

老子《道德經》及其現代生活之運用

—關聯著道家型「意義治療學」的一些思考

林安梧

慈濟大學宗教與文化研究所 教授暨所長

論文提要

本文旨在經由道家《老子道德經》為核心去理解與詮釋現代人所面對的生死學問題，首先筆者對「語言的異化」所產生的種種問題，提出評論；並進一步指出：人應回歸自然本真的狀態，讓事物回到如如不動的寂靜狀態，以治療語言系統介入這個本真狀態後所衍生的種種問題。

就宇宙人生問題的究極思考，儒家的思考面向是「自覺」，道家思考的面向是「自然」。儒道思考的面向不同，論及語言介入天地元始之狀態，亦頗有差異。道家極力想擺脫名言系統的束縛，而強調回到本來彼此互融和諧的場域。他強調「尊道而貴德」，以生長代替競爭。

道家強調從日常生活檢查自己的內心狀態，作一逆向、解構的思考，消除話語系統產生的對立，尊重各套話語系統的存在，讓萬物回歸，道通為一。道家強調「去名以就實」，回歸生命的和諧狀態。跨過話語，直入存在之源，由此存在之源的自發和諧與調適，如此便對既成的意識型態有一解構之作用。能致虛守靜、滌除玄覽，讓生命回到自由真實的狀態，這時便不必通過人間的話語來溝通，他通過自然的天籟來呼應；如此「復命曰常」「知常曰明」；這正標識著「存有的治療學」之建立。

關鍵字詞：存有的治療、自然、天地、尊道貴德、致虛守靜、否定性思考

一、從中國宗教：儒、道、佛可以開發出「意義治療」的理論

近十幾年來，我談「中國宗教與意義治療」，依照「儒、道、佛」區隔成三個不太一樣的意義治療方式。廣的來說，這三家所涉皆可名之曰「意義治療學」，但更準確而分別的說，我將儒家名之曰「意義治療學」，道家

則名為「存有治療學」，佛教則名為「般若治療學」¹。他們彼此都有自己的特性在。佛教用「般若治療學」特別著重在緣起性空，道家「存有的治療學」(或者用另外的詞來講可以叫做「道療」)。道家看這個世界的時候，它很清楚地告訴我們，其實是人參贊於天地之間，儒家其實也是如此，只是儒家著重在於「人一自覺」這一面，道家著重在於「天地—自然」。儒家的重點在於「內在的道德主體性」，而道家注重的是「場域的自發和諧的網縊(蘊蓄)的調節性力量」。

如果我們把儒道做個對比的話，明顯的儒家的重點在「自覺」，道家的重點在「自然」，但這並不意味著道家認為人的自覺不重要，而是說，如果人「主體的自覺」與「場域的自發的和諧的次序」比較起來的話，它認為場域的自發的和諧的次序比較重要。²道家思考這個問題的時候，到最後會告訴你，「我們應該著重在整個場域自發的和諧的次序調養上」。這麼問題道家怎麼處理，怎麼介入呢？它就說，當我們人參與到天地以後，因為人參與了天地，所以有萬物。為什麼這麼說呢？其實原先「天地萬物人我通而為一」就是道，由於人的觸動觸發，就使得天地萬物人我原來通而為一的狀態有了很大的轉變，這個轉變就是因為話語的介入。話語的介入使得天地人我萬物這個總體的狀態起了很大的變化，這個變化就使得萬物從總體狀態裡面出來。這在老子《道德經》第一章裡講得很明白。「無名天地之始，有名萬物之母」。³在話語還沒有介入以前，唯一的狀態是整個天地元初的狀態，而經過話語的介入以後，才使得萬物成為萬物，所以話語的介入本身，使得話語變成萬物之母。

二、道家區隔了「道」與「言」，但兩者又是連續的

這裡有一個非常重要的地方需要點出來，就是道家區隔「言」跟「道」，「道」是「不可說」，而話語「可說」，「不可說」就是「無名」，「可說」

1 請參見林安梧《中國宗教與意義治療》，二00一年七月再版，台北明文書局印行。

2 道家的「道法自然」、「道生之、德蓄之」相對於儒家的「踐仁以知天」、「志於道、據於德」是互補而相成的。請參見林安梧，2003年4月，「道」「德」釋義：儒道同源互補的義理闡述，《鵝湖》第廿八卷第十期(總號334)，頁23-29，台北。

3 關於這問題，王弼早在二千年前即以「名以定形」來表示，這是極難能的。關於此問題伍至學曾有深入探討，請見見氏著《老子反名言論》，二00二年一月，唐山出版社印行，台北。

就是「有名」。「無名」是「有名」更為原本的本原狀態，這樣一個「道」的狀態，必須經過「話語」才能夠將「道」彰顯出來。或者我們用另外的詞來說，「道」的彰顯本身，必須經由話語的介入，才使得彰顯走向「對象化」。這是很複雜的存有學上的問題。我們必須追溯到這裡，追溯到這裡有一個用處就是，道家在談治療的時候，有一個獨特的地方，它認為我們必須清楚話語的介入所造成的問題，所以我們必須能夠擺脫整個話語的介入所造成的麻煩，而回溯到「存有之道」上。就這一部份來講，跟佛教哲學可以有些相關，甚至類似，但總的來講：「佛」與「道」，一重「緣起性空」，一主「無為自然」，他們仍然是不同的。

講「無名天地之始」，重點在於原初的場域的空無狀態。其實，場域的空無狀態並不是我們講的「有無」相對下的「空無」，毋寧說是意識還處在一個「無」的狀態，或者說它是「無意識」的狀態。值得注意的是，這裡所說的「無意識」指的是在「意識」之前，那個意識未發之前的狀態。因為在未發之前的狀態就是一個寂靜的狀態，這個寂靜的狀態就是你的心還沒有啟動還沒有參與的狀態，而一旦你的心啟動了，名言概念就介入了。名言概念介入，萬物因此而生。名言概念介入了以後，就使得原先總體的彰顯，徹底地走向「對象化」的過程。徹底地走向「對象化」的過程以後，「I-it」relation 這樣的 pattern 就出現了。「我與它」這樣的一個 pattern 出現以後，徹底對象化的後果，對象物已經離開存在本身，因為這個對象物已經是話語的介入，而使得它徹底地離開它自己。⁴

三、心靈意識的開顯與執定，伴隨而生的利益、欲求、權力，會使人逐物而不返

徹底地離開它自己的意思就是，我們的心「逐物而不返」，心「逐物而不返」就造成所謂的迷惑，造成一切的煩惱，造成種種其他相關問題。為什麼在認識的過程裡面，由話語的介入，導致徹底的對象化，而徹底的對象化會造成這些後果來？這問題就在於，當人的心靈意識從「無意識的狀態」走向一個「意識所及」的事物的時候，會伴隨而生人們的利益，人們的欲求，人們的其他種種權力，在這個過程裡面，就導致人們「逐物而

4 「我與你」、「我與它」的對比，取自Martin Buber，請參見氏著「I and Thou」，translated by Ronald Gregor Smith, The Scribner, 1957, New York .

