萬有的本根。「道」所內含的普遍法則勢必要對人類生命下一個完美的註解。老子說到：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」¹⁶ 這句話說明了萬物以各種不同的形態出現，這些出現各有其根源，而最後也終將回到這個根源。《周易，恆卦》上六，王弼注本說：「安者，上之所處也，靜者，可久之道也」⁴⁹，這個解釋是可以跟「歸根曰靜」之「靜」字互通的，王弼認為此「靜」就是可長可久之道，因此可以推演出萬物歸其根源乃是一恆常不變的道理。河上公說：「言萬物無不枯落，各復反其根而更生也。」⁵⁰萬物必定要經過歸根一途才能復命，復命就是河上公所注之「更生」，「更生」就是要使這個世界得以生生不息，永遠循環下去，這就是「常道」。事物在極為沉靜、莊嚴的狀態下歸於其根源，再由此根源重新發展生命，這就是「道」要給萬物所下的一套指導法則。任何的事物都有源起、變遷和生死，這些在一直不斷循環的過程，就如同環繞著圓心的指針不停的轉動。⁵¹部份當代學者能感慨萬物的生滅法則，能從宇宙的變遷看見事物的

⁴⁹ 參見樓宇烈著，《王弼集校釋》，台北：華正書局印行，1992，初版，頁380

⁵⁰ 參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，歸根十六，頁30

⁵¹ 美國物理學家 勞倫斯 克勞斯 說到：「世界上不同的宗教都會談到源起、變遷、生死；有

本質，比較來看，我們更不得不佩服老子在幾千年前就能得知宇宙萬有之道理，這樣的大智慧是當今科學所跟不上的。「道」的確是有它的普遍指導原理。這萬物在宇宙運行中不知生與滅了多少次，但也不過是整個宇宙時空中的驚鴻一瞥，就連宇宙本身也難逃生滅之命運，有些物理學家也提出宇宙總有一天會再度回到「大霹靂」⁵²之前的狀態。任誰都難逃老子所謂的「夫物芸芸，復歸其根」¹⁶從這方面看來，雖然西方物理學和中國哲學是兩門不一樣的學科領域，但在老子「道」的法則之下，任何世間萬物之根本之理都是一樣的。老子二十五章說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」老子用此說明「道」乃是獨立於萬物且恆久不變；運行於宇宙而永遠不息，王弼說：「混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰混成，無物之匹，故曰獨立，變化終始不失其常，故曰不改。」⁵³「道」不但是混而成，而且又是「變化不失其常」，這也就是說，「道」是一「常道」，是一個普遍原理原則。若我們從「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」來看，「大」可謂至高無上，「遠」則表示「道」之流行且無所不達，「反」猶復，《說文》曰：「反，還也。」⁵⁴乃有歸根復命的意思，如同王弼所說的「返化始終不失其常」，歸根復命實乃生命之常道。《周易，復卦》也闡述著相同之道理，《復卦 序卦傳》說：「物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復。」⁵⁵復卦的前一卦乃剝卦，「剝卦」⁵⁶代表著人事物的衰落和凋零，而「復卦」代表

時也會提及死而復生。生命的循環——生、死、再生，像繞圓心規律轉個不停的指針，橫跨的時光從幾分鐘到幾千年，總括芸芸大眾生死，不過是宇宙時空中的驚鴻一瞥。」參見勞倫斯·克勞斯 Lawrence M. Krauss 著/陸劍豪譯，《一顆原子的時空之旅》，台北：圓神出版社印行，2002，初版，頁 10

⁵² 1930年，天文學家喬治·加墨(George Gamow)提出形成宇宙的「大霹靂」理論，它的基本論點是建立於宇宙開始在一次難以想像的巨大爆發，它從爆發的一點逐漸延伸至現今我們周圍的廣大天空。

⁵³ 參見王弼著，《老子王弼注》，台北：河洛圖書公司印行，1974，頁 33

⁵⁴ 參見許慎著，《說文解字注》，台北：黎明文化事業有限公司印行，1986，頁 117

⁵⁵ 參見金景芳/呂紹綱著，《周易全解》，台北：韜略出版社印行，1996，初版，頁 258

⁵⁶ 序卦傳 說：「賁者飾也。致飾然後亨則盡矣，故受之以剝。」 「剝」是剝落的意思，「剝卦」所講的剝，乃是陰剝陽的剝。陰自下生，逐漸成長，至今已達到盛極的程度，五陰消剝一陽，陽處在被陰剝落的時候，所以這一卦叫剝。詳見金景芳/呂紹綱著，《周易全解》，台北：韜略出版社印行，1996，初版，頁 251

著萬物重現生機，所以這一剝一復之間不也透漏著老子所講的：「歸根復命」。易理如此，「道」亦如此，這樣的「道」著實可為萬有之指導者，更可視為一普遍性原理，所謂「歸根復命」如果從生命的角度來看確實是一殘酷的事實，因為面對生命的從無至有是多麼的喜悅，但是要面對生命從有到無需要多大的勇氣。無奈此乃萬有之真理，「生滅」是維持規律的一環。老子的「道」不單單只是說明宇宙原理總則，更是訴說著人的生命歷程，所以面臨生命即將走上「歸根」之時，也應當坦然放下，迎接下一個生命的到來。

二、「道」能安頓萬有之生命與心靈

再則，「道」還必須附上另一個指導原理，那就是要能夠安頓萬有之生命與心靈。也就是說：宇宙萬有是器世間，三千大千世界若無生命之存有則千古如長夜，一切器世間乃為襯托有情世界而存在。生命存有是宇宙萬有中最高貴者。⁵⁷人間處處唱著生命之歌，生命代表著生機，每個人都為了維持這個生機而不斷努力著，因為生命之存有乃是宇宙中足以散發生氣的一環節。西方生命哲學家 柏格森 說：「生命不是物質，而是一種盲目的、非理性的，永動不息而又不知疲憊的生命沖動。這種沖動變化是在時間上永不間歇地自發地流轉，故稱為綿延或生命之流。」⁵⁸柏格森的生命哲學重點在於綿延，有人說綿延是一抽象的概念，但是對生命來說，「綿延」不該當成概念，它同「道」一樣有著無形的影響力，「綿延」就是永不止息的運轉，這如同老子說「道」：「獨立而不改，周行而不殆」，「道」一樣是具有永不止息的道理在。柏格森能將生命稱之為「生命之流」；老子言「道」能歸根復命，這表示「道」可以觀想生命之流動，如將「道」視之為指導生命之原理一點也不為過。「道」能跨過生死之鴻溝，生死不再是兩個對立的名詞，而是萬物運作的一種動力，生命要不斷持續下去，生死之途必將也繼續持續下去。

⁵⁷ 參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 285

⁵⁸ 參見辛景亮等人主編，《西方哲學通論 下》，合肥：安徽大學出版，2003，頁 79

但是人類終究害怕失去，畏懼生命之凋零，就因如此，「道」才有必要以一導師的身份去指導大家涵養性命，並且教人看透生命的一切準則，坦然去接受。老子二十三章說：「希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」河上公對此注曰：「天地至神，合為飄風暴雨，尚不能使終朝至暮，何況人欲為暴卒乎。」⁵⁹雖然此解說有隱含著暴政必亡的意涵在，但是將其用於生命之上也無不可，這可以說明人之生命如同天地之理一樣是不能恆久生存的，必須面臨天理之循環，而且老子本文也未直接提到暴政等字眼，所以說用於全人類身上才可說是恰當。此外，「道」還包含著許許多多涵養生命的大道理，諸如，老子說到：「是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。」³⁸ 呂吉甫說：「人之治常生於厚，厚則其性，薄則其偽，去性而作偽，未有不亂者也。人之自知常在於明，明則其實，智則其華，離實而務華，則未有不愚者也。故忘仁義，絕禮學，遺智慧，而志於道德之大全，是之謂去彼取此。」⁶⁰這教人不要去除本性而遺忘了忠實的一面，不要常用智巧導致華而不實，這都是「道」所要指導我們的人生之理，人生要懂得選擇，不要跟著一些虛偽不實的事態走。老子還說：「致虛極，守靜篤。」¹⁶ 范應元對此說：「致虛、守靜，非謂絕物離他。萬物無足以擾吾本心者，此真謂虛極、靜篤也。」⁶¹這也是將「道」視為有那固守本心的作用，得出人人要不為俗事所擾，人也應當對事物抱持著一種坦然之心，順著「道」的普遍法則而行。老子還說：「含德之厚，比於赤子。」乃是說到，含有「德」之人能有顆純真的赤子之心。赤子之心乃是樸實無華、不經世俗污染之心。從這幾個老子的說法和所舉的例子看來，「道」教導大家要涵養本心，人心是生命存有的一部份，任何事情都需要靠心來反省、來決定，只要心被俗事所污染，那麼將對整個社會環境帶來不少的傷害，「反樸歸真」是老子論「道」的一個核心所在，老子本人身處於那樣的年代，想

⁵⁹ 參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，虛無二十三，頁36

⁶⁰ 參見黃登山著，《老子釋義》，台北：台灣學生書局印行，1987，初版，頁169

⁶¹ 同上注，頁74

必其內心一定多少有過掙扎跟煎熬，所以才會丟下五千言而瀟灑離去，更期待有緣人能通曉其中奧義將此「道」深植人心。

萬物以各種不同的方式在生存著，彼此之間呼應著彼此，他們有所共通之處，也遲早消逝於人間，此乃「歸根復命曰常」¹⁶ 這是「道」用來指導人世間和萬有的法則，這個法則同時也具備普遍之原理，無一存在者能脫離此一法則。「道」不但指導萬有，也指導人間生命，更要教導人們去適應生命之倫常。老子的許多言論大多是在教人回歸本真之心，人心所受到的腐蝕越多，就越無法放下世間的種種，只有將心回歸平靜，才能面對生命，這就是「道」所要指導世人的普遍定則。

第四節 「道」的有為性和無為性

「道」有兩種面向，一是「有」、一是「無」，老子說：「有名，天地之始，無名，萬物之母。」¹「有」跟「無」的辯證在第一章就出現了，這兩個面向就等於是《道德經》的全部，所以講到「道」一定少不了對「有」、「無」的瞭解，總體的說，「道」可以區分出它的「有為性」跟「無為性」出來，而作這種區分的目的就是在於「道」的彰顯如何清楚的被人們所知道跟明白。換句話說：「有為性」想當然爾是針對「人」來說的，也只有人才能對於這個世間能有一番作為。就如同我前面所說的，「道」的目的性跟指導性全都是建立在生命之身上，要彰顯這些生命也必須從「人」做起。而「無為性」當然就是指「道」的最原初的意義了，「道」是萬有之律例，是宇宙中的一個大原則，而這個原則無法用人類世界的語言清楚的表達出來，此「道」乃是在萬有創生之前就存在了，它不會落入萬物所處的有限世界之中，因此它的所有行為都是無為而行、順應自然而作。

一、從《老子》中的「聖人」看「道」的「有為性」

「道」的「有為性」首先要從「人」來說起，也就是說，老子所論的「道」是要賦予人執行的，如果真正要實現「道」的內涵，身為萬物之靈的我們當然是首要之選，若從老子的觀點看來，在人類世界確實是有較為崇高跟有影響力的人存在，這些人可以說就是「道」實踐者。故「聖人」的提出成為老子思想中實踐「道」的代表性人物。老子之所以提出「聖人」的觀念乃是因為那個時代需要有這種人來當成一般人的明鏡。「聖人」的提出和老子身處之時代所發生的問題有著密切的關係，我們可以由三方面看出老子所處時代所遇到的問題有哪些，如此才能瞧見「聖人」的角色定位。那個時候所存在的問題分別是一、時代動盪，二、民心沉浮，三、名利爭奪。時代動盪可以由老子的三十章：「以道佐人主者，不

以兵強天下」，三十一章：「兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之」這兩章說明當時是處於兵荒馬亂之中，人與人之間彼此互動干戈；而屬於民心沉浮的則有第三章：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。」；「名利爭奪」則有如十三章：「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」這裡是教導人民能夠免除私心，不要處處為己。⁶²從以上這些區分可以發現當時的社會環境出現了許許多多的問題，這就是為什麼會有「聖人」觀念的提出來，老子的論點並不是把重心放在宇宙的生成上面，而是想藉由對宇宙規律的探索而為人民尋求一個可以依循的處所和安頓人類心靈的根源。⁶³「道」乃是人生的要求，而「道」的有為性就是彰顯人生，而「聖人」就是人生之所以安頓的推手。雖然老子並未明確的點出「聖人」是何種人，但是能很明白的確定「聖人」代表著人類生命的一個顯發者，「聖人」所實踐的就是全人類所要追尋的目標，這目標就是「道」的有為性。「聖人」所代表的是一種人教化過後的最高原則，他是一個指標性人物，在《老子》之中，「聖人」成為一個人性建構過後的里程碑。⁶⁴「聖人」代表著一個理論的實施者，老子並不能憑空談「道」，「道」必須要有辦法應用於人生之中，想要實踐「道」就必須要有個著眼點，而「聖人」就是這一個著眼點，藉由「聖人」的提出來立論出「道」的境界，當然人人皆可達此境界，人人也都有成為「聖人」的機會，「聖人」觀極為自然而平實近人⁶⁵。「聖人」不過是有為性的一實踐者，如沒有「聖人」貫串就很難談起「道」的有為性。無論提及什麼觀點來說「道」，「道」的目的性和

⁶² 詳見王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司印行，1980，初版，頁 51-53

⁶³ 徐復觀先生說：「老子的動機與目的，並不在於宇宙的建立，而依然是由人的要求逐步向上推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。因此道家的宇宙論，可以說是老子人生哲學中的副產物。」參見徐復觀著，《中國人性論史：先秦篇》，台北：台灣商務印書館印行，1994，頁 392

⁶⁴ 丁原植先生提到：「在現有之《老子》一書中『聖人』一詞出現有二十七章之多，但若就老子思想的整體結構來考量，我們可說：《老子》全書就是一種『聖人之教』，老子之教以『聖人』之論來表達，『論』是指觀念性的探討，它是聖人之所以建構使人之新義所立的世界。」參見丁原植著，老子思想中聖人觀念的提出，收錄於《哲學與文化》第 18 卷 2、3 期，1991.2，頁 221

⁶⁵ 魏元珪先生說：「但就《老子》章句觀之，其聖人觀極為自然而平實近人，並不是高不可攀而離世獨立，或羽化登仙的聖者；卻是深契宇宙人生之至理而實踐篤行之人。」參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 535.

指導性都要落實在人類生命之中，不過其中可能會少了個基準讓人無所適從，於是老子巧妙的擺放個「聖人」來當作這個基準，這無疑是希望人民可以有個跟隨的方向，可以間接的由聖人之處事態度來看見「道」的內涵。

二、「有為性」本是「無為性」的另一個面向

「道」的有為性要從人類生命部分來講，「聖人」則是一個依據，然而「道」的「無為性」代表著宇宙本然的律例，雖說「有為」跟「無為」看似「道」的兩種面向，不過這兩種面向是相貫通的，並非互相矛盾。「聖人」之觀念點出「道」的有為性，這「有為性」其實說的就是「道」的無為性。老子說：「是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居。」² 這是說聖人要行無為之道，呂吉甫說：「以常道處事，而事出於無為；以常名行教，而教出於不言。」⁶⁶故聖人要以常道處世，行無為之事，順應自然；行不言之教，使「道」的精髓自然流露於身，聖人行無為之事乃依循「道」的法則與「道」合而為一，無須刻意行使，旁人看來似乎什麼都沒有做，其實是什麼都無形中充沛流出了。人往往太過趨於現實，總是會去求取實質的東西，注重那些終日好求表現的人；而一些按規矩行事，默默奉獻之人卻都不曾被發現到，然而這些人身上所散播出的作風常常蘊涵著偉大的理。老子說聖人處無為之事就是說出希望人可以順著天道運行，不要刻意去違反律例。「道」的無為性所說的就是一種永恆不朽的準則，「道」於人生是存在著有為性的，但「道」自身卻是無為，「無為」提醒著「有為」，老子說：「是以聖人無為故無敗，無執故無失。」⁶⁴ 這句並非要人什麼事情都不去做，就不會遭遇失敗的意思，而是說只要順著自然規範則不會有失敗；只要不執著於某些東西，就不會有失去東西的感覺，此句話以聖人起頭，但是用意是要用到百姓之中。只要一般人在心境上也能去尋求改變，有些問題自然而然的就能轉化掉。有些人的失敗在於鋌而走

⁶⁶ 參見黃登山著，《老子釋義》，台北：台灣學生書局印行，1987，初版，頁9

險，會喪失自信的原因都是在於太過於執著，沒辦法徹底放下。故老子對「聖人」說的也是對一般人說的，如同「道」面對「萬有」；「聖人」面對的就會是百姓。如此一來，「無為」才可以和「有為」做連結，它們之間就會是用相同的道理來說的。老子用「道」指導萬有；用「聖人」警惕百姓，這裡看到的雖是兩層關係，其實是一體兩面。老子講「道」有它的目的性，因此範圍包含宇宙之理和人生之理，這兩者之間是可以相契合的，「道」的內涵也並非高深不可測，全在體認的足不足夠而已。《老子》當中的準則「道」和「聖人」在無形當中就自然能突顯出和「萬物」與「百姓」之間的關係，這是一種自然而然的感受跟體認，不假造作，沒有所謂誰上誰下、誰對誰的問題，他們就是一種自然存在的運動。⁶⁷「道」相對於「萬物」不是一種支配性的關係，而是一種無為自發的關係性，「道-萬物」、「聖人-百姓」的關係是自然運作出來的，並沒有誰支配誰的問題在，而這種關係看似相對，其實是互通共存的。這裡所要透漏的是一種無為化育的認同，這種化育是長久的，並非一朝一夕所能體驗的出來的。如果要將「道-萬物」、「聖人-百姓」這之間的關係當成是存在論的支配關係時，那就會完全曲解了老子的本意，這之中所擁有的僅是一種長久下來的自然造化。因此，「無為」跟「自然」可說是《老子》的哲學重心，老子不用支配者和被控制者來闡述宇宙、人生間的關係，他是用那種無法言語的「自我生成」來敘述這層關連性，這樣「無為」才會看似「有為」；「有為」才會體現「無為」。「聖人」將「無為」傳遞到百姓身上就是表現出「有為」，我所講的「有為性」不是「人為」，而是把「無為」用人間語言說出來的那種「有為」，「道」假設能在人間世被看見，那我們當然不能再以「無為」稱之，應當把它當成是「有為」才是，或是說人能「為無為」。

講「道」的「有為性」和「無為性」看似容易區分，但是其真正的意涵卻是

⁶⁷ 池田久之認為：「《老子》的主要思想，那種『道-萬物』、『聖人-百姓』的關係，主張『道』、『聖人』根據它們無為的那種現有狀態，相反引出了『萬物』、『百姓』的那種自然關係。所以『萬物』、『百姓』和『道』、『聖人』是『自然』的存在運動著的。對於《老子》思想的真正面貌就是建立了那種正好相反、矛盾的共存關係，卻又相互關連。」參見沈清松編，《中國人的價值觀-人文學觀點》，台北：桂冠出版社印行，1993，初版，頁92

如真理般的深奧難見，這可以說是「道論」的核心問題。宇宙之運行如果雜亂無章，那想必天體早已隕落，更別說有我們人類這個客觀者的出現。宇宙的運行是有一定的規律，且是自然行使，「道」不過是老子將那「自然運作」之理下拉至人間語言好讓其有個代稱罷了！

第二章

《老子》「無為」的思想

- 第一節 《老子》書中「無」的涵義
- 第二節 「無為」思想提出之背景
- 第三節 論「無為而無不為」
- 第四節 「無為」思想的拓展

第二章 《老子》的無為思想

第一節 《老子》書中「無」的涵義

一、《老子》中『無』字的各種意義

「道」無法用世間上有限的語言或文字來解釋，「道」很難用存有來解釋它，所以老子選擇用「無」來闡述「道」。「有」與「無」之辯證可說是《老子》一書中的核心爭辯，老子更喜愛用「有」跟「無」來評論這世間萬有，而「道」的觀念更是要透過「無」來將其彰顯。所以說：要講「無為」得先從「無」談起，《老子》中之「無」是有它的意涵的，就如同佛教講「空」的觀念⁶⁸一樣，「無」的觀念同樣是「道」的指標，我們非但不能將「無」看成虛無不實，還要將其視為一真實的無形存有來討論。在老子看來「道」如同「無」的化身，「無」可以轉化成「道」來解釋宇宙萬有，也可以是宇宙萬有的一指導性原理。

我們可從老子本文來看「無」的用法與涵義為何？《老子》說「無」大約有一百多處之多，而「無」可以分成以下幾種解釋：

- 一 當成一般語句或是過詞的否定詞，或者表示某種東西不存在，或者表示沒有什麼狀態、性質、功能存在。
- 二 一般「有」與「無」相對的「無」和東西不存在抽象的「無」。
- 三 與「道」本身和「道」的名稱相牽連的「無」。

⁶⁸ 「空」表示佛教的根本立場的概念，相對於「有」，而且具有否定存在實體意義。但並非「無」或「虛無」。音譯瞬若、瞬若多，又作空無、空性、空寂、空淨、非有等。佛教所說的空雖然有多義，然大致不出人空、法空。人空又稱生空、我空，係以自我的實體為空。法空則是打破主張諸法之自性，恆存不變的迷執，認為諸法皆由因緣和合所生，並無實體的存在。參見藍吉富主編，《中華佛教百科全書 六》，台北：中華佛教百科基金會印行，1994，頁 3022

四 「無為無不為」的「無」。⁶⁹

第一種說法的例子有：「常使民無知無欲。」³、「絕學無憂」²⁰等，第二種的如：「有無相生」²、「無有入無間」⁴³，第三種的有：「無名天地之始；有名萬物之母。」¹、「道常無名」³²、「天下萬物生於有，有生於無。」⁴⁰，第四種的如：「為無為，則無不治。」³、「愛民治國，能無為乎？」¹⁰從這幾種分法看來，第一種是比較具體、可說出意義的「無」，而其他三種都是接近於老子「道論」思想之「無」。雖然可以將「無」的意義細分成這幾種，但是後面的三種分法其實是有關連性的，第二種「有、無相對之無」第三種言「道」之「無」和「無為之無」都是和「道」有關連的，「道」本來就是「無」的化身，而「有」則是用來對比「無」以好讓人有個明白的區隔，「有」、「無」是「道」的一體兩面性。除此之外，第四種的「無為」的「無」，「無為」本來就是體認「道」的方法，可以說是一種工夫原理，所以我將後面三種「無」看成是互相接近和相關連的。回到第一種「無」解釋，第一種區分出來的「無」雖然有提到「無」字，但是其主要用意都是要用來襯托前面的句子，想當然爾是要整句、整句去看才能瞭解，跟《老子》中所出現單獨的「無」事實上是不同層次的。因此，說「無」其實是要緊扣著「道」來講的才能互相契合。

二、「無」與「道」的關係

「無」的存在是多重面向的，但是這種種的面向終究是要回歸到老子的本意上去，老子十一章說：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」

⁶⁹ 參見劉福增著，《老子哲學新論》，台北：東大圖書公司印行，1999，初版，頁106

就這裡的「無」是從用途來說的，就分法來看，這裡是屬於上面的第二種分法，從字面上來看就純粹是說明「無」的功用，這裡看似具體，但是其背後所深藏的道理卻是抽象的，為何要如此說？乃是因為「無之用」就是萬物生存的法則，物要有生存的空間，人也要有生存的空間，任何萬事萬物都必須要有空間來立足，這裡的「無」就包含了空間性的法則，就如同宇宙萬有原本就內含著「道」一樣，有一種無形的相容性空間存在，這是自然而然的產生，不被限制而又有一定的規律，所以才會說，無論「無」的意義有多少個面向，都必須要回歸本質，與「道」相連結。

從另外一個角度來看，老子的用「無」是針對「有無相生」的原理。⁷⁰ 此乃是將老子「用無」的觀念歸類到用途之上以來證明「無」並非憑空虛構之「無」，這樣一來「無」就當成是一種用法。如此之所用就是將「無」更進一步的推出「無為」的理論。⁷¹ 這就是所謂「用無」的定義，當中也解釋到其實「無」是要引導出「無為」，並且將「無」用到「無為」之上。這些各種對老子的「無」所做的解釋，足以印證「無」的多重面向說，其實「無」回到「無為」等於還是回到「道」的那一面，「無」雖然在眾多人的眼裡有不同的思考方向，但想要真正的體會「無」，還是要從「道」的本義來著手。形容「道」之「無」可以說是「無」的上一個層次；而形容「用」之「無」則可視為是「無」的下一個層次，下層之「無」是由上層之「無」體認而來，但是這兩個「無」卻有本質上的不同。⁷²

⁷⁰ 嚴靈？先生同樣是以十一章：「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。」的例子來說明，他說：「老子完全是對車、器、室之客觀的觀察和事實而推出『無之為用』的理論，並非憑空虛構出來的。」因此，他主張用「無」。參見嚴靈？著，《老子研讀須知》，台北：正中書局印行，1992，台初版，頁 250。

⁷¹ 同上，頁 250

⁷² 徐復觀先生說：「老子一書中的『無』字，除了普通意義的有無之無以外，作為指定意義的『無』有兩種不同層次。形容『道』的特性的『無』是上一個層次的，即是超越現象界的無。《老子》十一章說：『三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。』這裡所謂的『無』乃是下一個層次的，即現象界中的『無』；此處之『無』即是等於『沒有』。下一個層次的『無』，雖然是從上一個層次的『無』所體認出來的，但它不是創生的工夫，所以與上一個層次的『無』，有本質的不同。」參見徐復觀著，《中國人性論史：先秦篇》，台北：台灣商務印書館印行，1994，

「無」可分成兩個層次，一個是現象界的、一個是超越現象界的，也就是從「道」所分離出來的，由「下一個層次的『無』，雖然是從上一個層次的『無』所體認出來的。」這句來看，表示他認同此二者之間的相關性。無論是將「無」帶出「無為」，亦或是承認「無」有本質上、層次上的不同，下一層次的「無」還是要由上一層次的「無」所體認出來的。「無」終究還是與「道」的本義貫通。雖說「無」在《老子》之中有多種面向，不過其最終回歸處是相同的，依照我所引述的這幾種「無」的分法，「體認」是最重要的環節，例如：將「無」從體認上來說，分成「現象界」跟「超越現象界」讓我們能夠瞭解到，有些事物不僅僅是限於知識上的取得，而是要加以體認，只要我們真正體認和領悟到一件事情時，會比我們看上許許多多的書籍資料要來得有用，所以說：老子之「道」是要用體認而來的，「無」是一種境界，它屬於「道」的內涵所在，老子之《道德經》雖然只有短短五千言，但是卻道盡宇宙中的一切，這就說明老子注重體認和修為的工夫，也教導大家不要被世俗的事物所網綁。「無」所要表明的就是不為有限事物所限制；「無」代表著超越時空的那種無限性，天地間的規則更存於其中，可是所有物種均看不見它，只能靠修為來體驗。「無」非空虛無物，只是無法輕易去見到其真實面目，「無」同「道」其實是一種道理兩種說法罷了，用「無」好像什麼都沒有，所以用「道」來指稱它，不過真正的意涵還是得靠體認的。

「道」本身不被限定，而「無」就是襯托這個「不被限定」的最好說法，這就是「無名之道」⁷³，「道」有其永恆性，「無」的定義已經到了一種廣泛、無限的境界，我們可以看到，西方有造物主上帝的存在，儒家承認天命，但是這些位格都已經下了個規定，一旦有了規定，就沒有所謂的必然性，一但沒有了必然性，

⁷³ 牟宗三先生說「無名之道」，他說：「道家通過『無』所瞭解的這個最普遍的意義，上帝也不能違背。就是儒家的仁、良知、天命不已，一樣不能違背的。梵天一樣不能違背。在這個意義上說，道家提出的『無』是一個共法，任何一個大教，到最後，沒有一個能反對的，只要你達到無限的境界，你就不能反對這個『無』，因為『無』一開始就是『無』掉了那些限定。」參見牟宗三主講，盧雪崑紀錄，老子《道德經》演講錄 一，《鵝湖月刊》，第二十八卷第十期，2003.4 頁 12

當然就會有許多地方值得爭議跟遭到質疑。「無」就是無掉了那些限定，這是用了很哲學性的口吻來說明道家的「無」，另一方面也可說是「道」的精神充滿了西方世界所謂的形上思想，表示「道」的意義有多麼的深遠。可以見得，老子用「無」來說明「道」是為了將「道」的內涵說的更透徹，用這樣的語言來闡述萬有就有一種無堅不摧的信念在。我們可以發現，「無」的超越性將「道」解釋的更明白了，這不再只是用超越現象界來帶過，他真實的點出「道」的形上意義和「道」的具體概念。

「無」掉了，就是「無」掉了一些限制，「道」是沒有限制的，《老子》中的「無」就是如此的沒有限制，如此的有彈性，所以才會用多種方式呈現。不過話雖如此，宇宙萬有仍然必須堅守著這無限制之「道」、這無限制的法則。「無名之道」可說是萬變之中的唯一不變者，萬物也勢必遵守此道才能長長久久，無限制所說的就是一種必然性與普遍性，「道」可以為萬有之理是普遍必然的，「無」的提出就是要不被那些有限的「位格」所綁，不再有所區分，這樣才足以稱之為一個被肯定之「道」。

