

第四章 實有與境界

老子之「道」豐富多義，解老、注老之學因此嚴重分化。當代最鮮明的分歧莫過於老子形上學的形態¹此一問題。唐君毅先生對於老子形上學持「客觀實有形態」²的立場，牟宗三先生則持「主觀境界形態」之論點。客觀實有形態指謂「道」為獨立客觀的超越實有，並且為宇宙生化的第一因。主觀境界形態則指謂「道」是經由主體實踐修養所證成的境界。這兩種形上學形態似乎壁壘分明，卻皆可證諸《道德經》。本章第一、二節分別說明這兩種形態，第三節則討論這兩種不同形態的形上學是互相對立的或是彼此關涉？兩個不同形態之形上學是否能夠調和，甚至統一於老子哲學？

第一節 「客觀實有」說

客觀實有形態指謂「道」為獨立客觀的超越實有，並且為宇宙生化的第一因。主張老子形上學為客觀實有形態的學者眾多。胡適先生說「道」是「天地萬物的本源。」³在胡適先生之後，馮友蘭先生則說「道」是萬物之生的總原理。⁴勞思光先生認為「道」是實體⁵，亦是規律。⁶徐復觀先生說：「老子的所謂道，指的是

¹ 牟宗三先生區分中西哲學之根本異趣，而分判形上學之形態。中國哲學著眼於主觀修養與道德實踐之境界；西方哲學則重視理智之思辨與觀念之分解。由工夫言，中國哲學由修養的實踐開出，是實踐的形上學（Practical Metaphysics）；西方則是觀解的形上學（Theoretical Metaphysics）。由內容言，中國之哲學思想是境界形態的形上學（metaphysics in the line of vision）；西方則是實有形態的形上學（Metaphysics of Being-form、 metaphysics in the line of being）（參見《中國哲學的特質》（台北：學生書局，1990），頁14-15。《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1997），頁93-94、103。）

² 牟宗三先生言實有形態之「實有」，可以翻譯為being。實有指客觀的存在物。實有形態是透過客觀的分解而指出一個客觀的實有（objective entity）為萬物存在之本原，例如理型、上帝、地水火風等。（參見《中國哲學十九講》，頁115、130。）

³ 胡適，《中國哲學史大綱》（上）（台北：商務印書館，1947），頁56。

⁴ 馮友蘭，《中國哲學史》（上冊）（台北：商務印書館，1996），頁218。

⁵ 實體 substance，源自拉丁詞 substantia；substare（在...之下、在場、支撐）實體通常的意義有兩種，其一是萬物存在的第一因，萬物因實體而存在、而是其所是、而生長衰滅，實體則不依靠任何事物而獨立存在、恆久不變。實體之另一義是指每一具體事物之廣延，支撐事物之所有

創生宇宙萬物的一種基本動力。...但老子的道的本身，即是唯一地創生者。」⁷

把老子之「道」視為實體或原理的尚有許多學者，但只用存有論的單一面向來詮釋「道」，忽略了「道」尚有價值規範等意義，反映不出「道」之豐富內涵。於是有學者由「道」的多義性來重新作詮釋，其方法是並列「道」的若干意義，或是以實有意義為主同時兼及其他意義，例如唐君毅、方東美、陳鼓應等等諸位先生。⁸主張老子形上學為客觀實有形態的學者間，對於「道」之詳細義理界定彼此不盡相同，但同樣肯定「道」之客觀性與實體性。而其中唐君毅先生對「道」之歧義性格有最深廣精闢的把握，因此本節擬以析論唐先生對老子之「道」的詮釋為主。⁹

壹、「道」之六義

唐先生把解老之書，區分為三個進路：一是訓詁章句之傳注；二是魏晉學

變化。此處所言實體為其第一義。（參見彼得·A. 安傑利斯，《哲學辭典》（台北：貓頭鷹出版社，1999），頁435-441。）

⁶ 勞思光，《中國哲學史》（一）（台北：三民書局，1995），頁252。

⁷ 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》（台北：商務印書館，1969），頁329。

⁸ 方東美先生認為「道」是老子哲學的「無上範疇」，要從四個方面來討論：（1）道體：道是無限的真實存在實體。（2）道用：道周溥萬物，而取之不盡，用之不竭。（3）道相：道之全體大用，在無界中，即用顯體；在有界中，即體顯用。（4）道徵：聖人者，道之具體而微者，可謂「道成肉身」。（方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業公司，1993），頁167-170。）陳鼓應先生則把「道」的意義概括為三種：（1）實存意義的道：「道」真實存在，且創生天地萬物。（2）規律性的道：「道」作用於萬物時，表現出對立轉化和循環運動的規律。（3）生活準則的道：形上的「道」落實到生活的層面，作為人間行為的指標，成為人類生活方式與處世的方法。（陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：商務印書館，2000），頁2-12。）

