

道家的創造之道

郭有邁

【作者簡介】

郭有邁，馬利蘭大學 (University of Maryland) 教育博士，美國印第安那博爾州立大學 (Ball State University) 教育心理系榮譽教授。

摘要

本文從老子、莊子，與列子的著作中探討以下三種與創造有關的道家之道：道心、道識，與道術。道心是創造人格的一種，它致虛極，法自然而又能變能化；它不把自己的意志強加於他人，而讓他人自化自創。道識在於自知與悟道。此二者均須將入世的知識一損再損。道術則包括創造過程、辯證法，與分合法等。這些創造概念與方法在今日已屬創造心理學的常識，但二千年以前由老子提出，使當代學術家仍想繼續發掘還未被發現的創造之道。

關鍵詞彙：老子、莊子、列子、道德經、創造、道心、道識、道術

Taoistic Creativity

You-yuh Kuo

ABSTRACT

According to the UNESCO, Tao Teh Ching is the most translated script next to the Bible. It still grows at the rate of two new translations per year. Obviously, Tao Teh Ching is still subjected to different interpretations. This paper offers a psychological interpretation. Taoistic personality, knowledge, and processes related to creativity have been delineated from the writings of Lao Tzu, Chuang Tzu, and Lieh Tzu. Taoistic personality is characterized by flexibility, state of reverie, and following the course of nature. Besides, Taoists have will-free personality. They let others to express individuality and creativity. Taoistic knowledge emphasizes self-knowledge and intuition. Both of them requires losing conventional knowledge. Taoistic processes are discussed in terms of Wallas creative processes, dialectics, and synectics. The above concepts and processes appeared in the Taoistic scripts about two thousands years ago, they become common senses now in the psychology of creativity. Yet, scholars still wonder if any more left unexplored.

Key Words: Lao Tzu, Chuang Tzu, Lieh Tzu, Tao Teh Ching, creativity, Taoistic personality, Taoistic knowledge, Taoistic process.

「有生不生，有化不化，不生者能生生，不化者
能化化，生者不能不生，化者不能不化，故常
生常化，常生常化者，無時不生，無時不化」

《列子》天瑞篇

老子之道，有可道之道，有不可道之道。可道之道，不盡可道；不可道之道，未必不可道。因此，你道我道，各有所道。道家的創造之道，油然而生焉。

老、莊都是玩世不恭的人。老子喜歡用似非而是的雋語來表達與世不同的觀念；莊子則常用寓言來啟發世人。所以，有很多名詞不可用字面上的意義來解釋；尤其是有許多文句沒有主詞與受詞，讀者若是將自己所領會的主詞與受詞加上，像是解謎一樣，便會有新的意義。例如，若在「道常無為，而無不為」這一句加上主受詞「為道者（皇帝、父母、老師等）常無為，而（使他人）無不為」，則我們對「無為」便會有一番新的解釋了。由於雋語的開放性，古今中外注解《道德經》的學者不勝枚舉，其中多成一說。僅就譯述而計，根據聯合國教科文組織的報告，全世界被翻譯最多的書籍，除《聖經》外，便是《道德經》。該書已有一千多種翻譯，在二十世紀，平均每年有二種出版。

《道德經》所闡述的道，有玄學的，有美學的；有人生的，也有政治的，不一而足。莊子雖然有「天地有大美而不言」（《莊子》知北遊篇），但是也有「知道易，勿言難。知而不言，所以天也；知而言之，所以人也。古之至人，天而不人。」（《莊子》列禦寇篇），但是「大道汜兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭……」（《道德經》第三十章，以下以章次在括弧內注之），筆者非聖人，也不想做至人。因受大道所左右，知大美而言之，所以為人也。

古今人物，受大道所左右而得到創造靈感者，所在多是。當美國雷根總統悠哉樂哉地做總統，並將中央權力下放到各州時，筆者便認為他頗有無為治國之風。後來他在一九八八年的國情咨文中引用老子的「治大國有如烹小鮮」時（注一），上述的感覺便得到證實了。此外，李政道與楊振寧受《道德經》的啟示而創立「宇稱不守恆論」，固為物理學界所周知；而以謀略著名的一代天驕毛澤東（1966, 51-52），也居然寫出以下一首詠頌無為的詩詞來：

卜算子：吟梅

風雨送春歸，飛雪迎春到。

已是懸崖百丈冰，猶有花枝俏。

俏也不爭春，只把春來報。

待到山花爛漫時，她在叢中笑。

這首詞是「讀陸游吟梅詞，反其意而用之。」陸游原詞有「無意苦爭春，一任群芳妒」。所以上詞，應是「物感而後應」，亦為創造之道；至於陶淵明的「採菊東籬下，悠然見南山」則是「有大美而不言」，以詩句來讓士人自行領會其中真意的至人。

道家的創造之道，始自道心，順乎自然，植於道識，而發於道術。此三道，同出而異名，為便於討論，還須分述如下：

道 心

一、自化

道心者，創造之心也。創造之心有二：自化與他化。「道法自然」，「自」是在其自己，「然」是物之所以為物的道理。若是創造順其本性而發展，則「萬物將自化……天下將自定。」（37）反自然而行，或矯枉過正之類的外界干涉都會帶來災害。