不返」的狀態。在這「逐物而不返」的狀態裡面，非常清楚的它會通過話語本身的一種反控性來表現。譬如說原來你要說它是「A」，結果到最後變成「非 A」。這時候你怎麼去面對「A」跟「非 A」的問題？這是道家哲學非常重要的問題，這就是在老子《道德經》的第二章裡面講「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已」，全天下人都知道那是美，而這時候就變成惡，天下人皆知為善，就變成不善了。怎麼會這個樣子？會！這就是道家所看到的問題，這問題很嚴重。

在這個過程裡面，從名言概念，話語的介入，從「有名」指向一個對象，徹底的對象化以後，使得那個對象成為一個被決定的「定名」，這個定名本身就帶有執著性，這個執著性就帶有染污性，這個說法跟佛教頗為接近。你要對執著性跟染污性有所治療的話，必須通過整個反思，回到本身內在的整體，要做到如此，我們對於整個話語的介入，要有一個非常高度的覺醒能力。所謂高度的覺醒能力就是，其實你應該時時刻刻保持著在人們還沒有介入話語以前的狀態，你要重視那個狀態。還沒有介入話語以前的狀態是一個什麼樣子的狀態？就是「天地萬物人我」通而為一的狀態，也就是一個實存的真實的狀態；而話語介入的那些東西通通可以被解開。

四、介入話語前的真實才是實存的真實，話語介入，問題孳生

道家有一個非常重要的地方，就是它告訴我們，還沒有介入話語以前的真實才是真正的真實。既然如此，人間是不是已經充斥著話語的介入的世界，是！譬如說價值的判定，是非、善惡、對錯、美醜。它認為如果徹底勘破這些東西，這些東西就不可能束縛到你。生命的真實其實所求不多，它一直告訴我們要去掉權力的爭奪，告訴我們要「以生長替代競爭」。生長只要有一點點土地就能夠生長，所以重點在於有沒有土地。土地在哪裡？在心。基本上，只要有心地，就能生長。至於其他的東西，你不懂入那個競爭，天地就非常寬，墮入競爭，就非常麻煩。我們在民間常聽到一句話：「忍一時風平浪靜，退一步海闊天空」⁵，這就是典型的道家思想。

道家的意思是說，我不跟你對立，我要避開權力，因為它發覺到，只

5 這是華人民間的諺語，代表著道家的民間智慧。這是華人面對權力、利害的自我保存方法。

要是權力所侵入的東西，如果又伴隨著話語，你再怎麼用「理性」抗爭它所得到的東西，這樣的東西基本上它認為都不究竟。人落在這個地方的時候，其實是被隱蔽的。你強調一種客觀的法則性，這客觀的法則性，當然需要有話語的介入，要不然無所謂「客觀法則」，而客觀法則是用來約制權力，約制利益，約制貪取佔有。非常麻煩的，這些東西搞進去以後，客觀法則本身就會有顛倒相，一有顛倒相，客觀法則就會毀損掉。而客觀法則毀損掉的時候，你又更強調用一種具體的規範。進一步你會發覺具體的規範也不行，所以這時候你會覺得理性的力量實在太弱，一定要有權力，要有權力的控制。

五、客觀法則若失去了實存的驗證，那客觀法則將走向異化，甚至失效

道家認為，當人們要用客觀法則的時候，其實就要追問客觀法則從哪裡來？客觀法則從哪裡來？客觀法則如果失去了人跟人之間真實的感通，一種彼此的感通，這客觀法則是無效的，是容易有差錯的。而真實的感通從哪裡來？真實的感通其實來自於我們人內在有一種真實的本心，而這個內在本心從哪兒來？從整個天地人我萬物的總體的本源來。如果追溯到這個總體的本源，只抓住客觀的法則，抓住具體的規範，或者，你因此相信權力的控制的話，那就完了。

客觀法則怎麼來的？客觀法則是因為權力相互抗爭，得到一個均衡。如果依照道家思想來講，這是錯的，是不可以的。因為權力的抗爭所達到的均衡是恐怖的均衡。當客觀法則穩不住具體的規範，到最後整個 disorder 到很嚴重的狀況，你只好訴諸權力的控制。這時候如果有一個人打著神聖的偉大的加上權力的控制，就會造成嚴重的問題。

六、正義要是沒有回到真實的感通就會有問題，而真實的感通則必須上溯至內在本性與總體根源。

如果依照道家的思想來看美國處理「九一一事件」世貿雙子星大樓的方式，道家不會這樣處理的。因為這個處理沒有道義法則，它處在一個對抗的局面。道家覺得不應該如此，道家覺得不應該驅策著自己的群體，成為某一個意識型態跟另外一個意識型態相互抗爭，而且它認為，正義這個概念，如果沒有回溯到生命真實的互動感通，沒有回到我們每一個人真實

的內在本性，沒有回溯到整個宇宙總體的本質，那麼這樣的正義就會有問題。我們現在講的這一串話其實是從《道德經》裡面的一些語詞轉化過來的，在老子《道德經》三十八章裡，講「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」。「道」失去了就想到「德」，「德」失去了就談到「仁」，「仁」失去了就談到「義」，「義」失去了就想到「禮」，當他們在強調禮的時候，「禮者，忠信之薄，亂之首也」當人們強調禮的時候，人們內在的忠信已經很薄弱，而一切禍亂就從此而生。我們把這些語詞通過剛剛的理解方式，將它轉譯過來，「道」就是「總體的根源」，「德」就是「內在的本性」，「仁」就是「彼此的感通」，「義」就是「客觀的法則」，「禮」就是「具體的規範」。顯然當我們講權力的控制的時候，就是刑賞二柄的狀態，這不是我們現在公民社會所說的法則。

人們假使有「總體的根源」就會有「內在的本性」，有了「內在的本性」彼此就有「真誠的感通」，有了「真誠的感通」，「客觀的法則」就保持的住，有「客觀的法則」，「具體的規範」就保得住。現在的狀況是，總體的根源不見了，只好強調內在的本性，內在的本性不見了，只好強調真實的感通，真實的感通不見了，只好強調客觀的法則，到最後，人們內在裡頭的忠跟信，已經薄弱，生命原初的一點點真實的愛跟關懷的能力——彼此作為相互確信的基礎點已經變得非常薄弱，當然天下禍亂就由此而生。

七、要遵從總體的根源所隱含的和諧的自發的力量，要以內在天真本性為貴

整個道家在反省這個問題的時候，告訴我們，儒家強調的自覺只到達「彼此的感通」這個層次。儒家強調「仁、義、禮」，荀子強調「禮」，孟子強調「義」，孔老夫子強調「仁」。強調彼此的感通，強調客觀的法則，強調具體的規範，這樣還不夠，還要強調內在的本心，而「內在的本性」與「總體的根源」有密切的關係。所以依照道家來講，它強調「尊道貴德」，要遵從總體的根源所隱含和諧的自發力量，要以內在天真本性為貴，道家認為如果人們不遵循宇宙總體之根源，不以我們內在天真的本性為貴的話，就會往下掉。⁶