⁹ 唐先生對老子的研究，主要見於 原道：老子言道之六義貫釋（《中國哲學原論：導論篇》（九龍：東方人文學會，1974），頁348-398）與 老子之法地、法天、法道、更法自然之道（《中國哲學原論：原道篇卷一》（九龍：新亞研究所，1976），頁288-340）二文。在 原道：老子言道之六義貫釋 中，唐先生肯定「道」為形上實體。在 老子之法地、法天、法道、更法自然之道 中，唐先生對老子之「道」的詮釋則略有更張，他表示：「老子之所謂道，是否當以實體之義為本以解釋之，亦實為吾等後人求解釋老子時所自造之問題。老子書中固無此所謂實體虛理等名，則吾人解釋老子是否當以實體為本之一問題，暫存之而不論，亦無不可。然要之可見吾昔年老子言道之六義一文之下篇，以實體義為本以解釋老子，只為解釋老子之言之一可能之方式。吾昔之所言，固未必非，然其他之論，亦可是也。」（《中國哲學原論：原道篇卷一》，頁339）由此可知，唐先生對老子之「道」是否為形上實體已略有鬆動，但仍不否定前說之價值。且唐先生 原道：老子言道之六義貫釋 一文，乃當代老學肯定「道」為形上實體之最精闢的詮釋系統，有其獨立完整性。而在本節中要特別討論的是老子形上學之客觀實有形態，因此將以析論唐先生之 原道：老子言道之六義貫釋 一文為主。

風所及，順妙會冥悟以申玄旨；三是佛老比附、假儒通老，以及藉西方之科學、哲學來解老。而此三途互有利弊，於是唐生生試圖以「先類辭以析義，再濟以統宗會元之功」之方法，以達兼利去弊之功。依此先根據《道德經》中關於「道」的文句脈絡，綜析六義：¹⁰

- (1) 貫通異理之道：「道」是通貫萬物之普遍的共同之理。此老子之「道」第一義尚只是一虛理。如七十七章「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。」
- (2) 形上實體之道：「道」是形上實體或實理，真實存在，並有生物成物之真實作用。如二十五章「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。」
- (3) 道相之道：道體對照萬物而有相，例如「無」相、「有」相、「沖」「虛」相、「不可名相」等等。如二十五章「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」四十章「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」
- (4) 同德之道：老子言「德」皆為連「道」與人、物之關係而說。就人、物之得於「道」者，或就「道」之反物而生物、畜物、順物而言「德」。如五十一章「道生之，德畜之...生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」六十二章「道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所保。」
- (5) 修德之道及其他生活之道：人欲求同於「道」之玄德時，其修德積德之方、生活上自處處人之術，以及政治軍事上之治國用兵之道。如十章「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？明白四達，能無為乎？」
- (6) 為事物及心境人格狀態之道：指一種事物之狀態，或一種人之心境或人格狀態。如八章「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」十五章「古之善為士者，微妙玄通，深不可識。」

¹⁰ 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，頁 351-364。

唐君毅先生言「道」之六義，前四項「通貫異理之道」、「形上道體」、「道相之道」和「同德之道」為形上學意涵，後二項「修德之道及其他生活之道」和「為事物及心境人格狀態之道」為實踐哲學意涵。此六義如何加以一貫解釋？哪一義為此貫通解釋之始點？道體如何為人把握？形上意涵與實踐意涵兩者並無邏輯涵蘊的關係，如何能共同隸屬於「道」？為何會有「不道」？唐先生在析分六義之後，便要「濟以統宗會元之功」，一一回應上述問題。

貳、順通「道」之六義

首先唐先生使用淘汰的方法，擇定第二義為順通其餘五義的起點。唐先生言：

吾人今如欲就此六義中擇一義，以為次第順通餘義之始點，可先用淘汰之方法，以觀何者之決不能成為次第順通之始點。吾人今欲言者，即首不宜如近人之以第一義或第三義以為順通之始點。因第一義之自然律則，或宇宙原理之道，乃虛而非實。第三義之道相 道相本身，亦虛而非實。吾人如知第一義之律則原理之道，為虛而非實；則知第五義中之積德修德之方，與生活之術，？就此方術之本身而言，亦為虛而非實。又吾人如知第三義之形上道體之道相，為虛而非實；則知第六義中之事物或心境或人格狀態之道相，？就其本身而言，亦虛而非實。由此而吾人可賴以為直接順通老子明文中之諸義之始點，遂唯是第二義之形上道體之道，及第四義之人有得於道時所具之德。此中之所以有得於道，乃由於形上道體之先在；於是唯有第二義之道，堪為吾人次第順通其他諸義之始點。¹¹

唐先生以「虛實」為根據，亦即以是否具有獨立存在性為淘汰之判準。第

¹¹ 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，頁 367。

一義「貫通異理之道」只是一虛理，不具獨立存在性。第三義「道相之道」，道相亦虛。第五義「修德之道及其他生活之道」乃是己立立人之方術，方術本身亦無獨立存在性。第六義「事物及心境心格狀態之道」係就狀態而言，亦虛而非實。如此剩下第二義與第四義。第四義「同德之道」指人或物有得於「道」時所具之德，於此必先有「形上道體之道」才能言得道。至此唐先生淘汰五義，而以第二義「形上實體之道」為順通其他五義的始點。唐先生言：