在另一方面，

「自然者，默之成之，平之寧之，將之迎之。能陰能陽，能柔能剛，能短能長，能圓能方，能生能死，能暑能涼，能浮能沉，能宮能商，能出能沒，能玄能黃，能甘能苦，能羶能香。」

《列子》天瑞篇

法自然必須「默之成之，平之寧之」也就是老子所說的「致虛極，守靜篤」，而莊子也說：「夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。」（《莊子》內業篇）又說：「古之治道者以恬養知」（《莊子》繕性篇），可見虛靜為道心之一種要件；至於「能陰能陽，能柔能剛」等，也是孔子所謂之勿必勿固，也是創造心理學上所謂之富於伸縮性的人格。

創造之心除了要有虛心與伸縮性之外，還要能變能化。「一物能化謂之神，一事能變謂之智。……」（《莊子》內業篇）。「變」是「與前不同」，但並沒有消失。這種著重變化的精神便是儒道的主要差異。「化」是將心比心，融入其中，暫時達到物我難分的地步。王國維（1940）中便有「有我之境」與「無我之境」之說。無我之境並非完全無我，它是指創造者的感知能入乎其內而又出乎其外，到神凝智痴之時，「不知何者為我，何者為物」，這便是化入其中，物我合一的境界。

創造者必須能化，「通天下一氣……原天地之美而達萬物之理。」（《莊子》知北遊篇）以自己之氣而通天下之氣，則天人合而為一，自我意識便昇華而充沛於宇宙之間，創造或自我實現的目標便有崇高而久遠的價值。在天人合一沛然之氣籠罩之下，雕蟲小技，或傷人害事的創造，便有所不為了。

一個人既然通天下之氣，內聖而外王，則其他的目標便像雕蟲小技一樣顯得不足為道了。筆者有感於此，而賦詩一首如下：

書中悟道

天光雲影在書中徘徊，
突然有一道靈光擊中心懷。
像被神功打通任督兩脈，
精力突然增加了萬倍。
過去的都變得渺小，
喜歡的也變成無味。
載滿了新天的雲彩，
穿越了千山還沒人相隨。

當然，通天下之氣是一種主觀的感覺，自覺的充沛與高尚，不是營於小利的人所能感覺

得到的。所以，悟道時的極樂，與來電之大美，由自己獨享。「載滿了新天的雲彩」，真是餘韻無窮，實在不足與外人道也。

二、他化

如前所說，創造之心有二：自化與他化。就他化而言，是不把自己的意志強加於他人，而讓他人自化，尊重其本性與意志而讓其自由創造。

夫道，覆載天地，化育萬物者也。……無為為之之謂道
，無為言之之謂德，愛人利物之謂仁，不同同之之謂大。

《莊子》天地篇

道既然要法自然，則所應效法之處為何？當然，所應效法之處很多，但是從道家所一再顯示的經文中可知，所最應效法的應推自然中的無為。有很多哲學家為「無為」這一概念詮釋，他們費盡力氣地說無為並不是沒有行動，淮南子便對「無為者，寂然無聲，漠然不動，引之不來，推之不往」這種說法，不以為然。由於自己，尤其是在上之人，無為，而能使他人有為，讓「萬物並作」，各由其自生而生生。《道德經》一書，有助人成道之意。老子曰：「我有三寶，持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」。慈既為三寶之首，值得重視。老子既然講無為，為何以慈為寶？綜觀老子的思想系統，可知他所講的慈，與愛有別。愛獨有所鍾，是有意志而又有為的。慈是普及而無為的，愛是點，慈是面。慈可說是「不愛而無所不愛」，是一種無為的愛。這種大慈的胸懷是為政者與做父母的人所最難做到的事。這類人物自以為在為他人或晚輩的好處著想，而強將自己的意志加於他人身上，進而達到控制他人的目的。

老子所倡無為的愛，為馬斯樓（Maslow）與梅以（May）所發掘，而名之曰「無意志的愛」。無意志的愛，就是一種「聖人無常心，以百姓為心」的精神。這種道心，在字面上很難看出其偉大。其實，其背後有一些前提，可以從《道德經》中抽出。前提之一，是先假定至善之道，無所不在，道在牛馬，亦在草木。聖人存之，百姓有之，萬物恃之而生。前提之二，再假定道是絕對而「營魄抱一」的，沒有質量上的差別。所以，道就是一。「天得

一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生。」只要得道，便是得道，並無得道多少之別。前提之三，是人人均可知其本身之道，且有自化的力量。所以「萬物將自化……天下將自定。」前提之四，是道可因向外追求而不自見。所以「其出彌遠，其知彌少」，亦可因過多的外界誘惑而致泯滅。所以，「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。」深知這四種前提的人，便可人我一心，讓萬物自化，而不把自我之意志或自己的價值觀，強加之於他人身上，以期他人順從自己所認為是的方向而創造。也許春秋時代有不少將一己的意志強加之於他人身上的人。老子有見及此，便勸他們「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」。為道者必須具有這種無為而無意志的愛，方能虛靜地讓萬物並作，達到功成而弗居的胸懷。