這是整個道家一直在強調的。所以它告訴我們經濟為什麼要那麼發展？

6 老子《道德經》五十一章「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」。

人類一切文明依照它看來，不只是「文明」，也可能是「文蔽」。「人文」不只是「人文化成」，也可能是「人文的異化」，也可能被話語系統遮蔽。所以應該怎麼樣把遮蔽拿掉？而讓「智慧之明」顯露出來？所以道家的整個思想和修養功夫論，乃至於它的社會哲學、政治哲學，總的來講都告訴我們，回到那總體的根源吧！觸動你那內在的本性吧！至於其他的呢？其他的都應該在這兩個前提之下去思考。

八、「道德」不是壓迫，不是約制，不是規範，不是教條，而是「生長」

從這個角度來看道德，「道德」其實就是生長，不是一種壓迫，道德不是一種約制，也不是一種規範。講它是一個強迫、壓制、規範，基本上都不是道德的勝義，不是道德的原初本意。道德的原初本意就是「道生之，德蓄之」。天地萬物人我通而為一的「道」生長其自己，而落實於事事物物之上，它有它的本性，「道」「德」是這樣說的。

從這個角度去想，我們現在日常用語用到「道德」兩字，其實離開原初的本意很遠了。甚至我們可以發覺到，當人們拿道德來殺人的時候，跟這裡所說的道德便完全悖反了。凡是帶有強迫性的規範，依照老子《道德經》來講，都已經違反道德了。道德本身不應該是強迫的，道德是一種回到你自己的天真本性，回到自然大道。「道」就是自然大道，「德」就是天真本性。用哲學語詞來講，「道」就是存有之根源，「德」就是普遍的內在本心。它提這些問題的時候，這樣一步步看下來，顯然它認為人們應該是對於話語介入世界以後的種種問題，我們要有一個批判，要有一個治療。而這個話語介入，為什麼會導致這樣的問題？人活在這個世界上根本不能免於話語的介入。我常講，治療學、批判哲學、廣的來講人文學的工作是永遠脫離不了語言的問題。這個部分我們先做這樣總的概括。

九、人雖有限而具有無限的渴求，話語介入後主體的對象化活動將拖帶出嚴重的問題。

當我們的心一啟動，話語就介入了。話語基本上並不只是我們講的「說話」，廣義的來講，從一個無分別的狀態進到分別的狀態，就是話語的介入。沒有話語的介入是不會從「無分別」進到「分別」，因為說話這個活動是主體的對象化活動，主體的對象化活動才使得你原初從總體的根源裡

分化出來。分化出來，話語就介入了，介入之後才使得萬物成為萬物，這個杯子之為杯子，其實是你用一個話語去說它，才使它成為杯子。如果我們還沒有使用一個話語去說它以前，在我們純粹意識的狀態底下，或者無意識的狀態底下，天地人我萬物本來是一個整體的關係，而意識的介入，其實就是話語的介入，是一體的，一體之兩面。主體的對象化活動使得對象能夠成為一個被我們決定的定象。但是它的麻煩就是，我們在這樣的一個操作過程裡面，我們人的很多東西就被帶出來，伴隨而生，伴隨而生以後就產生很多問題。

為什麼會伴隨而生？這當然是一個等一下要問的問題？就是你的貪取、占有、慾望為什麼會伴隨這樣的認知活動而出現？能不能減低？如何減低？是否可以不出現？如果依照道家的意見，幾乎不可能。為什麼會出現？這個就牽涉到人本身這樣的個體是很獨特的，人這個個體雖然是有限的，但是他有一種無限的渴求。也因為人有這樣的一個靈性，所以人才能夠操作語言文字符號，操作語言文字符號，就使得這一大套的話語系統介入，一切的萬物因之而存在。而在這個過程裡面，因為人是有限的，但是人卻有無限的渴求，人之為有限而又有無限的渴求，就這個過程裡面，麻煩就出在這裡。於是一個被我們對象化的存在事物，當然就有限了。但是人們的無限的渴求，在這過程裡面會被拖帶出去。拖帶出去的時候就會把這些東西加在事物之上。貪取占有跟人的願力是一體之兩面。它往上升就是宏偉的願力，落在事物上就是貪取的佔有。

十、天地人我通而為一的渾沌，隱含著生長的、關懷的、慈悲的、愛的能量

道家很清楚發現到我們應該怎麼辦。它發覺到，你要仔細地去了解，用王弼的話來講就是「名以定形」⁷，也可以說是「文以成物」，也就是話語的介入才使得存在的對象成為定象，所以我們應該很清楚的告知自己，不要以我們後天的話語介入的定象當成存在的真實。這不是存在的真實，真正存在的真實是一個感通的、沒有任何阻隔的、這個對象還不成其為對

7 參見《老子微旨例略·王弼注總集》，65頁，王志銘編，東昇書局，1980年10月。王弼於《老子》第二十五章「吾不知其名」下，注曰：「名以定形。混成無形。不可得而定。故曰不知其名也。」

象的，那個更原初的狀態。而那個狀態其實是一個天地人我通而為一的渾沌而隱含生長的、關懷的、慈悲的、愛的能量。一但話語介入以後，就從這裡抽出來，人間的利益、利害、喜好、權力、貪取、占有就會一直出現，道家很強烈地發現到這個東西。當我們的心很苦悶的時候，依照道家來講，你須問一問怎麼苦悶？我們可能是被外在的，已經被豎立起來的一大套話語系統，那裡所訂立的價值標準把我們通通捲進去了。使得我們的天真的本性不見了，使得我們去了解自己的能力失去了，它就告訴我們應該檢查這個問題。

怎麼檢查呢？它說，其實我們應該從日常生活裡面去學習檢查的能力？日常生活怎麼辦呢？它說其實我們應該學習一種最基礎的、最根源性的、最真實的生活，也就是最簡單最素樸的生活。這是道家所提倡的。所以它告訴我們「見素抱樸」，就是讓你最原初的狀態顯現出來，讓你的心去環抱著最根源的狀態⁸。我們應該先學習從日常生活裡面，哪些東西不需要就拿掉。所以它就開始告訴我們有一種重要的思考，是一種「否定性的思考」(negative thinking)⁹。我們平常想問題都習慣於積極的建構，道家想問題是很消極的，他習於解構性的思考。當大家都在歌頌「一將功成」的時候，道家就看到「萬骨枯」，當大家看到正面的時候，道家往往就看到負面的東西。我們常常被一個人家所給我們的問題把我們困擾住，而道家就能夠跳脫這個問題，去問另外一個不同的問題，而且是更為本源的問題。

十一、道家將單線的思考「對立的兩端」，化解轉成「對比的兩端」，再變成「辯證的和合」。

其實小孩子往往有這種能力，因為它有一種很原初的心靈，它不被一個話語系統所限制住。而我們成年人常常被話語系統所限制住。我最喜歡舉的例子就是，我的小孩在很小的時候跟她媽媽到學校去，校長問說「你爸爸比較老還是我比較老？」我那個小孩就跟他說：「我阿公比較老。」這是很典型的「水平式的思考」(horizontal thinking)譬如《莊子》〈養