第二節 「無為」思想提出之背景

一、「無為」在《老子》中所代表的積極意義

「無為」並非什麼都不為的消極意義，也非不負責任的說法，老子說「無為」有他的目的性，並不會憑空說「無為」的。前面闡述「道」的「無為性」跟「有為性」時說過，「無為性」是根據遵循宇宙律例來說的，「無為」是順其自然而為之的意思，並不會執著於「有限」世界的枷鎖，而老子在《道德經》之中說到「無為」處有十章⁷⁴，其中有五章都有提到「聖人」說，這表示老子眼中的「聖人」為體認「無為」的不二人選。老子所處的社會人人急功好利，為了謀權奪位，無所不用其極，處處刻意為之，打破人間秩序，看見如此景象，老子既求人人當以「無為」為宗，順應自然之法則，更希望在上位者能如聖人般效法無為之治。「無為」思想的提出不過是反對人為造作，為國為民罷了！也因為時代紛亂不堪，才能突顯老子的關懷之情，「無為」思想也才能應運而生起。換句話說，老子乃針對「周文疲弊」而發展出無為思想⁷⁵，足以想見當時的環境早已沉淪，非但處處人為，而且還不得「人道」，這叫一些聖賢哲人怎忍心目睹呢？老子提出「無為」其實就是針對國家百姓而說的，老子說：「愛民治國，能無為乎？」¹⁰ 又說：「民之難治，以其上之有為，是以難治。」這些都可看出老子因為出於愛國心和

⁷⁴ 「《老子》中共有十章講到無為，其中五章講的無為都與聖人有直接關係，無為的主體顯然是聖人。如第二章『是以聖人處無為之事，行不言之教；』，這裡非常明確的提出是聖人而不是別的什麼人要實行無為原則。第三章『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。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。』，這也是強調聖人治理天下的原則是無為。六十四章『是以聖人無為故無敗，無執故無失。』，這裡是講聖人實行無為的原則的好處或原因。六十三章『為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德。圖難於其易，為大於其細；天下難事，必作於易，天下大事，必作於細。是以聖人終不為大，故能成其大。』這是從相反相成的角度講聖人實行無為的意義。第五十七章『故聖人云：「我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。」這是講聖人實行無為之治的效果。這五章都以聖人為「施事」，這就清楚的說明無為是聖人的行為原則，而不是對一般人的要求和期待。詳見劉笑笑著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版，頁115

⁷⁵ 參見牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書店印行，1983，頁93

政治腐敗的原因而提出「無為」。

二、何謂「人為」？

然而相對於「無為」的就是「人為」了，「人為」當然不同於「有為」，「人為」所代表的是人類惡性循環的一面，而「有為」是相對於「無為」來說的。我們可藉由老子所說的言詞裡面來看出所謂的「人為」到底是為何？老子說：

「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。」 3

「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。」 9 ，

「師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。」 30

「夫兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。」 31

「天下有道，卻走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。」 46

「民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生。夫唯不厭，是以不厭。」 72

「勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者，或利或害。天之所惡，孰知其故？」 73

這些篇章可以顯示何為「人為」，老子如何反對「人為」，「人為」乃是為私利而為之、金錢而為之、爭奪而為之、權力而為之，為了這些，國與國之間無不勞民傷財，人民百姓活在不安與恐懼之中，老子為什麼要說「無為」，為的就是掃除這些惡質的「人為」。

三、「無為」的定義

「無為」可指心不為物役，事物運行有他一套的規則，我們要學會去順從它，而不是去執著它，只要心不陷溺於物而破除執著，就是「無為」。⁷⁶此乃以「無執」的角度來看待「無為」，認為乃是人陷溺於外在事物而造就人為，只要人不執溺於這些外在事物，人當可「無為」。「無為」雖可以說是順其自然而為之，然而順乎自然也要有個動力因，而「無執」就是這個動力因，人只要能不去執著於世間的名利，自然而然就可以放下身段，沉澱心靈，而後依照著自然規律的軌跡而行，這樣才可說是真正的達到「無為」。從《老子》之中的文字可看出當時的人是有多麼執著於一切顯貴的事物，在此背景之下，老子豈可作視不管而遠走他方，想必然爾老子乃是因為體恤百姓勞苦，所以以五千言明志，這無不是期待有緣人可以看通其中的真意並且更進一步改造整個社會環境。所以說「無為」思想就是在如此背景之下被提出來的，老子之所以用「聖人」與「無為」相連結，就是希望這些理論有一個推廣者出現，我們可以不必理會「聖人」所代表的意義是什麼，不論是「上位者」也好、「堯舜」之說也好、那看淡世間事的高人也好，他所能代表的就是「無為」思想的彰顯者，他的目的就是要能夠將「無為」思想給散播出去，能讓人行使「無為」的真正的價值。

四、各家學說的『無為』觀

在當時的那個年代，「無為」一詞不是老子的專門用語，在許多思想中都會有「無為」觀念的提出，這可說是先秦諸子或是其他思想家所要倡導的。在此就

⁷⁶ 勞思光先生說：「所謂『無為』，即是指自覺心不陷溺於任一外在事物。事物皆在『反』中，故不可執，為者必執，亦必成陷溺。故『無為』之第一層意義乃就破執而言，心合於道，觀萬物在『反』中之變逝，而自覺不陷於萬物，此破執後之境界即所謂。」參見勞思光著，《新編中國哲學史》，台北：三民書局印行，1986，增訂三版，頁 241

用這些例子來與老子的「無為」思想做比較。

中庸說到：「故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也，博厚配地，高明配天，悠久無疆，如此者，不見而章，不動而變，『無為』而成。」⁷⁷這裡是表彰「聖人」懂得天地所內含深遠的大道理，能夠至誠而不間斷以累積到厚實高明，這些都是不待表現而自然彰明，不必有所動作而自然變化入神，不必有所作為而自然成就遠大。這不必有所作為就是「無為」，這同老子說「聖人」之為無為是一樣的，不需刻意為之而萬物自然能受到感化。又《論語，衛靈公篇》說：「子曰：無為而治者，其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。」⁷⁸孔子說，能無為天下治的人，大概只有舜了吧？他只要恭敬的朝南面坐在天子的位子上看就好了。這也可等同於老子所講的無為之治，而舜在孔子的眼中可謂「聖人」，故「聖人」無為的觀念在儒家也可以看到。《莊子，天地篇》說：「無為而尊者天道也，有為而累者，人道也。古之畜天下者，無欲而天下足，無為而萬物化，淵靜而百姓定。」⁷⁹莊子可說是承襲老子而來，他的「無為」思想與老子有相貫通之處，莊子也主張「無為而治」才是百姓安定的條件。以上的這些思想的提出年代其實相距不遠，他們都希望上位者能以「無為」來順應百姓自然發展，雖不敢說各家「無為」的定義都相同，但是從整體看來，本質是相符合的，所言所論都是希望國土能長治久安，百姓能夠安和樂利。

「無為」的其中一層意義是「破執」，在芸芸眾生之中，有哪個人不執於周遭生活，也因為現實環境所逼，人變的非要有所執才能生存下去，這樣也往往造成人心不得清淨，終日生活在壓力與痛苦之中。沉溺於事物之中就無法使人心中得到平和更無法和自然界產生共鳴。老子學問之淵博，當時也有大好之仕途等待

⁷⁷ 參見《四書讀本》，台南：西北出版社印行，2001，頁 47

⁷⁸ 參見毛子水著，《論語今註今譯》，台北：商務印書館印行，1975，《論語，衛靈公篇》，頁 242

⁷⁹ 參見郭慶藩編 王孝魚整理，《莊子集釋》，台北：群玉堂出版公司印行，1991，初版，頁 404

著他，但老子卻選擇丟下五千言而一走了之，這不僅僅證明《老子》五千之言不純粹只是空談，更能印證老子自身付諸實行其所言，一走了之就是破除執著的最好證明，老子口中的「聖人」就是對其自己內心的寫照吧！

第三節 論「無為而無不為」

一、「無為而無不為」的具體定義

「無為」並不是在於對自我的否定或昇華；「無為」的功能在於消滅上位者的專權統治，在於平緩社會種種的紛亂和構築人民百姓的溫床，「無為」不過是要減少人為造作而萌生的思想。雖說「無為」是順著自然而走，以不執之心隨天理運行，不過這乃只是超凡自我，「無為」還必須能夠推己及人，造福人間萬物。蔣錫昌說：「老子之『無為』含有兩種要義，在消極方面，以不進為生，在積極方面，以自完為足。」⁸⁰所謂「自完為足」是說明，聖人除了一面養成「自完之心」外，一面還要以「自完」來感化人民，讓人民達到自化生活，就叫做己足。由此知，「無為」不僅只是個人之修為，更要將此修為推廣出去，進而教化人民百姓，這樣才足以達成「無為」的功效。老子說：「故聖人云：『我無為，而民自化；我好靜，而民自正，我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。』」⁵⁷ 這之中，從「我」到「民」的過程就能突顯出應用的法則，也說明了任何事就自我內心涵養是不夠的，更要能讓眾人也可以得到這份涵養的滋潤。正可謂天降甘霖，聖人也是將「無為」之道下降百姓，使百姓感受到這份福澤。這樣的「無為」看似一種手段，但事實上卻是自然化育而成的，不是刻意為之的。聖人行「無為」之道並沒有刻意而行之，乃是內心自然感受無為，與萬有相契合。老子講「無為」雖多有政治意涵，這也不過是要提醒主政者能取「無為」之治，以求社會重新改造，並不是把「無為」當成是為政者應當有的一種手段。把「無為」當成手段，其境界就等於被貶低了，「無為」不是一種治國的手段，而是一種心中的體驗，只要能夠體認「無為」，人民自然也能感受得到，而這就是「無為而無不為」的開端，老子說：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。」³⁷ 這屬

⁸⁰ 參見蔣錫昌著，《老子校詁》，台北：東昇文化事業公司印行，1980，頁14

於一種擴散開來的作用，范應元說：「虛靜恬淡，『無為』也。天地人物得之以運行生育者，『無不為』也。」⁸¹也就是說，「無為」乃虛靜恬淡，不執著於一切外在種種，所以不為所擾，「無不為」乃是天地萬物依「無為」之運行而得出來的果。因此，萬物將自化乃是「無不為」的重點所在。正所謂，聖人遵守「無為」之道，萬物自然而然就能感受得到，這就是「無不為」，且這「無不為」不是突顯的，是逐漸得來的一種「有為」，是「無為」下放後所達成的效果。

二、「無為而無不為」的內容

從別的角度來看，老子說：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。」⁴⁸老子用「為學」和「為道」的關係來說明「無為而無不為」，益是增長，損是削減，那為什麼學要增長，道則要削減呢？河上公說：「『道』謂自然之道也，日損者，情欲文飾，日以消損。」⁸²此乃將損解釋為損情欲，那為何會說損情欲就是「無為」？還是應該要反過來說，「無為」首先就要損情欲。蔣錫昌也說：「為學者日益」言俗主為有為之學者，以情欲日益為目的；情欲日益，天下所以生事多擾也。「為道日損」，言聖人為「無為」之道者，以情欲日損為目的。」⁸³何謂「情欲」？乃是使天下生事的禍首，這裡所說的就是「人為」，所以可以得出，「聖人」行「無為」之道乃是損情欲而來，損之又損是一直以來的步驟，這是自然發展的。⁸⁴而這整個減損系統就是「無為而無不為」，這就是「聖人」的工夫，也是一種反求自身的自我修為。「無為」乃是向內心深處所發揚的，故於外所不得見。這於內心深處所發揚的過程就是「無不為」。因此，雖然說是

⁸¹ 參見陳鼓應著，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1992，頁 168

⁸² 參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，頁 57

⁸³ 參見蔣錫昌著，《老子校詁》，台北：東昇文化事業公司印行，1980，頁 302

⁸⁴ 牟宗三先生說：「為『道』的目的是在反身自證有知有明以求灑然自適，所謂『自然』。故為『道』的方向是與為學的方向相反的。為道日損是一個減損的精神，減損就是追求那些向外取，向前追的矢向而一起把它們消化掉，也就是『無』掉，『無』至乾乾淨淨就是『無為』，而這種『無為』就是『無為而無不為』。」詳見牟宗三著，《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館印行，2000，頁 203-204

「無為」，卻還是有其過程性和內顯效用的，所以才會言「無不為」。不論是由「聖人」自己本身的角度來看或是從「聖人」對萬有的角度來看，「無不為」都是「無為」的效果，也是「無為」的價值所在，如果老子本人不提「無不為」，我們也許很難理解出他所說的「無為」到底是什？，就是因為有「無不為」才能清楚發現到「無為」所要表明的真正目的。從某些方面來說：「無為無不為」的確是老子原文固有的思想，並且可以代表老子之無為的精神實質，即「無為」是手段而不是目的，「無不為」才是真正的目的。⁸⁵老子的哲學是根據全人類的生命來發揚的，因此，任何的思想與觀念必定與人脫離不了關係，「無為」看似一個非常消極且抽象的思想，更讓人無法容易瞭解其核心價值，此時「無不為」的巧妙出現無異議的解決了這些問題，「無為」的現實層面其實就是「無不為」，看不到的是「無為」，而看到了就是「無不為」了。老子說：「是以聖人不行而知，不見而明，不為而成。」⁴⁷難道說靠著這邊的「不行、不見、不為」，就能夠「知、名、成」嗎？當然不是這麼容易，還要加上將萬有的總原理存於心中，順其自然，不刻意為之，這樣才能通曉一切，以達「無為而無不為」的領域。明白的做個區分，「無為」是順其自然、「不妄為」，「無不為」是說沒有一件事不是它所為的，這是「無為」所產生出來的效果。「無為而無不為」即是不妄為，就沒有什麼事情做不成的。⁸⁶「不妄為」簡單來說就是順其自然不刻意為之的意思，主要用意在說明，只要不妄為就沒有什麼事情是為不了的，這是「無為而無不為」的意義。「不妄為」完全針對人而言，對其他事物是行不通的，這是屬於比較貼近人類生活的說法，也只有人有智慧去執行反省的能力，如果要說「無為」就是不妄為，就該是從「人」的角度來切。而「無為而無不為」即是只要能不妄為就沒有什麼事情做不成的，有種教人處世謹慎的意味在。這個「無為」的解釋不見得是全盤的，而是有限定範圍的，就天地萬有的角度來看「無為而無不為」就要用更超然的解釋，其實天地造育萬物也是自然而行的，因為天地之造化萬物往往有大作

⁸⁵ 參見劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版，頁122

⁸⁶ 參見陳鼓應著，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1992，頁144

為，但是卻又不露痕跡，有些作為可能也要花上個幾千幾萬年才會被後世之人所覺察。但就唯一的直觀者人類而言，這時間的長久並非人類的短暫生命所能觸及，在這個地方就很容易給人有「無為之為」的感受。其實「無為而無不為」早就已經是宇宙萬有運行已久的大道理，這自然界的大道理本來就是漸漸的浮現出來，就是因為有老子的覺察，才會將此理運用到人世上，而把「聖人」之觀念當成為拋磚引玉之人，冀望開通人民百姓。老子可以通達自然界中「無為而無不為」之理，又用文字加以闡揚，無疑是認為此理對人類是有益的，所以老子自己也說：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。出於無有，入於無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。」⁴³ 但老子強調「無為」的重要性，卻又感慨懂它的人很少，也許「無為而無不為」就是老子為了讓人更加瞭解「道」而附加說明的。這自然之律例是人人可以領悟出來的，老子也是平凡之人，他能洞悉天機，其他人當然也行，此句「天下希及之」難掩老子心中那股惆悵之感。

三、跳脫出單純「文字」意義的藩籬

面對「無為」，我們就需要掌握住整體的大方向，配合老子「道」的內涵來講「無為」和「無不為」的關係，更要避免落入文字的藩籬之中，如果想用單純的字義去瞭解老子的思想是不足的。⁸⁷要跳出或偏離這樣的語意和邏輯分析才能真正去瞭解它的涵義和用意。⁸⁸現今有許多人喜歡從文字上去解讀《老子》，

⁸⁷ 老子的「無為」思想，是以「無為而無不為」的格言、驚句來標語、口號提出。要能較明白而不似是而非的瞭解老子「無為」思想的真諦，要從語句的文辭意義和邏輯概念加以分析，這種語意分析可以有好幾種組合，每種組合會延伸出不同的概念出來。劉福增先生區分五種語句的意義為：a 「無為而無不為」這個語句可以解為“連言”無為而且無不為或“如言”如果無為則無不為。b 在解釋“如言”時，又可解釋為實質如言和因果如言兩種。c 這個語句可以解釋為有明確行為者和沒有明確行為者。d 這個語句可以解釋為兩個「為」意義完全一樣和不一樣的。一種是，第一個「為」是「去做」，第二個是完成的；另一種是第一個「為」是「妄為」，第二個是「做成」。參見劉福增著，老子思想奧晦的起源：「有」、「無」、「無為無不為」，收錄於《國立編譯館館刊》，第二十三卷第二期，2004.12，頁35

⁸⁸ 劉福增先生引用這種解釋的原因不是真正想用語意的方式去論述「無為而無不為」，他想說明的是：「要跳出或偏離這樣的語意和邏輯分析才能真正去瞭解它的『涵義』和『用意』。」詳見同上

會用字和字的音義上的配合去解釋一段話，這樣一來往往會有反效果，因為得到的只不過是純粹的表面意義，根本得不到整段話的精神內涵。我們看待「無為而無不為」時不該是一字一字的拆開來說，而是要用這段話套入整個《老子》的思想之中，由此前後相呼應，才能得出真義。

第四節 「無為」思想的拓展

一、「無身」

「無為」的思想本身又兼具了「無不為」的功能，講「無不為」就是指萬物能將「無為」之理自發的了然於心，故「無不為」是針對人和世間萬事萬物來說的。而談起「無為」思想的拓展，就要單獨從「人」來說了，因為只有人類有能力開拓一切種種。在《老子》之中講「無為」不過十幾處之多，但是在講「無為」的同時也會附著一些與「無為」相關連的用法，那些用法足以代表著「無為」思想的另一個層面，這節就是要將「無為」思想給拓展開來，探討「無為」思想的多種面向。

人的處世態度往往都是以自身利益為出發點，有時還會為了私利去危害自己的朋友或親人，這些人通常都是因為私利縱橫而無法自拔，幾乎不曉得自己本身在做些什麼，他們眼前只有永無止盡的欲望。老子說：「寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，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，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」¹³ 人喜歡得寵，總是逃避災禍，面對事物會碰到「提得起、放不下」的窘境，河上公注曰：「身寵亦驚、身辱亦驚」⁸⁹這表示喜愛得到東西又害怕失去他，在得到的同時也是擔心失去的同時，因為他們總是害怕別人來奪取，而這種感覺跟受到屈辱時的感覺有什麼區別嗎？人們總是會太過於保護自己的財富與權力，深怕自己的身心受到危害，這就是老子說的「貴大患若身」，此乃是太在乎自身利益，只要越在意就會想去保護它，如果不得其法，就會演變成不擇手段，這樣一來，就自然遭受大患。老子因此而主張「無欲」、「無身」之說。所謂「無身」當然不是不愛惜自身

⁸⁹ 參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，頁 27

或是輕視自身的意思，司馬光說：「有身斯有患也，然則，既有此身，則當貴之、愛之，循自然之理，以應事物，不縱情欲，俾之可無患可也。」⁹⁰依照此說法，「無身」乃是放下身段，遵循著自然之理而行事，「無為」就是「不妄為」。⁹¹只要立身處事不任意妄為就可「無為」，然而「無身」也有相同的道理，只要我們的身心順自然之理而行事，就不會有刻意強求之事發生，這時才會發現身心如同與周遭環境相契合，如達若有若無的境界。

「無為」思想是可以一層一層來說的，而且每一層都可以從人的角度切入進去。老子說「無身」、「無欲」就是因為看到了人性的自我迷失和自我觀念太重，雖說人生於社會之中難免會著重於自我價值，也常常把追求最高的自我價值當成是一種生命的本能，但是這些都會使自身走上陷溺，也可能影響到其他人，我們應該像「聖人」般破除以自我為主的高傲的價值觀。老子說：「是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」²²聖人以「道」為原則，不求自我表現、自以為是與自恃其功，這些都是「無身」的寫照，但這「無身」不是講給「聖人」聽的，「聖人」早就會了，「無身」是說給我們老百姓聽的。我們當捨棄將追求崇高的價值為理想的念頭，老子說：

「企者不立；跨者不行；自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。」

²⁴ 這無非是第二十二章的補充說明，且更加明白的說，「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」者非但無益，抑且還是有害的。我們不再能強辯說追求自我是本能的，「無身」並非傷害自身，反而是更加的愛護、愛惜自身。萬物能體驗「無為」之理，本來就是自然而然的，無需任何的刻意教導或強求，這跟「人為」是絕對相對立的。我們可以說，對社會環境加以改變和破壞，這種人為造作是對外的「人為」，而對自我私欲的刻意追求這就是對內的「人為」，都是與「無為」思想背道而馳的。故「無身」乃是對內來講「無為」的。就人來說，要建立起真實自然的

⁹⁰ 參見陳鼓應著，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1992，頁79，引司馬溫公說。

⁹¹ 同註解86

「無為」領域，「無欲」、「無身」當是首要之極，起初就是要消滅掉對自我的執著，這樣才能朝下一個「無為」的工夫邁進。

「無身」乃是放開對自我價值的追求，拋棄一切執的意念以達自身的樸實，然而老子說到的「絕」跟「棄」就是要回歸到那個最原初且純樸自然的社會生活方式上面去。同樣的，「無身」不過是「絕」掉了「我執」，絕除自私與自恃，這樣才能再度回到那身心自在，無所牽掛的最原初的自我上去。

老子的「無為」哲學所效法的是大自然之道理，沒有什麼理論是可以動搖此種效法之決心。「無為」在人的角度來說是「無身」，而「無身」的另一種說法就是無私與不爭，老子說：「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」²² 還說：「夫唯不爭，故無尤。」⁸ 此乃是常人因為時常追求顯貴，以致於有無數的紛爭，這是人於人之間的衝突點，只要自己不與人爭，別人又怎會無緣無故與你起爭執之心，只有自身能停止與人爭的念頭，自然而然就能平息怨恨與愧疚。老子就說了：「是以聖人後其身而身先；外其身而身存。以其無私，故能成其私。」⁷ 「後其身」指的就是「無身」，「無身」要靠「無私」來成全，所謂「以其無私，故能成其私。」就是說「聖人」因為無一般之私欲才能成就自己。薛蕙說：「夫聖人之無私，初非有欲成其私之心也。然而私以之成，此自然之道耳。」⁹²按此說法，成就自己就是達到自然之道的意思，也就是說能體悟此「道」，此「道」就是自己的了，絕對不會從身邊溜走，任由別人怎麼搶也搶不走。故將「無為」敞開來看就可以看見「無身」、「無欲」、「無私」、「不爭」、「不執」等許多面向，這些面像都是「無為」的體現，我們也可以套用「無為而無不為」來解釋，那些面向的彰顯就代表「無不為」。

二、「不言之教」

⁹² 參見陳鼓應著，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1992，頁 75

「無為」也可當成是「道」對於萬物所施行的不言之教，此種無聲的教誨亦可算是「無為」的開拓性之一，「無為」與「不言」是老子的一個很巧妙的安排，這表示若能身處「無為」，根本無須任何的口語解釋跟表達，我們自然可以從其中得到深藏的道理。⁹³老子從未說過「道」會教我們什麼，只說過「道」是什麼，其中的用意大概是在於讓我們親身去體會「道」的本質跟其自然流露的意謂。「無為」思想本來就是一種「不言之教」，也全是出於體認的工夫，人們會完全沉迷於一些實際效益的學習，就是因為知的太多，不但知道了一些美好的事物，相對的也知道了一些醜陋的事物，就因如此，人們往往會為了奪取美好的事物而去運用這些醜陋的事物，天地並無法有聲音可以教導我們這些，這些單純是從人類自己本身所口述出來的。因此，只有「道」所發出之緘默之聲才是最無瑕的教誨。我們所要學習和認知的就是這不需要言語，最真實的智慧，而這就是包含於開啟萬物之明的「啟明之知」⁹⁴。「啟明之知」就是那無聲的真知，這個「知」要知的不是人們自己創造出來的對立，而是要知道天地所散發開來的那種不言之教誨。西方哲學家海德格爾所提出「寂靜之音」的概念中敘述到兩種說：「即一般所謂『說』跟特種的『道說』，前者可泛指人言；後者則有兩義，一方面是指大道的開展，即『寂靜之音』的無聲傳遞，另一方面是指應含於「道說」的人的本真之說。」⁹⁵故可說，無聲之「道」乃是真知，也是「無為」思想中透漏一種順從天道的學習模式。

三、「反樸歸真」

⁹³ 鄒昆如先生說：「『無為』與『不言』之間的關係，是非常密切的，不只是因為『不』字在這裡是否定詞，否定隨著來的『言』字，而與『無』字隨著來的『為』一般；而且老子特地安排的『無為』與『不言』共同出現。如同《道德經》二章：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」四十三章：「不言之教，無為之益，天下希及之。」參見鄒昆如著，老? 教育哲學理念，收錄於《文化哲學講錄 六》，台北：東大圖書公司印行，1995，頁 87

⁹⁴ 傅佩榮先生說：「老子尚提及『知』有『避惡之知』和『啟明之知』兩個層面，『啟明之知』即知者之真知也。」參見傅佩榮著，從比較的角度反省老子「道」概念的形上行格，收錄於收錄於《哲學雜誌》，第七期，台北：業強出版社印行，1994.1，頁 32-33

⁹⁵ 參見馬丁·海德格 Martin Heidegger 著，孫周興譯，《走向語言之途》，北京：商務印書館印行，1997，頁 18-21

「無為」思想的底層意義就是要人民該選擇停止，不要再持續的朝向前頭的私欲走去，該是回歸現狀的時候了。老子之所以提出「反」的哲學，無疑是要求人民知道「返」，老子說：「反者道之動；弱者道之用。」反是「道」之運行的部份，而此一部份的達成就勢必走向柔弱，「柔弱」並非一般的那種意義，而是教育人民該有所收斂，要回到那最無事的階段去。「道」創生萬物，輔助萬物時，萬物自身並沒有外力降臨的感覺，「柔弱」即是形容「道」在運作時並不帶有壓力的意思。⁹⁶「道」乃是行「無為」之理的，因此「道」不會釋放壓力，但是「人」就不同了，人時時刻刻身處壓力之中，名望和聲譽越大，壓力也就越大，但有些人還始終沉迷於此壓力之中，一直不斷向下陷入，期望越陷越深來造就自己的價值地位。「返」是要勸導人民走向回歸純樸，「返」亦是「無為」思想的一個拓展，也可說是一個總體觀，集合我之前所講的，只要無怎樣和不怎樣，就自然而然會走向「返」，這個「返」終究會走到那最最虛靜的地方，這就如老子所說的：「復歸於樸」²⁸。「樸」非單單只是純真樸實那麼簡單的意義，「樸」代表的是一個寄託，一個目標地，人得要放得下多少需求和顯貴才能返向「樸」的地步，光是如此，「樸」就足以有它更深層的涵義，這個「樸」可以更實在的掌握「無為」的精神意義。

「無為」思想不光只是「無為」思想，還可以用很多種的角度去解釋它，從「無為」的背景到「無為」的開拓，要說的不過就是「無為」到底能為「萬物」甚至「人類」帶來些什麼精神食糧，並非要強求去將「無為」的理理解到有多透徹，只要能夠把握到「無為」的中心思想，更認真的去體會其中的奧秘，「無為」之理自然常存於心了。自然而然的體認是最難也可說是最簡單的，難得是，有些人一輩子跳不出藩籬，根本體會不到；簡單的是，有些人可以一夜之間豁然開朗，從中頓悟，這之間的區別就在於肯不肯「返」回走。

⁹⁶ 參見陳鼓應著，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1992，頁 155

第三章

《老子》「自然」的思想

第一節 《老子》書中「自然」的涵義

第二節 「自然」與萬物生滅之原理

第三節 「自然」與「天」的關連性

第四節 老子「自然」主張的開拓性

第三章 《老子》自然的定義

第一節 老子書中自然的涵義

一、老子眼中的「自然」

我之前曾經提到，「無為」就是順應自然，這個「自然」可以說是「無為」思想的中心價值，在《老子》一書中有多處提到了對於自然的觀點，而這個觀點在中國其他經典之中似乎很少見到。⁹⁷「自然」一詞在當時可說是一個嶄新的語詞。然而這個「自然」在老子的眼中所指為何？是天地的自然？人的自然？萬物的自然？亦或是自然而然的的意思？其實在眾家觀點中是有很多的解讀。我們可以發現，在《老子》中有直接提到自然的地方共有五處，我們可以從這五處來探討老子所要說的自然為何？首先，老子第十七章說：「太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂：『我自然』」。這處的「自然」是針對百姓來說的，可以解釋成，在生活作息上無所拘束，自由自在，因為在上位者行「無為之教」，讓百姓似乎感受不到有人在統治他們。吳澄說：「『然』，如此也，百姓皆謂我自如此。」⁹⁸這裡就有一種「就是這樣」的意味存在，完整的來看就是說，人民百姓就是這樣的不改其生活態度，自然而然的生存下去。蔣錫昌先生則認為：「廣雅釋詁：『然，成也。』，『自然』指『自成』而言。」⁹⁹蔣錫昌先生所採用的是依照字義來解釋字詞，但是用「自成」可能會產生一些疑惑，對於「成」的意思應該如何界定，