吾人可由形上道體為如何，言其相之如何；再由其體相之如何，以言其生人物時，其自身之玄德如何，人物所得於道者如何；及人物之由道生而所得於道後，其存在所依循之律則原理之實如何；以及人求更有所得於道時，其積德修德及生活之方術，宜如何；以使其心境與人格狀態合於道而具道相。斯則次第至順者也。¹²

由「道」之為形上實體（第二義），然後可言道有「有」相、「無」相等相（第三義）。再由「道」之「體」與「相」，可言「道」之作用、規律，以及人與物得「道」之德、合「道」之心境狀態。即合「道」之「體」與「相」言其餘四義：首先是「道」之生物成物的真實作用為「道」之玄德，人、物有得於「道」時亦即有德（第四義）；其次可言萬物存在之普遍共理（第一義）；進一步言人之立身處世以及治國用兵之術（第五義）；最後是合於「道」的事物狀態及人格心境（第六義）。

？、人如何認識「道」

但欲由「形上實體之道」來順通其餘五義，還必須解決此「道」究竟依何建立而起之困難。這是一個認識論的問題。唐先生基於道體有生物成物的真實作

¹² 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，頁 367-368。

用，首先排除「道」為理論上之假設。其次「道」亦不是西方宗教哲學中之上帝，因為《道德經》中未嘗有教條，命人無條件地信仰，亦未言「道」為一超越之上帝心靈或人格。最後，因為人對「道」「不可致詰」¹³，所以「道」不可能是基於理性原則所建立。¹⁴因此形上道體之建立只有一種可能——「直覺」：

老子之知有此形上道體，唯餘一可能，即由老子之直覺此道體之存在。老子之所以能直覺此道體之存在，則必原於老子自己之心境與人格狀態之如何；而此心境與人格狀態之具有，則當依於老子之修養之工夫。此工夫，吾意謂其要在老子所言之致虛守靜等。吾人今果與老子有類似之修養工夫，而具有類似之心境與人格狀態，則亦將能悟此道體之存在。¹⁵

唐先生認為老子是以「直覺」認識「形上道體」，而「直覺」是透過修養實踐的工夫來保證的。這修養工夫的具體內容即《道德經》十六章「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明」的「致虛守靜」。本章第二節介紹主觀境界形態之老子形上學，牟宗三先生言「道」是主觀致虛守靜之修證所開顯的境界。兩位先生同樣以致虛守靜的工夫為「道」之證成，但是唐先生肯定「道」為客觀實體，牟先生則說此客觀性、實體性只是一「姿態」。牟先生之說將於本章第二節說明，兩位先生詮釋之異同則於本章第三節討論。此處續言唐先生對「致虛極，守靜篤」的說明：

吾人今謂致虛極守靜篤，即可同時如老子之「萬物並作，吾以觀其復」云云，即謂此二者實為相依之事。此所謂觀萬物之歸根而復命，即觀此萬物之呈於前者，所分別引生之感覺觀念概念，一一逝而已矣。則芸芸萬

¹³ 《道德經》十四章：「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 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，頁 368-369。

¹⁵ 同書，頁 369。

物皆隱，以混成而為一，合以呈其混成相於吾人之前矣。此混成相，亦將泯彼萬物之差別；而其各為實體之實體性，亦即與此混成相，相與混成，而不得為二，遂皆化為此混成相之實體性。此混成相，既為相而兼具實體性，即可只名之為一混成之實體，是即老子所謂「有物混成」之道體也。¹⁶

老子對形上道體的直覺，依於實踐修養之致虛守靜的工夫。虛靜以觀萬物之由生而復、由既有而終歸於無，則芸芸萬物品類之繁多與形相之殊異皆一一泯滅，混而為一無物無象之混成相。萬物之差別既已泯滅，則其原各為實體之實體性，遂皆化為混成相之實體性。此混成相兼具相與實體性，即是「有物混成」之道體。如前所述，由「道」之「體」與「相」，即可言「道」之作用、規律等等以求順通「道」之六義。

肆、實然與應然

形上道體確立後即可次第順通「道」之諸義。但「道」之前四義為形上範疇，屬於「實然」的層次，順通並無困難。而後二義則是實踐範疇，屬於「應然」的層次。「實然」與「應然」這兩個層次並無邏輯涵蘊之關係。且形上意義之「道」具有普遍必然的約束，價值意義之「道」則能肯定人之主體自由，這兩者是否產生矛盾？首先，在「道」之第五義「修德之道及其他生活之道」上，唐先生言：

吾人首可如是答：即老子所言之生活律，正主要為人順其對自然律之了解而建立；而宇宙之自然律，亦實未嘗限制人之自行建立其自作主宰之生活律；人之自行建立其生活律，亦即為人求其生活，合於形上道體，而使其生活具形上道體之玄德之事，亦即形上道體之表現於人之事也。¹⁷

¹⁶ 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，頁 370-371。

¹⁷ 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，頁 390。

唐先生認為形上道體並不限制人建立實踐價值之生活律。人建立生活律乃是為求生活合於形上道體，而使生活具有形上道體之玄德，這也即是形上道體之透過人事而顯現。因此形上意義之「道」與價值意義之「道」並不會有對立矛盾之問題。