8 老子《道德經》十九章「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」。

9 老子明白的指出「正言若反」，見老子《道德經》第七十八章。

生主〉，其中提到老聃過世了，他的一個朋友叫做秦佚去看他，去的時候，看到他的一群弟子在那裡，哭得死去活來，秦佚乾嚎了三聲，就出來了。老聃的弟子就追過來「姓秦的，你未免太不夠意思了，我們老師跟你是那麼好的朋友，你怎麼連眼淚都沒掉，乾嚎三聲就跑出來了？」秦佚就跟他說了一頓教：「你們老師是一個什麼樣子的人？博大真人，你們老師來世間是乘時而來，夫子之來也時也，去也時也，是「安時而處順」，你們到底索求的是什麼東西呢？怎麼哭成這個樣子呢？你們現在所學的東西好像跟你們老師所教給你們的完全是兩回事。」也就是他認為生死這件事情是一種來去，是自然的事，人生有生就有死，有什麼嚴重的事呢？怎麼會這樣？¹⁰

道家看一個問題，他會放在一個循環的觀念去看。話語的介入使得原先的「往復來去」變成一種單線性的思考，而道家則不是，它認為人間的話語當A跟-A這兩端圈起來的時候，原來最遠的兩端其實是最接近的，甚至就是同一點。道家將單線的思考裡「對立的兩端」，化解轉成「對比的兩端」，再從對比的兩端變成一個「和合的總體」。它慣用這個方式，所以它擺脫了 linear thinking，一種單線似的思考，而強調一種 circular thinking，環狀的圓環思考。道家是看盡人間所指的價值的相對應，但是它並不認為，人間的話語系統所述出來的價值是相對的。它認為，是因為話語系統去說了一個東西，評價了之後，然後才會導致「A」與「-A」兩極。如果我們能夠正視話語本身的限制，把它消去了以後，我們回到了存在的真實，這兩端原來的對應就被取消掉。而當這兩端的對立性被我們取消掉了之後，我們會進到一個存在的真實裡。存在的真實裡，你有你的體驗，而這個體驗將會使我們獲得好像來自於一個更為根源的道的治療效果。這時候再也不會被A跟-A這兩端撕裂而感到痛苦，無所謂了，沒那麼嚴重。

十二、正視殘缺的能力使得殘缺不再殘缺，使得我能夠真正正視到天真的本性

一般世俗社會喜歌頌偉大人物，在道家的書裡，則一直在歌頌小人物，因為它一直告訴我們，小人物的生命都是很真實的，大人物的生命反而不

¹⁰ 這一段取自《莊子》〈養生主〉一篇。

真實。它要我們去正視自己生命的真實，然後它告訴我們，小人物只要生命是真實的，它就是最為重大的。也就是你正視你存在的限制，而以你存在的限制本身，去了解限制的背後有一個真實的本性，而這個真實的本性就可以通到宇宙造化的根源。所以它認為殘缺沒有什麼關係，當我正視殘缺的時候，正視殘缺的能力就使得殘缺不再殘缺，使得我能夠真正正視到天真的本性。這時候我就不再被世俗所認定的殘缺而限制苦惱，這時，我們就體會到天真本性的可貴。這天真本性的可貴就符合於大道理，符合於總體之根源的生長的力量。

在《莊子》裡寫到一個兀者（癩子），缺了一條腿的人，世俗人覺得這個人能夠鍛鍊到這種地步，走路自自然然的，非常好，悲憫的對他說：「你什麼都很好，就是太可惜了，少了一條腿」，這個缺了一條腿的人就說：「說也奇怪，一條腿就夠了，你們怎麼都多了一條腿？」他有那樣的一個反諷的能力，生命的莊嚴就在這個地方展現了。世俗的榮辱沒有辦法傷他。譬如說在社會現實上有人比較他的薪水多少，其實薪水多並不代表富有，地位高並不代表尊貴，這點是道家很厲害的地方。我常說「知足者富，自尊者貴」，如此之富貴，沒有人能夠剝奪，而社會上所認定的富貴，世俗很容易就會剝奪掉。它去正視人的天真本性，有人會說「這樣會不會有阿Q精神？」其實不會，因為阿Q精神是用另外一套話語的方式去談，道家不是。道家是世俗的東西不會干擾到它，不干擾到它並不意味著說它安於一種故意的不去生長，它會告訴你，這樣生長很好，生長跟競爭是兩回事，以生長替代競爭，那當然要生長而不要鬥爭。¹¹

十三、道家非常注重存在的個體性，但它又非常注重集體的融通；他強調讓萬物回歸本原狀態，尊重各套話語系統的存在。

權力在那裡鬥爭的時候，它認為不要去碰，因為一但碰了權力就傷害了你自己原先的天真本性。心性怎麼養呢？只要有一點點餘地就能養，有一點點餘地是，我只要能生長就可以了。而只要能生長，我能夠養自己內在一點慈悲，自然的一種恩慈的能力就在那裡生長了。世俗上的種種，那

11 阿Q是魯迅筆下的人物，見氏著《阿Q正傳》，我們可以說阿Q是某種道家的變型，但不能說它就是道家。我曾經寫過一篇《孔子與阿Q：一個精神病理學式的探討》收入《台灣文化治療》一書，台灣黎明文化事業公司印行，一九九九年一月，台北。

些麻煩的東西，我盡量減少，減少到幾乎不必受干擾，就是「儉」。老子說「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」不去爭鬥，就是回到自身¹²。這樣看下來道家其實有一個能力，這能力就是人間再怎麼壞，我總要能夠護持住自己天真的本性，我總要由這天真的本性上溯到總體的根源之「道」，而在那裡養我自己內在所謂的道德。就是從某個角度來講，它一直強調這一點。但是這並不意味著它就忽視了整個社會的總體，它不是忽視社會總體，它告訴我們，當你要去參與社會總體的時候，必須心理有些準備。自己內在先要有這樣的認取，認取到你怎麼樣長養內在的「德」，內在天真的本性，讓它好好地參與到宇宙造化之根源——「道」。之後你再去面對任何一個存在的事物，這個存在的事物一旦成為存在事物的時候，它就有一個不可自己的力量在那邊動，有「物」就有「勢」。對「物」所產生的「勢」，這時候才有一種解開「勢」治療它的能耐，不然的話，你一點辦法都沒有。