慈既然是無為的愛，則如何會與創造有關？這可分多方面來講：首先，由於慈心無為，創造者便可不被偏心與理智所蒙蔽，可以比較易於直覺地體驗出道體的普遍性，從而達到物我合一，物我兩忘的境界。物我合一，是覺悟出物道與我道合一。物我兩忘，則是在物道與我道交融後所體驗到的神凝智癡的現象。若是沒有無為的胸懷，詩人就不會寫出「山月隨人歸……陶然共忘機」以及「興來每獨往，勝事空自知，行到水窮處，坐看雲起時；偶然值林叟，談笑無還期。」等飄逸豁達的詩句。其次，根據當今人文心理學的原理，創造的動機與能力，人人皆有，而且自幼即已彰著。但是家庭與學校過分重視行為的一致性，以及過分限制兒童之自發活動，對兒童本有的創造性有害。人文主義的心理學家與教育家，認為人性本善，兒童在受成人尊重或慈愛的環境下，自然會擇善而學，發揮其自我實現的潛能。

除去上述無為而使他人有為的功用之外，慈尚能生勇。老子謂：「慈，故能勇……夫慈，以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之。」創造心理學家們研究了六十餘種與創造有關的人格特質之後，認為「勇氣」與「獨立思考」最為重要。這二種均可由慈而生，慈既能生勇，則「不敢為天下先」就應解為「不要爭名位上的第一」，方能上下呼應。否則，在做事上等他人先做之後自己才做，就不足稱勇。老子謂：「聖人終不為大，故能成其大。」這種不想爭第一，只想成其大，是一種為工作而工作的全神貫注的態度。

今日心理學家曾將工作態度分為二類：一為關心自我，另一為關心工作。關心自我者，藉工作的表現來提高自我的聲望，以爭第一為工作的最終目的。關心工作者，「為而不爭」。抱著「為而不恃，功成而不處」的態度，盡心將工作做得盡善盡美，將自我實現與工作落實打成一片。工作完成後，便陶然自足，而不計較獎牌之有無，為工作而工作，即為創

造者的工作態度。這種態度是對自我之無為，對工作則盡其可為，盡其可為謂之勇。

老子的三寶中，慈是順物之情，對人的無為，儉是對物的無為，不敢為天下先是對名利的無為。對人無為，方可任其自化。故曰「我無為而民自化」。對物無為，可使自我靜化。故曰「無欲以靜」，對名利無為，故曰「能成器長」。所以「道常無為，而無不為」。

無為就是道的核心。這個核心的理論，除了上述各項前提之外，尚有心理的基礎。一個人為何會有無為的動機，或無為的動機在什麼心理條件之下才產生。馬斯樓（Maslow, 1970）將動機分為「欠缺」與「生長」兩類。欠缺動機是因身心在基本需要上有所欠缺而發生，如飢渴而思飲食，自卑而求虛名，即為欠缺的動機。需要得到滿足之後，動機即告消失。此類動機皆屬有為。生長動機是當一個人的基本需要都得到相當的滿足之後，產生一種「不欲以靜」，但又「化而欲作」式的需要，馬斯樓將這種道家的「消極」需要，名之為 *metamotivation*，意為自然表露，實現潛能的真善美的動機。這種動機在心理健全的人中「綿綿若存，用之不勤」，堪稱自我實現的動機。

道 識

義大利哲學家克羅齊（Croce, 1902/1992, p.1）認為知識有二種：直覺知識與邏輯知識。前者是心象（*mental representations*）的創造；後者則由智能所產生。這種看法與老子所區分的道頗為接近。可道之道是可以用智能來分析、歸納、命名的；不可道之道是直覺、主觀、圓通、獨特而不可重複的。為道者不知道它什麼時候來，什麼時候去，因此，便不可名。假如將老子在許多隱喻中所說的道當做直覺的心象，則《道德經》上有多費解的詩句便容易理解了。

如前所述，老子既然主張自化與他化，則治人所用的知識與方法便沒有用了；他既然主張另外一種道，則領悟這種道的祕訣便不可道了。所以為道必須「絕聖棄智」，用另外一種方法來求道。這種的道，無以名之，姑且名之為道識。

道識有二：一為自知；另一為自己所領悟的道。自知是悟道的前提。若是沒有自知，便不知如何悟道。道識雖然須靠直覺，但是在創造的過程中若是要轉識成智，便須兼用智能。

一、自知

就自知而言，古今中外，兒童所學的都是所能觀察到的外界知識，這種知識是個人與社

會生存所必須，實無可厚非。但是，為了求學而不顧為道，便有所不足了。哥德（Goethe,, 1808/1898, vol 1, p. 17）在《浮士德》中對這種缺陷便有所抱怨：