其次，在「道」之第六義「為事物及心境人格狀態之道」上，也有同樣的問題。在現實上，物和人的心境人格之狀態有同於「道」者，亦有不同於「道」者。老子有「物壯則老，是謂不道，不道早已」、「天下無道」¹⁸等語。天下萬物皆由「道」生，何以會有「不道」或「無道」者？若此「不道」、「無道」者不由「道」出，「道」非生一切者，而不得為萬物之母。又若此「不道」、「無道」者亦由「道」所生，則「道」如何能生此「不道」、「無道」者？唐先生言：

此不道者，固亦宛然與道相對，以存於世間。然依老子之義，此存在者乃日近於死亡，而將由存在以成不存在者。此不道者之死亡而不存在，乃實根於道體，而為合於道者。剋就一切不道者之初生，及其所自生而言，固皆同生於道，亦初無不合於道之處者也。至其生後成為不道之際，亦即其同時日近死亡，而趨於不復存在之際。故通此「道之生所謂不道之物，而又使之早已」之全部歷程以觀，實無不道之物，亦無不道之道，堪與此「道」相對而並存；而吾人亦不須為之另求其所以存在之根原。¹⁹

「不道」、「無道」者亦根源於「道」，但此不合「道」之存在者即日近死亡，此全部之歷程皆合於「道」，故所謂「不道」、「無道」皆只是一時宛然與「道」相對相反，最終卻不成相對、不復相反，仍歸於「道」。例如人們過度開發山坡地，造成國土危脆；濫用抗生素，使得病無藥醫等，皆是人們不行正道，終究自

¹⁸ 《道德經》第三十章、四十六章。

¹⁹ 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，頁 394-395。

食惡果。如同陳榮波先生言：

《老子道德經》第二十七章：「常善救物，故無棄物。」人要妥善規劃利用厚生，才能讓後代子孫分享天地所賜之萬物取之不盡，用之不竭。如果人太自私自利，濫殺稀有動物，破壞人類生存權，其禍有如飛蛾捕火，釀成悲劇，不可不深思之！²⁰

伍、「道」為中性之形上存在

至此唐先生已析分及貫釋老子之「道」之義理內涵。最後，唐先生認為老子之「道」只是「一中性之形上存在」，與心性之價值要求無直接相干。其理由有以下三點：其一，《道德經》中所謂「善」，多為「利便地」(expediently)之意，如「事善能，動善時」等之「善」，皆涵利便之義，而非價值標準。其二，「道」雖生育萬物，但卻「實未嘗真仁於萬物」。無論物是否合「道」，皆不礙「道」之為「道」，不礙「道」之恆常，則「道」之生育萬物亦不具價值上之意義。其三，人之求生活合「道」，「在根底上惟依於人之不願歸於死亡，不願由有而無之一念。」而此念只有主觀之意義，沒有客觀意義。道體並不會選擇特定之人或物，使之早死或長生。此外，聖人之法道而治、而為，「只是法此無情之道體，即亦如子之仿效其母之所行，非直有見於此行之為當然之善而行之者矣。」²¹

綜合以上三點，唐先生認為老子之「道」以混成始，亦以混成終，「道」之玄德只在其初能生物，而兼覆育生養而已，「此道體固未能舉其自體，以全賦與於所生之物，而一無私之吝，以使此所生者，亦內具此道體之全，以為其性」²²，則老子之「道」只是一「冷靜無情、亦無善無惡之一中性之形上存在」²³。又老

²⁰ 陳榮波，老子的環保美學（《哲學雜誌》，7期，頁98-103，1994年1月），頁99。

²¹ 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，頁396-398。

²² 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，頁398。

²³ 同書，頁396。

子唯由觀萬物之由有而無，由生而復，以冥悟一混成之「道」。而人在此天地之間，亦如同萬物，依自然律以生。只人之智足以了解自然律，以及自然律所依之「道」，並能據此知其生活實踐上之應然，而由修德以上合於「道」。老子之「道」畢竟與人之價值要求無直接關係。

「客觀實有」說的反省：

唐君毅先生的老子研究之詮釋方法，「先類辭以析義，再濟以統宗會元之功」，其詮釋說明了「道」之各個層面的涵義，並能予以貫通解釋，且達到唐先生原先設立「無復章句之拘，而有訓詁之實」²⁴的構想。更重要的是，唐先生之論彰顯了老子之「道」確為一具有內部一致性之思想。雖也有學者對唐先生之詮釋（特別是「道」之實體性），提出質疑²⁵，其論點頗有洞見。但不可否認的是，唐先生之肯定「道」為客觀實有，的確能證諸《道德經》。例如唐先生主張老子之「道」為形上實體，《道德經》中亦言「有物混成，先天地生」，「道之為物，惟恍惟惚。…其中有象。…其中有物。…其中有精。」²⁶唐先生言「道」有生物成物之真實作用，《道德經》中亦言：「道」為「天下母」，「萬物恃之而生而不辭，…衣養萬物而不為主」，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，「道生之，德畜之：長之、