道家說它並不是用干預的方式去治療，而是你幫忙它將束縛在上頭的「物」解開，而還其本真。就是讓任何存在的事物回到事物本身。而最先就要從你自己做起，你不要把你的願望、欲求、貪取，通過一個美妙的名稱，把它加在事物之上。你以為最偉大的理想其實是一個最重大的私心。道家在這個地方是非常注重任何一個存在的個體性，但是它又非常注重集體的融通。這裡有一個非常重要的概念出現了，就是道家的「我」這個概念，ego 也就是自我這個概念，它其實是認為必須能夠回到天地的常道常態裡面，而能夠安頓自己。並不是以你自己做中心，然後通過認知的能力，去找尋法則，通過控制，取得更大的生存的資源，以滿足你自己的欲求，締造偉大的文明、經濟的奇蹟。它不是，它認為如果人們忘記了事物的本性，其實是忘記了自己的本性，你如果記起你自己的天真本心的時候，就不會想對事物用強迫跟壓抑，就不會通過話語系統，就不會認定你所把握的這一套話語系統是唯一的，是正確的。你就會尊重可能不同的話語系統，也是對的，它有它存在的道理，即使它非常非理性，但是它也是可理解的，而我願意去理解。從一個可理解的角度去理解，而不應該把可理解通通拿掉，然後斥責它非理性。

12 語見老子《道德經》第六十七章。

十四、心靈的「執」只要能夠被純淨化，這個「執」本身仍然有它存在的意義

溯及本源的時候，當通過話語去表述一個東西的時候，在這過程中，你的權力、欲望、利害可能都會掛勾在上面，你必須了解話語跟存在的真實有一種張力，但是這並不意味著你就不要話語的介入，因為作為一個人在這世間裡面，不可能話語不介入，不可能不思考，不可能說你沒有執著性，而是不要讓你的執著本身染污，所以去染不去執。心靈的「執」只要能夠被純淨化，這個「執」本身仍然有它存在的意義。¹³文明本身有它的意義，但是文明如果沒有經過反思追溯的過程，它就會造成很嚴重的遮蔽。道家就會留意到這樣的一個問題。當我們要去面對這個世界的時候，它最強調的一個辦法是「觀」，「以身觀身，以家觀家，以國觀國，以天下觀天下」。¹⁴什麼叫做「觀」呢？「觀」就是「對比而視，如其所如，物各付物」。一個存在的事物如其為存在的事物，這是道家非常強調的。

老子《道德經》講「萬物並作，吾以觀其復。」萬物並作，吾以觀復，要怎麼做呢？它說最先你要「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。」¹⁵你要把不要的東西拿掉，真正達到一個虛而靈的狀態，而這功夫要做到，要做得徹底。不必要的執著妄動要取消掉，能夠守著寧靜的狀態，這功夫要做得篤實。你整個心要放鬆，你的意識的活動要回溯到自身，其實回溯到自身是無意識的狀態，一個把意識取消掉的狀態。這時候萬物並作，萬物一起生長。我就在這過程裡，對比而觀，如其所如，任其自然。「觀復」要怎麼觀？「夫物芸芸，各復歸其根」，讓眾多芸芸生長的萬物，各自恢復到自己的根源，這時候你會體會到回溯到自己的根源，才是一種真實寧靜，而這真實寧靜整個來講就是我們所說的「復命」。能夠觀得事物，回到本身，是整個天地之間的常態常道，你能夠體會到這樣的常道就是有智慧，你如果沒有體會到這個常道，而胡作非為，就是妄作。

13 關於從「無執」之轉而為「執」，去正視「知識的客觀性」，這是當代新儒學熊、唐、牟以來的新傳統，這從熊十力的《新唯識論》、牟宗三《現象與物自身》都可以看得很清楚，請參見林安梧《存有、意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》，台灣東大圖書公司印行，一九九三年五月，台北。

14 語見老子《道德經》第五十四章。

15 語見老子《道德經》第十六章。

底下講「知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆」，你體會到天地之常，於是你整個就包容了；真正能夠包容，於是你就會公心，你能夠注重道普遍的公，就會照顧到整體，能夠貫通天地就能夠成為一個王者，這時候真正了解到宇宙像天一樣，沒有什麼私心，而如此便能悠久無疆，能夠如此終其一生，不會有任何危殆。它告訴我們生命本身如何的避開不必要的爭擾，如何讓事物如其事物本身。這是很切實的修養功夫過程。

十五、「意」落成「念」，變成執著、貪取、占有、迷惑；但是「意」如果如其自如，它有來有去，有往有復，它會歸返到總體的根源

如上所述，可知道家思想並不是「主觀的修養」，也不是一種「境界的追求」，也不是消極遁世，都不是。它告訴我們怎麼樣「尊道貴德」，告訴我們怎麼樣護住內在的本性，告訴我們怎麼樣參與到宇宙造化的源頭，它給出我們一套這樣的東西。它認為我們能夠如此的話，生命本身就好像時時刻刻，好像渴飲著大地母土所給出的泉水一樣，一種愛的泉源，你取之不盡，用之不竭。¹⁶這時候很多東西就不會陷入鬥爭的漩渦裡面。即使人間裡頭有所謂的不如意，就不要過意不去，你要過意得去，因為你執著了就過意不去了。因為「意」落成「念」，「念」變成一種執著、貪取、占有、迷惑。但是「意」如果如其自如，它有來有去，有往有復，它會歸返到總體的根源。這個部分我們先說到這兒，待會兒我們在說道家如果落實在社會總體裡面，具體的作用在哪裡。

儒家很強調主體怎麼自覺，道家不是，道家強調你到總體裡面，恰當的因順著總體，總體有一個自發的次序，你在那裡取得自己的份位。所以道家告訴你要行「不言之教」，要處「無為之事」¹⁷。儒家強調要「大有為」，志於學要有為，道家認為你要「無為」。儒家是要通過一個正確的話語系統去要求一種人倫的實現，道家認為你如果要有人倫的實現，最好是保住你天真的本性。你要保住天真的本性，拜託請你不要執著那些你認為正確

16 老子強調「食母」即使此義，見老子《道德經》廿〇章「忽兮其若晦，寂兮似無所止，眾人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴求食於母」。

17 見老子《道德經》第二章「是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去」。

的價值標準一意孤行。因為當你用那強的價值標準去要求的時候，你所期待的人的自覺很可能被你戕傷了。這是道家對儒家的批評。儒家回應說，其實不會，因為我們也非常注重內在的本心，但是現實上儒家往往就是這樣，所以它批評的不一定是孔子孟子，它批評的可能是孔孟之徒，或者現實上拉著孔孟的名義而說的儒家。

十六、道家認為任何結構、建置，都得通過話語系統來表述，而通過話語系統，它在歷史的發展過程裡面，必然會腐化。

道家對於話語的介入所造成的種種煩惱執著痛苦，它很清楚，所以它告訴我們，對話語與存在真實之間的張力，我們至少要有一種覺知，然後我們要恰當的去處置。它提出一個恰當的處置方式，就是通過「觀」法而讓它回到事物本身。儒家對於話語所造成的遮蔽是不是無所知覺？其實有。他強調就是要回到一個人倫的建構來解開世俗的遮蔽，所謂人倫的建構不會是一種世俗的遮蔽，它基本上認為你只要通過一個自我反省的活動，去讓你真誠的心顯露出來。落在人倫教化裡面，孝悌仁義，就會有能力去清晰地把握到人倫的建構是什麼。通過人倫的建構來對比世俗的遮蔽，就能夠去除世俗的遮蔽。這就是儒家之所以強調的「正名」的思想。就是用一個人倫的建構作為一個正確的指標，來端正整個世俗的遮蔽，來去除世俗的遮蔽。儒家這裡的覺察程度，我認為沒有道家來得深刻，它是非常相信原來我們的血緣親情人倫教化孝悌，跟忠信是連在一塊兒的，跟仁義是連在一塊兒說的。¹⁸只要把這個地方穩住了，其他就沒有問題了。