哲法醫理樣樣通 今日不比昨日聰
一生求知瘦如柴 真理何日啓老翁

浮士德學富五車，也只是一條往泥土中求食的一條蟲：

不是神仙理不通 洞塵爬游一條蟲
求生求食泥中去 被人踐踏埋土中

（意譯自《浮士德》Goethe,1808/1898, vol 1, p. 28）

可憐的浮士德，沒有自知之明，一生求知，不但沒得到真理（道），還被人踐踏，埋入土中。他若是為道而「反身自證自知自明，以求洒然自適。……則不疲於奔命而洒然自適自在矣」（牟宗三，民60，頁203-204）。自知為何是悟道的前提？關於這一點，美國心理分析學家邱比（Kubie,1953）有一個很科學的說明。他將自我比作各門學問中所用的儀器，每一儀器均有其內在的差誤。一般的顯微鏡，除了將物體放大之外，還呈現出顯微鏡本身對物體所加映出的影像，成熟的研究者總是能夠分別本像與影像的差異，並且預計研究工具所產生的差誤以便糾正。但是有一種工具，每一門學問都需應用，但卻很少有人檢查其可能發生的種種錯誤。這個工具就是研究者自己的身心器具。喻言之，每一個人都是他自己獨特的顯微鏡，這個工具所呈現的影像，可能是自己所要見的，或被自己主觀所扭曲的影像。若是求知者不找出隱藏在自身的差錯，如偏見與認知的限制等，他就會曲解對外界的認識，其後果便是「其出彌遠，其知彌少」。邱比認為，除非先培養學生自知之明，學校便無法造成上智之才。他進一步說，「若無深度的自知，任何學問的掌握在人類智慧與文化上，便如孩童般的幼稚。」

至於什麼是「深度的自知」，邱比則沒有說明。筆者經常作反躬自問的工夫。每有自知之明，便愈覺自知之可貴。自知者，除了要知道自己的優點與缺點、過去與現在、好惡與見識、所為與所不為、是什麼與不是什麼之外，還須知道由自己所引起後果的因果關係，以及

自己與環境或行為結果間的交互關係。自知必須能知道這種的交互關係方可達到比較有深度的自知。要得到更深一層的自知，則必需能夠推心置腹，以便知道若是自己在某種（例如：一貧如洗）或他人（例如：乞丐）那種情形，會怎麼做。由此可知，自知並不容易。

總之，向外追求知識者，必須先「入乎其內，出乎其外」（王國維，1940）方能對事物有比較更多的認識。老子之自知，不但可以包括邱比所說的自我了解，而且尚有自己證道之義。道即在自己身上，無須藉助五官等自我儀器加以觀察，只要直覺地自證證道，一知百知，參悟宇宙萬物共通之理。由於所學之知總有偏見，會干擾向內之自我認知，因此求道必須為學所得之知棄絕殆盡。將格物之心損之又損，方可重新用自我觀照的方法「見素抱朴」，「不出戶，知天下；不窺牖，見天道」，其理在此。

二、悟道

如前所述，道識有二：一為自知；另一為自己所領悟的道。悟道可以另分二種：一為靈感；另一為知物。

（一）靈感

靈感是心理學的名詞，也是老子所謂「非常道」的一種。靈感的形式或層次有很多種。比較簡單的有：心思、思潮、思念，與感應等。這些過程都能產生小小的覺悟或頓悟；比較複雜的則是悟道。所悟的道可以是一種答案、境界、圓覺（貫通一切的答案），也可以是一種主觀的道理，或各人心中所感悟之道。這種主觀的道理若是由所謂的偉人或聖人提出，其影響力實不容小視。文化中諸如宗教、民俗、迷信、藝術等屬精神的部分，在開始的時候都是主觀的，到後來由眾人奉行之後便成為文化知識的一部分，由子女所學習。這類文化遺產有的是有益的，有的是有害的，有的根本就沒有事實根據。但是卻「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，為世世代代的追隨者所奉行。其實所奉行的有些是他人所建立的神話。老子早見及此，便倡絕聖棄智之說。

另外一種道道相生的現象便是詩詞美術這一類的藝術。藝術家在創造品中用文字或圖畫呈現出自己心中的靈感。由靈感而表之於意象。更有很多新派的詩人與藝術家（例如梵高、畢加索等）將獨特的感受化為創造品，結果其作品與實物大異其趣。沒有人可以真正了解這些作品。其實藝術家所創造的意象並不能完全刻畫出一瞬即逝的靈感。因此，觀賞者並不能完全了解創造者的心意。尤有進者，多數的意象只能心領神會，不能口傳。所以，「常道」

不可名。

在另一方面，很多人都能感受到悟道的樂趣。藝術家使用藝術的方法各自在作品中表達心中的道；而觀賞者則感而後應，從作品中各作解釋，便各自產生出自己心中的道（意象）。

（二）知物

「知物」必須憑自己與物體交流的經驗而直接去了解或感受物體的本象。這種的知物，夏克托爾（Schachtel, 1959）稱之為「以客體為中心的知覺模式（allocentric perception）」；馬斯樓（Maslow, 1962）將之稱為以物為中心的本體認識（Being-cognition）。此二說，都支持老子的棄智說。