²⁴ 同書，頁 349。

²⁵ 例如袁保新先生提出下列三點：(1) 唐先生以「直覺」來保障形上道體之建立，而直覺並不是一項具普遍性的理解經驗。(2) 唐先生表示老子的人生價值規範乃「人順其對自然律之了解而建立」(同書，頁 390。)，但自然律不可能為人生價值規範提供基礎。也就是說，唐先生於形上意涵之「道」與實踐意涵之「道」兩者相貫通的理論，必須再商榷。(3) 唐先生逕以虛實為判準，擇定「形上道體」為貫通起點，對於具生活修養與價值根源涵義之「道」，判以虛而不實。唐先生此詮釋方法欠缺思想史的考慮。(袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》(台北：文津出版社，1991)，頁 71-73。)高瑋謙從詮釋之方法與內容兩方面言唐先生之論的限制，其觀點與袁保新先生大致相同。(唐君毅先生對老子「道」的詮釋之特色及其限制(下)，《鵝湖月刊》(25:9，頁 52-63，2000年3月)，頁 61-62。)鄧秀梅提出的質疑可分兩點：(1)形上道體之證成：唐先生對於《道德經》十六章「萬物並作，吾以觀復」之疏解模糊不清，例如萬物之個別實體性，如何可以與混成相與混成，遂至化為混成相之實體性？(2)道之生化：唐先生前後之說法不一致(該作者此點之說明已超出本文處理的範圍，不再引述。)(論牟宗三先生對王弼老學的詮釋，《鵝湖月刊》(25:2，頁 38-50，1999年8月)，頁 44-45。)

²⁶ 《道德經》二十五章、二十一章。

育之、亭之、毒之、養之、覆之」²⁷。

但唐先生之詮釋仍有兩個地方特別值得再提出來討論。其一，唐先生對於《道德經》中佔多數篇幅的人生價值規範，歸於「人順其對自然律之了解而建立」。自然律乃支配萬物生滅變化之根本原理，無一物可以違背，亦不可能自作主宰。但人生之價值規範卻出於人之主體自由，超越存在界之自然律。因此唐先生此論不免貶抑了人之主體性尊嚴以及道德實踐的創造力。再者，唐先生以人欲長生不願歸於死亡，而求生活合「道」，此言大大窄化了人求合「道」之超越的心性要求。雖然老子有言「外其身而身存」、「長生久視之道」²⁸，然其意旨在於「無私」，豈只是因為「不願歸於死亡」而求合「道」。唐先生此論一樣再次削弱了人之主體的道德創造力。

其二，唐先生言老子之「道」只是一「冷靜無情、亦無善無惡之一中性之形上存在」，與人之價值要求無直接關係。實則老子雖言「天地不仁」，但又言「天道無親，常與善人」²⁹。道體之「無善無惡」、「未嘗真仁於萬物」僅是其表象。

「道」無善相、無惡相，其周行不殆自有其至理玄德。牟宗三先生亦言實有層的好惡，其最好的表現方式便是「無有作好、無有作惡」。³⁰若道體果真如唐先生所言為無善無惡，那麼老子之論「道」豈非僅是一近於口舌之論的宇宙觀；且人類是否必須在「道」之外另行尋覓價值根源，否則如何能安身立命於天地之間？凡此問題又將使老子哲學之內部一致性破裂。

唐君毅先生對於《道德經》之詮釋有重大貢獻，除肯定「道」為客觀實體之外，並言形上意義之「道」與價值意義之「道」能相互貫通。但唐先生對於「道」之價值涵義與人能弘道之道德實踐的積極意義，實則未能充分開出。相較於唐先生所說老子之「道」與人之價值要求無直接關係，牟宗三先生之主觀境界說則突顯了老子哲學的實踐性格和「道」的價值意涵。下一節便說明牟先生對於老子之

²⁷ 同書，二十五章、三十四章、四十二章、五十一章。

²⁸ 同書，七章、五十九章。

²⁹ 同書，五章、七十九章。

³⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 139。

「道」的詮釋，並將於第三節對唐、牟兩位先生之說再予以比論。

第二節 「主觀境界」說

視老子形上學為主觀境界形態乃牟宗三先生孤明先發。³¹牟先生是從「思想史的反省」(approach of intellectual history)³²來把握老子哲學，並且視老莊為同一義理系統，魏晉名理順道家言「無」而玄論。此即是把道家當作一個歷史過程中逐步展開的有機體過程³³，先明老子哲學因周文疲弊而興發，再借重莊子和王弼來詮釋老子之「道」，並由向秀、郭象之注莊言「道」純為主觀境界，而「道」之客觀實體義僅是虛說。牟先生認為「道」的義理要由「無」(王弼「聖人體無」³⁴之「無」)來了解，再由「無」的工夫知「道生之」是「不生之生」，而「無」的智慧即是「忘」的智慧。以下分別說明之。

壹、以「無」為本³⁵

牟先生認為道家思想之興起及其系統之性格，係針對周文疲弊而發。春秋戰國時代，周文的禮樂典章都成了對人之生命的束縛桎梏，都是造作有為的東西。《道

³¹ 牟先生對《道德經》的研究，主要見於《中國哲學十九講》、《才性與玄理》二書，以及《鵝湖月刊》第二八卷第十期至第二九卷第七期之「老子道德經講演錄」。

³² 袁保新先生稱牟宗三先生對老子哲學的詮釋是思想史的進路。袁先生言：「所謂『思想史的反省』，是指牟先生在徵定道家玄理性格時，特別強調老子的文化背景以及中國文化傳統生命，並未一味注重老子哲學內在之邏輯關係，而忽略了老子思想形成的特殊機緣，所以作者稱之為『思想史進路』的詮釋」(袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁79-78，註2)。