⁹⁷ 劉笑敢先生歸納說：「在其他典籍中，《孟子》中無自然一詞，《墨子》中一次，《管子》中一次，《荀子》中兩次，《莊子》中約六次，《呂氏春秋》中五次，《韓非子》中八次，《春秋繁露》中十三次。」參見劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版，頁 67

⁹⁸ 參見吳澄著，《道德真經注》，台北：新文豐出版公司印行，1987，台一版，頁 44-45

⁹⁹ 參見蔣錫昌著，《老子校詁》，台北：東昇文化事業公司印行，1980，頁 113

是要解釋它為成就什麼還是成全什麼，亦或是指自己就能完成，無須假他人之手。如果採用後者的說法，就有接近自然而然的意思，但是「成」字多多少少有人為因素，並不能突顯出老子所要表達的「自然」的涵義。從以上兩個解釋來看，對於「自然」最好的解釋就是「自然」了，用其他詞語來套用它總是有刻意的成分在。如果硬要找出一個字面意義，「自然」就是自己如此，而「百姓皆謂：『我自然』」不就是說百姓自己如此的過生活，¹⁰⁰無論是在當時的社會環境或者是在老子的眼中，這樣的生活無非是再「自然」不過了。從此章可以見到《老子》書中對於「自然」的其中一種用法，在境界上有種自給自足的感受。

二、「道」與「自然」的關係

《老子》第二十三章則說：「希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」這裡所謂的「希言」大部分都被解釋成少說話的意思，如釋憨山曰：「『希』，少也。『希言』，猶言寡言也。以前云：『多言數窮，不如守中。由其勉強好辯，去道轉遠，不能合乎自然，惟希言者，合乎自然耳。』」¹⁰¹對於「希言自然」大都被聯想到老子所說的「不言之教」²上，而言「不言之教」理當是從「無為」的角度來說之¹⁰²，如同十七章的「百姓皆謂我自然」一樣，也就是說，無須任何言教、任何法令，百姓自然而然的可以生活的很好，因為上位者的無為而治，百姓才得以「自然」。從另外一個角度來分析，我們可以從「天地尚不能久，而況於人乎？」得出「自然」近一步的意義，這裡代表著人間自然而然的規律，這些「天地尚不能久」的規律是自然產生的，自古以來就存在著的，就如同老子眼中的「道」，這一層層的下來其實就有他的

¹⁰⁰ 朱謙之注「自然」曰：「黃老宗自然，《論衡》引《擊壤歌》：『日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力何有於成哉！』此即自然之謂也，而老子宗之。」參見朱謙之著，《老子釋譯》，台北：里仁書局印行，1985，頁71

¹⁰¹ 參見憨山大師著，《老子道德經憨山註》，台北：新文豐出版公司印行，1996，初版，頁80

¹⁰² 蔣錫昌先生曰：「『多言』者，多聲教法令之治；『希言』者，少聲教法令之治，故一即有為，一即無為也。」參見蔣錫昌著，《老子校詁》，台北：東昇文化事業公司印行，1980，頁35

脈絡可循，「自然」可說是「道」的延伸，所以，我們也可以透過「道」來逐一的瞭解到「自然」的核心價值所在。《老子》二十五章說到：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」王弼注說：「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。」¹⁰³「在方而法方，在圓而法圓」講的就是一種不受限制的感覺，這種不受限制就是一種融入其中的不受限制，與規律混而為一體，此乃順勢而為，而這順勢而為就是「自然」，在我看來「人法地，地法天，天法道，道法自然。」就是一種順勢的過程，一切的種種就像是冥冥之中安排好的，就是會如此，「自然」就是「道」的最高境界，故王弼才會說：「自然者，無稱之言，窮極之辭也。」這本來就是一個必然無可動搖的境地。¹⁰⁴

「自然」本來就不能被侷限，它已然成為一個總原則，萬事萬物都得要順著它而走，就如同萬物無法長生不死，天地無法不按照四時運轉，當中還有一些我們無從得知的規律秩序在運行著，這些部分都是自然的法則。因此，我們解釋「自然」不是要看這個詞的意義為何？而是要看清楚它背後所隱藏的法則。「人法地，地法天，天法道，道法自然。」只是一個流程，人到頭來其實還是要順應自然的，河上公注說：「人當法地，安靜柔和。地種之得五穀，掘之得甘泉，勞而不怨也，有功而不制也。天湛泊不動，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。」¹⁰⁵所謂做什麼得什麼這些都是因果上的自然，人要上看自然當然要從最根本的來做，老子之所以從人出發，為的不就是要說明白，其實「人」才是法自然的主角，人們如果能夠真正的不為功

¹⁰³ 參見王弼著，《老子王弼注》，台北：河洛圖書公司印行，1974，頁35

¹⁰⁴ 牟宗三先生說：「窮極是終極的意思，是『utmost』，不是『finality』。『窮極之辭』就是說，『自然』這個詞根本不是一個東西，不是一個定名。『自然』根本不是一個指實字，它是一個抒義字。『在方而法方，在圓而法圓。』是個舉例，從生活上體會，譬如你要煉鋼，就要按照科學的方法，照鋼的本性煉，不要亂來。最後總起來近一步說：『自然者，無稱之言，窮極之辭』。這個『自然』、『道』、『玄』都不是定名，屬於稱謂。稱謂從乎主觀，存乎涉求。定名是從客觀。『自然』看做是一個稱謂，那是『無稱之稱』，到這個地方就無話可說，這就是『窮極之辭』。這個『自然』是境界，是抒義，而這個抒義是最後的、終極的，不能再用一定的概念來論說它，這就是最後的抒義的境界。」以上參見牟宗三主講 盧雪昆記錄，老子《道德經》演講錄 五，二十九卷，第二期，2003.8，頁15

¹⁰⁵ 參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，象元二十五，頁38-39

名利祿所擾，順從自然，「自然」所施加之動力是不會虧待我們的，人如果能走到一種與自然合而為一的地步，人也是自然，如此一來就沒有誰法誰的動作了，「道」可以自然，「天地」也可以自然，「人」是自然，這也許就是河上公所謂「道性自然，無所法也。」所要表達的吧！「道」的作用，並非有意志的，只是自然如此而已。¹⁰⁶因此，「道法自然」本來就不是指在「道」之上還存有一個更高的本體，「道法自然」就是「道即自然」。由此章來看待「自然」更可以理解到「自然」那自化而成，自己如此的意義。老子又說：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」⁵¹ 蔣錫昌先生注說：「道之所以尊，德之所以貴，即在於不命令或干涉萬物，而任其自化自成也。」¹⁰⁷這就如同上面講到的「自然」的涵義，不命令和不干涉就是「無為」，自化自成是「無為」的本質，而「無為」乃順自然而為之，說穿了這章的「自然」還是闡述自然而然的意思。李息齋曰：「物非道不生，非德不畜，自其有形，以至於勢長，莫不以道德為主。道之尊，德之貴，至於此極矣，然不有尊其尊，不有貴其貴，其施於物，非有心於物也，莫之命而常自然。自然而生，自然而畜。」¹⁰⁸其實，道德之尊貴乃在於其不支配萬物而任其自然生長，這句「非有心於物也」就能一語道中「自然」的本意，自然對於人是不妄加干涉的，它一直以來就是如此。此章的「自然」義和前幾章的「自然」義並無太大的出入，所要說明的還是「自然如此」。接下來是，老子第六十四章說：「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為。」這邊強調的是聖人應該輔萬物之自然而不敢為，此處的「自然」也是「自己如此」的意思，河上公曰：「人反本實者，欲以輔助萬物，自然之性也。聖人動作因循，不敢有所造為，恐遠本也。」¹⁰⁹這裡河上公提出了一個「本」概念，這個「本」指的應當就是「道」的本身，所以老子的用意在於提醒「聖人」是不違背「道」而行且逆「自然」而為的，其中的目的還是在告誡世人「順應自

¹⁰⁶ 參見馮友蘭著，《中國哲學史 上卷》，北京：中華書局印行，1992，頁 219

¹⁰⁷ 參見蔣錫昌著，《老子校詁》，台北：東昇文化事業公司印行，1980，頁 317

¹⁰⁸ 參見 明 焦竑著，《老子翼 二》，台北：新文豐出版公司印行，1987，頁 340

¹⁰⁹ 參見黃登山著，《老子釋義》，台北：台灣學生書局印行，1987，初版，頁 287

然」的重要性。所以說，在《老子》中所出現「自然」的涵義是相同的。

三、「自然」所涵蓋的範圍

總括來說，上面所提到的這五處「自然」都有著同樣的意涵，只不過是使用的對象不同罷了！像是十七章就是針對「百姓」來說的；二十三章是對「環境」、「天地」來說的；二十五章用「道」來強調「自然」的價值；五十一章講道德其實就是遵循自然；六十四章將重點放在「聖人」身上。統整起來，整個老子所要說的理念不都已經包括進去了，通通都納入了「自然」之中去了。我們說宇宙萬有都是自然的一部分，宇宙萬有都內存於「道」的規律之下，就最下層的人間界來說，人可以在一草一木之中體驗自然，最上層的「道」更是以自然為宗，老子論自然不過是為了將「道」說得更清楚而已，王弼說自然是一個「窮極之辭」，也就是說「自然」包括了整個領域，而這個領域不也是屬於「道」的領域嗎？可以看出整部《老子》有它巧妙安排之處，「道」那模糊不清的涵義其實可以在《老子》的眾多篇章之中去解讀出來，無論是講「德」、講「自然」、講「無為」不都是同一個體系之下的東西，面對整個世界就是要讓它「自然如此」的自然作用。¹¹⁰這就是《老子》裡面的整體觀念和核心內容。從這邊可以見到老子的偉大之處，他之所以偉大，在於其智慧的偉大，在於其似乎是可以安排宇宙人生，而且絲毫不遺漏任何一個面向的偉大，在各個角度都逃不出老子所說的大道，這種看似複雜卻又始終如一的態度就是老子的「自然」。這種「自己如此」的「自然」涵義不是在講一個過程，過程是會逝去的，「自然」乃超乎時間、空間，無論在任何情況下都不停止運作，不曾間斷，適用於任何有形與無形的狀態。

¹¹⁰ 胡適先生說過：「老子最大的功勞在於超出天地萬物之外，又假設了一個『道』。這個『道』的性質，是無聲無形，又單獨不變的存在，又同行天地萬物之中；生於天地萬物之先，又卻是天地萬物的本源。『道』的作用，並不是有意志的作用，只是一個『自然』，自是自己，然是如此，『自然』只是自己如此。『道』的作用，只是萬物自己的作用。」參見胡適著，《中國古代哲學史》，台北：商務印書館印行，1958，頁52

第二節 自然與萬物生滅之原理

萬物之生滅原理可說是「自然」思想的一部分，萬物如果不包括生滅原理，那想必這個世間必定不自然。萬物生滅代表著「道法自然」的最佳佐證，天地創生、四時行焉，整個宇宙乃是如此不斷的運行著，在整個運行當中必定有個使萬物生存的均衡法則存在。這個均衡法則控制著芸芸眾生的生命，是個理所當然的控制因，沒有任何的主事者去下命令，這些全部是自然而然的。所謂的「自然」正指的是這種「自然而然」，聽任自化的情形，以老子之意，「道」之所以發生一切平衡主宰的作用，不過是順乎自然，毫無著力的現象而已。¹¹¹「道」主宰萬物之平衡，那種自然現象並無動力因，也不用依靠任何的著力點，均衡法則在無形之中就會產生他的作用，看似強制、殘酷，但是又迫不得已，因為此乃生滅互補之原則。

一、「生」的起始

老子道盡各種不同的形式來說明萬物之創生，因為「自然」運行的一開始就是創生，而在那之後就是滅亡。萬有之生乃是老子一開始為「道」的原理的灑水萌芽，《老子》一開始就為「自然之道」展開生機，除了解釋「道」為萬物之本源之外，也說明了萬物的創生過程，整個過程是如此的震撼跟蘊涵著無限生機。老子說：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」

6 「玄牝」指的就是一種不可思議的創生力量，蘇轍說：「牝生萬物，而謂之玄焉，言見其生而不見其所生也。」¹¹²萬物在一個玄妙的過程之中應運而生，這「生」的過程令人讚嘆，看似可見，但是卻又無跡可尋，其中又有一股緬懷大地

¹¹¹ 參見張起鈞著，《老子哲學》，台北：正中書局印行，1968，頁12

¹¹² 參見《道德經名注選輯 二》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，頁367

創化之心情在期待著，可見創生是多麼的令人感動。這並非物種之生殖所能比擬的。¹¹³這整個過程並非能用人類之生育概念來說明這麼簡單，老子所說的「道」早於人類之起源，這個創生作用是涵蓋住宇宙萬有的，而我們眼前所見的這個世界乃是從最初的生成環境不斷不斷的累積孕育出來的，所謂「綿綿若存，用之不勤。」就是描述創生後的整個概念，高亨注曰：「勤，盡也。」¹¹⁴這代表著創生過後的那種永不停止的生生過程，陳柱則說：「存而非存，故能不屈愈出，非存而存，故能萬物畢有，故曰若存。若存云者，非存非亡之謂也，若云是存，則有亡矣；若云是亡，則天地萬物何從而生？故曰若存也。」¹¹⁵若存就是一個似有似無的境界，這個境界如同「玄牝」之創生萬有所表現出的玄妙，而存有所代表的就是永續不絕的，無止盡的湧現出來。創生的偉大不在於一開始的過程，偉大之處在於他能夠不斷的延續下去，而人就是創生之後所誕生的一個要角，也是有幸能夠體會這個過程的旁觀者。然而創生並不是延續的動力，綿延若存所要依靠的就是生滅的力量，這才是屬於自然的真正法則。

二、「滅」代表著另一個「生」的開始

老子用宏觀的角度看見了宇宙萬有的起源，我們也許該慶幸中國早在兩千年前就有人能夠洞悉宇宙真貌，可惜的是近代中國人並未能發揚，反而著重於西方文明，導致整個自然價值觀嚴重遭受破壞。

固然，有生則有死，有起則有落，創生之萬物可以無窮無盡，而這無窮盡的

¹¹³ 就帶有原始宗教性的說法來看，《老子》這裡所說的「牝」，就是女性生殖系統。他所根據的原始宗教，大概以女生生殖系統為崇拜的對象。因為它不是一般的女性生殖器，所以稱為「玄牝」。天地萬物都是從這個「玄牝」中生出來的。「谷神」就是形容這個「玄牝」的。女性生殖器是中空的，所以稱為「谷」。「玄牝」又是不死的，所以又稱為「神」。照這個說法，《老子》是認為有一個中空的東西，萬物都是從那裡邊生出來。詳見馮友蘭著，《中國哲學史新編 2》，台北：藍燈文化出版社印行，1991，初版，頁 46-47

¹¹⁴ 參見高亨著，《重訂老子正詁》，台北：新文豐出版公司印行，1981，頁 18

¹¹⁵ 參見余培林著，《新譯老子讀本》，台北：三民書局印行，2003，頁 13

背後還有著一股支持的動力，那就是淘汰，任何事物都要經過淘汰才能再度重生。老子說「歸根」與「復命」就是這個道理。萬物要在生與死的循環之中度過才能夠不斷綿延，這雖是相對立，但又是相承襲。老子第二章說：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。恆也。」（今本無「恆也」，據帛書甲乙本補）老子都說了這是恆常的法則，所謂萬物生於有，有生於無，困難之事乃出於容易之事的對比而來，長短也是同樣的道理，高下、音聲、前後不都是相同，在不斷延續的過程中，這些都是互相替換，互相接續的。¹¹⁶在人看來，對立、相反都是不同的領域，但是在永續綿延的過程中這不過是互相消長的原則，也可以說是沒有區別的相合，而生滅原理就是如此。就「自然」的觀點來看，生滅就是理所當然的，在整個環境之中並不諱言去談生滅。然而就人的立場來看，我們也應當要坦然面對生滅原則。《老子》中有許多關於這方面的思想，就如：老子說：「果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂不道，不道早已。」

30 這邊就是說到，事物到了某種階段之後一定會有所進退，如果到了極端後還硬要闖過去，就是背道而馳，這就是要提醒世人要順應自然生滅之法則。「果」是守住「素樸」、謹守「無為」的成果，勢必不能有所強制與違逆，故稱之為「不得已」、稱之為「勿強」，一但企圖打破規則，遠離本然之道，則會導致生命能量之損耗，如此造成生命力的透支耗費，走上衰老一途，此乃進入一個窘困之境地，可謂「不道早已」。¹¹⁷事物凡是走到了盡頭，就是表示他是該隱退的時候了，此時就當順著「自然」之法則，隨之演變，任其造化；反之，如果偏偏刻意為之，一心想走向極端，甚至超越極端，如此一來便違反了有生有滅的規律，這非旦無

¹¹⁶ 呂吉甫說：「天下之物生於有，有生於無，是之謂有無相生，難事作於易；而易亦由難之故無難，是之謂難易之相成。有鶴脛之長，而後知有烏脛之短，有烏脛之短，而後知有鶴脛之長，是之謂長短之相形。以高為是，而百谷為川瀆之源，則高有以傾乎下，以下為是，而川瀆為百谷之歸，則下有以傾乎高，是之謂高下之相傾。黃鐘為君則餘律和之，餘律為君則黃鐘和之，是之謂聲音之相合。自秋冬而望春夏，則春夏而望秋冬，則秋冬前而春夏後，是之謂前後之相隨。」參見焦竑著，《老子翼 一》，台北：新文豐出版公司印行，1987，頁 31

¹¹⁷ 王邦雄先生說：「『此所謂果』，乃順應天道之反，自然之和，守住素樸之虛，無為之弱，故曰不得已，故曰勿強。唯物自求其生命壯大的強度表現，走離其本然素樸的陰陽之和，而有一單向偏鋒的發展有如飄風驟雨的突地激起，而迅即沉落，這就是所謂的『物壯則老』。而凡背反道之實現原理之和者，必自落衰亡之境，是謂『不道早已』。」參見王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司印行，1980，初版，頁 105

法走向再生，反而到頭來會是消滅殆盡。這就是回歸，人勢必走向回歸之旅程，回到和諧均衡的自然法則之中。人遵守「自然之道」是很重要的一項原則。就如，人的生命旅程是出於生而入於死，而生死皆屬於自然現象，人力無法介入與挽回。老子之所以深感痛惜的是，一般人為了太想活著，用盡心機去厚養其生，結果反而墮於死地，生命的存在，本是一自然，由天地相合而有陰陽和合，萬物在此均衡和諧中，始得以順遂成長。¹¹⁸提到「順遂」二字，對於人間之過程中來說似乎猶如登天般困難，但是一般人會覺得難的原因乃是因為人們處處違反自然法則，太過注重實質的東西，因此心生煩惱。人們如果能真誠的順自然而為之，這「順遂」二字即在我們心中油然而生，此乃物質生活所無法達成的精神上之順遂，內心中之平和。

三、「常」與「無常」

在佛家的觀點上來看萬物生滅之理乃是一無常的現象，強調在人眼中所見和自己本身所體會，更能感受到無常。雜阿含經云：「當觀知所有色，若過去，若未來，若現在，若內若外，若粗若細，若好若醜，若遠若近，彼一切皆無常。如是觀受想行識，若過去，若未來，若現在，若內若外，若粗若細，若好若醜，若遠若近，彼一切皆無常。」卷一，這邊含括了所有的種種皆是無常，大智度論也有云：「諸法無常，故無住時。」卷十九，大涅槃經云：「一切有為皆是無常。」；「當知心法必定無常。」卷十四¹¹⁹佛家所看到的萬物之生滅是一種變，是「無常」，為的是？人能夠體認無常以緩和心靈之不平衡。生死的交替，寒暑的變化乃是萬物流動之必然，是一不爭的事實。人之常情乃是自然的原則，無常

¹¹⁸ 參見同上，頁 107

¹¹⁹ 「色」乃物質現象，「受想行識」、「心法」即精神現象，「法」指一切現象。在此看來，不論物質現象或是精神現象，不論過去、現在還是未來，內部外部諸如種種，都在一切變化之中，世界上並無那長存不變之物。參見呂有祥著，佛教辯證思維略析，收錄於《中華佛學學報》，第十二期，1999.7，頁 26

就是針對這「人之常情」來言說的。¹²⁰乃是對人的親身經歷而言。

在《老子》之中，此種變化則是「常」，而非「無常」，為何如此說呢？老子第十六章說：「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。」「常」所代表的就是在眾多變化之中那唯一不變的總原則，老子的「常」字說的很堅定，乃是認為這些天地間的變化是正常的，不得動搖的。兩相比較下來，老子所說的「常」就是佛學中所講的「無常」，不同點就在於老子用「常」的思維來印證「無常」。換句話說，「常」是自然而然的，「無常」所說的也是「自然而然」，如同是「有」、「無」的辯證，看似相反，卻又不得其反。「常」是大範圍跟總原則，「無常」則是人的精神內涵，其實所要說的都是相同的道理。面對生命，就是要有能力去接受「自然」。

所以說，「自然」之中包含了萬物生滅的法則，「自然」就是萬物的一把尺，時時刻刻會對世間做出檢驗，一旦不合法則，世界必定遭逢巨變，面臨浩劫。「自然」對於萬物之生滅是一個指導性的原理，這個原理均衡了萬物的生息，能使一切看似平常，來來去去之間就是如此不著痕跡。這就是「自然」的規律，千萬不要任意打破這規律。

¹²⁰ 僧肇說：「夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。」參見僧肇著，物不遷論，《大正藏 卷四十五》，台北：新文豐出版公司印行，1983，頁 151

第三節 《老子》「自然」與「天」的關連性

一、「天」的定義

在中國，自古以來就有「天」的概念，在各個朝代對「天」的理解也各有不同。¹²¹如在殷商時，「天」所代表的就是他們的神靈。¹²²目前就我們所能認知的「天」，無非是「科學之天」亦或是「宗教之天」。「科學之天」在當今甚好理解，於古代可能說法各異；然而「宗教之天」起於人民對「天」所生的崇敬之心，相信於天地之外還有一個主宰者，因此就演變成世間上存有各種不同主宰者的名稱。當然也有各種不同的分法¹²³，就我所見，從古至今的人言「天」都是從周遭環境的變遷觀察而來，他們因為見到天地之轉變流逝，才會對於「天」心生好奇並加以探索研究。故，前人的許多言論無非是觀察天地之變而來。如同孔子說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」《論語 陽貨篇》，荀子說：「列星隨旋，日月遞照，四時代御，陰陽大化，風雨博施。萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神」天論，莊子說：「陰陽四時運行，各得其序。」《知北遊》，墨子說：「是以天之為寒暑四節，四時」。天志，列子說：「其陰陽之審度，故一寒一暑。」周穆王。前人言陰陽、四時不外乎是黑夜、白天和四季變遷，尤其諸子百家對於天地體會甚深，可見觀察天地之流變，緬懷四季之變化，此讓先秦各大家體悟到不少大道理，想必，「天」

¹²¹ 陳鼓應先生說：「天的概念，據古籍所載，約源於殷周之際。」參見陳鼓應著，《老莊新論》，台北：五南圖書公司印行，1993，初版，頁 75

¹²² 李杜先生說：「據考古有關史料及《尚書》盤庚、高宗彤日、西伯戡黎等篇所載，「天」為殷人所崇拜的神靈。」參見李杜著，《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：聯經出版社印行，1985，頁 96

¹²³ 馮友蘭先生說：「在中國文字中，「天」有五義，物質之天即與地相對之天。曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天帝。曰命運之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂『若夫成功則天也』之天是也。曰自然之天，乃指自然運行，如荀子 天論篇 所言之天是也。曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如中庸所說『天命之為性』之天是也。詩書左傳傳國語中所謂之天，除物質之天外，皆指主宰之天。《論語》中孔子所說之天，亦皆主宰之天。」參見馮友蘭著，《中國哲學史 上》，台北：台灣商務印書館印行，1994，增訂台一版，頁 55

的來源是從環境變幻的觀察而來。

二、《老子》中之「天」

老子早已將四周之變化視之為「自然」，四時運行、寒暑轉換在老子眼中都可說是種自然的律動。而要探究老子所言之「天道」就要從老子言「天」說起，在《老子》中有提到「天」的地方有：

「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」 5

「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」 7

「功遂身退，天之道也。」 9

「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀。

天網恢恢，疏而不失。」 73

「天之道，其猶張弓歟？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。

天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。」 77

「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」 81

老子言「天」都與「地」相連，不然就是直言「天之道」，因此可以看出言「天地」者可為一狀態之顯現，而言「天之道」者為一客觀之總體法則。¹²⁴無論針對總體外在狀態或是針對總體內在客觀，「天道」所包括的就是整個自然狀態，老子的「天道」所突顯的不過是一體兩面，一是外在實質面、一是內在精神面。其論述的對像是整個宇宙萬有，並非針對一事一人一物¹²⁵，所講求的就是一自然

¹²⁴ 唐君毅先生說：「此老子言天道乃自二義言。一是天道乃自其表現於天下萬物之總體而言，而非所謂物勢中之道，自地上之一特殊物，如水、川谷、江海、嬰兒等之『現實狀態』，如柔弱剛強，或是『現實的相對地位』，如居高或居下等，與其相轉互易之趨向趨勢而言。二是天道乃自天下外物之客觀的公言，而非自特殊之個體物之主觀的私言。此二者即正使老子所言天道之言。」參見唐君毅著，《唐君毅全輯》，台北：台灣學生書店印行，1977，頁310

¹²⁵ 蘇轍說：「天地無私，而聽萬物之自然，故事物自生自死。死非吾虐之，生非吾仁之也。」參

而然之道。天地之自然之性總是站在一客觀的角度來統整萬物，不為彼此，萬物自然而然的過著自身的生活，沒有一點被干涉到的感覺。「天地」就是如此之自然，「自然」不只讓天地按時運轉，也是萬物背後的支持者，守在未見未明之處，以無聲無形之姿來靜觀萬物，任憑萬物造化。由此可見，我們也可說《老子》中之「天」為一「自然之天」，「自然之天」可以獨立於眾天之外，未有任何指稱與其並列，就如同是個各別自在體。

三、「天」與「人」的關係

荀子言「天」與老子有相似之處，同樣是認為「天」乃不言、不為之天，但又有其自然的法則存在，荀子言「天」乃無意志存乎其中，亦沒有和人類感應的能力，就純屬於一大環境之天而已。¹²⁶所以荀子會認為說，人間敗亂的原因全在於人為，而不在於天，人與天唯一的關係乃在於人能善用天時所生之現成之物。荀子說：「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂藏焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接，而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。」（天論篇）這就是說，天無關於人，但是卻可以滋養人類，這就是天生而有的交互相養。順從它的秩序，稱為福份；違背它的秩序，稱為災禍，這就是天生而有的法則。¹²⁷天乃自然行之，不會提醒人民當如何為之，但是人心有意志，卻可以知道如何去順應天時，以有利於生長。因此，荀子亦懂

見《道德經名注選輯 二》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，頁 363

¹²⁶ 荀子 天論篇 說：「列星隨旋，日月遞照，四時代御，陰陽大化，風雨博施。萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」₁「天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遠也輟廣。」₂「星墜木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。」荀子所謂「天」，實只為自然宇宙中之物質或物理現象而已，與儒學之自生命處顯證之天命或天道不可相提並論。詳見周群振著，《荀子思想研究》，台北：文津出版社印行，1987，初版，頁 139

¹²⁷ 荀子 天論篇 說：「皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。唯聖人為不求知天。」₁「暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣，則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。」

得以身心之涵養來順應天道，循天然之軌跡以厚養人生。又如同管子所言「自然之天」，他將「天」理解為天時，而人當順此天時。¹²⁸「天時」就同於「天道」，管子心目中的天不過是陰陽的推移、寒暑日夜的變化。人可利用天時就如同利用地利一樣，人間之治亂、禍福、安危乃是人事之安排。這就如同老子所倡之「天道」無為而自然。¹²⁹「自然之天」不過是大自然運行的變化而已，此「天」一直以來本是如此，而人類所扮演的就是闡揚「天道」的角色。這是說，人們應該善用天時，並且不去違反，人事之安排乃是掌控天時的要件，無論將天理解的多麼無私、無為，天它終究還是天，重要的是人如何去實踐「天」本身所深藏的道理。所以「事天」本身就是一個很重要的概念，並且為各家所重視。

老子第五十九章說：「治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以早復；早復謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極。」「事天」的要件首重修養身心¹³⁰，唯有經過身心修養才得以明白「天」所包含的道理，這是透過人的內心來加以感受，並非「天」之所賜予的能力。韓非說：「眾人之用神也躁，躁則多費，多費之謂侈，聖人之用神也靜。靜則少費，少費之謂嗇。治人者，其思慮靜。知事天者，期孔竅虛，思慮靜，故德不去，孔竅虛，則和氣日入。」¹³¹人通常將心神花在奇巧之處，不知收斂，導致勞心傷神，如此一來如何能通達天之道。此外，不少人拿此章與孟子的「事天」來做比較，孟子說：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」盡心篇，這同樣是修養身心的道理，天道與天命的理當然是深邃玄奧而不可測，所以力當修養身心以求實踐，絕非空想所能達到的。¹³²孟子的「事天」乃是通過一層層的修養心性來達