1. 以客體為中心的知覺模式。

夏克托爾（Schachtel, 1959, p.85）認為知覺有兩種模式：以我體或客體為中心。以我體為中心的人，往往將對象視為「效用品」（objects-of-use），例如「養子防老」、「投靠托庇」等，或規避品（objects-to-avoided）等，這是有為的知覺。反之，以客體為中心的知覺完全向客體開放，並且表現一種完全的涵攝或關注，不將對象予以稱呼分類，比較類同，也不將其與其他物體相聯等。應用這種方式時個體不計苦樂而積極地趨向或轉就客體。當客體的各項訊息充分地傳到主體的感官時，認知者便可觀物入微，體物入妙，直接地或象徵地（figuratively）將客體予以涵攝。夏克托爾（Schachtel, 1959, p.177）覺得以客體為中心的知覺總是能夠破除並超越由命名（label），熟悉等所形成的執著，進而能直接與客體交流。老子所謂的「為學日益，為道日損」之中的「道」應可解釋為對客體的重新了解。所以認知者應先破除我執，將平日所知的，一損再損，以臻於清虛無我之境。

夏克托爾（Schachtel 1959, p.180-181）曾引但丁的話說：「畫像者若其不能成為該物體，則不能畫之」。又引賽尚（Cezanne）的話說：「藝術家的意志必須變成寂默。他必須淹熄所有的偏見，必須忘記，變成恬靜以成為完全的回應（echo）」。最後再引布拉克（Brague）的話說：「一個人不應只解釋事物，他必須浸緬於物體之中而將自己變成該物體。」凡此種種都在說明自他與他化在創造上的功用。

2. 本體認識。

馬斯樓所謂之本體認識與夏克托爾之以客體為中心的認識大致相同。他們都認為認識

心必須先消除欲望、衝動、意志，與先入之見等的限制而歸於自由。馬斯樓認為多數的認識，包括注意、覺知、記憶、思考，與學習等，都是抽象的。抽象的文字都是從認知過程中經過整理、分類、抽析而歸入各種範疇的觀念。由這些方法所得到的觀念頗為有用，而且省時省力，但也同時將認識者與本體隔離，使個人只見現象而不了解本相。因此這是一種殘缺的認識（deficiency cognition）。

本體的認識容許物體自立，承認物體的內在價值。認識者是處於謙虛感受（receptive）、被動、不選擇、不要求、清虛無為地（按馬斯樓用Toaistic non-interference兩字），讓天光雲影在認識心中自由徘徊留影所以本體認識的起點與終點都在物體的本身。它是忘我、超我無私，以及無所為而為的（disinterested）。在以物體為中心（it-centered）的認識過程中，我心寂然不動，讓物我互相融化（fusion）、印證（dentification），而臻於「感而遂通」之化境。在本體認識中個體的經驗與事物是被當作整體以及完整自足的對象來看待。整個宇宙是一個單一體，而個體則是宇宙的一部分。人、物以及宇宙都被看做合一的。反之，殘缺的認識是將物體看作一種孤零、殘缺，而不自足的附屬品。這一種本體的認識可以說是中印哲學上所表現的認知特色。尤其在中國哲學中，將陰陽、正反等互相之斥的物體兼容並蓄，涵攝在一統之中，更能表現本體認識的特色。

馬斯樓將夏克托爾所說的以客體為中心的知覺解釋為全神貫注。在這種情形下，不但形（figure）基（ground）一體、輕重無別、貴賤渾一、上下不分，而且無微不至，從多方面觀察一切細節。反之，殘缺的認識是要在同時兼攝所有有關的因素，將形基分得很清楚，只看自己所著重的方面，而不看所討厭的。馬斯樓將這種選擇性的注意稱為朱批（rubricizing）式的觀察。本體認識可以稱做不比較（non-comparing）、不衡量（nonevaluating）、或不加判斷的（non-judging）認識。

以上馬斯樓所謂之本體認識心無異是為佛老的無為哲學奠定了心理學的基礎。普通的認識心必須就物而格之，就性而分之，方可對形象世界有所了解。但若是超出形象的認識而直指本體，集真善美於一悟，非得有本體的認識心不可。

以上二位心理學家所發揮的「絕聖棄智」與「為道日損」的道識，在一些實際的創造過程中得到印證。名畫家畢加索曾經報告他的創造過程說：

「……我看看蒼蠅，花朵，樹葉，以及周遭的樹枝，我讓
我的心思自由自在地像潺流中的一葉扁舟，毫無目的地
浮遊，遲早我的心思就會被某一東西勾住。之後，所看
的就越變越清楚，終而成形……我第二張畫題就此決定」

(Gauthier, 1968)

由上所述，筆者認為畢卡索之抽象畫，所畫的可能是物體在他心靈中「恍兮惚兮」、「化而欲作」時的幻像，而非他最後所見到的實像。從事抽象畫者，不妨試用這種虛靜的方法，使自己處於消極、被動、開放、無私、無欲的清虛無為的狀態下，讓天光雲影在認識心中翱翔徘徊。等到幻象「動而愈出」窈冥成精之前，趕緊捕捉一瞬即逝的靈感，化無為為有為，化前意識為有意識，以將畫面完成。