³³ 牟先生言：「老子與莊子，在義理骨幹上，是屬於同一個系統。」、「道家之玄智玄理，至莊子而全部朗現。所謂『宏大而辟，深閎而肆』，『調適而上遂』者是也。老子之玄智玄理，有王弼發之，莊子之玄智玄理，有向、郭發之」(牟宗三，《才性與玄理》，頁172)。

³⁴ 何劭《王弼傳》有裴徽與王弼之問答：「問弼曰：『夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故不說也；老子是有者也。故恆言無所不足。』」見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》(台北：華正書局，1992)，頁639。

³⁵ 王弼老子注第四十章「天下之物，...以無為本。」同註33，頁110。《晉書·王衍傳》「魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》《莊》立論，天地萬物皆以無為本。」轉引自林麗真，《王弼》(台北：東大圖書公司，1988)，頁41。

德經》三十八章有言：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首」，《莊子·田子方》亦曰：「中國之民，明乎禮義而陋乎知人心。」此皆是言周文疲弊之下，徒剩禮儀的外在形式來規範人民，人民的心靈卻未能自由自在。老子在這種情況下，提出「無為」以對反造作有為，要從虛偽造作裡解放超脫出來，才是「自然」。「自然」是「精神獨立、自由自在的超越境界」³⁶。「無為」的普遍化、抽象化就提煉成「無」。「無」首先是動詞，否定周文、否定造作有為，進而顯示一個無為的精神境界，這個境界用名詞來表示就是「無」，所以「無」又是名詞，指一種境界。「境界」為「實踐所達至的主觀心境（心靈狀態）」。³⁷

牟先生又借用王弼「聖人體無」等語以說明老子之「無」。聖人指孔子。孔子以「仁」為體。天地無言而使四時行、百物生；聖人無心而有創制立教之繁興大用。「聖人體無」便是指孔子體會此無言、無心之境。孔子體之而不言，道家則謂此無言、無心之境為「無」並盛言以「無」為本。老子之「道」即「以無來做本，做本體」。³⁸但「無」不是西方存有論的無（沒有東西）。牟先生言：

「無」不是個存有論的概念（ontological concept），而是個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題。³⁹

但當「無」之智慧徹底發展出來時，也可以函有一個存有論，那就不是以西方為標準的存有論，而是屬於實踐的（practical），叫實踐的存有論（practical ontology）。⁴⁰

老子哲學之存有論寄託於對「無」的了解，但「無」不是西方哲學中存有

³⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 90。

³⁷ 同書，頁 130。牟先生言「境」、「界」是佛教詞語，中國先秦的典籍沒有這個名詞。「境」和「界」都是實有的意義，「境」指外在的對象，「界」是原因、根據。但是「境界」一詞，完全是從主觀心境來講，與原來佛教的意義不同。參見同書，頁 129-130。

³⁸ 同書，頁 131。

³⁹ 同書，頁 91。

⁴⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 93。

論的觀念。此處必須先說明牟先生對於中西存有論的分判。牟先生認為西方的存有論是講存在之物的存在性，此存在性又稱為存有性。這種存有論是由知性的分解，就存在物之內在地分析其存有性，而明其如何構造成。如此之存有論，牟先生名之為「內在的存有論」。內在的存有論只限於現象之存有性，依佛家詞語，此種存有論是依「識」而非依「智」，因此又稱為「執的存有論」。而中國的存有論，是就存在之物而超越地明其所以存在之理，此種存有論必須見本原，說明天地萬物存在之必然性，而不在明萬物之構造。這種存有論依「智」而非依「識」，是為「無執的存有論」。⁴¹又中國的學問由實踐入路，由實踐之智慧透顯。智慧無外，對於天地萬物能夠有所解釋與說明。因此中國的存有論，由工夫言，是實踐的存有論（practical ontology），也可謂之「實踐的形上學」（practical metaphysics）。中國儒釋道三教之存有論皆是實踐的存有論。再由內容言，中國的形上學，因為是從主觀修養之心境來講，不是從客觀存在來講，所以牟先生言儒釋道三教之形上學皆有境界形態形上學的意味。⁴²

牟先生認為道家對存在的說明，便是由主觀實踐上來說，並且是境界形態的說明。而老子之「道」就「要通過無來了解，以無來做本，做本體」⁴³。老子之存有論就必須從「無」來了解，「無」不是西方存有論的概念，而是修養實踐的心靈境界。《道德經》第一章「常無欲以觀其妙」，即從主觀方面講以「無」為本體。牟先生言：