道家則強調你不要誤認為這樣的方式一穩定起來就沒有問題了。因為很可能這個地方也是問題之所在，而問題之所在就是，任何一個結構、任何一個建置，都是通過一套話語系統來表述，而通過話語系統，它在歷史的發展過程裡面，就會腐化。這一點是我認為道家比儒家厲害的地方，所以道家對儒家有時候往往會有一種冷嘲熱諷。道家會說「你們這麼熱心，熱心個什麼呢？你們對問題真的有所了解嗎？」儒家認為說「我們當然熱心啊，因為我們是人啊，我們再不熱心的話，天地就完了」，道家認為「是

18 孔老夫子盛發忠信孝悌之義，如《論語》〈衛靈公〉子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？立，則見其參於前也；在與，則見其倚於衡也。夫然後行！」。

啊，你們講的好像很有道理，天下本來不亂的，被你們窮熱心搞亂了」它們常常有這個對話，這個對話滿有意思的¹⁹。但是這個對話如果進一步看的話，就是說，其實在華人的歷史文化發展裡面，在佛教還沒進來以前，其實是這兩面都有的。這個對話本身有另外一種交融跟治療的過程。就是道家對儒家有一種提醒跟治療，但是儒家對道家本身是否能落實在人間自然，它也有另外一種提醒。

十七、宋明儒強調的「關佛老」方向搞錯了，它不應該關佛老，應該關人倫建構背後權力的專制。

佛教進來以後，它又是另外一個作用。佛教進來的時候，它是深刻的發現到人內在的病痛，有一種無法抹去的歷史的業力，在一個時間的流行的過程裡面，幾乎無能為力的。這時候怎麼辦？對於整個話語系統，你必須有一種更徹底的解開，而更徹底的解開是正視整個生命的空無，整個意識存在的空無狀態，這是緣起性空的真諦。²⁰這個部分跟道家有點互通融通。但是儒家因為一直強調人倫的建置，所以當整個世間碰到什麼問題的時候，它一想就想到這是因為佛教跟道家一直強調人倫建置不重要，所以才造成這麼大的嚴重問題，我以為宋明儒強調的關佛老，方向搞錯了。它不應該關佛老，應該關人倫建置背後權力的專制。

如果我們回到儒家所說的人倫的建置，其背後的根源的時候，人的最真實的愛跟同情，這一點是「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」²¹所以「一日克己復禮，天下歸仁焉」²²，人們能夠自我克制，回到一個規範，而去實現我們源初的根源性的道德的真實，那個道德真實就是一種同情關懷和愛。這個從哪裡作呢？「為仁由己」²³。《論語》、《孟子》裡都強調這個。只是後來在帝王專制化的政治社會總體裡面，這個部分常常在統

19 《莊子》〈人間世〉裡有一段紀載可以參考，「是以火救火，以水救水，名之曰益多。

順始無窮，若殆以不信厚言，必死於暴人之前矣！」。

20 關於佛教的意義治療，請參見林安梧《中國宗教與意義治療》第七章〈邁向佛家型般若治療學之建立〉，頁177-210。

21 語見《論語》〈八佾篇〉。

22 語見《論語》〈顏淵篇〉。

23 語見《論語》〈顏淵篇〉。

治者的高壓底下，使得人們處理這些問題的時候，是在一個受壓抑的狀態底下而來處理，這是很麻煩的問題。

十八、道家強調「無名以就實」，「名」要去掉，讓「道」自身的亮光照亮其自己。

話說回來，儒家的「自覺」是要覺什麼？它背後靠的是什麼？其實跟道家的資源當然是相關的。因為它同樣是華人共同的精神之源。儒家之所覺，一樣的「一念警惻」，「便覺與天地相似」²⁴，整個天地造化的根源本身，是一個善的動力。只是儒家認為你必須要立定一個志向去開啟它，「志於道」。道家是認為，你可也要提醒自己「志於道」是不是有一種很強大的驅迫力，而把你的一個什麼東西加在上頭，那反而會滋生麻煩，它告訴你要放開，讓你好好活在天地之間，它會自然生長的。而你不要認為你那樣的一種心靈的印象本身有什麼偉大，因為它很可能是另外一個麻煩。所以它要你「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」²⁵就是，你的心不要想那麼多，肚子吃飽了沒？你不要有那麼高而偉大的志向，你應該照顧到你的身體。道家它有一種很獨特的想法，他重視具體與存在，至於普遍的偉大的理想，它認為應該撤掉。人間就是被這些偉大的普遍的理想所構成的龐大話語系統所構成的意識型態所毒害，道家厲害的地方就在這裡。

儒家認為是人的私欲把這個人給遮蔽了，私欲到底有什麼特質？這個部分我想儒家沒有花那麼大的功夫去了解。就是它認為人欲怎麼去除呢？你只要把人倫建構最根本的東西做好，就可以去除了。孝悌、仁義，從這裡做，私欲就去掉了。所以它是「正名以求實」，你正名以求實，其他的虛假的詭詐的那些名就會被拿掉了。道家是告訴我們，你不要認為人倫教化之名本身就不會有問題，所以它認為「名」也要去掉，讓「道」自身的亮光照亮，所以它要「滌除玄覽」，剔除一切心知的執著、欲念、貪取、占有的可能，而讓「道」本身的奧秘之體，像鏡子一樣，因之而照見自己

²⁶。

24 《明儒學案》〈江右學案〉第四有謂「良知精察，無有私意，便覺與天地相似矣」。

25 語見老子《道德經》第三章。

26 語見老子《道德經》第十章「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？天門開闔，能無雌乎？明白四達，能無知乎？

道家跟儒家最大的不同是它更注重場域，它認為場域對任何存在的事物都有非常大的影響，「道」就在存在的場域裡面。譬如說我們今天這樣的一個場域，就是一個「道」，道就在這裡面流行。場域有道，天地有道，人間就有德了。天地有道，總體根源的生發力量出來，落實下去，任何一個存在的事物本性就會生長。「道生之，德蓄之」，天地有道，人間就有德了。所以它更注重天地的道，所以修道是修如何參與天地，使得天地有道，修德是修道，使得任何一個存在的事物因之如其本性好好生長。好好含蓄天地所給予的生長力量。道家的著重點在這裡。