在另一方面，加德勒（Gardner, 1982, p. 324）便曾發現「（在美術上）完全如實地繪畫的能力並不依靠對目標的知識，事實上，這種知識反而會扭曲或干擾所要寫真的物體。」愛德華（Edward, 1979）發現假如將物體倒立起來以使繪畫者不能認識該物體，反而可以更正確地寫真。她（Edward, 1989）後來又發現有許多美術系的學生用字句來看物體。結果，他（她）們沒有用繪畫所特有的方法來觀察。她因此特別告訴學生應畫其所看，而不應畫其所知。她還設計了一些損之又損的方法以幫助繪畫者棄舊去固，用右腦以及一種新的方法來解決創造性的問題。

道 術

道既然是任人所悟，而且「道」的涵義，本來就有道理與方法二種，因此，深通《道德經》的人，便從中悟出很多道術，甚而至發展出道教與左門邪道，這恐怕是老子所意料不及的。本文只涉及創造之道。

影響創造力的主要因素有二：創造人格與方法，前者為道心，後者為道術。《道德經》中所描畫的聖者，卻正好二者兼備，與創造心理學的研究，不謀而合。例如老子說，善為道者，或虛、或反、或養等等，莫不與腦力激盪法有關。其他有關道心的部分，前文已經論及，以下茲論一些著名的創造之道。

一、道與創造過程

「天地萬物生於有，有生於無。」有很多外國學者將這句話中的「有」譯成「Being」，「無」為「Nonbeing」，而且都是大寫。這種譯法便是把這兩概念玄學化了。因此詮釋起來，便玄中有玄。很多中國哲學家也有這種傾向。其實「有生於無」，可以有數種說法：無是沒有，由於沒有而要有；從創造心理學，或者工商管理學來說，「無」是現在沒有；「有」是以後會有；比較玄的是以「沒有」而得到「有」，用他人的資本來購買自己所沒有的公司，這便是投資的最高境界。所以前均瑤集團董事長王均瑤便說：「資源可以無中生有。」（記者，2004，1080，頁58）。

在另一方面，若是將求道視為一種創造過程，則《道德經》中一些微妙玄通的概念（例如「有生於無」）便特別有意義。該書第五十一章謂：「道生之，德畜之，物形之，而器成之」（依隸書本）。道是創造的動力，草木順其自然而生，動物隨其本性而獨化。人類因不禁其性而心神奔馳，思想因不塞其原而獨成其妙。是故「萬物得一以生」。道便是一。換言之，道可以使萬物向創造的方向生生創化。但這只是華勒士（Wallas, 1926）創造過程的開始，尚未達到成道或創造的地步。要達到此地步，尚必須由「德畜之」。德是培養創造的心理狀態，這種狀態，必須「上德若谷」、「建德若偷」、「質真若渝」。若谷，即虛懷若谷之意。必如此方能「神得一以靈」。若渝，即若箭，指不盈之義。若谷若渝，即為畜養創化的一種前意識狀態。據邱比研究，寓意、隱喻，以及情愫等多在前意識狀態下產生。格林等（Green, Green, and Walters, 1974）用身心反饋法以訓練人們進入「致虛極，守靜篤」的道境。他們認為這種道境有利於產生靈感。數學家哈德馬得（Hadamard, 1945）發現有許多數學家在昏睡時得到新的數學理念。

如前所述，前意識發生於創造的孕育期，觀念在前意識中孕育成熟之後，就在適當時期突然湧現。這時，靈感有如天降，創造便進入啟明期。老子所謂「物形之」，正合此意；「器成之」則為「物形之」的完成階段，用創造心理學來解釋，便是將所形的觀念體現化。到了這個階段，創造便從無中生有，從前意識進入意識，從無為而有所為了。這個時候，創造者就必須以「道心唯微」的態度，將創意表現出來。表現的方法則是：「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」這段是老子一書中相當科學而形而下的一章。

二、道與辯證法

（一）相反為用

假如說道就是方法，則《道德經》一書最被人應用的就是辯證法。一般人用正、用強、用明、用實；老子則用反、用弱、用暗、用虛等等。

在中國文化中，反其道的例子不勝枚舉。在文學創作上有：「花非花，霧非霧」、緣盡情未了、東邊日出西邊雨、道是無情還有情、好花堪折何須折、占有不如遠欣賞、「真真假假，亦真亦假」等；在權謀上有置之死地而後生、「明修棧道，暗渡陳蒼」、先禮後兵、先情後法、欲迎還拒、以退為進、聲東擊西等。至於中外學者如老子、釋迦牟尼、馬克思、愛因斯坦，以及李政道、楊振寧等得一反字而開宗立說，也比比皆是。