¹²⁸ 管仲曰：「不務天時則財不生，不務地利則倉廩不盈。」牧民篇，又曰：「天不變其常，地不易其則，春夏秋冬不更其節，古今一也。」形勢篇，還說「天時不詳，則有水旱，地道不宜，則有飢饉，人道不順，則有禍亂。」五輔篇

¹²⁹ 參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁54

¹³⁰ 王純甫說：「事天，謂全期天之所賦，即修身之謂也。」參見黃登山著，《老子釋義》，台北：台灣學生書局印行，1987，初版，頁264

¹³¹ 參見焦竑著《老子翼 二》，台北：新文豐出版公司印行，1987，頁378-379

¹³² 蔡仁厚先生說：「人之性受之於天，通過天所命於人的性而返本溯源，即可以知天。天道天命深邃玄奧不可測，所以知天之知，不是測度之知，而是一種實踐的證知。是故，孔子必踐仁

成，是一段「道德實踐」的工夫，但是老子與孟子、韓非子分屬三家，況且儒家言道德修養跟老子所說的「道德」是不同的，雖然說同樣有「事天」的概念，但奉行的角度是有差距的。我們還是必須用老子的哲學來解釋所謂「事天」的意義。

老子說「德」是根據實踐「道」的內涵來說的，老子所言的「事天」必須是遵循著「自然之天」而來。高亨如此注：「此『齋』字謂收藏其神形而不用，以歸於無為也。」¹³³「無為」就是最適用在人的身上，並且也是通往老子「自然」思想的一條必經之路。雖然同樣是一種修身養性的工夫，但是儒家乃是修身以行仁盡義；道家則是順著自然之道而行。這可說是儒家與道家之間對於「事天」一事的差別，在奉行的腳步和目標上是不同的。老子所言「治人事天」是有其獨特意涵的，治人是人倫之事，不外乎正人己之關係，而事天卻是順乎自然之律令以調攝身心，俾養天地所秉之性分，故治人是社會之事，事天是自然之事。所以說，老子所要營造的是那種人在社會生活和自然生活之間當遵循著那「不用」、「不求」的態度，也就是無以為的體現。¹³⁴「事天」本就是順乎自然之天，行無為之事，這是人類從中找到人與自然可以互相平衡的關鍵點。人就是要透過一種涵養來找出這一個關鍵所在，老子所說的並沒有儒家來的那樣具體，這並非老子的「事天」太過抽象，反而更能突顯老子面對自然的那種順從的態度，因為一旦說出來就不自然了。

《老子》中「自然」與「天」的關係，就是從乎「天道」，觀其運行之律例，此律例乃是千古不變的，沒有任何一種實質的說法可以去論述它。對於「天」的概念，我們充其量只能稱之它為「自然」而已，看起來就是如此平凡且不加渲染。此自然之天亦無思想，也無意志，它純粹只是照著它所該行走的路徑在不斷的環

以知天，孟子必盡心知性以知天。孔子五十而後知天命，即表示知天命必須通過一段道德實踐的工夫，否則便進不到契知天道，與天道相合的境界。」參見蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局印行，1990，三版，頁 229

¹³³ 參見高亨著，《重訂老子正詁》，台北：新文豐出版公司印行，1981，頁 123

¹³⁴ 參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 653

繞重複著，時間一久了也就成了它的規律了，等到有人的出現，人就慢慢的去適應它，研究它，用感受與經驗去判斷它的法則，然後懂得如何去善用這個法則而不加以破壞它，就是這一點一滴的累積，才得以成就人們內心之中相當的涵養。老子言「天」旨意不是在說明「天」的構成，而是要讓人明瞭它所構成的「道理」，以體會「自然」的真正意義，好去維持住整個「天」的秩序與安危。

第四節 《老子》中「自然」思想的拓展

在前三節談到了老子所謂的「自然」到底是什麼？「自然」之中如何訴說著與萬物共生、共存的不變原則和所謂老子言「天」的意義，這些所要說的都是要指導「人」如何去遵循「自然」，如何不刻意超出自然界所運行的範圍。然而人要如何能真正的感受自然、遇見自然和用各種不同的角度來面對自然。前面曾經說到，面對自然要不處強勢而守柔處、談到修養心靈的工夫。可是這些仍然不是能夠很具體的去說出該做些什麼？到底人們要如何真實的去領悟「自然」？用什麼態度去面對它才稱之為看盡《老子》中「自然」的本質。

一、西方「自然」觀念的起源

無論中西方哲學，「自然」的概念其實都一直被沿用著，但是所要敘述的內容卻是有著很大的差異性。也就是說「自然」的概念可以有很多種解釋，例如有些解釋是超乎人類想像範圍的；有些就能夠很清楚的發現其中的脈絡，用比較貼近的說法來說的話，人與自然可說是共生共存的，只不過「自然」早在人類誕生之前就有了，人類誕生不過短短的幾億年，在這些年之中人類不斷的摸索自然，直到現今人類能夠更近一步的去挖掘「自然」，但是「自然」的內容對人類來說還是高深莫測，人跟「自然」之間還是有著一段很遙遠的距離。話雖如此，人們對「自然」的好奇心是不滅的。在西方社會，早在古希臘時期就有所謂的「自然哲學」的產生。¹³⁵這些自然哲學家以找尋自然界中的本源為目的，直接的說就是找出自然的根源，因此，想要發現「自然」的全貌之前，先尋求根源是當時最基本的做法。而他們所謂的根源則是建立了一套人們對於自然界的不同價值觀念。

¹³⁵ 希臘哲學的最初型態是自然哲學，早期的希臘哲學都是自然哲學家。不過，他們所思考的「自然」不是指現代意義上的自然界，而是指世界上一切事物運動變化的「本性」或「本源」。參見辛景亮等人主編，《西方哲學通論 上》，合肥：安徽大學出版，2003，頁46

這些價值觀念之中有具體的，也有超乎現實的。¹³⁶古希臘社群對於「命運」、「必然」這些冥冥之中的「存在」存有一種服從，這也是他們之所以產生對「自然律」存著一種信仰的原因。¹³⁷另外，命運與自然律之間的關係所代表的不過是自然界的一種秩序，起初的自然根源發展出一種信仰的概念出來，這信仰觀念就來源於對「命運」和所謂「不正義」的那種自然律例。¹³⁸也許古希臘人早已發覺人和自然之間存有著一種相互鬥爭、利用的關係，如果這其中沒有一個平衡點，這個世界將不會長久。因此，自然律和命運所代表的就是一種「正義」，一種且長且遠的永恆概念。¹³⁹也正是這種信仰的觀念，往後人類對於「自然」的定義逐漸有了改變，「上帝」的出現所代表的意義異常重大，這種「位格」的自然深植西方世界的整個系統，也對人們面對自然界所生的無形的壓力產生一種尊重和敬畏。從「無限」到「上帝」這之間的演變都是人們對於「自然」所產生的一種影像，人們也相信一切事物都來自於「上帝」之手，因此「上帝」就成為「自然」的一個新的概念。到了近代，西方以科學的角度來看待「自然」，也學會開始大量利用「自然」，即使人還是相信「上帝」，但是大部分的人認為「上帝」負責創造，人則加以利用「自然」。¹⁴⁰這可說是西方「自然」觀的演變過程，我們可以用西方的「自然」觀來與老子的自然觀做一比較。

¹³⁶ 如泰勒斯 Thales 將「水」視為自然的根源，同時期的阿納克希曼德 Anaximandros 則認為自然是一種「無限」的概念。參見同上，頁 47-49

¹³⁷ 羅素說：「在荷馬詩歌中能發現與真正宗教情感有關的，並不是奧村西克的神祇們，而是連宙斯也要服從的「命運」、「必然」與「定數」這些冥冥的存在。命運對於整個希臘的思想起了極大的影響，而且這也許就是科學之所以能夠得出對於自然律的信仰的淵源之一。」參見羅素 (Bertrand Russell) 原著，何兆/李約瑟等譯，《西方哲學史》，北京：商務印書館印行，1991，初版，頁 33-34

¹³⁸ 羅素說：「阿納克希曼德 Anaximandros 表達了這種觀念與「命運」或是「自然律」之間的關係：『萬物所之而生之東西，萬物消滅後復歸於之，這是命運規定的，因為萬物按照時間的秩序為他們彼此間的不正義而互相補償。』」參見同上，頁 52

¹³⁹ 「當我們談及人和自然界的價值關係時，就必然邏輯的得出這樣的結論：無論人還是自然界，雙方都『不正義』；它們之間充滿著鬥爭、擴張，而唯有命運或自然律才維持著一種平衡，亦即『正義』。這種作為正義化身的命運或自然律體現在阿納克希曼德 Anaximandros 所謂的『無限』。」參見黃玉順著，中西自然觀比較，收錄於《鵝湖月刊》，第三十卷第二期，2004.8，頁 37

¹⁴⁰ 詳見同上，頁 38

二、老子的「自然」與西方的「自然」

西方喜歡用特定的語詞或是概念來解釋自然，老子與西方不同的是，老子眼中的自然就是自然，指的不是一個空間範疇的自然世界亦不是主宰性的自然，而是一種境界上不為任何事物所依附的自然。¹⁴¹西方的自然思想時常建構在人與物的上面，就是那種相互依賴而有條件者，而這樣的「自然」概念是不同於老子的「自然」的。老子言「自然」是超乎物種之外的，任憑它自己發展且無任何事物可以干涉它，更別說是人與自然間的相互利用。老子的「自然」思想沒有「意志」和「信仰」內存於其中，它所要表達的就只是一種「自然如此」的意念，舉凡任何變幻都不過是「自然如此」，強調著一種「順」的理念，平順的流行著，如同水一般，該往哪流就往哪流，事物的刻意截斷或是填補只會導致災禍產生。

三、「自然」與人心之修為

「自然」不著於物，它是這樣理所當然的在動，萬物如果順著此「動」發展則可長久，反之則否。在這個規律之中，人有權選擇順應規律或是違反規律，人是主導者，要好要壞全在於人為，人間敗壞的原因在於人的妄為。人不該以「自然」為用途；而是要以「自然」為路途，以自身作為修行的來源，以「自然」作為修養的方式，我們與自然不是對立，也不求利用，求的是能在自然活動中，靠著自身的涵養與大道相契合。這般與大道相契合，乃是不假人為修為之造作，靠得是自然而然的流露，體悟的道理越高，這種修養就越深越廣，最後以達契合，

¹⁴¹ 牟宗三先生說：「自然亦是沖虛境界所透顯之『自然』，非吾人今日所謂之自然世界或是自然主義所說之『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，一是指他然者，即是相依相侍而有條件者，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。」參見牟宗三著，《才性與玄理》，台北：台灣學生書店印行，1978，頁144

¹⁴²如此天地自然，人心也得「自然」，無形的光芒自然能由體內散發出來。所以說，不僅只是以修養內心來體會自然，連修養的工夫本身都要得自然才是，刻意去以某種方式來修為，用某種理論來談修為，這本身就違反了「自然」，這樣的修為只會修得身心俱疲。

自然的修養是不需要依附任何的概念和條件的，老子說的「自然」就是如此的不著痕跡，一種生命歷程的自然滋長，所要依靠的就是隨著自然的腳步來走，這所得到的就是那無形的歷練，以致最後「道」就如同自己一般。¹⁴³修道者本是自然而然的得此「道」的真義，只要隨著自然的形體，經過了一段時間後，人就自然能夠達到自在的心境，此時此刻「道」就如同和身心相貫通，人就自然明白其中的道理了。因此說，論「自然」不僅僅只是對於「天道」、對於「生滅法則」來論述，還要將「自然」開拓到人心的修為之上，從修為來點出「自然」的拓展意義。西方世界對於「自然」的認知雖然與老子不盡相同，但是那種以信仰的角度來提倡人與自然的關係不也是代表著一種突破。然而西方科學的大躍進，人們懂得如何去利用自然，這就帶給了自然規律一個相當大的壓力，自然成了他然。雖然說老子的「自然」不為外物所動搖，但是此時的人心早已動搖了，東方人漸漸的為西方文化所佔據，人心眼中的「自然」就是那種可用的「自然」，如此一來又何來「自然」的修養。難道我們不該喚起人們重新對「自然」的態度和返回其根本嗎？強調「自然」的修為並非只是拓展「自然」的概念，同時也是希望能拓展人心對於《老子》中「自然」價值的重新省思。

¹⁴² 「老子所謂的德，是本乎大道之得，是無為自然地，秉受天地大道的內充，以完成生命的自我完成，不假人為修養的做作，而由生命中自然地流露於生活的言行之中；得道越高、越廣的人，其品德亦自然發揚光大，而其德性之光輝亦越與大道相契合，倘人不得於大道，只靠自己對有名德之修養與努力，以求充實自我並符合德性之本真，則其修養必難求其普遍、真實與自然。」參見魏元珪著，老子論道德修養與生命體證 上，收錄於《中華文化月刊》，第188期，1995.6，頁3

¹⁴³ 唐君毅先生說：「依吾人之意，此自然之根本義，要當在人之修道至於安與久者，達於自在、自如、自然之心境，與在此心境中所見於道之自身之『恆如其自己，以自然其所然』上說。」參見唐君毅著，《唐君毅全集》，台北：台灣學生書店印行，1977，頁327-328

第四章

《老子》「無為」、「自然」的應用法則

第一節 「無為」為「道法自然」的媒介

第二節 「無為」、「自然」之治

第三節 《老子》「無為」、「自然」思想對秦漢之際的影響

第四節 《老子》「無為」、「自然」思想對魏晉玄學思潮的影響

第五節 「無為」、「自然」如何應用於人生法則之中

第四章 《老子》「無為」、「自然」的應用法則

第一節 「無為」是人法「自然」的媒介

一、「無為」和「自然」的關連性

「無為」是對於「人為」的反思，因為有所謂的人為造作，才會有所謂「無為」的內涵產生。沒有人的存在，就沒有「無為」的實質與實踐，「無為」思想是不同於「自然」思想的，老子述說「自然」是從整個大環境規則的紋理來說，「自然」是不著邊際的，沒有任何外在的因素可以干涉之，但是不能干涉並不代表不得接觸到它，人的存在使得「自然」的規則可以藉由人的修養來彰顯。談起人的修養，從老子的角度看來，最具體的就是「無為」思想了。¹⁴⁴就整個大環境來看，宇宙萬物的作息本是自然，人如果可以不違背此作息之規律而行就是「無為」。「道」發展出萬物創生的原理，也提供了人世間一個得以遵守的律例，「道」的原理包含在整個「自然」之中，「道法自然」說明了「道」就是「自然」；「道」的原理就是「自然」的原理。然而人契合「道」也就是順應自然，因此人要法「自然」靠得不是奉行和膜拜，而是「無為」的作用。

「無為」是人上看「自然」之道的一個媒介，但是《老子》一書中，「無為」和「自然」二詞有同時出現的篇章並不多，僅可見於這章：「是以聖人無為故無敗，無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為。」

64 「聖人」以「無為」來輔佐萬物走上自然之性，「無為」在此所扮演的是一

¹⁴⁴ 劉笑敢先生說：「自然是老子哲學的中心價值和根本理想，『無為』則是實現這一理想和價值的原則性手段。」參見劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版，頁120

個居中的角色，而聖人乃是最通曉大道的賢者，也是一般人所要仿效的模範，要人遵循「聖人」就是要人遵循「無為」，「聖人」在此就是有這麼一個作用，也讓「無為」的闡述更加有說服力。其實，要將「無為」當成人法「自然」的媒介也並非是要「無為」、「自然」同時出現才算數。老子在文字中早已經為此媒介之用鋪好了一條順暢之路，我們處處皆可見「無為」與「自然」的關連性，也可見老子用「無為」的階梯引導人民走向「自然」的聖殿。「自然」的大道處處有跡可循，那種自然如此的影響力均可以被「無為」的觀念所揭示開來。

「自然」等同於「自己如此」，老子常用不同的形式將「自如」的境界表現出來，我們並非一定要從「自然」來觀「自然」，而是可以用到許多「自己如此」的內涵來觀「自然」。而「無為」則是交由人來實踐的，人要達到「自己如此」的境界，所要依靠的就是「無為」精神的修養。

二、從《老子》的語言之中找出「無為」與「自然」的關係

《老子》之中常有某些文字段落是用來連接「無為」與「自然」的。因此，在《老子》的篇章中會有許多「自」怎樣、「自」怎樣的詞語出現。老子三十二章說：「道常無名樸。雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」³²「賓」有歸順和賓服的意思，「自賓」就是指能夠自動賓服於「道」，這證明守住「道」是一個自然而然的過程。老子還說：「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。」³⁷在這邊我們可以看到「自化」、「自定」，阮籍在《通老論》中說到：「道者，法自然而為化，侯王若能守之，萬物將自化。易謂之太極，春秋謂之元，老子謂之道。」¹⁴⁵「自化」是一種自然的生化過程，「自化」乃針對整個萬有來說的；而「自定」則是針對於人類社會來說的，而亦有某些版本稱

¹⁴⁵ 參見朱謙之撰，《老子釋證》，台北：里仁書局印行，1985，頁147

之為「自正」。¹⁴⁶朱謙之說：「『正』，諸王本與宋刊河上本作『定』，王羲之本、傅、范本、高翻本及諸古本皆作『正』，『正』、『定』義同，定從正聲，形亦近同。」¹⁴⁷不論是「自定」還是「自正」在內容上是沒有差別的，也都代表著在自然思想上一種自然而來的安定與匡正。這邊我們見到，「自賓」、「自化」、「自定」都是經由侯王守之而來，在老子的本意中「侯王」所要遵守的理當是「道」，而遵守的方式理當是「無為」。「侯王」代表著上位之人，代表著全天下人民，他們理當更要遵守「道」和「順其自然」，如此才得以上行下效。¹⁴⁸如果有人想要破壞整體規則而施之巧偽之事，「侯王」就理當用「無為」的原則來感化之，如此萬事萬物才得以歸於平靜自然。¹⁴⁹「無為」所要抵禦的就是「人為」的惡意破壞，因為這些破壞打亂了自然的秩序，擾亂了人民安定的生活，這叫人民如何休養生息，如何守住一個如往常般和諧的自然。「無為」思想在人世間所能發揮的功用就是可以為人類建立起一個和諧的自然準則。「無為」之所以能完善的做好一切，都是因為順自然之理而運作，地上之政府根本無須有所刻意之作為，也不會因為稍有停頓而壞了情勢，自然的演化乃是不會停歇的，它依舊運轉而不止息，怕就只怕人為的干擾使其壞了和諧秩序。¹⁵⁰「無為」本來就是一個順應自然的工夫，也是保持自然和諧的理念，老子似乎不願見到這樣的一個自然規律遭受到破壞和打擊，他希望能夠有人帶頭來平反這些所謂的「欲作巧偽者」，也就是說，在上位者若能謹守「無為」、「自然」，天下自能安和樂利。老子第五十七章說：「故聖

¹⁴⁶ 帛書甲乙本、傅奕本、想爾注本、景龍本、易玄本、景福本、慶陽本、范應元本等皆作“正”。楚簡本與王弼本、河上公注本作“定”。參見廖名春著，《郭店楚簡老子校釋》，北京：清華大學出版，2003，初版，頁149

¹⁴⁷ 參見朱謙之撰，《老子釋證》，台北：里仁書局印行，1985，頁148

¹⁴⁸ 河上公注《老子》三十七章曰：「吾，身也。無名之樸，道也。萬物以化，效於己也，復欲做巧偽者，侯王當身鎮撫之以道德。」參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，為政三十七，頁48

¹⁴⁹ 參見劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版，頁81

¹⁵⁰ 張起鈞先生說：「無為何以能把一切做好，而成此「無不為」之治呢？那就是由於因任自然順應天工。我們知道「自然」是演化不停的，政府官長雖然是不作不為，而自然的演化卻不因此而稍停滯，反之卻正將運行流暢，免去一切干擾。自然的演化是具有一種和諧秩序的，其所以失軌脫節，弊患叢生，完全是由於人為干擾所致。現在既能不受干擾，自然維持本來的和諧秩序；而一切事物也自會在此大的『自然和諧下』得到合理的安排與發展。」參見梁啟超等著，《中國哲學思想論集 先秦篇》，台北：水牛出版社印行，1986，再版，頁260

人云：『我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。』「無為」能夠帶給人民一連串的教化，「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」對於人民來說都是「無為」的功效；都是人法自然所能得到最好的作用。此乃作到無為無事，以求自然和諧，摒除一切紛擾以得淳樸至道。¹⁵¹「淳樸至道」訴說出「自然」那不假裝飾的本質，最原本的「自然」代表著清澈透明的無瑕，此乃人把「無為」當成媒介所引導出的「自然」的價值，人可因此價值而受用不盡。「無為」是不作任何違反自然規律的事和違反人類生命的自然發展，這為得就是順應自然以求人類之美好環境。所謂：「輔萬物之自然而不敢為」，自然的運作對於萬物是彌足珍貴，我們豈可打亂了這個運作的正常性，不敢為的主要目的就是勸導上位者不該輕易妄為，要懂得「無為」處世，上位者不違自然，自然和諧之理自能應驗於全民之人生系統上，這個成果得來乃是如此自在自得。因此，「無為」是人法「自然」最有力的一個媒介，放眼眾生，也唯有人能有幸體認到自然的真相，也許其他萬物也感受得到，也都默默的在奉行自然之道，但是他們沒有辦法像人類一樣把感受表達出來，並且將這份體認延續下去，這是人類之所以要更加珍惜自然之道的的原因。目前這個世界似乎是一片狼藉，可見人們已經喪失了對自然的尊重，我們理當反省，自然提供了人和萬物一個很好的棲身之所，也內存有一個讓世界得以長治久安的規律，老子在幾千年前就已經注意到了人類正在破壞這個規律，現今的我們難道不該更加注意嗎？人不僅僅是要以「無為」來當成奉行「自然」的一個媒介，更要將這個理念不斷的傳承推廣下去才是真正的行道。

¹⁵¹ 張起鈞先生說：「唯其作到無為無事，然後才可以使干擾竟盡，天道暢行；使人世能在大的「自然和諧」下混除一切紛爭病痛，而歸於淳樸至道了。」參見，同上，頁 261

第二節 「自然無為」之治

一、上古帝王的「理想治國」之道

《老子》一書中不但有許多啟迪人生的大哲理，更充斥著滿懷抱負的治國之道。老子論治國之道充分的顯示出其個人對於社會群體關係能夠和諧的重視；也對整個國土的改造充滿期待。老子當時的社會背景對於老子思想有著深遠的影響，因為在如此背景的刺激之下才会有如此憂國憂民的心情，而對人民之生計有著直接影響的莫過於整個國家的政府，所以老子才會一直強調治國的重要性。上節提到，「無為」乃是人法「自然」的一大媒介，侯王則為老子心目中的標榜人選，更是守住無為治道的首要關鍵。所以，論治國必當以侯王為先。提到好的侯王所行之治國之道，就會聯想到堯、舜、禹、湯等帝王的治理方針，其實從老子的「無為治道」之中多多少少可以窺見上古帝王的理想治國之道。《尚書》之中有記載：

「天工人其代之，天敘有典，敕我五典五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉！同寅協恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！政事懋哉懋哉！天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明畏。達於上下，敬哉有土！」 皋陶謨

此乃《尚書》將「天」所義理化，同時也將人的地位提升到能夠與「天」相互輝映，這裡面就存在著政道與天道相應的思想，同樣也代表著堯、舜、禹、湯等帝王當時的「道統」究竟講些什麼？¹⁵²「天敘有典」說的是，天上有一個常理和典範需要人去遵守「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明畏。達於上下，

¹⁵² 參見吳怡著，《中國哲學發展史》，台北：三民書局印行，1984，初版，頁2

敬哉有土。」說明天和人那種相互呼應的關係，只要人民懂得遵守天道，就能享受到天道的福澤，這就如同老子「人順應自然」一樣，只要人民順乎自然而行，人民也會受到無形的庇祐。《尚書》中所講的是堯、舜、禹等人的治事哲學，他們將「天」之理視為是一個義理之天，並且希望大家能夠去遵守它，這無疑是要使人民能夠看見自然的價值所在。老子言「天」雖然無意志和位格內存其中，但老子所言的「自然之天」同樣是有它的規律和典範。老子「天」的觀點不同於《尚書》乃是老子將「天」看得更加透徹，老子的治國理念中所表達的就是一種順應天時的治理方式，也就是「自然之治」，此是《老子》中聖人行「無為」思想的一個依據。這也是老子政治思想的一個重要的背景。¹⁵³論背景，老子的治國之道大都是取決於「道」的形上觀點和自然觀點，再來則是當時的政治社會環境的影響。老子當時體會到天的自然法則，又同時見到當時社會的窘困，兩相結合起來就成了老子「無為無事」的政治哲學。「自然」本是「無為」而治的一個依據，而社會背景是當時的一個現象，所以說：「自然無為」就是解決政治社會亂象的一套方針。換句話說：「自然」是「無為」而治的一個準繩，但是也不能完全忽略掉當時的政治、社會環境對老子所產生的衝擊，這也是老子提出「無為」的關鍵點，然而「無為」背後所隱藏的中心價值是「自然」，因此，說老子的政治是「無為之治」倒不如說是「自然無為之治」。「自然」是治理方式中最重要的觀念，¹⁵⁴因此，「上位者」要治理人民之前，必當要深知自然管理萬物之道理，否則便會很難掌握到「無為」的境界，「上位者」勢必效法自然對於萬有之治理方式，才能有足夠的涵養去統領大眾。

¹⁵³ 譚宇權先生說：「老子政治思想的產生背景有下列三種說法：一是形上說、二是自然說、三是社會背景說，所謂形上說乃是說老子的政治思想根源於形上的道；而自然說則是根據『守柔勝剛強』的守柔之理；而政治社會背景說乃是基於任何思想的產生往往都脫離不了其時代的政治與社會背景。」參見譚宇權著，《老子哲學評論》，台北：文津出版社印行，1992，初版，頁 344-348

¹⁵⁴ 魏元珪先生說到：「老子「導為政者最好的政治哲學即是去學習自然的運行和四時的律例，凡不知無為之為者，必事倍而功半，因為天下事有非人力所能挽回者。但是老子的思想究竟不是無政府主義者，老子深知聚族而居必須要有管理，且大自然本身卻是萬物最好的管理者，萬物欣欣向榮，是大自然的傑作，為政之道首應當效天地如何涵煦萬有。」參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 592

二、史官性質對老子治世思想的影響

「自然無為之治」是老子政治哲學的內涵和方式，屬於內在層面，至於為何老子如此的心繫國家，擔心國事，有人認為這是因為受到史官性質的影響產生了這種以侯王為重的治國思想。漢書藝文志中有說：「道家者流，蓋出於史官。歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，易之謙謙，一謙而四益，此其所長也。及效者為之，則欲絕去禮學，摒棄仁義，曰：『可以為治。』」¹⁵⁵這是老子受到史官影響的一個例證之一，不過其對老子之思想或許有誤解之處，將老子之思想歸於「清虛」、「卑弱」這種不為之學和《老子》或許有出入，不過這也證明了當時老子的思想受到了很多的修改與曲解，但是老子曾經為周王室之太史可以在許多古籍中發現，¹⁵⁶史官特色也可視為老子注重治道的原因之一。¹⁵⁷因為老子曾經擔任太史，所以對於一些天文禮法、治國理念的學說大多可通盤知曉，這也正能說明老子對於「自然」之道如此透徹的原因，也能瞭解自古以來各種政治社會的演變，並且將這些學問結合起來創造出「無為」的治國方式。另外，老子以侯王為中心的這種理論模式也可以證實老子的「治國」、「治世」的想法受到史官內容的影響。¹⁵⁸老子思

¹⁵⁵ 參見《漢書藝文志諸子略序》

¹⁵⁶ 《史記 老子韓非列傳》中說：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。」

¹⁵⁷ 老子曾為周王室之史官，在許多古代典籍之中都有明確記載。但具體到其究竟為何種史官，則歷史上又有不同的說法。李泰棻先生曾歸納出五種意見：「甲、徵藏史，乙、藏室史，丙、注下史，丁、太史，戊、小史」詳見王博著，《老子思想的史官特色》，台北：文津出版社印行，1993，初版，頁 14-15，又見李泰棻著，《老莊研究》，北京：人民出版社印行，1988，頁 7-9

¹⁵⁸ 史官之職為天子及諸侯所設置，它的一個重要任務是當好王公諸侯的參謀和顧問，即所謂「箴王闕，備顧問。」從《左傳》和《國語》所記的史官事蹟來看，基本上都和周王、各國諸侯或者重要的卿大夫有關，如史伯倫和同是在與鄭桓公的對話中，史墨「物生有兩」的命題是在回答趙簡子的問題時等。史官之能成為王公大人的參謀和顧問，當然與其懂得陰陽天時禮法，具有豐富的自然、歷史知識有關。從史書的記載來看，王公大人們向史官諮詢的內容非常豐富，如遷都、日食、釋夢、婚嫁、疾病、國家興亡以及個人命運等都在其中，而史官也會利用其掌握的卜筮工具、歷史知識及經驗等，給予一個較確定的答覆，供王公大人們參考。這種工作特點，再加上歷史條件的限制，使得史官們形成了以侯王為中心的思考方式。參見王博著，《老子思想的史官特色》，台北：文津出版社印行，1993，初版，頁 89-90