道家的無並不是客觀的實有，而完全是由主觀修行境界上所呈現的一個觀念，所以要從生活實踐上來了解。⁴⁴

「無」之為本為體，一方面固只是生活上「無為」之擴大，一方亦只是遮詮，而只為形式之陳述。本末就客觀的宇宙施一積極的分解而發現一正面

⁴¹ 參見牟宗三，《圓善論》（台北：學生書局，1985），頁93-94。

⁴² 牟先生言：「但儒家不只是個境界，它也有實有的意義；道家就只是境界形態，這就規定它系統性格的不同。」（牟宗三，《中國哲學十九講》，頁103。）

⁴³ 同書，頁131。

⁴⁴ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁115。

之「實有」以為本體者。故「道德經」之積極而建構之實有形態之形上學只是一貌似之姿態，故道之客觀性、實體性、實現性，亦易於拉下而化除。⁴⁵

「無為」是生活實踐上的觀念，對反造作有為。「無為」的普遍化、抽象化提煉成「無」的概念。「無」是「虛一而靜」而有「無限妙用」的心境。「虛一而靜」是將生命的紛馳、心理的情緒，以及意念的造作通通化掉，使心思不黏著固定於任何一個特定的方向。心思一有所黏著，就著於此而不能通於彼。心境生命為特定方向所佔，就不虛不靈。所以要把所有的紛馳造作都化掉如水流。「無限妙用」與「定用」不同。心境為特定方向所限制，就只能用於此特之處，這是「定用」。「妙用」則是無限的，「無限妙用」是無限定無方所的用。「顯這個無的境界的目的是要你應世，所以『無為』一定連著『無不為』。」⁴⁶無為是本，無不為是作用。無限妙用的心境才能夠應對這個千差萬別的世界。

「無」是主觀心境，但《道德經》中「無名天地之始」、「天下萬物生於有，有生於無」⁴⁷等，皆言「無」是天地萬物之本，則「無」顯有客觀實體之意義。牟先生認為，此客觀實體之意義只是類比主觀實踐上「無為而無不為」而得印證。從主觀作用上之境界來置定一本體以為客觀實有，其實這個置定僅是虛說。「無」並非實有一物事，而僅為虛靈妙用的心境。「無」之客觀實體意義，只是主觀聖證所映發之姿態。「並非在客觀存在方面，分解撐架地肯定一客觀實有曰道曰無」。⁴⁸

而「道」之實現性，從「道生之，德畜之」、「天得一以清，地得一以寧」⁴⁹等言可知。「道」生物成物、使物為如此而不如彼，此即「道」的實現性。然「道」以「無」為本，「無」為主觀心境。「道」、「無」、「一」皆是渾化之心靈境界，則

⁴⁵ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 179-180。

⁴⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 96。

⁴⁷ 《道德經》一章、四十章。

⁴⁸ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 271。

⁴⁹ 《道德經》五十一章、三十九章。

實現性亦為虛說，僅為「道」之姿態。

牟先生認為，老子以「無為而無不為」觀天地萬物而尋究其本，「道」遂顯客觀性、實體性、實現性之姿態。莊子則根據老子進一步化掉此姿態。後來的向、郭之注莊，以主體言逍遙而顯「道」為心靈境界，即「道」必須繫屬主體修養。故莊子與向、郭乃據老子而更進一步消化「道」之客觀、實體等等姿態，而純歸境界。⁵⁰

貳、不生之生

牟先生認為《道德經》中的「道」、「無」等形上概念，都是從生活實踐的智慧中提煉而出，從主觀的境界形態上去說明存在，不同於西方哲學之客觀實有的形上學。那麼《道德經》中「道生之」、「生之畜之」⁵¹等宇宙論陳述，又如何解釋？牟先生借王弼「不塞其原也，不禁其性也」⁵²說明「道」之生成萬物，乃是聖人「無」的工夫境界，是「不生之生」，而非積極的創生作用。牟先生言：

「道生之」者，只是開其源，暢其流，讓物自生也。此是消極意義的生，故亦曰「無生之生」。然則道之生萬物，既非柏拉圖之「造物主」之製造，亦非耶教之上帝之創造，且亦非儒家仁體之生化。總之，它不是一能生能造之實體。它只是不塞不禁，暢開萬物「自生自濟」之源之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界。故道之實現性只是境界形態之實現性，其為實現原理亦只是境界形態之實現原理。非實有形態之實體之為「實現原理」也。故表示「道生之」的那些宇宙論的語句，實非積極的宇宙論之語句，而乃是消極的，只表示一種靜觀之貌似的宇宙論語句。此種宇宙論之語句，吾名之曰「不著之宇宙」。「不著」者，不是客觀地施以積極之分解與構造之