當然，全部的辯證法包括正、反、合的過程。但是由於日常所用的思考都是陽面的，若能反其道而行，便相當不易。例如，傳統上辦世運的機構都想盡辦法去吸引觀眾以增加票房的收入，結果都虧本。主辦洛杉磯世運的人便反其道而行，他要想出觀眾不來也能賺錢的方法。結果就利用電視將奧運帶到觀眾的家裡。此外，我們一般都說「生命中所不能承受之重」，而米蘭昆德拉卻寫了一本書，稱為《生命中不能承受之輕》（unbearable lightness），全書充滿似是而非的雋語（paradox）。

以提倡水平思考著名的第波諾（de Bono, 1992）也有不少反其道而行的例子。在萊特兄弟發明飛機之前，所有的飛機設計者都費盡心力地去發展一個穩定性強的飛機。而萊特兄弟則往不穩定上著想。他們試著去解決一個問題：假如一個機翼垂下來該怎麼辦？他們發現將一個機翼彎下去可以加強一邊機翼而減少另一邊的起飛力，他們由此而發展出一套控制的系統。

（二）相對為用

在另一方面，陰陽調和，萬物自定。陰陽之間有一方與另一方不合作，或失去平衡，物體便有所變動，以迄達到自定為止。當陰陽失和時，總是虧損的一力發動補償作用。老子有見及此，便謂「弱者，道之用」。這句話不但道出一種變易的法則，而且隱含以弱主動的道理。老子的哲學。常被誤解為消極虛弱。其實他深懂物極必反以及促進創生創造之道，其祕訣就在奇正相生、以退為進、以柔勝剛（如甘地的不抵抗主義）、以弱制強（如二次大戰時中國之牽制日本），使之無而後創有，置之死地而後生。老子著名的道術，「將欲歛之，必固張之，將欲弱之，必固強之，將欲廢之，必固興之，將欲奪之，必固與之」以及《爛柯

經》善勝者不爭，善陣者不戰」（吳承恩，民67，第十回）之戰略就常為政治家，以及善弈者所應用，「與其戀子以求生，不若棄之而取勝。與其無事而獨行，不若固之而自補」（吳承恩，民67，第十回）諸如此類的辯證法，以及陰陽相剋相生的實例，在《道德經》中比比皆是。

此外，詩人畫家們常用老子的「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」的道理，作為修身或創作的構造法則。創造者每每看出常人所看不出的美，指出常人所想不到的特質。故創造的運用可以從有中看出無，從無中看出有，也可以藉有來襯托無，以無來襯托有，以難來顯出易，以易來顯出難，藉長短與高下的對照，來突出尺寸的特色，以聲音的相和與前後之相隨，來表示矛盾的統一。但是對比的作用只是「行不言之教」的一種方式。作品中的真意還需要觀賞者從對比中自行領悟。古之縱橫家、戰略家、詩人、畫家等將此原則發揮盡致者不乏其人。所以道家似弱而實強，似柔而實剛，善辯而不辯，以不變應萬變，道之為用，反之而已。

（三）虛無為用

老子除了勾畫出以上「道生之，德畜之……」等創造過程之外，還道出以虛無為用，以玄同為用，以畜養為用，以待人為用……道術的道理。虛無在養心與創造方面都有其妙用。在養心方面，一則可以藉坐忘以鍛鍊前意識，最好能將內心意識與外在刺激皆虛而無之，使內心就像橐籥（風箱）般中空如也，但是這種中空狀態，只是「虛而不屈」並非柔弱而毫無作為。待創意醞釀成熟之後，便「動而愈出」，生生不息矣。二則可以無所為而為地以客體為中心來觀照事物，發現前所未見的特點。藝術家將所獨見的特點表達出來，便成創意。

齊白石善以畜養為用。他畫荷花，便是幾次三番，從早到晚，觀察荷花的特質與轉變之過程。等到領悟出荷花之所以成荷花之道之後，便以出類拔萃的技巧將它勾畫出來。所以老子勸人法自然，致虛極，守靜篤。到了客體與前意識互相感應之後，便「萬物並作吾以觀其復」了。

虛無在對創造品方面的應用，於今本第十一章中有相當具體的比喻。「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，有空之用。故有之以為利，無之以為用。」這段道出無之為用，是老子的創見。如何將無應用在創造上，便成創造者所需研究解決的課題。詩人畫家可以用格式塔心理學中所謂的背景與形象相生相成的原理，益之以高超的技術，從有中襯托出無的詩意，也可以從無中襯托出有的妙

用。柳宗元《江雪》詩的前段「千山鳥飛絕，萬徑人蹤滅」，就是先以靜無作背景，以顯出「孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪」的情懷。

三、道與分合法

以上所說的用反，用虛等的方法，多靠智者的靈感而來。運用之妙，存乎一心。但是有一個發明公司的創立者戈登（Gordon, 1961）用老子「有生於無」與「有無相生」，以及他自己所發明的分合法（synectics）特意使參與創造發明的人化無關為有關，化不相識為相識，化無意義為有意義。他曾經組織一個小組以討論發明一個新的開罐頭機的主意。為了不讓參與者的思考受「開罐頭機」的題目所限制，在討論之先，小組長先讓參與者討論一個主意：「開」。有一位參與者戲言說：「最好是不開。」組長認為這個主意很有意思，便將題目告訴組員。以後的討論便集中於將「不開」的概念應用在發明新的開罐頭機上。結果發明了不用任何工具便可以用手開的罐頭。