想出於史官的論點也是對於老子思想來源的一種不同方向性的思考，尤其對於考據老子的政治哲學更是重要，此項說法可以將其看待為老子政治思想的一外在依據。總歸來說，老子無為之治的思想無論是來源於「形上之道」、「自然之理」亦或是「政治社會背景」，這些都是屬於老子個人的內在體驗和外在的親身經歷，是歸類於內在精神上的昇華；而對於史官性質，可將它視之為外在老子所吸取到的知識學問的處所。在內外因素的結合之下，對於《老子》一書的內涵更是不容質疑。可見老子是經過許多學術的薰陶才得以造就淵博的學問，更能激發出老子創造出「自然」、「無為」這超乎平常的宇宙人生觀。

三、《老子》中「小國寡民」的思想涵義

探討老子的治世思想除了他既有的思想本質之外，我們還能夠從其他範圍上面來瞭解他的思想背景來源，而後就必須逐一的理解他篇章的實質內容。老子在朝時一定對於當時的法令心生反感，一定認為這些法令不僅是迫害人民，更會侵犯到「自然」的運轉。如《老子》下面幾章中說：

「國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」 57

「民之飢，以其上食稅之多，是以飢。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。」 75

這些都是描述上位者為了剝奪人民財富所提出之法令讓人民百姓窮愁潦倒；不然就是為了控制人民而制定極刑以用來威嚇那些不服之人。老子則說：「民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲，夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。」

74 就是因為這些法令，使得原本得以按照自然規則安享天年之人卻因而無辜枉死。且老子除了對既有的法令反感之外，還反對國家的連年征戰，他認為：

「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。」³⁰ 戰爭同樣是會犧牲掉無辜的生命，也同樣的會讓人民遭受到違背自然所帶來的災禍，這乃是主政者惡意的行為破壞了自然的生存法則，違反自然常態所引發的結果。因此，老子不但用順應自然的方式提出了「無為而治」，還興起了「小國寡民」的思想。老子說：「小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」⁸⁰ 「小國寡民」有一種脫離世俗的理想，也是老子厭倦了當下的政治生態所心生的念頭。「小國寡民」出於老子的一片憐憫之心，他希望人民百姓可以不受戰亂之苦，生活在一個沒有外力因素、沒有干擾的環境底下，如此純樸的生活是再「順應自然」不過了。這屬於老子學說當中一個最具體的想法了，也是將「無為自然」運用到生活中的一項提議，而這就成為一個「無知無欲無求」的世界，人民並無所爭，只是安分的過著應該過的生活。老子說：「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。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。」³ 「小國寡民」就是要把人民引領入這個境界，也可說是「聖人之治」的一個最後，最完美的寫照。人生中最為單純的目標就是求得一身心順遂和處世能安分守己，老子所要示人的理想社會並非是要營造一個文物發達的國家，而是要帶領人民回到純樸無為的生活之中。¹⁵⁹ 「小國寡民」其實是老子心中最佳生活的寫照，更是一個人生最詩意的畫面，這是老子最嚮往的生活，也希望人民百姓都能夠過著這種生活。老子的治世思想往往以「聖人」、「侯王」為主，以整個大局為重，老子一直用那治理大國的出發點來講他的「無為」，何以到頭來確有了「小國寡民」的信念出現？我們或許可以這樣來解讀：「小國寡

¹⁵⁹ 張起鈞先生說：「所謂『實其腹、強其骨』便是使人生理暢遂，身體強健。所謂『虛其心』便是使人少私寡欲，內心寧靜。而所謂『弱其志』便是使人安分守己，不去節外生枝，逞強妄作。唯有這種身心健康，無知無欲的狀態，才是為政的合理目標。所以老子的理想社會，並不是文物發達，廣土眾民的國家。反之，卻是要把所有的物質文明、精神文明，一齊捐棄，過一個渾噩淳樸、安份自足的生活。」參見張起鈞著，《智慧的老子》，台北：東大圖書公司印行，1992，再版，頁63

民」不過是老子在無力挽救國家時那心裡上的憧憬，其實他還是心繫大國的，我們何不把「小國寡民」當成是老子治世思想的最後一道曙光和理想。¹⁶⁰從另一個角度看來，這不也是老子放眼整個人民百姓的大同思想¹⁶¹，修道不是為己，而是為了全民著想，「小國寡民」就是為全民著想的一個最佳範本。所以？：「小國寡民」是老子治國理念的最後一道防線，此線乃是老子在自己的內心深處所設下的；乃是出於對於百姓的悲憐和不忍之心，他希望見到人民百姓重新回到太古那種「自然無為」的社會，沒有動亂，沒有巧偽。小國所代表的是一個族群，各個小國集結起來就是一個大的族群，每個小國都過著各自的生活，順天而行，不與人爭，彷彿如隔世，這樣所構築起來的就是一個「世界大同」情景，一個由為國為民的高尚胸襟所構築出來的，這是個理想之境地，人人均能「自然無為」的生活著，也是個老子所祈求在上位者要努力去追求的政治態度，是個尋求永恆的最終目標。

不論老子政治思想的背景來源為何，他總是要面對到現實的生活環境；總是要尋找一個解決之道。從小國到大國、從理想到現實，都可以成為是一個過程，人類不可能只有一個群體上獨自的安份自足，總是會有外來族群的干擾，「自然無為」之治需要透過很多階段來逐步的達成，世俗的外在因素和人心的內在因素要能契合「自然」也並不是說了就能實施的事。

¹⁶⁰ 張揚明先生認為：「老子當時因身任重要職務，對當時天下滔滔不可終日的情形知之甚深，憂之亦切。但是他卻感到無力匡救，所以他憧憬小國寡民。因為那是諸侯始封的古制。諸侯始封，大國不過百里，其次七十里 他希望『民至老死不相往來』以減少欺詐、爭奪的許多人為的紛擾，以及互相攻伐征戰的殘殺而過著無憂無患、自由自在、安靜恬適的生活。」參見張揚明著，《老學驗證》，台北：新文豐出版公司印行，1994，初版，頁 170

¹⁶¹ 張揚明先生還說：「老子念念不忘如何挽救人類的浩劫。所以他大聲疾呼為道者要『修之於身，其德乃真』、『修之於天下，其德乃普』！『修之於身』是自救，『修之於天下』則是救人，救全天下的人！以自救之道救人，以自救之道救全天下的人，這便是將自己和天下人看成一體，看成一體，這便是大同思想。」參見，同上，頁 170

第三節 《老子》「無為」、「自然」思想對秦漢之際的影響

老子思想不論是在整個生命的關懷、政治的理想亦或是整個人類思想和宇宙思想的開創性對於後世都有很深的影響。雖然說後起的學術思想家不單單是純粹以道家為宗，普遍都以綜合各家學術為趨勢，但是還是可以清楚的發現他們的思想之中帶有《老子》的影子在裡面。就連與老子同時期的先秦各家各派也都多多少少會受到老子思想的間接影響，不過《老子》的影響所及絕非只限於自己的時代和當時社會，而是延續到往後的各朝各代，「無為」、「自然」的觀念影響了很多後朝的思想家。

一、《老子》對於先秦時期黃老學派的影響

話說諸子學說到了戰國中期以後已由各家交流而趨向於匯合之勢，其他的學派，如稷下學派、管子學派、黃老學派等都是融合了儒、墨、名、法、陰陽各家思想而以道家為主體的學派，作為思想總結的《呂氏春秋》亦是如此。¹⁶²而黃老學派更是一將《老子》思想延伸的重要學派。¹⁶³黃老思想之所以盛行與當時的政治局勢有關，因此《老子》中的治國理念也因為時代所需而被滲入了法家觀點，而可以看出各流派會宗於黃老的原因大部分是基於「無為」思想的應用。¹⁶⁴這些應用我們能在許多學派中發現，管子、申不害、慎到、韓非等人都雜有黃老思想，司馬遷曾說這些人「學本於黃老」、「學黃老道德之術」、「喜刑名、法術之學，而

¹⁶² 詳見陳鼓應著，《老莊新論》，台北：五南圖書公司印行，1993，初版，頁124

¹⁶³ 「戰國秦漢之際，我國史上出現一種很特殊的思想，叫做「黃老」。這種思想結合「黃帝」與「老子」做標幟，本來戰國以來眾多黃帝傳說的主流，其後因為吸收各家學說精華，終於形成政治性的思想。」見陳麗桂著，《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經出版社印行，1991，初版，序

¹⁶⁴ 司馬談《論六家要旨》說到：「黃老思想採陰陽、儒、墨、名、法，轉化老子的雌柔哲學為虛無的因術與君術，強化老子無為無不為的思想，兼論神形修養問題。」可見同上，頁2

其歸本於黃老」。¹⁶⁵老子思想所涵蓋的深度與廣度在此可見一般，其被沿用的範圍充斥在各家之中，這代表著道家思想具有其普遍性存在。

首先我們由「黃老學派」的一些代表人物來看起，管子認為：「虛無無形謂之道」、「無為之道，因也。」¹⁶⁶「虛無無形」、「無為無名」可以視之為本乎自然而行使「無為」之事，是將老子思想發揮到現實制度層面，以方便政治運作。管子還說過：「因也者，舍己而以物為法者也。感而後應，非所設也；緣理而動，非所取也。」心術篇 上，「以物為法」、「緣理而動」也是觀自然而行無為的一種寫照。這是說明，凡事不執著、妄為，靜觀事物變化，以求自然發展，毫無疑問的，此乃是受到老子的影響所加以拓展的。此外，韓非子說過：

「權不欲見，素無為也。事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效，虛而待之，彼自以之。夫物者所宜，材者有所施。各處其宜，故上下無為。使雞司夜，令狸執鼠。皆用其能，上乃無事。上有所長，事乃不方。矜而好能，下之所欺。辯惠好生，下因其材。上下易用，國故不治。」楊權篇

這也是將「無為」、「無事」運用到政治上的一說，在用意上出於希望治理好國家，之中也包括了老子思想中那順勢而為的自然態度，這些體現於法家思想中的「客觀」、「平等」以及「法與時轉」的精神亦可與老子思想相通。¹⁶⁷

黃老無為思想雖然在戰國時代屬於興盛之學，但是卻難以落實在當時的政治、社會環境當中，因為那時乃是一個紛亂的世代，人人無不爭權奪利，這種所

¹⁶⁵ 可見同上，頁 51

¹⁶⁶ 陳鼓應說：「《管子》四篇繼承了老子的道論，認為『虛無無形謂之道』、『無為之道，因也』。這種虛無無形、無為無名的因循之道與老子之道無大差別。」見陳鼓應著，《老莊新論》，台北：五南圖書公司印行，1993，初版，頁 125

¹⁶⁷ 參見陳鼓應著，《老莊新論》，台北：五南圖書公司印行，1993，初版，頁 131

謂的「無為」學說不過是一群思想家的理想抱負而已，何況這類學說大都滲有法家思想，可以見得思想家們為了面對現實還是要做一些妥協，以迎合當時的政治局勢。

二、漢初的「黃老無為」之治

不過這種情況到了漢代初期則有了很大的轉變，「黃老無為」思想不但為主政者所推崇，還將其應用到國家的治理之上，漢初的黃老之治總共維持了將近六十年之久，此段時期是從漢高祖開始中間經歷了惠帝、呂后、文帝、景帝等皇帝，而文帝、景帝時期更被歷史上稱之為「文景之治」。¹⁶⁸然而，為何漢初會如此尊崇這種黃老制度，其中的背景為何？而且還從秦代的法家思想過渡到道家的無為思想，這之中的轉變關鍵點在哪？首先，在學術發展上，秦朝所賴以信賴的法家思想，隨著秦朝的滅亡，足以證明法家思想的不適用，因此漢初自然而然不會繼續沿用，而且當時秦王焚書坑儒之時並未燒毀道家典籍；再則，在連連爭戰過後，早已透支國家人民的財力，此時期的經濟條件根本無法多做改革與建設；最後，漢初創朝元老都屬武夫，少有學術背景，根本無法勝任朝政，於是在請教過一位道家人物後，決定採用道家的觀點，倡導與民休息。¹⁶⁹

這大概說明了漢初實行無為政治的背景和原因，可說是合乎當時的種種條件而應運而生的一個治國方針。不過，讓人覺得諷刺的是，老子的思想反而要在天

¹⁶⁸ 參見吳怡著，《中國哲學發展史》，台北：三民書局印行，1996，四版，頁 271

¹⁶⁹ 吳怡先生用了三點來說明這個發展的重點：「一、學術發展的趨勢：秦朝用的是法家，但秦朝的不旅踵而亡，正說明了法家思想的失敗，漢初君臣知前車之鑑，自然不會再走法家的路，而道家思想之人物多為隱士，不受當時秦時焚書坑儒之禍，如此促使道家思想的發展。二、經濟條件不足：漢初承秦代的苛法和劉邦、項羽的征戰，已弄得國窮民疲，最適合此的解決法就是黃老的休養生息。三、漢初君臣沒有文化淵源：漢初君臣除了張良之外，大都出身寒微，以漢初臣子曹參為例，本是一介武夫，不懂政治，後來蕭何臨終時，推薦他為相，他自知不善為治，便請教了一位道家的人物“蓋公”，蓋公教他了一套方法，乃是「貴清靜而民自定」，這正是老子所謂的「吾無為而民自化」 57。」詳見吳怡著，《中國哲學發展史》，台北：三民書局印行，1996，四版，頁 271-273

下趨於安定，政治趨於平穩之時才能被實踐出來，值得欣慰的是，漢初之人懂得反省和與民休息，一些知識份子們懂的探究前朝失敗之原因和明白史事之借鏡。¹⁷⁰因此，在上位者如果懂得與民休息，天下自能太平，任何事物都能自然而然的恢復平靜，歸於正常。漢朝之初所以獨採取這種治國的政策，絕非出於偶然。就一般情形來說，那時是農業社會，農業社會之中，春耕夏耘，任憑天工。只要是不違天時，各安其業，便可得到很好的發展，這種氣氛與道家無為的旨趣相吻合。¹⁷¹這種規律和諧的日子，想必老子親眼見到一定會深深受到感動吧！只可惜老子的思想在亂世之中並沒有發揮多大的功效，卻是等到天下安定之時才能有此情景，在此深嘆事物變化之無奈阿！

老子的「無為」思想多半都被應用到政治系統上，所以有許多法家的代表人物受到影響，而老子所謂的「無為」是從「自然」觀點而來的，老子哲學中的自然系統才是「無為」思想的本質意涵，從先秦以來，有不少人受到了老子「自然」觀念的影響，有些人不但加以沿用、吸收，更把自然觀點成為自己學說的重心所在。

三、《老子》對於《淮南子》思想的影響

老子論宇宙之起源乃是詮釋「自然」的第一步，宇宙萬物之生滅乃是自然環境與系統達成的一個開端，老子經由此得出宇宙生成萬物的物種規則，還將此規則運用到人的生命法條上，在兩漢時期，可說是集道家之大成的《淮南子》對於老子的這些思想則有所繼承。¹⁷²《淮南子》這本書是漢高祖劉邦的孫子淮南王劉

¹⁷⁰ 曾春海先生說：「蓋秦漢鼎沸之際，戰事連連，社會劇盪，經濟重挫，生靈塗炭，俟西漢政治的大一統，亟思社會元氣的恢復，經濟之重振，同時暴秦亡滅的教訓是西漢知識份子所欲探究與借鏡的史事。」參見曾春海著，《兩漢魏晉哲學史 修定版》，台北：五南圖書公司印行，2003，二版，頁 7

¹⁷¹ 參見張起鈞著，《智慧的老子》，台北：東大圖書公司印行，1992，再版，頁 105

¹⁷² 參見李增著，傅偉勳/韋政通主編，《淮南子》，台北：東大圖書公司印行，1992，初版，頁 1

安率領賓客蘇飛、李尚、左吳、田用、雷被、晉昌等八人及諸儒大山、小山之徒，共講道德、總統仁義，而著此書。¹⁷³其中的道論思想以《老子》和《莊子》為主幹，但是滲透了陰陽家的思想在裡面，將「道論」所偏重在形上的宇宙之生成的根源觀點轉化成為萬物之基礎，成就了以氣和陰陽為主幹的論調。¹⁷⁴《淮南子》當中說到：

「道始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。故曰：一生二、二生三、三生萬物。」 天文訓

「夫精神者，所受於天也。而形體者，所稟於地也。故曰：一生二、二生三、三生萬物，萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。」 精神訓

「天地未形，馮馮翼翼，洞洞灑灑，故曰太昭。道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。」 天文訓

《淮南子》中認同老子所提出的萬物生成概念，《淮南子》依據這些所要說明的就是認為宇宙至於天地萬物都是由氣所構成，而這其中促使變化的自然之力就是「道」。¹⁷⁵《淮南子》繼承了老子的觀點，相信「道」是一切自然變化的根源，是萬物的母體。《淮南子》更將「道」的思維落實到萬物的法則之中，認為萬物若能夠與道同德，就能如其所如，適性適情；相反的，如果背「道」，則會自我異化而受挫折。¹⁷⁶《淮南子》中所要突顯的是希望「道」的理論可以實現於人類之社會，強調事物必須順乎道之自然本性而生存。《淮南子》裡面充份表現

¹⁷³ 參見高誘著，《淮南鴻烈解》，台北：河洛圖書公司印行，1976，頁 1

¹⁷⁴ 參見李增著，傅偉勳/韋政通主編，《淮南子》，台北：東大圖書公司印行，1992，初版，頁 3

¹⁷⁵ 參見陳廣忠著，《中國道家新論》，合肥：黃山出版社印行，2001，初版，頁 145-146

¹⁷⁶ 《淮南子》在「道」本的存有論上有五個要點：第一，道是萬有所從出的本根，第二：道是存有者的本真，萬物若能與道同德，就是如其所如，適性適情；反之，則自我異化而受挫折。第三：道是萬物實現的內在依據，亦即現實原理，第四：道是絕對而無所不在的，第五：道既內在亦超越，就內在性而言，道內在於萬物，不離間於萬物亦不等同於萬物。詳見曾春海著，《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南圖書公司印行，2003，二版，頁 34-35

出一股嚮往素樸自然的領域，如《淮南子》當中說到：「太清之始也，和順以寂寞。質真而素樸，閑靜而不躁，推而無故，在內合乎道，出外而調於義，發動而成於文，行快而便於物，其言略而循理，其行悅而順情，其心愉而不偽，其事素而不飾。」本經訓 這種「質真而素樸」乃是未受人為雕琢之自然素材和保存有純真之真實性情。¹⁷⁷這就像是《老子》裡面所提到那種「復歸於樸」²⁸的境界，也是尋求一自然和諧的環境。《淮南子》當中不單單只是對於《老子》道論思想的闡揚，其中更是能夠體認老子論「道」、論「自然」的真實理念，進而有所發揮，將這些論點推衍到萬物由「道」而行「德」的那種將道內化為具體存在的事實，以供萬有瞻仰。《老子》與《淮南子》的區別在於《老子》是以“人”為主體來體會自然；《淮南子》則是從萬事萬物的角度來體會自然，但是這並不減低《老子》深深影響《淮南子》的程度。

四、《老子》對於王充《論衡》思想的影響

東漢時代，對於《老子》自然無為義有所繼承的代表人物乃是“王充”¹⁷⁸，王充留下著作《論衡》一書，這本書乃是針對董仲舒以來的天人相應思想¹⁷⁹作一翻撻伐，強調一切本乎自然的觀念。王充《論衡》中說：「天之動行也，施氣也。體動氣乃出，物乃生矣！由人動氣也，體動氣乃出，子亦生也。夫人之施氣也，非欲以生子，氣施而子自生矣！天動不欲以生物，而物自生，此則自然也。施氣不欲為物，而物自為，此則無為也。」自然篇。此段乃是認為：「整個自然界的氣化過程是天無為而無自生的，也是王充為了破除這種天的神祕性，以確立那

¹⁷⁷ 參見李增著，傅偉勳/韋政通主編，《淮南子》，台北：東大圖書公司印行，1992，初版，頁 99

¹⁷⁸ 「王充遠承先秦荀子『天』的自然義，道家『道』的自然無為義，接近西漢儒學的氣化觀，融匯成自然氣化的宇宙觀，王充藉著這種宇宙觀來講漢代以來天人感應的災異說，及相關的迷信色彩。」見曾春海著，《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南圖書公司印行，2003，二版，頁 101

¹⁷⁹ 「董仲舒由相生、相應，相副的理論，建立了他那套天人感應之學。董仲舒以陰陽相生，萬物相應以及人副天數的理論，把這種天人交感從宗教的權威性轉變成物化的平等性，也就是說，人不是向天求援，而是禍福自招。」詳見吳怡著，《中國哲學發展史》，台北：三民書局印行，1996，四版，頁 301-303

自然無為的氣化論點。」¹⁸⁰王充的想法和老子對「天」的體認互相輝映，「天」純粹是一個自然的運作過程，不同點在於《老子》認為自然就是一個「道」一個「準則」；王充則是以「氣」為主體來帶動這整個自然運作，也就是說用老子的角度來看，人當順著自然之道而行就是無為，以王充的角度來說就是，物依照“氣”之理而行就是無為。

我們可以看到秦漢之際，不論是政治思想或是宇宙人生觀，都深深受到道家思想的影響，雖然說不是百分之百的繼承下來，但是也都有抓住《老子》當中的精髓而加以發揮。且《老子》的思想不只是影響到秦漢之際的學術，就連魏晉時代的自然觀和玄學理論都深受「道家」影響，直至後世也都有不少的學者受到老子洗禮。可見《老子》之學絕非空談之學，而是可用之學，這也是為何《老子》從古至今能夠屹立不搖的原因。

¹⁸⁰ 參見曾春海著，《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南圖書公司印行，2003，二版，頁 102

第四節 《老子》「無為」、「自然」思想對魏晉玄學思潮的影響

一、魏晉「玄學」興起的背景與發展歷程

魏晉時期可說是歷史上另一個動盪不安的時代，無論是在政治還是社會文化上面都處於不穩定的狀態，魏晉的玄學思潮就是在這樣的環境背景之下所產生的。玄學是以談論老、莊、易為主流，然而這些熱衷於談玄之人士並非是歸隱山林之隱士，絕大部分都是名門氏族，這些名門氏族延續著漢末以來所謹守的儒家思想，身上背負著「名教」的包袱。所謂「名教」，就是以謹守個人名分作為向人們實施教化和目標。這些人出身於儒化的社教背景，但是口中卻談論著道家玄學，而這般談論的風氣就被稱之為「清談」。

這些崇尚清談之士大多都與政治脫離不了關係，在這時代之中就有許多人是周旋於權位和集團的鬥爭之中，其中不乏有人犧牲於這爭奪之中。跟戰國時期有所不同的是，老子以旁觀者的身分闡述對於社會百姓的關懷，相較於此，魏晉時期的這些清談雅士們則是身處於政治環境之中而無可奈何，他們雖然不斷的要在名教和自然之間尋找出一個調和點，但是這似乎不是那樣的容易。在魏晉的玄學之中，人們所談論的不外乎是「有無」、「才性」、「名教與自然」等問題。這邊可以依照時間、人物和崇尚的思想將魏晉玄學的形成過程分為以下幾個階段：正始玄學、竹林玄學、西晉玄學、東晉玄學。正始玄學開始於曹魏正始年間，以何晏，王弼，夏侯玄等人為代表，又可稱之為正始之音，以《老子》、《莊子》、《周易》為談論對像，其中多以《老子》和《周易》為主。

竹林玄學產生於司馬氏掌政期間，以竹林七賢為代表來命名，竹林七賢包括：阮籍、嵇康、山濤、劉伶、阮咸、向秀、王戎七人。竹林玄學可說是受到正

始玄學的影響甚深，但是竹林七賢中的七個人物在思想上卻都各有特色，另外，竹林七賢偏重於談論《莊子》思想。

西晉玄學則是延續著以上兩個時期，代表人物有郭象，王衍，裴頠等人，在思想上傾向於談論何晏、王弼之學。

東晉時期的玄學受到了佛教和道教的影響，許多玄學名士也因而投入其中，談論玄學的風氣已逐漸轉淡。張湛的《列子注》是東晉玄學的唯一代表，在此之後玄學可謂宣告終了。

二、王弼對於「玄學」的開創性和其解讀《老子》的學術風格

魏晉玄學的興起都和名教有所關連，正始年間王弼等人主張名教和自然得以合流，而竹林玄學則主張要越名教而任自然。因此，竹林玄學全部都偏向《莊子》學說，傾向不與政治搭上關係。由此可知，對於受到《老子》思想影響較為深遠的人就屬於王弼了。正始年間，何晏、王弼受到老子影響最深，尤其以王弼為重，王弼的《老子注》和《老子指略》對於後世之人研究《老子》可說是重要的典籍。若是要提起老子的「無為」、「自然」思想對於魏晉玄學影響如何？勢必要以王弼為代表來加以闡述，以王弼為出發點來瞭解玄學之初是以何種思潮為主軸，而王弼的學說更有什麼承先啟後的意義在。

王弼，字輔嗣，山陽高平人，生於黃初七年 西元 226 年，卒於正始七年 西元 249 年 年僅二十四歲。史書上說：

「弼幼而察慧，年十餘，好老氏，通辯能言。又曰：何晏見之，嘆曰：仲尼稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎！」《三國志 魏志 鍾會

注》

「何晏以為聖人無喜怒哀樂，鍾會等述之，王弼卻以為“聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。”《三國志 魏志 鍾會注》

可見，王弼對於這方面有過人的天賦，何晏還曾經賞識王弼的才氣而推薦其出任黃門侍郎一職；但是被他人所抵制。後來司馬氏掌權，何晏被殺，王弼也於同年病死。根據許多文獻記載：王弼留下許多著作，如：《老子注》、《老子指略》、《論語釋疑》、《周易注》、《周易略例》、《易辯》、《周易究微論》等。以上著作中流傳至今的只有《老子注》、《老子指略》、《周易注》。

王弼可說是百年難得一見的天才，但是並未得志，且又英年早逝，雖然王弼對於動亂的現實感到無奈與失望，卻又身不由己。至於王弼的哲學，我們可以從王弼的許多思想觀念裡面得知，王弼他是藉由對於《老子》的哲學加以發揮，發展出一套「以無為本」的本體論架構，更藉著獨特的自然觀來試圖調和名教觀。

王弼思想雖然受到老子的影響，但是卻也發展出屬於自己的一套風格出來，老子以「道」為萬物的本源，無形、無名、無狀，獨立而不改，「道」先於任何事物，不為其他「有」所牽絆。然而，王弼則是體「無」，以「無」為本體，但「無」並非獨立於「有」之外，王弼說：「凡有始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物。萬物以始以成，而不知其所以然。」¹⁸¹王弼似乎認為「無，名天地之始」是萬物生成的一種作用方式，王弼還說：「凡有之為利，必以無為用。欲之所本，適道而後濟。故常有欲，可以觀其終物之微也。」¹⁸²相對於老子以「無」論道，王弼反而更重視於對「無」的解釋，王弼於《老子指略》中說：

¹⁸¹ 參見王弼著，《老子王弼注》，台北：河洛圖書公司印行，1974，頁 1-2

¹⁸² 參見同上，頁 1-2

「夫物之所以生，功之所以成，必生於無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也，不溫不涼，不宮不商。聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嚐。故其為物也則混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈。故能為品物之宗主，苞通天地，靡使不經也。」¹⁸³王弼的「以無為本」似乎已經超越了老子對於「道」的體認，王弼他反用體「無」的方式將「道」更加具體化。或許王弼將老子之「道」給出了一個明確的限定，但似乎也曲解了老子的本義。¹⁸⁴不過這樣的發展，代表著王弼對《老子》思想開創另一新局，也為正始之後的玄學開出一風氣，將「無」玄義化和概念化。¹⁸⁵對於「道」的指向，王弼提供了一套更為完整的概念系統，也讓玄學開啟了一扇門，這對《老子》之後的發展有了一種不同的走向。

三、王弼企圖用《老子》的思想來改善社會本質

此外，王弼也順著他的這些概念來發展老子的無為自然觀，甚至在政治和名教觀上也都深深的受到了「以無為體」的滲透。也許我們無法很武斷的去說，王弼在解老上和老子本身的觀念有所出入，我們只能說，王弼受到老子的影響太深和他所背負的政治、社會背景太沉重，因此造就了王弼的思想在境界上有別於原始道家，不過這反而成為了魏晉玄學論「道」的一個新的里程碑。

王弼即使建構出了一套屬於自己的本體論，但是他在處理名教與自然的關係時所用的還是《老子》中自然無為的概念，並且提出了崇本息末和崇本舉末兩種觀念。王弼說：「老子之書其幾乎可一言以蔽之，噫！崇本息末而已矣。故絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨，唯在使民愛欲不生，不在

¹⁸³ 參見樓宇烈著，《王弼集校釋》，台北：華正書局印行，1992，初版，頁 195

¹⁸⁴ 錢穆先生就認為：「老子之意，似任天地之間，實先有此較可常者，乃演化出一切不可常者。而王弼之說老子，乃主張天地萬物以「無」為體，以「無」為始，又必重歸於無，此實失老子書之真意。」參見錢穆著，《莊老通辨》，台北：東大圖書公司印行，1991，初版，頁 6