十九、道家以為「我」必須經由一個「無名」的過程，回到自然天地之間

儒家認為，重點在於主體的參與力量，如果沒有「志於道」，那可能不是這樣喔！所以它的重點不同，儒家如果落實在意義治療的時候，儒家是一種非常積極進取的認為，我要找尋我生存的意義，找尋我生命的意義，我要通過我生命意義的認取回過頭來對於這些無意義的東西，以及世俗的干擾通通排解掉。道家認為你把它解開吧！因為你認為你抓一個更偉大的意義，那個更偉大的意義可能有更嚴重的束縛，你把它解開吧。你心煩意亂，其實沒那麼嚴重，很可能只是因為你運動太少。道家的處理方式就是這樣。所以道家不喜歡把一個東西高調化，它喜歡把一個東西低調。偉大的理想在它看起來，可能跟人家去泡一杯咖啡是一樣的事，最重要的不是理想偉大不偉大，而是你做的時候有沒有滿懷愛心和真實去做，有沒有把天真的本性，一樣溶在那裡。你們沒有把你的天真本性失去了，它認為那就是有價值的。

道家的價值是完全不假外求的，這點比儒家還徹底。儒家講的道德完善，還是放在人倫建置裡，它非常相信人倫建置本身的正面性，道家就講說「也不錯啦，但人倫建置本身也有負面的東西」，這一點是儒跟道很大的地方。所以道家不從「我，就在這裡」的「我」開始，而說「我，回到整個天地」。從天地間回過頭來認取我。²⁷所以「我」依照它來講，跟

生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」。

27 「我，就在這裡」，這是從唐君毅先生《人生之體驗續篇》借來的說法，也因此我以為道家是「我，就在天地間」，而佛家是「我，當下空無」，請參見《中國宗教與意義治療》前揭書，頁209-210。

眾多其他各個「我」是一樣的，平等的，彼此交融構成整體，所以它的「我」是強調「無我」，不是執著在你本身的「我」作為一個單元來思考，不是從這個單元的自覺性而說的「我」，它認為「我」應該把它化到整個天地，通過「無名」的過程，通過一個把話語取消的過程，通過「致虛守靜」的過程，讓你把自己化解掉，回到那個場域，回到天地的場域。人間所付給你的尊貴與否，通通拿到，到最後你的生命是否尊貴，生命是否富有，在你自己。所以道家在某一個意義底下可以「見侮不辱」²⁸，你被人家欺負一頓，不會覺得受辱。它告訴你說一切都是由認知所造成的。

廿〇、去除心知的執著與「意識型態」之解構

道家的人生觀很平易，平易中自有莊嚴。記得《莊子》裡面就安排了一個很有趣的寓言故事，堯跟許由說：「許先生，當天子好辛苦，我看你能力比較好，你來做好了」，許由說：「我早知道，早就告訴你會很辛苦啊，不過人家都稱讚你做得很好，你是碰到什麼困難了？我早就不做了你現在要我，我才不做呢！你少在這兒跟我說，這是你家的事」然後他就牽著牛，跑到上游去洗耳朵，不要讓這些世俗的東西污染了。²⁹道家的心不外求，因為他很清楚的區別了什麼是 need，什麼是 desire，人的需求其實是很有限的，人如果只要讓你的需求滿足，那是很容易的。但是如果讓你的欲求滿足，那是永遠不可能的。需求是自然的，而欲求不自然。欲求基本上是人為的，人文的建置使得欲求越拉越遠。道家一直強調要像嬰兒一樣，回溯到嬰兒，無知無識。³⁰你的心靈一定要有一種自然純樸的像嬰兒一樣的，嬰兒就是不被世俗所干擾的，想哭就哭，想笑就笑，世間只有嬰兒才可能說在前幾秒中是哭的，後幾秒就笑了。整個道家就注意這個，然後它一步步發現到，原來人間的各種話語系統所形成的建置，權力一涉

28 《荀子》〈正論篇〉提及「子宋子(宋攄)見侮不辱」，宋攄是道家之徒。

29 這個故事在《莊子》〈逍遙遊〉裡：「堯讓天下於許由，曰：『日月出矣而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。』許由曰：『子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也。吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。』」

30 老子《道德經》第十章「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎！」

進去以後，就足以使我們的心靈變得僵硬，而心靈一但僵硬起來的時候，其實就是我們開始失去了本性，它認為你失去了本性，換得再大的世俗的人間的美名，通通是虛假的。

仔細想一想，人間有幾個知己，有幾個方外之交，就覺得很有意思，這就是道家人物的可愛。儒家人物是可敬，但不一定可愛。道家是可愛，因為其可愛，而為可敬。儒家顯道德的莊嚴相，「知其不可而為之」³¹，把自己的生命朝向一個理想，接通了神聖的信息，通過神聖的信息對比世俗，要改善世俗。道家也能欣賞儒家的這一點，但是它就是要警告你，這世間可能原來不錯，說不定以前就是有一批人像你們這麼憂國憂民，所以才搞成這個樣子。你們現在這麼搞法，很可能是用另外一套意識型態取代以前的意識型態，道家就是提醒你要留意這一點。它思考問題的時候喜歡負面思考，你說你家太窄了，道家說，不是，因為你捨不得丟掉你家裡的東西，所以你家變窄了。

廿一、語言的通貨膨脹使得真理的幣值貶低

道家強調「為學日益，為道日損」³²，你為學日益沒有用，人文的建構越來越多，其實你的心越來越被這些東西遮蔽，存在的真摯是最重要的。剛開始讀書的時候很認真讀，讀得很好，一日不讀書，便覺面目可憎，這是好事。但是如果讀書讀了二三十年，仍然是一日不讀書，便覺面目可憎，那可見讀書全無受用也。從道家的觀點來講就是這個意思了。道家會說，「對，讀書固然是一件很美好的事情，但不讀書也是另外一種美好，不是你懶得讀書，而是不讀書，好好回到自身去體會，人的體會是很重要的」。即使儒家的人物對讀書本身，到了清朝初年的時候也很有反省，因為帝王專制，科舉考試的結果就是讀書為了取功名，你讀一堆仁義道德，讀一堆仁政王道，到最後就是為了取功名，這不是非常荒謬嗎？到最後就是把那些東西都背進去，八股取士，其實不是戕害自己嗎？清朝就出現了一個非常有趣的人叫做顏習齋，他每一次聽到人家在讀書的時候，就會說：「哀，

31 語見《論語》〈憲問篇〉子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與？」

32 語見老子《道德經》第四十八章「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。故取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」。

怎麼又是一群人在吃砒霜了？」³³他發覺這些東西有毒害。清朝初年有很多儒者對於一兩千年帝皇專制加上科舉考試所造成的嚴重的弊害有所反省，進而採取各種治療方式。譬如說顧炎武，他認為「著書不如抄書」，你們一天到晚在那邊寫書，亂七八糟的兜在一塊兒，那有什麼好呢？倒不如追本溯源，的去把最重要的語句摘錄出來，讓大家好好的能夠了解它，顧炎武的《日知錄》就是這樣做的。《日知錄》就是他想到什麼問題的時候，他追本溯源地去把源頭找出來，所以他有一個說法「我們寫作就好像我們在鑄造錢，以前的錢怎麼鑄呢？採銅於山，在深山裡面採金礦、銀礦、銅礦，然後鑄造成錢，現在不是，收一堆破銅爛鐵跟舊錢，然後就重新鑄造，鑄造的錢就很粗糙，幣值就比較低」，這是在講那個年代讀書人的作品不好³⁴。