戈登與老子另一相同的地方就是應用隱喻、寓言。戈登（Gordon, 1962）認為隱喻是一種含蓄的比較，可以同時刺激想像與情緒，對促進創新思大有幫助。《道德經》一書中各種玄奧的概念多用寓意表達。例如今本第十五章謂，「古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容，豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若朴，曠兮其若濁。」諸如此類的隱喻，在《道德經》中到處可見。莊子一書隱喻的例子更多。古代詩人畫家之善為道者，可能深得「沖而用之」的道理，以增加詩情畫意中的隱喻。

此外，老子有「和其光，同其塵」，莊子有「天地與我並生，而萬物與我為一」等的妙論。這在今天，已經不玄了。和同者，身與物和，身與道同。這也是前述「他化」的一種現象。以這個法則用之於創造，叫做身物比擬法（personal analogy）。應用這種比擬法，必須將心投入物中，以物心當作己心，對物體在其自己之道，以及其自身變化的過程皆感同身受。如此，物我相應的結果，自然會達到心物合一，或天人合一的主觀境界（按：此亦為前述之道識）。道家所謂之和同是與眾物之道直接感應。戈爾登曾經舉出一些科學上應用自身比擬法的例子。我國詩詞中用身物比擬法的例子更是普遍。杜甫《春望》中的「感時花濺淚，恨別鳥驚心」，都是身物比擬法的運用。

尾 語

《道德經》一書，有創道之道，而不言創造；有無為之道，而無所不為。有人會問：「道無道，不可道，君安知老子有創造之道？」這就如同：

莊子曰：「魚出遊從容，是魚樂也。」

惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」

莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」（秋水篇）

筆者的答覆便是：「君非我，安知我不知老子有創造之道？」

創造的過程甚為複雜，《道德經》中各種原則只適用於創造過程之一部分，這也正如道之應用，有其適用性與時間性一樣。約言之，治世用孔，亂世用老；對上用孔，對下用老，對己用孔，對人用老。所以，道之為用，必須「居善地……動善時」，無為之時無為，有為之處有為。此類文章，筆者已用中英文各寫一次。此次已達到「見山又是山」的地步。有為之處，到此為止，更多的涵義尚待讀者自行發掘。

注一：原文為「And as an ancient Chinese philosopher Lao-tze said:"Govern a great nation as you would cook a small fish, do not overdo it."」

參考文獻

王國維（民29）。人間詞話。開明書局。

毛澤東（1966）。毛主席詩詞。人民文學出版社。

列子：道家四子新編（嚴靈峰編著）。商務印書館：民國五十七年出版，頁283～456。

牟宗三（民60）。智的直覺與中國哲學。臺北市：商務印書館。

李耳：道德經。旋風出版社印行。

記者：敢想敢為的王均瑤告別人生舞台，世界周刊，1080，54-58，2004。

劉勰（民60）。文心雕龍（黃叔琳註）。臺北市：商務印書館。

爛柯經：西遊記（吳承恩著）。第十四回。

Croce, B. (1992). *The aesthetic as the science of expression and of the linguistic in general*

- (C. Lyas, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published in 1902) .
- Edwards, B. (1989) . *Drawing on the Right Side of the Brain* (rev. ed.) . Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.
- Epstein, M. (1990) . Psychodynamics of meditation: Pitfalls on the spiritual path. *Journal of Transpersonal Psychology*, 22, 17-34.
- Goethe, J. W. V. (1898) . *Faust. (Vol. I)* . (B. Taylor, Trans.) . New York: Houghton, Mifflin. (Original work published 1808)
- Gordon, W. J. J. (1972) . On being explicit about creative process. *Journal of Creative Behavior*, 6, 295-299.
- Green, A. M., Green, E. E., and Walters, E. D. (1974, February) . *Brainwave training, imagery, creativity and integrative experiences*. Paper presented at the Biofeedback Research Society Conference.
- Hadamard, J. (1945) . *The Psychology of Invention in the mathematical field*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kubie, L. S. (1953) . *The Forgotten Man of Education* (Commencement Address at Goddard College) .
- Kubie, L. S. (1961) . *Neurotic Distortion of the Creative Process*. Noonday Press.
- Maslow, A. H. (1962) . *Toward a psychology of being*. Princeton, NJ: D. Van Nostrand.
- Maslow, A. H. (1970) . *Motivation and personality*. (2nd ed.) New York: Harper & Row.
- May, R. (1970) . *Love and will*. New York: Norton.
- Needham, J. (1956) . *Science and civilisation in China (Vol. 2)* . Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Ronald Reagan, State of Union Address, *Historical Documents of 1988*, Congressional Quarterly Inc. (1989.)
- Rugg, H. O. (1963) . *Imagination*. New York: Harper.
- Schachtel, E. G. (1959) . *Metamorphosis*. New York: Basic Books.
- Wallas, G. (1926) . *The art of thought*. New York: Harcourt, Brace.