¹⁸⁵ 參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 365

攻其為邪也。故見素抱樸以絕聖智，寡私寡欲以棄巧利，皆崇本息末之謂也。」¹⁸⁶王弼認為，《老子》的宗旨在於崇本息末，從王弼的角度來看，崇本息末理當是返回那「無」的本體，以破除人心中的私欲，這裡說明的不正是老子「無為」的思想內涵。王弼在其《老子注》中也說到：「以道治國，崇本以息末，『我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸』此四者，崇本以息末也。」¹⁸⁷據此乃知王弼是推舉無為而反人為的，而這也是王弼用來調和名教與自然的一種方式，也就是表明，其實政治與「無為自然」是不該對立的，在王弼的《老子注》之中可以很容易的發覺這些看法，例如王弼說：「從事謂舉動。從事於道也。道以無形無為，成濟萬物。故從事於道者，以無為為君，不言為教。」¹⁸⁸這裡說，道乃是以無形、無為來創生萬物，既然如此，從事於「道」者理當把「無為」當成他們奉行的對象。王弼還認為：「能無以為乎，則物化矣。所謂道常無為，侯王若能守，則萬物自化。」¹⁸⁹還說：「言天地相合，則甘露不求而自降。我守其真性，無為則民不令而自均也。」¹⁹⁰從這些王弼對於《老子》的注解，我們可以見到王弼把對於政治的期許內藏於其中。反觀，老子所言本來就是對於當下政治社會的一種期望，當然王弼也同樣是身於如此之亂世，又能夠在朝為士，本是最能看透老子之學的人，只可惜王弼其身不由己，無法將老學加以拓展開來。

「崇本舉末」則是王弼用來闡述名教出於自然的一種說法，王弼說：「守母以存其子，崇本以舉其末，仁義，母之所生，非可以為母；夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營，各任其真，事用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。」¹⁹¹王弼提出名教應該順自然而走，不當為仁義禮節所約束。王弼的

¹⁸⁶ 參見樓宇烈著，《王弼集校釋》，台北：華正書局印行，1992，初版，頁 198

¹⁸⁷ 詳見王弼著，《老子王弼注》，台北：河洛圖書公司印行，1974，頁 80-81

¹⁸⁸ 詳見同上，頁 31

¹⁸⁹ 詳見同上，頁 10-12

¹⁹⁰ 詳見同上，頁 43-45

¹⁹¹ 同上，頁 51-55

自然觀講求的是一種自然的存在，也就是「無」的表現方式跟「有」發展出一個互為調和的狀態。王弼說：

「順自然而行，不造不治，故物得至，而無轍？也；順物之性，不別不析，故無瑕適可得而問也；因物之數，不假形也；因物自然，不設不施，故不用關鍵，繩約，而不可開解也。此五者，皆言不造不施，因物之性，不以形制物也。」¹⁹²又言：「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，則不足以備載矣。」¹⁹³

王弼對「名教」做出了一個轉化，他對名教並不抱持著反對的態度，而是以所謂「尊名教」的姿態來調和名教與自然。王弼所要講的不過是想提醒當權者，名教要合宜就是要任自然。

王弼那反人為，崇無為和任自然的觀念都是從《老子》而來，只不過王弼用了他自身的觀點將老子的思想作了一些改變。也許是因為時空背景的不同，王弼在解讀《老子》時加了許多主觀意念在其中。這樣的改變，可以看成是學術的一項新的發展，也可看成是王弼要在政治束縛之中尋求一種解脫，也是玄學發展的開端。因此，人的自由存在與發展，恰恰正是魏晉玄學與魏晉風度的核心¹⁹⁴，也是日後玄學興盛的一個關鍵所在。

¹⁹² 參見王弼著，《老子王弼注》，台北：河洛圖書公司印行，1974，頁 37

¹⁹³ 參見同上，頁 6-7

¹⁹⁴ 參見馮達文著，《回歸自然：道家的主調與變奏》，廣東：廣東人民出版社印行，1992，頁 74

第五節 「無為」、「自然」如何應用於人生法則

「無為」、「自然」是《老子》書上的東西，所涵蓋的範圍很廣，我們也都知道，老子所說的「道」是屬於形上層次之「道」，它是無形的，人們根本無法見著它，更別說是實踐它了。不過「道」有許多基本特性可以當成人們行為中的準則，形上之「道」也是可以落實於生活層面，成為人類的生活方式和處世方法，而就《老子》書上所見，為人生所作用的「道」就是「德」。¹⁹⁵《老子》裡面所謂的「德」有許許多多探討人生法則的思想，而這些無非是從「道」的基本觀念而來的，就如同老子教導人民「無身」、「無欲」、「守柔」、「不爭」、「居下」等等，這些修養性情的觀念都是從觀察「道」而來的。這「道」就是本著客觀性來指導人生，其中「無為」、「自然」的觀念就成了指導人生的中心思想，其他的重要觀點也都是環繞著這個觀念而開拓的。¹⁹⁶「無為」、「自然」所要強調的就是「道法自然」與其所散發出來的那種和諧共存的秩序，就如同一般普遍所講的「自然秩序」。¹⁹⁷這個「自然秩序」的標準就在於整個萬物流動的和諧和創造生命過程的法則，因此，老子的目的乃是要世人遵循這個法則，而那遵循的條件就是「自然無為」。

一、用老子的思想來彰顯生命價值的意義

人生本是一個生命歷程，每個人在這個歷程之上載浮載沉，每個人要遭遇的挫折令人難以想像。從表面上看起來，人生似乎沒有什麼規則，好像時時刻刻都

¹⁹⁵ 詳見陳鼓應著，《老子今注今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1997，次修訂版，頁11-12

¹⁹⁶ 詳見同上，頁12

¹⁹⁷ 張起鈞先生說：「在這個大的『自然秩序』下，一切事物的演化都有其井然有序的發​​展軌道。我們『人』是宇宙的一部分，我們的一切行動、圖謀就當不能脫離這個大的『自然秩序』，並且還勢必要與之相協調。」參見張起鈞著，《智慧的老子》，台北：東大圖書公司印行，1992，再版，頁15

在變化之中，但是卻又好像在冥冥之中有股什麼力量在牽引著人生，有些人無視乎這股力量，依然勇往直前，不擇手段打破規律，只有少數的人能夠順著這股力量平凡的走下去，在老子眼中，這股力量就是「道」的力量，是萬物身處其中而不得見的力量。有人忽略了這股自然之力，不斷的去破壞它的規律，如此演變成整個人類社會環境的脫序與不正常反應，人生的法則也因此而被打亂掉。然而，人要明哲保身就是要順著這股力量的安排來過生活，從老子的觀點來講的話，就是要實踐出「自然無為」。萬物之中存著既有的生死法則，沒有事物逃的過生、逃的過死，除了生死法則，還存有許多無形的法則在之中，人們往往會有不安和煩惱就是因為受到某些法則的牽制，但是這對人生來說，甚至對萬事萬物都可說是正常的，因此我們就必須要坦然的去面對它，而不是要惡意的去強求、破壞它。老子的「自然無為」所要教導人生的就是教人如何轉化心境，消弭對於人生旅途的疑慮。

《老子》中常常說到聖人、侯王或是萬物，這些部分都是針對整體來看，相對的單獨提到「人」的部分卻是不多，也許提到聖人、侯王和萬物的時候，人自然而然的就包括在其中，這整個範圍都是為體恤人民百姓而說的。但是有些時候，人生法則是必須要個人單方面去面對的，有的時候只有自己才能夠處理生命的危機。近幾年來，「生命哲學」為人所重視，人們透過生命的教育來尋求人生的意義，其實《老子》本身的思想就充滿了「生命哲學」的特質，《老子》之中就有許多教導人們如何處世的方法跟如何去帶動人們彰顯生命的價值和意義。老子第六十二章說：「道者萬物之奧。善人之寶，不善人之所保。美言可以市，尊行可以加於人。人之不善，何棄之有？」善人要以「道」立身，當之為寶，不善之人也要也依恃著它，不敢違「道」，「道」乃是人人皆得遵守奉行的人生法則。河上公說：「道者，不善人之保倚也，遭患逢急，猶自知悔卑下。」¹⁹⁸「道」對於不善之人來說就是一促使找到人生新方向、知道迷途知返的良方。其實，在老子

¹⁹⁸ 參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，頁 70

之心目中本來就無「善人」和「不善人」之分，人皆秉著大道以生，善與不善本來就不屬於先天根器上的區別，而是後天習染而成的，這就是天任自然的最佳寫照。¹⁹⁹「道」對於人本是一視同仁，「道」本身就是順應自然的，在這「道」的規律之下，誰能夠棄「道」而生存。人當與「道」同生、與「道」同死，善人可以得此而更加精進；不善人可以得此而遷善改過，這就是「道」為眾人開啟的一個平等之門，人人都可以接觸到它，它是沒有分別心的。人常常埋怨有許多事情對他們來說是不公平的，埋怨「天」並沒有公平的對待每一個人，事實上，「天」對任何一個人都無所區別，有所區別的是人們自己對自身的區別，如《老子》中提示的，「道」就是萬物的緣起，它就擺在那邊，人們看得見、看不見全部都是出於自身，要成善、成不善也都是出於後天，因此，對於生命的際遇，我們首先要認清楚「道法自然」的內涵，然後找尋自己人生的價值，順著自然而行，不怨天尤人，以無為處世，這樣的生命自然有它的意義所在。

二、老子對「道」的具體性應用觀點

「道」是屬於一個形上義，我們可以認識到它，但是並無法去抓住它的實體跟改變它的本質。所以說，老子用一些比較屬於個人修養的語詞來描述「道體」的應用法則。老子六十七章說：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」老子自稱有三寶，這三寶就是人生的態度，也是道的體現，老子不能只空講道「為善人之寶，不善人之所保」，還是要提出個具體實踐方法，而這「慈」、「儉」、「不為天下先」就是最真切的應用，就如同那「自然」與「無為」的關連性一樣，「自然」是道之本，而「無為」乃是人之用，人要奉行「道」的自然法則，而這奉行的方式簡單來說就是老子所言之的「三寶」。「慈」可以表現在老子對於世人生活處境的憐憫與關愛之上；「儉」則是對於內心德行的修養，

¹⁹⁹ 詳見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 650

如同老子所說過的「嗇」字²⁰⁰，意思接近於內心的涵養收斂；「不敢為天下先」很明顯的就是包含了「無身」、「不爭」的內涵，都是屬於「無為」的拓展精神。這些都可視為是最柔和的處世態度，但是內心境界是最踏實的。呂吉甫說：「未嘗先人而常隨人，人皆取先，已獨取後，非不敢為天下先乎！」²⁰¹老子所稱之「三寶」的精神內涵都是柔和的，身段都是處於低位的，但是這種處世方法卻是最無為，最合乎自然的。老子說：「人之生也柔弱，其死也堅強。」⁷⁶、「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝。」⁷⁸ 堅強不過是一時的，並無法長長久久；而柔弱雖然無法在短暫時間內看出其用途，但是長時間下來就能夠感受到那自然化育的功效，「守柔」就是順應自然的作法了，就性質來看，這可說是採取一種低姿態的人生哲學，²⁰²也是能將整個人間的敗壞減到最低的生活態度，「守柔」是一種對個人、對社會最好的一個詮釋；也是為了整個自然的永續發展所延伸出的思想。因此，人生就當要有「守柔」的態度，不要處處與人互相爭權奪利，好好學習自然間的那股自得的氣息，取我們該取的，放開我們所當放的。

「自然無為」應用於人生法則的方法無它，就是要瞭解宇宙之間的自然規則，瞭解如何善待他人與萬物，重視生命的可貴。人生法則就是與萬物共生共存的法則，善待我們所必須依靠的自然環境，所謂「不為天下先」就是靜觀萬事萬物的演變，不對其施加干擾，確保整個自然、社會的和諧是為了自己也是為了眾生，目前萬物都處於危機之中，只有秉持「道」的原理原則才能渡過危機。在當前「自然無為」已經演變成了心態上的問題，對於實質我們似乎無法拉回到從前，只有奉勸人們能將心態拉回到純樸世界。

²⁰⁰ 參見余培林著，《新譯老子讀本》，台北：三民書局印行，2003，頁 135

²⁰¹ 參見黃登山著，《老子釋義》，台北：台灣學生書局印行，1987，初版，頁 298

²⁰² 胡適說：「老子的教義正代表儒的古義。後來孔子漸漸的超過了這個正統的遺風，建立了那剛毅弘大新儒行，就自成一種新氣象。如『或曰：以德報怨，何如？子曰：何以報德？以直報怨，以德報德。』《論語》這裡『或曰』提出的論點，也許就是老子的『報怨以德』，也許只是那柔道遺風裡的一句古訓。」詳見譚宇權著，《老子哲學評論》，台北：文津出版社印行，1992，初版，頁 376

第五章

《老子》「無為」、「自然」與當代社會

- 第一節 「無為」、「自然」落實當今政治局勢
- 第二節 「無為」、「自然」落實今教育情勢
- 第三節 「無為」、「自然」落實當代文明
- 第四節 「無為」、「自然」落實當代環境

第五章 《老子》「無為」、「自然」與當今台灣社會

第一節 「無為」、「自然」落實當今政治局勢

一、《老子》中的思想主軸

《老子》大都以政治理想為其主軸，用「道」來立論，建構出一套憂國憂民的政治哲學，也充滿了老子對政治的期許，一部道德經，雖開出了其獨步千古的形上學體系，不過老子其哲學的精神，仍落在政治人生的痛切反省與價值批判上。²⁰³我們不能否認老子的畢生心血有一大半都是以政治立場為出發點，這乃是因為老子受到了當時的政局所影響。當時的周天子形同虛位，地方諸侯逐漸拓展勢力，由地方政權走向中央集權，各諸侯間為了鞏固權力地位，無不犧牲百姓的權益，剝奪百姓的血汗錢，以增強兵力。所以老子才會說：「以道佐人主者，不以兵強天下。」³⁰由此可清楚得知軍力才是當時君主治國的方針，而老子將「道」的內涵視為解決之法。可惜的是老子提出的思想在當時並無法挽回局勢，國與國之間的紛爭越演越烈，政府更加獨裁，尤其是連連爭戰讓百姓陷入水深火熱之中。老子思想有所應用已經是到了漢初了，秦漢之際不論是在思潮上或是政治上都有《老子》的身影，漢初的「無為之治」更是歷史上一明顯的事例，這就表示，《老子》中的想法是可以落實的而並非空談，也就是說，我們更可以將無為自然的某些內涵運用到我們目前所屬的當代社會之中。

二、用老子思想看當代政治亂象

²⁰³ 參見王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司印行，1980，初版，頁161

放眼現今政治局勢，除了少數國家依然保有共產思想外，其餘各國皆以政黨政治為其主流，也都落實了主權在民的選舉制度，可是政府依究有相當的權力去主導國家發展。在老子之眼中來觀之，政府之存在乃是人類大道渙散的結果²⁰⁴，老子所希望的是人們可以回到上古那無政府的社會，百姓自給自足，以自然為則、天地為律，根本沒有所謂的政府來約束民眾。反觀之，當今所謂的人權，不過是政府為了控制人民所延伸的另一種附加產物。政黨之間的惡鬥，加上人民百姓的盲從，使得國政衰敗、民生困苦，為政者卻還口口聲聲說要為人民效力，但是到頭來不過是為了一己之私所開出來的空頭支票，一旦政策跳票，這些後果最後全部都得要人民百姓來承擔。這些政治醜態每天每日不斷地在上演著，我們見到的是政治人物彼此之間互耍權謀；而不是談論要如何改善人民生活，如何增進人民福祉。如此的政治生態確實是要好好徹底的改造一番。現今的政治環境和以往的帝王政治有所差異，人民多半享有自由的言論空間，可惜的是社會輿論所能達到的效果有限，目前的政治情勢可說是「每下愈況」。因此，這邊希望能引用一些老子的政治思想，以期許能落實於目前政局之中。雖然說，《老子》中的政治理念未必能夠適用於當前的政治環境，但是當成政治人物內心之中的準繩卻是當務之急，況且現在的許多政策和建設的施行都需要有相當深遠的判斷力和洞察力，因為這關係到的不僅僅是當前的人民百姓，更是決定未來子孫禍福的關鍵所在，因此，對於政治人物的政治思維更應當三思而後行。現今政府的所作所為、一舉一動都會影響到人民的生活，一旦一個政策的失當就有可能會引發所謂的「禍國殃民」，所以為政者在處理國事上當如老子所說的「治大國若烹小鮮」⁶⁰也就是說，面對所有的政策都當小心謹慎，就像是烹煮小鮮一樣，而不是只短視眼前的利益，或是政黨之間為了權力而互耍權謀，進而演變成胡亂制定、施行政策。老子說：「民多利器，國家茲昏」⁵⁷²⁰⁵帛書本在此稱「民多利器，國家茲

²⁰⁴ 詳見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 584

²⁰⁵ 「『朝』王弼原本作『民』，據潘靜觀本改做『朝』。」，陳鼓應引嚴靈峰先生說：「潘靜觀本作『朝』。三十六章云：『國之利器』五十五章云：『朝甚除』似當作『朝』於義為長。」參見陳鼓應著，《老子今注今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1997，次修訂版，頁 263

昏」，姑且不論用字，此段真正想要表明的乃是，不論在國家施政或者是人民用途上，都代表著權謀越多，國家越會陷入混亂之中，「利器」看來不過是單純的用字，但是從老子的思想上來看，其背後所隱藏的涵義可見一般，「利器」所代表的就是對於國家、對於人民百姓的種種不利因素。由此可見，政府當不能以權謀治國，當以「無為」心態治國，用「無私」、「無欲」的角度來施政。主政者理當順從民之所願，不圖名利，不在政治內容中攙入一己之私志、私欲。《淮南子》中有說道：「何謂無為？智者不以位為事；勇者不以位為暴；仁者不以位為患，可謂無為矣。」 詮言訓 從政者一旦有機會為民服務，就不該眷戀這個職位，應當一心一意做好自身的本分，而不是處處一味的設想保護自身地位的手段，因而枉顧了人民福利。「無為」在這邊彰顯的並非是放任而不去做為，「無為」乃是不刻意去做一些人為造作之事，只有盡其本分，順從天理，以得「無為」所能彰顯之最大功效。

當一個政治人物就是要時時刻刻將心思放在人民百姓身上，如老子所言：「聖人無常心，以百姓心為心。」²⁰⁶ 此乃告誡主政者，希望他們秉持著一顆大公無私之心來治理國家、服務百姓，執政者的心是要時時和百姓的心連在一起的。放眼當今政治人物只有在選舉的時候才與百姓的心連在一起，一旦選上了就對選民們不聞不問，當今的政治人物幾乎都犯了此種毛病，聲稱說要為人民做些什麼，但是背地裡卻是漠不關心，不過是想著下次選舉要如何再度勝選，更何況現在媒體發達，政治人物不時會透過媒體來推銷自己，並且做出一些虛偽不實的言行，這無疑是欺騙一些單純的百姓，騙取人民選票，根本談不上什麼「以百姓心為心」，這都是一種對人民變相的控制。時下之人所求得不過是希望身家性命能夠受到保障，可惜卻往往得不到這些保障，政府那一些不經深思熟慮的政策或者是公共建設時常經不起大自然的檢驗，每當自然反撲之時，受苦難的並不是那些政治人物，而是我們這些平民老百姓，人民不過是不當施政下的犧牲者罷了！

²⁰⁶ 《帛書老子》為：「聖人無恆心，以百姓心為心。」見帛書上篇 18 章

每當我們見到那些身家性命遭受到破壞而柔腸寸斷的人民時是如此的於心何忍。難道主政者會去反省說到底做錯了什麼嗎？還不都是等到事情發生之後，受不了輿論的壓力而草草敷衍了事，這些全部都是刻意的胡亂施政所導致的。老子說過：「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。」⁵⁸ 王弼說：「善政治者無形無名，無事可舉，悶悶然卒至於大治，故曰其政悶悶也。其民無所爭競，實大淳淳，故曰，其民淳淳也。」²⁰⁷這說明了，主政者無為無事，謹言慎行，不該矯揉造作，這樣一來人民百姓自然安定自足，一旦治國者刻意為之，雖然看似政策條理分明，但是其背後所隱藏的危機卻時時刻刻威脅著人民百姓。換句話說：「老子之哲學，基本上要『人』無為，而歸於『道』之無不為，落於政治言之，則要『聖人』無為，而歸於『百姓』之無不為。」²⁰⁸套用於現今政治局勢上來說，執政者只要少做些違反天地運行的策略行為，人民就能自然得到老天的庇祐。老子二十九章說：「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，不可執也。為者敗之，執者失之。」這是說，天地自然是何其貴重的東西，包括人民百姓在內，如果治理國家者想要放一些什麼在他們身上而勉強去作為，到頭來只會害了自己和拖累無辜的人民百姓而已。

「無為」本乎「自然」，人類當謹守之，人們不過是暫時借住在這個自然環境之下，不要試圖想要去強勢控制自然。政府不過是人類在自然底下為了鞏固各種地位，以方便控制地域和人民所延伸的一種手段，遠古至今，不論是什麼樣的政府，都不斷在上演著爭權的戲碼，且更是出盡各種權謀，殺害無數無辜百姓。如此這些治事為政都是一本強道，而不明事物演變盈虛之理、因任自然之利。²⁰⁹其實治國之道，順應自然是再好不過的方法了，我們所要見到的不是一個成天靠嘴巴做事的政府；也不是刻意做事的政府；我們所樂見的是一個尊重自然法則、尊重人民的政府。「順應自然」就是要知道什麼該做，什麼不該做，上天賦予我

²⁰⁷ 參見王弼著，《老子王弼注》，台北：河洛圖書公司印行，1974，頁 82

²⁰⁸ 參見王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司印行，1980，初版，頁 166

²⁰⁹ 參見張起鈞著，《智慧的老子》，台北：新天地書局印行，1976，頁 82

們求生的基本能力，不時供給萬物所需，如果能懂得維持、感恩這上天的恩賜，這就是該做的；如果有人想要去破壞這個法則，想要去追求更大的私欲，這就是不該做的。執政者在這方面就當要運用哲學上的思維來判斷所求為何？所作為何？明確的判斷所作所為以求能達到老子心目中等級最高的政府。老子十七章說：「太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。」此章說出了何謂最佳的政治態度，可以當成現今政治人物所依據的一個典範，所謂「太上，下知有之」乃是讚揚太古時代那無為而治的執政者，其政治施為能順乎自然法則，在下之人民就如同自己存在於天地之中而不知有天地般毫無拘束。再次等則是以仁義治國，但是同樣受到人民愛戴而想親近之，這就是「親而譽之」即是很明顯的可以見到政府的仁政，並且加以讚賞。再次等則是以政教、法令治國者，這使得人民都很畏懼這種政府，故稱「畏之」。最下等則是愚弄人民百姓，無所謂尊嚴與誠信可言，在如此的政府之下，社會早已經混亂不堪，人民對於此種政府更是百般唾棄。²¹⁰如今，我們所要擔心的是，雖然現今的政府沒有對百姓施加嚴刑峻法，但是已經接近到了受到人民唾棄的地步了，人民的漫罵聲不斷。我們所處的政治環境就連仁義治國的境界都不到，更別說是太上之治了。或許如此的層次之分並不適用於當代政治環境，但是主政者應該懷抱著這樣的胸襟，以追隨自然的心態去治理國家，追隨自然當然不是指穴居野處，狩獵採集式的原始生活，而是強調能夠不受干擾，悠遊自得的意思²¹¹，而這就是一種治國的心態，凡事不要太強求，用最平凡的態度來治國。

三、為政者當「順應自然」

²¹⁰ 王邦雄先生說：「若聖人不知言下身後，由於僅知自責而悔慢天下人民的日常起居，絕斷了他們的生路；由於僅求自見而讓他們失去了存在的尊嚴與意義，而厭棄了自己的生命，如是，天下人民不再畏懼暴力，則亂民並起的大暴亂必隨即而至。故云：『他們不厭棄自己的生命存在，也就不會厭棄治理他們之政府。』」參見王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司印行，1980，初版，頁170

²¹¹ 參見劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版，頁71

當今的政治局勢大不如前，又有各種複雜的因素混雜於其中，政府和人民的關係已經到了岌岌可危的地步。急功好利的政府所要面對的是急於見到政治績效的人民，如此一來，所有的政策和建設決策過於草率，所以不夠踏實。所謂「民之難治，以其智多。」⁶⁵ 現代人由於智識太高，往往會利用政治人物作一些違反常理的事情，並未能好好做到監督政府的責任，導致整個社會不得安寧。這些都是長久累積下來的弊病，如今只能期許為政者能效法無為自然之治國理念，以懷古的胸懷來治理國家，將人民帶往一新的里程碑。

第二節 「無為」、「自然」落實當今台灣教育情勢

一、西方教育改革過程和台灣教育結構

教育與我們的生活可說是息息相關，人從出生開始，甚至還是胎兒時就要開始接受教育，一直到生命終了，人無時無刻都需要接受教育。家庭教育、學校教育到成人教育等等許許多多不同的教育模式引領著整個時代的潮流和人類思想的進步。一個國家教育政策的好壞決定著這個國家各個方面的發展和對外的競爭力。因此，各國對於教育上的開發和改革可以說是不遺餘力，放眼整個西方社會的教育，許多教育學說不斷的翻新，學者們不斷地思索著要如何教育下一代，而這些學說則不斷地受到改進和淘汰。批評和贊同的聲浪四起，各自有各自的擁護者，也因為如此不斷的受到衝擊，促使得西方的教育不停的汰舊換新，不停的進步著。從整個西方教育的主軸來看，到底應該給學生什麼樣的教學方式一直被爭議著，舉凡應當採取以知識為重的「認知發展理論」²¹²；還是以著重學生行為學習的「行為學習理論」²¹³；或者是鼓勵學生自由發展的「人本教育」。²¹⁴雖然說每一種學說都有它一定的道理跟績效，但是並不是都能夠達到盡善盡美，總是有所缺失跟漏洞，因此才會有許許多多大大小小的爭議出現。然而拉回到近代台灣教育情勢，可以說某些教育政策是西方教育制度的翻版；但是又保有一些中國傳統的考試制度，如此的升學制度一度為人民所詬病。此時的我們可能無法使用某些西方特定的方式來推動台灣的教育改革，畢竟之前的台灣教育結構性是存在著一

²¹² 「認知發展是個體心理發展的一個層面，而從教育的觀點而言，認知發展則是最重要的一個層面。原因是，教育上一向重視知識的教學。」詳見張春興著，《教育心理學》，台北：東華書局印行，1996，修訂版，頁 84

²¹³ 「行為學習論的研究，以個體外顯行為的改變為取向，以客觀控制、預測為方法，從動物研究所得行為法則，推論解釋人的行為。」詳見同上，頁 206

²¹⁴ 「人本主義興起於二十世紀六十年代，主張人性本善，人類的行為決定個人的需求與自主的選擇。」詳見同上，頁 285

些問題的。²¹⁵在最近幾年的教育改革之下，台灣教育環境非但沒有起色，甚至還有每況愈下的跡象，所謂的多元入學、九年一貫教育、大學院校過度開放等等的這些政策對於學生不但是個負擔，同時也演變成台灣教育界的惡性競爭，學校不再以倡導學術為出發點，而是以如何能夠永續經營、如何為學校帶來最大的經濟效益為出發點。雖然聲稱能夠讓學生多元發展，但是升學主義依舊沒有消失，反而競爭得更厲害。每個學子所學著重在科學、技能教育，人文教育不受到重視，就業和利益成了學生們接受教育的目的，從老子思想的角度來看，這些都不是真正的教育本質。

二、從《老子》思想看當代教育環境

現今教育被扭曲成以功利為重，學生們都一窩蜂的選擇對事業最有利的學科去念。每個人被教育成只懂得互相競爭、只為求取私利，完全缺乏對社會人文的關懷和尋求內心深層的平靜。老子思想可說是能夠解決現實教育環境病態的一良方，《老子》一書本著關懷社會群眾而立言；本著返樸的生活態度來教導大家追求和諧平靜。老子的思想內藏的不是知識科學，而是人生態度，《老子》之中所講述的就是一種生活教育。即使老子通常以在上位者或者是其理想人物「聖人」為闡述對象，但是老子的理論最終目的就是希望全部的人民都能夠收到效果，人們可以學習的就是「無為」思想中的態度和崇尚「自然」的那股胸懷。我們不該盲目的追求知識教育，也不該將學習的重心放在侷限性的學科上面，我們所要認識的是天地萬物之生成所深藏的道理，所以「自然法則」就是我們最好的老師。老子並不提倡追求知識和智巧跟世俗的價值系統，他一心一意要追尋的是那「食母」-----生養萬物的道。²¹⁶老子之所以會說：「我獨欲異於人，而貴食母」 20

²¹⁵ 黃武雄先生說：「今天台灣有一些結構性的問題，這些結構性的問題來自幾十年來政府所把持『集權 管制』的牧民心態。這種心態在教育政策上顯現的特徵便是『限制 封閉 計畫』。」詳見黃武雄著，《台灣教育的重建》，台北：遠流出版社印行，1995，二版，頁 10

²¹⁶ 參見陳迺臣著，《教育哲學》，台北：心理出版社印行，1990，初版，頁 163

就是說他自己貴於道，瞭解天地之理，老子同樣也是一般人，老子能夠做到，我們當然也可以做到，因此我們也當跟隨著這個腳步，去探求自然之理和萬有之道。等我們可以瞭解到萬物生生的法則之後，我們自然可以將這個法則套用到我們的生活教育之中。