其實你現在可以想一想，話語其實如同貨幣一樣，話語一直增加的時候，就整個通貨膨脹，通貨膨脹的幣值當然就貶低了，一樣的，現在是什麼？資訊的發達其實只得我們的話語能夠乘載的真理值越來越低了，更何況偽鈔充斥的後果，真假莫辯。一樣的，話語如同這些鈔票偽鈔充斥的時候，真理就混淆了³⁵。真理混淆的時候怎麼辦？依照道家來講，這時候更應該好好去省察，如何人們直接去正視存在的真實，而不要老兜在這一套話語系統裡面。譬如說我們學人文的，我就常常發現到譬如很多做哲學的、中國思想研究的，它面對文本的能力很弱，就是猛引別人怎麼說怎麼說，就沒有回到存在的真實。其實應該回到經典存在的真實，進一步回到生命存在的真實。道家會告訴你要回到這兩層來，但是我們常常都忽略了。幾乎你讀任何道家的書，都會告訴你要這樣「見素抱樸，少私寡欲」³⁶，讓你生命的源初顯現吧！環抱著根源吧！你的偏私要盡量減少，你的貪求你

33 顏習齋曾說他自己亦事吞砒人也，而「吞砒之人，耗盡心思氣力，深受其害」，言之甚為痛切。

34 顧炎武是這麼說的「今人纂輯之書正如今人之鑄錢，古人採銅於山，今人則買舊錢，名之曰廢銅，以充鑄之而已。所鑄之乾既已羸惡，而又將古人傳世之寶，舂挫碎散不存於後，豈不兩失之乎？」語見《亭林文集》卷四〈與人書〉。

35 十年前左右，我曾寫了篇《語言的通貨膨脹與治療》，收入《台灣文化治療》一書，頁5-7，台灣黎明文化事業公司印行，一九九九年二月，台北。

36 語見老子《道德經》第十九章「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。」

的慾望要盡量的減低。讓你的生命如其本真的生長，生命要處在自然的狀態，不要處在一個它然的狀態。我們常常是處在它然的狀態，心念一起，馬上想到別人怎麼想。依照道家來講，這樣實在太莫名其妙了。人是社會的產物，常常人會顧慮到他人，顧慮到他人未必不好啊，哪些人才是應該顧慮的？怎麼樣的他人不需要顧慮？都已經牽涉到這個他人跟你之間是不是形成一個總體的關聯而構成一個恰當的自然的場域，如果構成了恰當的自然場域，這個他人是應該要顧慮的。所以道家並不是說，我把自己圈起來不顧他人的，它要照顧整個場域。而那個場域跟他是連在一塊兒的，場域是個總體，所以場域是個天地，場域是個道，場域粘著他對他來講是自然的。道家並不適合說是「主觀境界型態的形而上學」。

廿二、結語：回溯本源—對存有的對象做後設的處理

如上所述，我們可以發現就道家來說，他會去想一個問題：「我怎麼樣去參與到整個場域裡，讓任何一個存在的事物在這裡能得恰當完整？而不必時時刻刻都衝擊到每一個人內在的真實本心？」假使內在真實的本性背後沒有一個總體的根源來滋潤它，內在的本性很容易就枯竭了。天地有道人間才有德，天地如果無道，人間的德就很難存在。更何況你就把它放到一個所謂彼此的感通，客觀的法則上去要求，或者從彼此的感通客觀的原則，往上追溯而去說天理，對比天理而講人欲，然後多去省察什麼是天理什麼是人欲？依道家來講的話，太危險了。道家認為處理問題的方式，最好是自自然然在那兒就能夠安頓好，而不是時時刻刻要去挑戰自己怎麼樣合乎天理，怎麼樣去除人欲。它認為任何一個人，如果去面對天理跟人欲的問題，在天理跟人欲的張力底下，多半很難克服人的貪取占有。因此，他告訴你，不應該把自己陷溺到「天理\人欲」的張力對極裡，因為它根本不認為天理跟人欲截然兩端。它認為你應該正視人欲是怎麼樣導生出來的？你應該去解開那使得你的貪取占有會越來越嚴重的那個東西。你要是沒有辦法恰當區隔什麼是貪取占有，什麼是基本需求，你混淆了就很嚴重了。這時候「道德」就不是一種生長，道德變成嚴厲的迫害、虐待、專制。你如果汲取這樣的道德，可能會有一種道德的自虐，這是很有意思的，依照道家的思考往前走的時候，可以思考到一些問題。道家面對這些問題的時候，要你平坦視之，平坦視之以後，要尊重生命的本真。它是如此，願

意如此，你不要認為你要來解救它，它可能就是會這樣慢慢變化，你也不必急，這是道家的態度。道家的態度就是，把人為的可能放到最低，因為它認為人一旦有為了，就麻煩了。所謂有為就是你有一個強大的意願，非得如何不可，那就大麻煩了。道家認為不要老是去挑動你是否有自覺與否，寧可讓你無知無識，在沒有什麼認知沒有什麼分別的狀態底下，自然而然就那麼做，所謂「渾其心」³⁷，就是這個道理。道家認為要安排一個恰當的理緒，而這個恰當的理緒跟自然是合一的，這一點很有意思。

回溯到原先所說的，道家對於話語的介入所導致的麻煩，有一種強烈而深刻的洞察力。凡話語系統介入，做成一套線性思考，必從原來的「融通和合」變成「對比的兩端」，甚至變成「對立矛盾」的兩端。所以必須通過一個「回返」的活動，從那個對立而「矛盾的」兩端，轉成「對比的」兩端，在轉成「辯證和合」的總體。這時候當你回過頭去，回溯到辯證和合的總體，再下來才有能力釐清其他的東西。對於一個存在的對象物，要有一個掌管的能力，而所謂掌管的能力，你必須能夠回溯到那個本源，那個母親的懷抱裡，讓存有如其根源的彰顯出來，你才能夠對一個執著論定的事物，能夠給予理清。這是道家所強調的。之所以能如此，是因為你正視到人是活在天地人我萬物之間，這整個構成總體的道，它有一個自發和諧的秩序。你每天都參與道自發和諧的秩序的一種生養活動，作為一個參與者而言，你也是多元的，差異的，一維的。你應該尊重更多的多元跟差異，而融通照顧到總體，所以這時候就不要以你的理想去概括別人的，不要拿那個標準去斥責別人。這時候寧可好好的就在你的具體可耕耘的土地上好好的耕耘。至於其他可以避開。最後，我們仍要說「我，就在天地之間」。

戊子年 2008 0929 訂定於台灣花蓮慈濟大學元亨居

37 語見老子《道德經》第四十九章「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善矣。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信矣。聖人在天下，惻惻為天下渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之」。