當前的教育逐漸的在推廣多元智慧，鼓勵學生除了加強智力以外，還可以朝著自己有興趣的領域去發展。老子的哲學不單單只是能夠放在語文領域供人閱讀，它更是可以放在生活領域供人學習效法，老子的哲學所代表的就是一種生活的智慧，就其「無為」的內涵來看，可以教導大家在處世上有不妄為的態度，老子提出的「寡欲」、「守柔」、「不爭」、「處下」、「主靜」的觀念正可適用於當前的教育之上。老子說：「見素抱樸，少私寡欲」¹⁹ 而《竹簡老子》為「保樸」²¹⁷，「保」跟「抱」都是有保養的意思，目前學生由於受到西方文明的衝擊過於嚴重，越來越崇尚名牌，內心常常為外物所影響而起私欲，而且當前的教育並未著重於教導學生們正確的價值觀，讓學生注重光鮮亮麗的外表，學生們之間彼此炫耀而助長了一股歪風，所以教育就應當教導學生們保養、保持一個純樸的心態，不被外物所迷惑，藉由此來控制心中的私欲，將心思轉向關懷生命的路途。如此一來，自然就不會有因為彼此互相比較而起爭執的事情發生。老子說：「夫唯不爭，故無尤」⁸ 不要因為爭執而使得雙方的關係惡劣，破壞人與人之間的和諧。所以人與人之間要和諧相處的關鍵在於「不爭」，這除了有助於維繫人際關係，還能夠建立起正確的人生觀。除此之外，還要教育人們擁有一顆謙卑的心，教導人們態度柔軟、兼容並蓄，這也就是老子思想中所謂的「守柔」和「處下」。老子說：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝。」⁷⁸ 柔弱在這邊所代表的是持續性和堅毅不屈，「守柔」主要不是教導我們身處弱勢，而是要教導我們處世能夠按部就班，不急功好強，慢慢的累積我們的能力，由於現代人短視近利而且沒有

²¹⁷ 「保，帛書甲乙本、王弼本等作抱，傅奕本作衰，保、衰、抱皆有保養義，故可通用，但是比較之下，保為本義，而抱、衰為引申義，故書當作保。」參見廖名春著，《郭店竹簡老子校釋》，北京：清華大學出版，2003，初版，頁 21

耐性，常常因為一時的挫折和失敗而感到沮喪甚至放棄，不要忘了，累積失敗才是成功的要素，「守柔」所要？我們的就是堅持的性格。同樣的「守柔」可以得到「處下」的效果，老子說：「江海之所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。」⁶⁶ 因為「處下」我們的人生所能得到的收穫才是最多、最充實的，也因為謙卑，才會受到更多人的尊重。《易經 蒙卦》彖曰：「蒙以養正，聖功也。」此乃說明莫過於時其可發而發之，不可發而置之，養其本質，待其自勝，為急於發蒙而鑿竅的做法，是要不得的。²¹⁸ 蒙卦 是《易經》之中關於教育的一卦，因此更加能夠加強說明老子思想的「守柔」、「處下」可以用到生活教育上，蒙卦中所要強調的一樣是教人平時要能循序漸進，平時處下低調，累積更多經驗，默默耕耘才能得到意想不到的收穫，此乃生活教育之中重要的一環。然後，我們要能尋求內心的平靜，老子說：「致虛極，守靜篤」¹⁶ 范應元曰：「致虛、守靜，非謂絕物離人也。萬物無足以撓吾人本者，此真所謂虛極、靜篤也。」²¹⁹ 人一旦被教育到能夠「守柔」、「處下」、「不爭」、「少欲」等從容不迫、無欲無求的境界時，就可以說是達到超凡之境，擁有一顆平靜、安定的心，且能不為外物所擾而迷失自我，以收到「無為」的作用。教育不單單只是要以智慧發展、科學技術為重要；教導人們有一個正確的人生態度才是更重要的。

三、從《老子》中的美學觀點看美育

以老子的哲學為基礎而運用在我們的生活教育之上除了無為的人生態度之外，也可以用美育的角度來作一番新的體認。我們能從老子哲學之中感受到的美就是瞻仰大自然創化萬物之美，因為天地之初生是最新穎、最無污染的時刻，它所代表的是一種嶄新和純樸的美。人們對於美的體認不應該只是停留在實質的事物之上，也不該膚淺的認為光鮮亮麗的外表就是美，美的真實內涵並不在於物體

²¹⁸ 詳見金景芳/呂紹綱著，《周易全解》，台北：韜略出版社印行，1996，初版，頁98

²¹⁹ 參見陳鼓應著，《老子今注今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1997，次修訂版，頁111

的表面，而是存在於自然創生過程中所保存的一種感動。老子說：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」⁵ 天地之生乃是一個虛空的概念，可謂讓人摸不著頭緒，但是他雖然是虛狀的，它的作用卻是不窮竭的，這個「虛」含有無盡的創造因素。所以說：「動而愈出」乃是天地運行，萬物便生生不息。²²⁰ 在空虛之中，萬物得以綿延不絕，這種無形之創化格外顯得不加限制和一種不受干擾的淳樸潔淨之美。我們可以說，凡是最偉大、最受人讚賞的作品，我們都可以感受到它背後的空靈精神。²²¹ 徜徉在寬闊的自然空間中，體會著其中的一點一滴，此時會發現，這是最美的景緻了！在教育之中，美育最可讓人有種心曠神怡的感動，美育的教導不僅僅是欣賞一些外表之成品；而是該學習體會那種自然中最虛無，最不受加工的那最上層的美。

生活教育的目的就是要引導人們崇尚自然，關懷自然和體會自然，我們不該終日的生活在人為的螢幕之後，而忘了大自然的功能，甚至連教育也遠離了自然之道。²²² 教育的理念就是要教導人培養一個健全的人格而不偏向任何一個領域範圍，教育之中最不妥當的就是將學子們帶上極端的一方，只求某些部份發展，並且違反了大自然的規律，沽名釣譽，喪失正確的人生價值和態度。現今教育制度若是能迷途知返，就應當著重生命哲學的發展，讓每個人在生活之中有健全的人性態度，能夠對週遭生起一份關懷之情。

²²⁰ 詳見同上，頁 62

²²¹ 魏元珪先生說：「樂器中之簫與笛，都是中空的竹管，其中本無情、無為，但卻因其中空之虛，方能表達出無窮之音節，舉凡喜怒哀樂、怨忿悲嘆，莫不藉之表露無疑。宇宙本身方如一隻大笛和大簫，其中太虛無際，亦無情無為，但卻能生種種情、為種種為。一幅偉大的作品，一首感人肺腑的樂曲，一篇令人嚮往不已的詩歌，都如虛中的簫和笛用其空靈之精神而導出千古的絕唱和絕筆。」參見魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版，頁 500

²²² 參見同上，頁 523

第三節 「無為」、「自然」落實當今文明

一、「文明」與「文化」的關連性

文明代表著一個社群的進步，也因為有人類才有所謂的文明誕生。文明給予了人類生活上的便利和為這塊土地上添加了許多令人嘆為觀止的奇蹟。我們可以從許多古文明遺跡上面看見到人類的文明可以說是一種偉大的成就，只是這些成就的背後帶著毀滅性的危機存在。我們發現除了擁有家文化的中國之外，其餘的文明古國如：希臘、羅馬、埃及等，都無不一一沒落滅亡。²²³也許中國的文明並未真正的延續下來，但是當中包含的固有的文化體系，思想本質並未消失，雖然說中國文化得以流傳下來靠的是許多因素的相結合才可以永續發展，而這其中一種要素一定不乏道家的智慧。文化可以決定著一個文明的盛衰，即使文化不等同於文明，文化者乃一社會所表現之一切生活活動的總稱，而文明卻是其所表現之文物與器用。且一般以文明乃是文化中較高的發展階段而言。故文化乃社會生命有機體所發出的東西，心靈是其基礎，而尤以宗教、哲學、藝術、文學、音樂等文化的主觀表現；而文明乃指社會生活中客觀化之技術、器物與見聞活動而言。²²⁴可見，文化見於心靈與整個精神體系；而文明見於那些客觀化之技術與器具，但是文明卻是要依附文化而產生的。近代西方文明之所以強盛，尤其是以美國為例，短短的兩百年歷史能夠創生出世界第一的科學文明就是因為美國民眾來自於世界各方，匯集世界眾文化之菁英，而能不斷創進之故。²²⁵不過，相對的，伴隨著這突飛猛進的文明成果而來的是一連串的災害和心靈沉淪，連帶著不斷接受著西方文明的我們和其他東方國家也都漸漸的出現了許多病態，以目前來看，這問題似乎更加嚴重。現今聲稱是網路的世代，各種訊息的流通和傳遞非常的快

²²³ 參見張起鈞著，《道家智慧與現代文明》，台北：台灣商務印書館印行，1988，二版，頁 20

²²⁴ 參見魏元珪著，《當代文明的危機》，台北：先知出版社印行，1976，頁 16

²²⁵ 參見同上，頁 17

速，可說是縮短了人與人之間的距離，整個世界儼然是個地球村。但是，有好的資訊傳遞，當然也是有壞的資訊傳遞，網路的世界充滿著許多不穩定的因素，雖然說非常便利，但是某些事物的流通卻是會侵犯到許多人甚至國家的隱私，駭客的橫行也讓整個網路社群受到了不小的打擊，全世界可能因為一個小小的電腦病毒而搞的人仰馬翻，當我們受到這些威脅時，我們就當反省，我們是否太過依賴科技了，這乃是現今人類所見識到的一項很可怕的文明成果，也許是前人所難以料想得到的。當然，當代人類也必須要遭受到嚴重的文明反效果，老子說：「正復為奇，善復為妖。」⁵⁸ 這是說，所有的災禍當中其實都有幸福存在，幸福的底下卻潛伏著災禍。²²⁶文明的盛帶來的是人類心靈層次上的衰，中國文化得以屹立不搖，道家思想功不可沒，可惜難以預料的事情是，西方文明進駐的太快，原本的東方文化思想慢慢的被侵蝕殆盡，我們千萬不能讓道家思想這一盞現今唯一的明燈熄滅掉，必須努力找回屬於我們的淳樸心靈。

二、由老子思想看當代文明

人類的生活越來越忙碌，人心也變得越來越現實，現代人往往是金錢至上，內心中的價值觀也大不如前。這整個社會變得沒有道德的約束，時下的人想要做什麼就做什麼，他們所關心的不再是社會的和諧，而是自身的利益和追求高科技的事物。日前的高科技產品日新月異，每個人都不停的在追趕著潮流，因此大都必須付出許多時間和金錢在這上面。為了應付這些龐大花費，人們不再腳踏實地的工作，所作所為都是違反常態，各種不法的營利事業也不斷的興起，舉凡買賣槍械、毒品，年輕人從事援交，另外恐嚇、詐騙等手法，這些都為這個社會注入了許多殺傷力，老子說：「民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起。」⁵⁷ 在老子的那個時代人人以奪取權位為目的，故權謀和戰爭器具是少不了的，在那

²²⁶ 嚴靈峰先生說：「『奇』，邪也。『妖』，不善；惡也。這正復轉為邪，善復轉為惡，福去禍來，禍、福又轉相乘也。」參見陳鼓應著，《老子今注今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1997，次修訂版，頁267

時，兵器、奇巧之物多屬於文明的產物，這也證明了人民一旦重視什麼，文明就隨之發展什麼。當代的社會不也是如此，現今文明的發展不都是為了經濟利益，所謂的便民，就是建立在人類物質慾望的基礎上，人們早已經喪失了自我和尊嚴，也喪失了對社會的關懷，面對別人、面對社會，人人都擺出一付事不關己的模樣，現代人已經被物質所操控。人類假手機械工業建構出物質的文明，然而這整個物質環境到頭來完全駕馭了人類、控制了人們的生活，人類也就沉淪在「形為物役」的情況之中。²²⁷老子三十一章說：「夫兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。」凡是我們當前所使用的文明之器具，都僅僅是為了增添生活之便利，而不是為了炫耀與滿足好奇心與私慾。所以說非旦不該過度使用，而且還要能不用則不用。老子教人恬淡無為的目的就是要人有所節制，為所當為，過度的追求物質享受並非有利於生活，反而是殘害生活品質。老子十二章說：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」過度追求文明的產物會迷失人的本心，嚴重者乃會波及他人之身家性命，所以人當求無私、無欲以維持自己和他人的身心自在。

當代文明已經走向極盛的時期，各項科技的開發異常快速，科技為全球帶來了富裕與繁榮，人類在短短的幾百年之間創造出了之前幾千年所做不出來的事情，人人的生活也看似平和富足，可是如此過度的發展是否會導致災難更快的來臨，這是我們所該擔憂的。老子言：「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。」⁹ 河上公注曰：「盈，滿也。已，止也。持滿必傾，不如止也。」²²⁸人類對於科技文明趨之若鶩，演變到當今的局勢也該適可而止了，如果不知道要緩和文明的再進步，便很難預測眼前的這榮景能否長久。此外，我們是否還能完好如初的保有我們的文化資產，還是眼看著這些文化成果被西方文明所摧毀？雖然

²²⁷ 詳見魏元珪著，《當代文明的危機》，台北：先知出版社印行，1976，頁 43

²²⁸ 參見《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977，頁 24

這已經是個顯而易見的問題，但是科技的發展已經停不下來是個事實，人類怎會忍心將好不容易建立起來的科技版圖從此擱下，經濟效益對於人類來說就是個無底洞，人們寧可睜一隻眼閉一隻眼，也不願捨棄這幾百年來的文明成果。所以說，當代文明的主要性格，似乎完全建立在經濟的基礎上，以人生的主要目的即為勞動生產、價值分配、更以經濟史觀去衡量一切，支配一切，於是人乃為勞動謀生而求活，並非為生活而勞動謀生。²²⁹人類以經濟價值衡量一切的情況可謂一發不可收拾，這種以經濟為主的觀念已經喪失了文明發展所要達成的本意，人類發展文明為的不再只是尋求一個便捷穩定的生存環境，而是以獲得最大的財富為目標。許多學子們夢想著進入大企業，人文學科的發展受到了阻礙，人的心中也因此漸漸缺乏人文素養，心靈空間已被慾望佔領，人類在這個世紀已經是面臨到了心靈貧乏和性情的危機。²³⁰有鑒於此，人心必然需要一大改造。

三、以《老子》思想解決當代文明危機

老子無為思想在中國沿用了幾千年之久，用於當代必然可以緩和人們為工業文明所腐蝕的人心，只可惜人文教育不受重視，想要達成老子思想中的教誨必然需要一番努力，不過有心之人還是可以以此為鑒。老子說：「是以聖人無為故無敗，無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。」⁶⁴文明使得整個自然界的法則變了調，人們刻意的求進不知收斂，可以料想這些人們努力奮鬥出來的成果可能會付之一炬，人類目前的興盛不過是暫時的，發展到了某種程度的時候就要曉得回歸到之前的起始點，想想當初是懷抱著什麼樣的一顆心來拓展文明，那才是使成就延續下去的重點，所以我們應該瞭解到要「守成」最好的方法就是「反」。老子謂：「反者，道之動」，道的運作是反覆循環的，物

²²⁹ 參見魏元珪著，《當代文明的危機》，台北：先知出版社印行，1976，頁 45

²³⁰ 「人類的知、情、意完全束縛於物化的情況中，而導致了性情的否定。所謂性情的否定，也就是性情的桎梏，使人的存在，完全成了機械的運行，而失去了生命盎然的風趣，在每個人生命的底層都不免受『任運感』、『無根性』和週遭世界的敵對性所支配。」參見同上，頁 47

極必反是自然界的定律，一但是想要刻意為之，就得要付出失敗的代價。當今文明有如此的發展已成定局，是個既定的事實，人類很難再回到以前那種純樸自然的生活環境，因此我們所要反動的並不是要將現實拉回到過去；而是要將我們的內心和心靈素養拉回到過去，我們能從老子身上學習到的就是那種「無為」的處世精神，如此就是從我們原本既有的文化當中去尋求一種寄託，並且學到心靈沉靜的內涵。換句話說，對歷史的回憶可以提供對於現實的理解，可以對未來提供啟示，當今世界正處在一個全球性的轉折時期，對中國古代文化的回憶很可能成為人類未來走向開闢一個新的道路。²³¹我們必須要控制我們的腳步；反思我們的文明危機，才得以使我們的成果綿延下去，才得以「守成」。並非只有正向的操作才能帶來正面的回應，從老子的哲學看來，它所要表達的就是一種「反彰正」和「反求正」，以取得之中的平衡，反向的思考也是會帶來正面的效益的。²³²

現今世界的自然價值受到忽略，自然界運行的秩序還在被破壞當中，人類依然不停的以文明科技來建構這個世界，即使人類發現有錯，還是想用科學的方式來掩蓋這個錯誤，想說科學技術一樣能夠解救陷於困境之中的人們，絲毫不畏懼自然界的反彈和反撲。人類對於自身的科學技術太過自信，不懂得和自然環境和諧共處，終究是會兩敗俱傷，人類何辜？自然何辜？老子告誡人們以無為順應自然過程，得以享受自然施與我們的福澤，我們何必要違背之。人是宇宙間的暫住者，無所權力破壞天地秩序，一旦破壞其中一環，面對自然界的反噬，人類無從抵抗起。包括老子等一些偉大的哲人早就已經發現人類所會面臨到的困境；早已經從自然之中發現天地的準則，這些告誡如同耳提面命般環繞在我們身邊，如果

²³¹ 參見葛榮晉著，《道家文化與現代文明》，台北：新文豐出版公司印行，1993，台一版，頁 302

²³² 劉笑敢先生說：「老子以反彰正和反求正的方法提示我們，不應該一昧『以正求正』地追求經濟指標的增長，要真正改善人類的生活環境和生活條件，還要有人的素質的培養和道德教育的提高、環境的保護和改進，這些相對於經濟的目的來說似乎是『反』，但『反』可以『求正』、『彰正』，在教育、道德、環境等方面的努力，不僅可以保證經濟的穩定發展，而且應該是經濟發展的目的，一方面是經濟建設和物質生活的改善，一方面是教育、道德、環境等方面的素質提高，這兩方面實際上是互為因果，互為手段和目的。這也是一種正反互轉、互彰的關係。」詳見劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版，頁 181-182

人類不知反省，非要等到自然反撲之時才會得到教訓，這時已經太慢了。總之，人類要知道未雨綢繆，克制眼前的欲求，人和自然似乎已經到了一種共生共存的地步，壞了任何一方就會壞了平衡，讓我們對文明的定位重新詮釋，文明不該只是侷限在經濟利益之上，文明所該做的是維護自然價值，促進人類永續生存。

第四節 「無為」、「自然」落實當代環境

當前適合人類居住的環境只有一個地球，在這地球中的自然領域之下，人類所扮演的是個暫存者的角色，人類也在這整個自然系統的呵護之下度過了好幾個世紀。憑藉著天地間的滋潤與涵養，人們日出而做，日落而息，生活完全仰賴天地所賦予的資源，大家善用上天所制定的時制，腳下所踩的這片土地，辛勤的耕作，以天時來配合作物的收成，自古以來人和大自然保有和諧的氣氛，這就是人類永續經營的秘訣。不過，這段場景到了當代似乎有所改觀，也產生了危機，隨著工業化時代的來臨，科學文明帶動了全球的現代化，這股現代化的風潮乃是伴隨著工業化而來，這些成果都是無數的自然資源所堆砌出來的。原本自然資源是有再生的空間的，藉著循環的律例，自然資源可以不斷的生成，可是一旦過度濫用，使用的速度快過於再生的速度，破壞了循環的規則，這些資源總有一天會消耗殆盡。

一、當今世界所面臨的環境問題

當今的世界面臨著許多重大的危機，例如：資源、人口、生態、環境等都處於不安的警戒線之中，自然資源過度使用，人口激增，生態遭受到破壞，環境遭受污染，這些問題考驗著人類處理危機的智慧。目前，人類似乎已經嘗到大自然反撲的力量，工業廢氣的不停燃放，非但直接造成了空氣污染，更間接的導致臭氧層破洞，由於受到陽光的直接照射，地表產生溫室效應，海洋溫度提高，兩極的冰山逐漸融化，全球的氣候因此受到了影響，隨處可見異常的高溫奪走人類性命；不時的暴雨造成了大淹水，人們有的因此流離失所。這不但使得人們的家園受到破壞，連整個生態環境都岌岌可危。我們可以說，大自然因為人為的破壞所造成的生態失衡，又導致大自然的反撲，人類所謂的大自然「災害」事實上

是人因為自私貪婪，無知妄為所自作自受者。²³³人類雖然是「自作自受」，但是受害者不僅僅是人類而已，連同其他地球上的生存者也一並受到波及。因此人類所要處理的危機不只是自身的存亡，也要關切到其他的芸芸眾生。

二、《老子》與環境倫理的關連性

人類想要解決危機理當要想到整個世界與環境之間的創生關係，由一連串萬物的創化過程來明白整個自然環境所依存的秩序和律例。老子哲學在幾千年以前就已經為我們解讀了這套宇宙萬有的創生過程，更繼而從這過程中發展出如何對應進退的宏觀思想——「自然無為」，這是一個構築人與自然間長久和諧的思想。老子認為：「道者，萬物之奧」⁶² 對於萬物的起始，老子用了一個「道」字來解釋，帛書甲乙本對於此句的記載為：「道者，萬物之注也。」其實在意義上是通用的，²³⁴「道」乃為萬物之主，萬物所遵循的理，因為有「道」，萬物才得以生之存之。我們可以如此看，在老子的哲學中，「道」把天、地、人等宇宙萬有連貫為一整體，萬有間互為部份，彼此相互附著，互依、互存、相攝、相入。人生社會、政治、倫理之道不能與宇宙萬物生生之大道相悖，天道之必然，亦人事所當然。²³⁵老子說：「道沖，而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。」⁴「道」乃是虛空且無形可見，但其作用卻用之不竭，這種深淵的作用力就是萬物的源頭和本質，「道」不但是生生萬物，也是天地之根，老子謂：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」⁶「玄牝」是不可思議的創生力量，是「道」的創生系統的象徵，「道」所代表的是一個生命系統，一個萬物應運而生的母體。方東美先生說：「道為天地根，其性無窮，其用無盡，視之不可見，萬物之所由生。」

²³³ 參見曾春海著，生態學及道家向度的環境美學，收錄在《哲學與文化》，第二十五卷第九期，1998.9，頁804

²³⁴ 高誘注：「注屬，今本為“奧”，主也，亦通。」參見尹振環著，《帛書老子釋析》，貴陽：貴州人民出版社印行，1998，初版，頁147

²³⁵ 參見魏元珪著，老莊哲學的自然觀與環保心靈，收錄在《哲學雜誌十三期 自然無為與生態保育》，台北：業強出版社印行，1995.7，頁39

²³⁶我們能見萬物，卻不能見「道」，但是我們可以認識「道」的背後涵義，萬物生成的過程有它一定的軌跡可循，藉由人類長久下來的經驗，很多人體悟到了其中的道理，尤以老子為最。從老子的觀點來看，不察天地，萬物自然不得安寧。老子三十九章說：「天無以清將恐裂；地無以寧將恐發；神無以靈將恐歇；谷無以盈將恐竭；萬物無以生將恐滅」³⁹ 若是我們用近代的角度來解讀這句話的話，加以套用入人類的生活之中可以發現，人類似乎早已脫離了「道」的準則，因為空氣污染導致臭氧層破裂，天早已不清明；由於人類強佔土地，導致其他生物無以為家，有些還逃不過絕種的命運，如此「地」早已不得安寧；再則，人類為工商文明所操弄，精神生活被忽略，宗教和生命情懷喪失，可謂「神無以靈恐將歇」；然則氣候異常，時而乾旱、時而洪災，人類無法確保哪條河川何時會乾枯，河谷哪天不再流水，此乃「谷無以盈將恐竭」；最慘的是大自然不再有適合生物生存的空間，這樣將會造成「萬物無以生恐將滅」。所謂：「天地不仁，以萬物為芻狗。」⁵ 王弼注此句說：「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。」²³⁷ 所以說，天地本有自我調適的能力，不假他人之手自然就能化育萬物，維持一個動態的平衡，當前的生存環境之所以天不清、地不寧、神不靈、谷不盈，全部都出自於人為之力，若是人力的干預超出了自然的負載力 caring capacity，那麼便會產生生態失衡的現象。²³⁸ 既然如此，人類面對整個自然環境，應當試著去尊重它，讓萬物生滅的法則不會受到干擾。

三、從《老子》思想來看「人」與「萬物」間如何促進和諧共存

人除了要尊重自己所居住的環境，還要懂得珍惜與我們共生共存的其他生物。萬物的生滅有它一定的法則在裡面，我們不可任意介入其中，其他的生物也屬於這法則所掌握的一部分，人類不能夠代替這個法則來剝奪其他物種的生命。

²³⁶ 參見方東美著，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業有限公司印行，1983，頁 212

²³⁷ 參見王弼著，《老子王弼注》，台北：河洛圖書公司印行，1974，頁 6

²³⁸ 參見鍾丁茂著，《環境倫理思想評析》，台北：皇家圖書公司印行，1999，初版，頁 369

老子說過：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。」¹⁶ 萬物有既有的起點和終點，安享天年而歸於平靜是再完滿不過了，一個生命的凋零代表著另一個生命的開始萌芽，萬物就是靠著這個規則而生生不息，這代表著所謂的「常道」。人類常常為了利益去侵犯到其他生物的生存權，不時地壞了這個「常道」，生物和生物之間有著一種相生相剋的律則，一旦某種生物慘遭滅種，勢必會壞了整個物種活動的秩序，這也有可能危害到人類自身。因此，「不知常，妄作凶。」這是對人類任意妄為所提出的一種警告，由此知，「無為」對於整個環境來說就是不去破壞生物的相生相剋法則，任其自由生滅，如此就是老子所說的「輔萬物之自然而不敢為」⁶⁴，人類所要扮演的是輔助者的角色而不是毀滅者，我們當要有莊子所說的「天地與我並生，萬物與我為一」齊物論的胸懷，以體恤之心來對待與我們共生共存的萬物。人在地球上屬於最靈長之動物，可是最聰明並不表示可以隨意的制裁其他生物，在這自然環境之中並沒有所謂的以人類為中心論和「人類優越性」存在。²³⁹ 這個世間本是眾生平等，任何生命都有權力享用自然而不受侵犯。道家思想強調尊重大自然，除此之外還要能夠以平等心看待自然萬物，莊子說：「以道觀之，物無貴賤。」秋水篇 事物的存在都有他的價值點，人類不應該隨便否認任何一種生物存在的價值。當然所謂的「價值」並不是用來衡量人去尊重、保護其他生物的那種利益「價值」，這種談論事物利益的「價值」，是從人類本身主觀的角度來說的，如果這世界缺少了人類這一物種，也許其他物種們仍然會順著自然的法則平順的生活下去，根本沒有人會去考慮他們身上到底存有著什麼固有價值。真正的「價值」是天地所賦予每個生命延續下去的本能，與人的價值觀沒有關聯

²³⁹ 哲學家泰勒 Paul Taylor 鼓吹尊重自然的倫理，他辯論到：「我們認為人類在先天價值上是優於所有萬物的觀點是完全沒有根據的，且是根深蒂固的偏見。相對的，生物中心主義的觀點是一套觀念與信念的體系，它對任何頭腦清晰，沒有偏見，有就事論事開明思想的人，以及對各個生物的生存具有實事求是之理解能力的人，都是可接受的。」參見 Holmes Rolston 著，王瑞香譯，《環境倫理學》，台北：國立編譯館印行，1996，初版，頁 81-82。又見 Paul W Taylor, "The Ethic of Respect for Nature" Environmental Ethics 3,1981, pp197-218 引述於頁 215-216,218

性。²⁴⁰人類要時時刻刻反省自己的定位和衡量與其他生物所該保持的領域範圍，並且尊重天地所賦予每種生物的實在價值。莊子在回答惠子有關大樹無用論時說到：「今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，徬徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下，不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」逍遙遊，萬物的價值不是只見於是否對人類實用，而是見於人類該當用何種角度去看待之。整個生態環境的平衡需要大家來努力維持，生物價值不內在於人的心中，而是在生物本身所自然擁有的，他是不能衡量與剝奪的。

在人類文明仍在發展的過程中，要與生態體系保持和諧的話，則人類必須要懂得順應自然，而不是整天「戡天役物，征服自然」。²⁴¹世界上各個國家除了少數幾個比較落後的以外，其他的人民大都過著富足便利的生活，想必這富足的生活是科技文明所帶來的，其中也是人類破壞生態環境所換來的，也換來了人類正逐漸在遭受自然界的反噬。當前有很多人重視到了這些問題，但是重視歸重視，經濟活動從來不曾停止過，人類對於自己的知識能力和解決問題的能力似乎相當的有自信，依然認為有實力可以去宰制自然。²⁴²這是一種危險的觀念，人類並未強盛到可以征服自然，反而是被一些自認為可以控制自然的公共建設和政策所害，天災總是伴隨著人禍，不要再對自然環境予取予求，要對當下的生活感到知足。老子說：「知足不辱，知止不殆，可以長久。」⁴⁴ 我們沒有本錢去違背自然，唯有「迷途知返」、「反樸歸真」一途。在面臨整個生態環境的基礎上，我們

²⁴⁰ 兩位美國哲學家 Arne Naess 和 George Session 曾經聯合發表一篇有關深度生態倫理學的論文，文中他們提到了生態倫理三種重要的前提：「一、所有生命 包括人以及人以外的生物就其自身價值而言，一律享有繁榮滋長的權利。二、豐富生命的多元型態對任何生物自身之價值及此一價值之實現也都具有不可或缺的貢獻。三、人類並沒有權利去減損或改變地球生態豐富而多元的內容，除非為自身存活的基本需求。」參見葉海煙著，生態保育與環境倫理的道家觀點，收錄於《哲學與文化》，第二十五卷第九期，1998.9，頁 818，又見 Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press USA, 1993, pp.281

²⁴¹ 詳見魏元珪著，《當代文明的危機》，台北：先知出版社印行，1976，頁 65

²⁴² 曾春海先生說：「生態失衡的人為因素，可追究到西方產業革命之後，長久以來，『知識就是力量』、『征服自然』的觀念，這種拜科學研究和科技發展之賜，而堅信知識具有宰制自然，征服自然之力量，被生態學者認為是造成人類所以對自然環境予取予求的支持性深層心理結構因素。」參見曾春海著，生態學及道家向度的環境美學，收錄於《哲學與文化》，第二十五卷第九期，1998.9，頁 805

必須建構其一體並存，與自然和諧共榮的倫理觀，以化除人類因為破壞自然而製造出的無數生態危機的根本之道。²⁴³無論是用什麼角度，整個自然環境是大家所共同的棲息地，唯有人類自身有智慧去反省和改進；去收拾自己所種下的種種禍根，而智慧的源頭來自於不任意妄為，來自於遵守自然秩序。

²⁴³ 參見葉海煙著，*生態保育與環境倫理的道家觀點*，收錄於《哲學與文化》，第二十五卷第九期，1998.9，頁 819

結論

結論

第一節、何以要學老子與其現代意義

從古至今，中外哲學家和哲學思想可說是數以百萬計，然而眾多學問之中，為何要特別去獨厚《老子》，去學習老子的思想精神？其實，中國哲學之中有許多思想都是教導人們如何安身立命，如何修養道德，在人倫關懷、人性抒發上絕對不會亞於「老學」，而西方哲學之中也有出現許多以探討人的生命為出發點的生命哲學，同樣的，這些人對於生命的體認也不見得會少於老子。那究竟我們談論《老子》的目的為何？《老子》中的學問能為我們解決什麼樣的問題？就我的看法來說，我認為老子的思想有一種特殊性，他不僅僅能看見問題，還能一投射出解決之道。另外，老子還創造出一套屬於自己的哲學系統，此套系統的提出可謂前無古人，後無來者，更難能可貴的是，這套哲學系統非但包含著宇宙觀等形上哲學體系，此套體系同時還是老子論人生處世方法的一套基礎。老子用「反」的思維逆向操作，以返回「自然素樸」生活為目的，期許將人們帶往那沒有任何紛爭和沒有政府干涉的安和生活。從宇宙到人生，老子哲學所要表達的就是一種和諧的整體，這不只是限定於人與人之間，而是散落在人與整個自然秩序之下。

所以說，老子的哲學不管是用於何種時空環境下都是能夠發展的，因為《老子》中所稱之的「自然秩序」是從天地初生以來從未變過，變的不過是地上的子民罷了！因此，老子之學落於當代自然而然的就有它的當代意義，《老子》所代表的不只是春秋戰國時代的價值意義，只要一拿到當今的現實社會來，所該面對的還是社會人生之中人們所面臨的苦難，即使在某些地方的人民生活依然富足安逸，但是他們將會面臨到文明所帶來的危機。

就其他方面而論，世界上依然有戰爭，各個地方的政局依然是混亂不堪，文明的進步雖然將科技、政治、經濟、法律、醫學等各個層面帶往高度發展，但是表面上雖然結構完整，其實內部都潛藏著諸多危機。甚至，今日的人類處境比老子身處的那個年代情況更加危急、更為複雜。從某些觀點來看，老子帶給人類的反思精神還是有益的，老子的「以反彰正」和「以反求正」的思想方法還是對於現代有幫助的。²⁴⁴反思的作用在於消除腐敗之人心，老子哲學的現代意義與價值就是建立在反向思考之中，試著回想之前的自然環境和比較當前的自然環境；回想之前人的生命態度和現代人的生命態度，會發現如今的我們已經侵犯到了自然秩序。就以上這些範圍來反省檢討，就老子學的現代意涵來看，就能知道我們何以要學老子？為的就是要恢復原有的「自然秩序」，以求萬物之永續生存。

第二節、老學的傳播

在中國文化的眾多學術之中，《老子》這部典籍可說最為西方學者所津津樂道。《老子》這部書不只是帶給了中國文化上一深遠的影響，更讓人們的心靈得以有所寄託，老子之學不但具有洗滌人心的作用，到當代更成了全球人所爭相研究的對象。老子哲學之所以受到西方學者的愛戴，乃是因為老子哲學中的概念有西方形上學的影子，舉凡「道」、「無」等形上觀點的思辨，都很接近西方哲學的談論標準。²⁴⁵

此外，除了《老子》具備有西方哲學的思考方式外，我們可以發現另一個老子哲學之所以受到西方重視的因素，乃是用於西方科學文明帶來了諸多人類生存

²⁴⁴ 關於「以反彰正」和「以反求正」請詳見劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版，頁164-173，181

²⁴⁵ 參見袁保新著，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社印行，1991，初版，頁116

環境上的危機，因此，道家思想被一些西方的科學人文主義者所發現。²⁴⁶這是因為老子的學說之中包括了許多關懷人文、關懷社會和關懷萬物之和諧的思想精神，而這正是西方文明所缺乏的。在更早期的西方社會，海德格爾 Heidegger 就曾經說過：「老子『道』的思想，非常接近他對存有 Being 的理解。」²⁴⁷連黑格爾 Geog Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831 都曾經讀過《老子》並且加以評論，俄國文學家托爾斯泰 Leo Tolostoy 1828-1910 都持有老子譯本，綜觀歷代老子之著述，古今中外專著已經超過一千七百餘種，現存有八百五十餘種，漢文八百餘種、日文二百二十餘種，韓文二十五種，其他外文譯本總共二百二十餘種，遍及世界各地。²⁴⁸可見老子之學說並非在當代才突然被發現，早已經逐漸為西方社會所重視，老學在世界上可說是帶起了一股風潮，到現今這個世代，希望有越來越多人重視《老子》之中那順應自然的處世思想，並且能夠將其加以運用到自己的人生態度上。

第三節、結語

「道」的內涵深遠博大，無所不包、無所不容，沒有一定的概念可以論述它，人間所用的辭彙也只能勉強的形容它，因此，我們無法從文字上來看出「道」的精神，只能靠自我身上的不斷修養來加以體認「道」。所以說，闡述「道」的內涵不過是文字上的發揮，以便於容易理解，其實認識「道」最重要的還是體認。如果硬要將「道」用文字表達出來，可以歸納成好幾種面向。我們可說「道」是

²⁴⁶ 李約瑟 Joseph Needham 和卡普拉 Fritjof Capra 是其中科學界的代表。李約瑟闡述道家思想的世界意義，卡普拉則推崇道家思想中的生態智慧。參見董光壁著《道家思想的現代性和世界意義》收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究：第一輯》，台北：文史哲出版社印行，2000，頁 39

²⁴⁷ 參見袁保新著，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社印行，1991，初版，頁 4，又見 Heidegger, Martin, Harper & Row, "On the way to language." Translated New York, Harper & Row, 1982, p92

²⁴⁸ 詳見嚴靈峰著，《老子研讀須知》，台北：正中書局印行，1992，台初版，頁 2

萬物的律例，因為「道」之中有著掌控天地萬物生死循環的因素，而陰跟陽之調和乃是「道」生成萬物最主要的作用力。

「道」有其價值規範，此乃是用來說明「道」之中存在著涵養人心的道理，人經由認識「道」之後可以得出一套無為的處世態度。

「道」還存有宇宙間的普遍原理，我們都知曉，萬物均逃不過生滅之法則，始終都要「歸根復命」，世上沒有任何一種事物可以打破這個原理。

此外，從「道」之中可以發現，「道」的「無為」創化對於人世間來說就是一種「有為」的過程，只要人不違背「道」的原理原則，可以說都能夠收到「道」所深藏的效果，這正是老子之所謂：「無為而無不為」，也是在無為之中見有為。

說到「道」，從人的角度出發，就是要探討人能從「道」之中發現到什麼義理，要以何種方式去追隨「道」？「無為」就是老子為了實踐「道」所得出的一種方式，因此從「道」的另一面「無」看起，「無」本來就是「道」的另一種說法，「道」原本就只是個代表性詞彙，其中的內容本是虛無不見。雖說是虛無不見，但是我們卻能從中得到許多道理來，「無為」就是這麼發展而來的，如果要用其他的詞語來形容「無為」的話，我們可以說是「不妄為」或是「破執」。從《老子》之中的許多實際觀點來看，不爭、守柔、處下、少私、寡欲、知止、知足等這些用語都可以說是「無為」思想的表現，也是破除執著的一種方法。只要照著「無為」的本質去行走，自然會感受到一股與天地渾然而成的感覺，也就是說，雖然沒有刻意去做什麼，但是我們的生活卻能夠如此平順的過下去，而這就是「無不為」，這自然而然形成那平心順遂的生活就是老子眼中所謂的「自然」。

「自然」若要說它，只能以「自己如此」帶過，其實「道」之中所內藏的精

髓就是以「自然」為核心價值，這是老子自身所體悟的，也是所謂的「道法自然」，可見「自然」一詞在老子心目中的地位是與「道」齊平的。「自然」既然為「道」所法，其中就有萬物生滅之普遍法則，而我們正可以透過這個道理來瞭解我們的生命並且認同和順從這個法則。

若從其他方面觀察，「自然」與「天」的關係密不可分，雖然說「自然」並不依附於任何形體、範疇之上，但是透過與中國各家學說和西方自然觀的對照之下，可以更清楚的明白老子「自然」的意義和理解到老子言天事實上所講的是一個「自然之天」，更藉由此區分老子的「自然」和西方世界的「自然」的差異性。

定義過了「無為」，也通曉了「自然」，從這之中便可以看出，「無為」和「自然」有著相當密切的關連性，但是一般人講《老子》大都將這二者合著一起闡揚，而且《老子》之中「無為」和「自然」兩個字詞同時出現的地方可說屈指可數，大概也只出現個一兩章而已，所以這兩者很容易被當成一個道理來論述，這在老子的精神概念上是可被認同的，但是如果可以先進一步的對「無為」和「自然」進行分析，然後再將這二者綜合來看，是可以更清楚明白的解讀《老子》的思想要旨，例如從某些篇章中的詞：「自賓」、「自定」、「自化」、「自樸」這些上面可以看出「自然」的本質，同樣的，這些也是老子講「無為」主要的功用。

所以說，先有對二者的個別探討，再加以結合論述會收到比較系統化的清晰效果。再則，在研究傳承和發展時能夠清楚瞭解到這些人在引用和實踐上是針對哪一個部份來著手和推崇。在「道」、「無為」、「自然」這一層層的釐清下來之後，說穿了，這些都是老子針對「人」的生活來設定的，以「人」為出發點來說明要如何和周遭的種種保持著一種和諧和平衡。「老學」既然是對於「人」來說的，當然是可以適用於任何的時空背景之下，這對我們所處的當代，也是有著一股適切的助力，一個整體性的普遍原則是可觸及到各個領域的，並且不被其他任何因

素所牽絆，《老子》的哲學就具備著這樣的素質。在如此岌岌可危的末法世，更需要老子哲學的指引，故以「無為」、「自然」之道理來檢視當代社會乃是屬於破除許多障礙最好的對策，政府之政策、法律和現代人之道德觀念早就已經淪陷，根本支撐不住快要塌陷的自然規律與秩序，最後，只盼望人人可以拾回原初的大道。

參考書目

參考書目

經部

(清)阮元撰,《阮刻十三經注疏》,台北:新文豐出版公司印行,1988,台一版

孫星衍撰,《尚書今古文注疏》,台北:中華書局印行,1987

王弼注,《周易》,台北:商務印書館印行,1975

周何編撰,《禮記》,台北:時報文化出版事業有限公司印行,1981

四庫全書存目叢書編纂委員會編,《四庫全書存目叢書》,台南:莊嚴出版社印行,1997

近人對經部之注解

毛子水著,《論語今註今譯》,台北:商務印書館印行,1975

金景芳/呂紹綱著,《周易全解》,台北:韜略出版社印行,1996,初版

高明著,《孟子》,台北:正中書局印行,1989,初版

史部

左丘明撰,《國語》,台北:漢京文化出版社印行,1983,初版

劉向集錄,《戰國策》,台北:里仁書局印行,1982

(清)郭嵩燾撰,《史記劄記》,台北:成偉出版社印行,1975

班固撰/(唐)顏師古注,《漢書》,北京:中華書局印行,1997

(晉)陳壽撰,《三國志》,台北:鼎文書局印行,1974

子部

管仲著,《管子》,台北:中華書局印行,1981

墨翟撰,《墨子》,台北:中國子學名著集成編印基金會印行,1977

韓非著,《韓非子》,台北:中華書局印行,1981

呂不韋撰，《呂氏春秋》，台北：中華書局印行，1972

劉向撰，《說苑》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977

李昉撰，《太平御覽》，台北：臺灣商務印書館印行，1992，台一版

歷代子部注釋

王弼著，《老子王弼注》，台北：河洛圖書公司印行，1974

憨山大師著，《老子道德經憨山註》，台北：新文豐出版公司印行，1996，初版

（唐）陸希聲撰，《道德真經傳》，台北：商務印書館印行，1981

吳澄著，《道德真經注》，台北：新文豐出版公司印行，1987，台一版

焦竑著，《老子翼》，台北：新文豐出版公司印行，1987

郭慶藩編 王孝魚整理，《莊子集釋》，台北：群玉堂出版公司印行，1991，初版

當代子部學術論著 以出版日期先後為順序

嚴靈? 編，《中外老子著述目錄》，台北：中華叢書委員會印行，1957

朱晴園著，《老子校釋》，台北：世界書局印行，1961

張起鈞著，《老子哲學》，台北：正中書局印行，1968

高誘著，《淮南鴻烈解》，台北：河洛圖書公司印行，1976

《道德經名注選輯 一》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977

《道德經名注選輯 二》，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977

蔣錫昌著，《老子校詁》，台北：東昇文化事業公司印行，1980

王邦雄著，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司印行，1980，初版

魏源撰，《老子本義》，台北：漢京文化出版社印行，1980，初版

高亨著，（重訂）《老子正詁》，台北：新文豐出版公司印行，1981

- 詹劍峰著，《老子其人其書及其道論》，湖北：人民出版社印行，1982
- 方東美著，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業有限公司印行，1983
- 朱謙之著，《老子校譯》，台北：中華書局印行，1984
- 朱謙之撰，《老子釋證》，台北：里仁書局印行，1985
- 周次吉著，《老子考述》，台北：文津出版社印行，1986
- 周群振著，《荀子思想研究》，台北：文津出版社印行，1987，初版
- 黃登山著，《老子釋義》，台北：台灣學生書局印行，1987，初版
- 李泰棻著，《老莊研究》，北京：人民出版社印行，1988
- 張起鈞著，《道家智慧與現代文明》，台北：台灣商務印書館印行，1988，二版
- 賀榮一著，《老子之道治主義》，台北：五南圖書公司印行，1988，初版
- 張起鈞著，《智慧的老子》，台北：東大圖書公司印行，1992，再版
- 蔡仁厚著，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局印行，1990，三版
- 錢穆著，《莊老通辨》，台北：東大圖書公司印行，1991，初版
- 張揚明著，《老子學術思想》，台北：黎明文化事業有限公司印行，1991，三版
- 袁保新著，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社印行，1991，初版
- 陳麗桂著，《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經出版社印行，1991，初版
- 王邦雄著，《生命的大智慧-老子的現代解讀》，台北：漢光文化出版社印行，1991，初版
- 馮達文著，《回歸自然：道家的主調與變奏》，廣東：廣東人民出版社印行，1992
- 高齡芬著，《王弼老學之研究》，台北：文津出版社印行，1992，初版
- 嚴靈? 編，《老子研讀須知》，台北：正中書局印行，1992，台初版
- 譚宇權著，《老子哲學評論》，台北：文津出版社印行，1992，初版

李增著，傅偉勳/韋政通主編，《淮南子》，台北：東大圖書公司印行，1992，初版

王博著，《老子思想的史官特色》，台北：文津出版社印行，1993，初版

葛榮晉著，《道家文化與現代文明》，台北：新文豐出版公司印行，1993，台一版

陳鼓應著，《老莊新論》，台北：五南圖書公司印行，1993，初版

王埜著，《老子新編校釋》，台北：洪葉文化出版社印行，1993，初版

吳怡著，《新譯老子解義》，台北：三民書局印行，1994，初版

張揚明著，《老學驗證》，台北：新文豐出版公司印行，1994，初版

朱謙之著，《老子校譯》，北京：中華書局印行，1996

高明著，《帛書老子校注》，北京：中華書局印行，1996，初版

陳鼓應著，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館印行，1997，次修訂版

徐漢昌著，《先秦諸子》，台北：台灣書店出版社印行，1997，初版

劉笑敢著，《老子》，台北：東大圖書公司印行，1997，初版

魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版公司印行，1997，初版

尹振環著，《帛書老子釋析》，貴陽：貴州人民出版社印行，1998，初版

張松如著，《老子說解》，濟南：齊魯書社出版社印行，1998，初版

劉信芳著，《荊門郭店竹簡老子解詁》，台北：藝文印書館印行，1999，初版

高定彝著，《老子道德經研究》，北京：北京廣播學院出版社印行，1999，初版

劉福增著，《老子哲學新論》，台北：東大圖書公司印行，1999，初版

許抗生著，《老子研究》，台北：水牛出版社印行，1999

陳鼓應主編，《道家文化研究》，台北：文史哲出版社印行，2000，校訂一版

朱哲著，《先秦道家哲學研究》，上海：上海人民出版社印行，2000，初版

李美燕著，《老子人本思想的教育意義》，屏東：國立屏東師院印行，2000，初版

吳怡著，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局印行，2001，初版

陳廣忠著，《中國道家新論》，合肥：黃山出版社印行，2001，初版

余培林著，《新譯老子讀本》，台北：三民書局印行，2003

邱進之著，《道法自然-老子的智慧》，台北：鷹溪文化出版社印行，2003

張玉春\金國泰譯注，《老子》，台中：暢談國際文化出版社印行，2003

廖名春著，《郭店楚簡老子校釋》，北京：清華大學出版，2003，初版

聶中慶著，《郭店楚簡老子研究》，北京：中華書局印行，2004，初版

陸建準、沈順福等人著，《道家與中國哲學 魏晉南北朝卷》，北京：人民出版社印行，2004

近代哲學類論著 以出版日期先後為順序

胡適著，《中國古代哲學史》，台北：商務印書館印行，1958

徐復觀著，《中國人性論史：先秦篇》，台中：東海大學印行，1963

勞思光著，《中國哲學史第一卷》，台北：三民書局印行，1981

勞思光著，《新編中國哲學史》，台北：三民書局印行，1986，增訂三版

馮友蘭著，《中國哲學史新編 2》，台北：藍燈文化出版社印行，1991，初版

馮友蘭著，《中國哲學史 上卷》，北京：中華書局印行，1992

張岱年著，《中國哲學大綱》，台北：藍燈文化出版社印行，1992

馮友蘭著，《中國哲學史 上》，台北：台灣商務印書館印行，1994，增訂台一版

徐復觀著，《中國人性論史：先秦篇》，台北：台灣商務印書館印行，1994，初版

王邦雄等編著，《中國哲學史》，台北：空大出版社印行，1995

吳怡著，《中國哲學發展史》，台北：三民書局印行，1996，四版

曾春海著，《兩漢魏晉哲學史 修定版》，台北：五南圖書公司印行，2003，二版

辛景亮等人主編，《西方哲學通論》，合肥：安徽大學出版，2003

近代學術論著 以出版日期先後為順序

顧頡剛著，《古史辯》，樸社印行，1940

魏元珪著，《當代文明的危機》，台北：先知出版社印行，1976

唐君毅著，《唐君毅全集》，台北：台灣學生書店印行，1977

牟宗三著，《才性與玄理》，台北：台灣學生書店印行，1978

盧建榮著，《魏晉自然思想》，台北：聯鳴文化出版社印行，1980，再版

僧肇著，《物不遷論》，《大正新修大藏經》，台北：新文豐出版公司印行，1983

牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書店印行，1983

李杜著，《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：聯經出版社印行，1985

梁啟超等著，《中國哲學思想論集 先秦篇》，台北：水牛出版社印行，1986，再版

胡美琦著，《中國教育史》，台北：三民書局印行，1986，再版

伍振鷺著，《中國教育思想史 先秦部份》，台北：師大書苑印行，1987，初版

牟宗三主講/林清臣紀錄，《中西哲學之會通十四講》，台北：台灣學生書店印行，1990，初版

陳迺臣著，《教育哲學》，台北：心理出版社印行，1990，初版

樓宇烈著，《王弼集校釋》，台北：華正書局印行，1992，初版

沈清松編，《中國人的價值觀-人文學觀點》，台北：桂冠出版社印行，1993，初版

沈清松/傅佩榮/編輯，《道家智慧與現代心靈：哲學雜誌七期》，台北：業強出版社印行，1994，初版

藍吉富主編，《中華佛教百科全書 六》，台北：中華佛教百科基金會印行，1994

沈清松/傅佩榮/編輯，《道家智慧與現代心靈：哲學雜誌十三期》，台北：業強出版社印行，1995

黃武雄著，《台灣教育的重建》，台北：遠流出版社印行，1995，二版

張春興著，《教育心理學》，台北：東華書局印行，1996，修訂版

楊寬著，《戰國史》，台北：台灣商務印書館印行，1997

鍾丁茂著，《環境倫理思想評析》，台北：皇家圖書公司印行，1999，初版

(魏)王弼,(晉)韓康伯著，《周易二種》，台北：大安出版社印行，1999

牟宗三著，《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館印行，2000

西文專書 按字母順序排列

Heidegger, Martin, Harper & Row , “ On the way to language. ” Translated New York , Harper & Row , 1982

Paul W Taylor , ” The Ethic of Respect for Nature ” Environmental Ethics 3 , 1981

Peter Singer , Practical Ethics , Cambridge University Press USA,1993

西文著作中譯類 以出版日期先後為順序

羅素 (Bertrand Russell)原著，何兆/李約瑟等譯《西方哲學史》，北京：商務印書館印行，1991，初版

Holmes Rolston 著，王瑞香譯，《環境倫理學》，台北：國立編譯館印行，1996，初版

馬丁 海德格 Martin Heidegger 著，孫周興譯，《走向語言之途》，北京：商務印書館印行，1997

羅伯特.奧迪 (Robert Audi) 英文版主編 / 王思迅主編，《劍橋哲學辭典》，台北：城邦文化出版社印行，2002，初版

勞倫斯 克勞斯 Lawrence M. Krauss 著/陸劍豪譯，《一顆原子的時空之旅》，台北：圓神出版社印行，2002，初版

美韓祿伯 Robert G Henricks 著\余瑾譯，《簡帛老子研究》，北京：學苑出版社印行，2002，初版

期刊論文類 以出版日期先後為順序

郭沂著，楚簡《老子》與老子公案，收錄於《中國哲學》第二十輯，遼寧教育出版社，1991

丁原植著，老子思想中聖人觀念的提出，收錄於《哲學與文化》，第十八卷二、三期，1991.2

黃忠天著，老子無為思想研究，〈《中國文化月刊》〉，第 155 期，1992

袁長瑞著，從道德經一書中的無、有試論道的涵義，〈《中國文化月刊》〉，第 155 期，1992

陳貞吟著， 老子思想中之「有」與「無」 ，《中國國學》，第二十期，1992

張德麟著， 老子哲學中的「有」、「無」問題 ，《孔孟月刊》，第二十九卷第八期，1994

傅佩榮著， 從比較的角度反省老子「道」概念的形上性格 ，收錄於《哲學雜誌》，第七期，台北：業強出版社印行，1994.1

魏元珪著， 老子道論的辯證--有關老子「道」內涵之系列探索 -1- 《中國文化月刊》，第 175 期，1994.5

魏元珪著， 老子道論的辯證--有關老子「道」內涵之系列探索 -2- 《中國文化月刊》，第 176 期，1994.6

魏元珪著， 老子道論的辯證--有關老子「道」內涵之系列探索 -3- 《中國文化月刊》，第 177 期，1994.7

張昭珮著， 老子形而上的原始之「道」，《哲學與文化》，第二十一卷第八期，1994.8

魏元珪著， 老子道論的辯證--有關老子「道」內涵之系列探索 -完- 《中國文化月刊》，第 178 期，1994.8

尹振環著， 道家的「無為」論 ，《孔孟月刊》，第三十三卷第二期，1994.10

Leenhadt, Jacques 著，曾雁鳴譯， 西方環境哲學關於東方自然觀之爭論 ，《當代月刊》，第 104 期，1994.12

王金凌著， 論「道德經」的無為 ，《中山人文學報》，第三期，1995.4

鄔昆如著， 老? 教育哲學理念 ，收錄於《文化哲學講錄 六》，台北：東大圖

書公司印行，1995

魏元珪著，老子論道德修養與生命體證 上，收錄於《中華文化月刊》，第188期，1995.6

莊慶信著，道家自然觀中的環境哲學，收錄於《哲學雜誌》，第十三期，台北：業強出版社印行，1995.7

魏元珪著，老子論道德修養與生命體證 下，收錄於《中華文化月刊》，第189期，1995.7

魏元珪著，老莊哲學的自然觀與環保心靈，收錄在《哲學雜誌十三期 自然無為與生態保育》，台北：業強出版社印行，1995.7

王幹才著，老子本體論性質淺議，《宗教哲學》，第三卷第四期，1995.10

伍至學著，靜默與無名--老子論非名言之域的復歸，《哲學雜誌》，第十四期，台北：業強出版社印行，1995.11

劉笑敢著，老子之無為的意涵與現代意義，《哲學雜誌》，第十六期，台北：業強出版社印行，1996.4

錢耕森著，「道法自然」新論：道家與廿一世紀，《孔孟月刊》，第三十四卷第九期，1996.5

丁原植著，郭店竹簡老子的出土及其特殊意義，《國文天地》，第十四卷第二期，1998

孔維勤著，老子思想之研究，《空大人文學報》，第七期，1998.6

曾春海著，生態學及道家向度的環境美學，收錄在《哲學與文化》，第二十五

卷第九期，1998.9

葉海煙著，生態保育與環境倫理的道家觀點，收錄於《哲學與文化》，第二十五卷第九期，1998.9

鄭良樹著，論「老子」原始本與校勘方法，《故宮學術季刊》，第十七卷第一期，1999

呂有祥著，佛教辯證思維略析，收錄於《中華佛學學報》，第十二期，1999.7

趙廟祥著，老子之道：體與德，《哲學與文化》，第二十六卷第十一期，1999.11

牟鍾鑒著，老子的道論及其現代意義，收錄於《道家文化研究-第六輯》，陳鼓應編，台北：文史哲出版社印行，2000

張岱年著，道家在中國哲學史上的地位，收錄於陳鼓應編，《道家文化研究-第六輯》，台北：文史哲出版社印行，2000

董光壁著，道家思想的現代性和世界意義，收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究-第一輯》，台北：文史哲出版社印行，2000

章啟？著，論王弼對《老子》自然觀的超越，《哲學雜誌》，第三十一期，2000

朱孟庭著，由老子「反」的哲學論其「柔弱」哲學的意涵，《哲學與文化》，第二十七卷第四期，2000.4

陳昭銘，論嵇康之名教觀與自然觀，《中國文化月刊》，第242期，2000.5

戴建平，試論兩漢魏晉自然觀的轉變：以政治與天象為中心，《中國文化月刊》，第266期，2002.5

李承貴著，「老子」「道」的境界意蘊，《中國文化月刊》，第269期，2002.8

王邦雄著，老子「以天下觀天下」的無為治道，《鵝湖月刊》，第二十八卷第二期，2002.8

辛俊德著，老子思想在新時代教育的啟示與實踐，《菁莪季刊》，第十五卷第二期 2003

鄭倩琳著，釋「老子」之「明」，《中國語文》，第九十二卷第六期，2003

馬耘著，老子「道」、「德」試釋，收錄於《哲學與文化》，二十八卷第八期，2001.8

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 一，《鵝湖月刊》，第二十八卷第十期，2003.4

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 二，《鵝湖月刊》，第二十八卷第十一期，2003.5

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 三，《鵝湖月刊》，第二十八卷第十二期，2003.6

陳德和著，論唐君毅的老子學，《揭諦學刊》，第五期，2003.6

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 四，《鵝湖月刊》，第二十九卷第一期，2003.7

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 五，《鵝湖月刊》，第二十九卷第二期，2003.8

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 六，《鵝湖月刊》，第二十九卷第三期，2003.9

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 七，《鵝湖月刊》，第二十九卷第四期，2003.10

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 八，《鵝湖月刊》，第二十九卷第五期，2003.11

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 九，《鵝湖月刊》，第二十九卷第六期，2003.12

牟宗三主講/盧雪崑記錄，老子道德經演講錄 十，《鵝湖月刊》，第二十九卷第七期，2004.1

黃玉順著，中西自然觀比較，《鵝湖月刊》，第三十卷第二期，2004.8

李美燕著，當代西方漢學家李約瑟與史華茲眼中的老子「自然觀」，《鵝湖月刊》，第三十卷第一期，2004

李漢相著，老子的和合思想，《鵝湖月刊》，第二十九卷第八期，2004.2

劉福增著，老子思想奧晦的起源：「有」，「無」，「無為無不為」，收錄於《國立編譯館館刊》，第二十三卷第二期，2004.12