⁵⁰ 參見牟宗三，《才性與玄理》，頁 172-187。

⁵¹ 《道德經》五十一章、十章。

⁵² 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 24。

謂也。而道之為體為本，亦不是施以分解而客觀地肯定之存有形態之實體也。故其生成萬物，亦不是能生能成之實體之生成也。此種「不著之宇宙」，亦可曰「觀照之宇宙論」。⁵³

「道」並非西方哲學之能生能造的實體，而只是聖人不塞不禁、讓萬物自生自濟的沖虛玄德。「沖虛者，無適無莫，無為無造，自然之妙用也。」⁵⁴沖虛玄德即是無私無我、無偏無黨、無執無見的胸襟，是氣象同天地的心境。不塞不禁、沖虛無為，是「無」的工夫、「無」的境界。有「不塞其原，不禁其性」之沖虛玄德，則物自然而生、自然而濟。此即沖虛玄德之妙用。因此「道」和萬物的關係在於「道」使物實現。牟先生言「實現」有許多方式。⁵⁵基督教上帝從無創造萬物；儒家講「妙萬物而為言」之運用的創生萬物；天台宗講「理具事造」之實現。基督教與儒家之實現性皆是創生，而老子之「道」的實現性是境界形態的實現性，沒有特殊的決定（no special determination）。僅是基於主觀心境之沖虛玄德而開源暢流、不操縱把持，使物能自生自濟。無限妙用的心境（「無」）朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正。即主體玄覽觀照之「無」的心靈境界（「道」）與物一體呈現。⁵⁶而萬物實仍是自生自在，非個人之心境能創造事物。「道生之」之「生」不是積極的創生，而是不操縱、不把持的消極意義之生，是境界形態之生，是不生之生。

「道生之」是不生之生，「道」之客觀性、實體性、實現性只是一種姿態，其實「道」是主觀致虛守靜之修證所開顯的沖虛境界，而非客觀實有。然而每個人主觀修養的程度不同、境界不一，所觀看的世界豈不是也沒有一定，甚至可有可無？牟先生在這裡區分現象世界與價值世界。現象世界對應於我們的感官知

⁵³ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 162。

⁵⁴ 同書，頁 140。

⁵⁵ 參見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 104-105。

⁵⁶ 牟先生言天台圓教在佛法身上保住了一切法存在的必然性。並非法身創造一切法，而是法身呈現時，一切法通通呈現，無一法可消去。此即為「一體呈現」。老子言「道生之」，亦是一體呈現，而非創生。（參見同書，頁 120-121。）

覺，是可使之（現象）有、可使之無的；而依主觀實踐所觀看的世界則是屬於價值層的。現象世界相應於我們的感官知覺，而感官知覺並無定性，則現象世界亦無定性。而主觀修養所觀看的世界卻是屬於價值世界，不同於現象世界。雖說依修養程度或實踐路數之不同，對世界的觀照隨之而變，但若主觀修養之最後歸趨總是定於自由自在，那麼價值世界總歸是一。當主觀心境臻於自由自在，則萬物通過主體之觀照而各自是其所是。萬物就在此價值世界中得終極之決定而為絕對真實的存在，即是康德所言「存在之在其自己」，而不再是可有可無的現象。若主觀心境尚未能自由自在，則萬物亦隨之變動無定。牟先生言：「若主觀浮動就不自得，萬物也隨之不自得，於是時間空間範疇等等都加了上去，就成了現象（phenomena），而不是物之在其自己。」⁵⁷唯主觀之玄覽觀照之心境達終極之定，方能與萬物一體呈現，而可言「主客觀是一者」。⁵⁸

牟先生此處「主客觀是一者」，乃由價值世界有終極之定而言。主觀指主體之價值實踐，客觀指價值實踐有同一歸趨——自由自在。當主體之價值實踐昇進至自由自在而與萬物（物之在其自己）一體呈現，便可言主客觀是一者。而若儒家能以「天道性命相貫通」言主客觀性之統一，此道家則無。牟先生言：

聖人無適無莫，無意、必、固、我，無可無不可，氣象同天地。何嘗有一毫之沾滯，此即王弼所謂「聖人體無」。然實則此只是聖人之化境與氣象，而不可即以此為體。而自儒者言之，聖人之體固在「仁」也。老莊徒自此化境之化掉一切「有」之定向所顯之「無」而盛言之，並即以所顯之「無」為體，此是倒果為因，將「果境」視作一現成的先在原理，置之以為本，遂只成為有無對揚，而不知聖人之無之所以然。此其所以只有主觀境界，而無客觀實體，只能盡境界形態，而不能至主客觀性之統一也。⁵⁹

⁵⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 123。

⁵⁸ 參見同書，頁 130-131。

⁵⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 276-277。

牟先生認為儒家從正面立言。孔子以「仁」為體。客觀而言，仁是天地萬物之本體；主觀而言，孔子之生命全幅是仁體流行。仁體也可稱之為「道」、「一」。但「道」、「一」只是外延的形式詞語，仁體之實際內容為仁、誠、中。仁體是存在上的體，是第一序的客觀實體。而仁、誠、中既有客觀積極的價值，亦是主觀實踐的境界。由之可言天道性命相貫通、主客觀性之統一。但道家從反面立言，倒果為因。由「常無欲以觀其妙」立主體境界——「無」——為本體。此是境界上的體，是第二序的體。只能言體之外延的形式特質，如「一」、「自然」等，不能言實際的內容。因此牟先生說道家只知有境界之體，「不復知尚有存在上或第一序的體」⁶⁰，「則體或無即無客觀之實體性的意義」⁶¹。老子之「道」只有主觀境界之體，而其客觀性、實體性、實現性終只是一姿態。「道」既無客觀性，更無可言主客觀性之統一，唯在主觀上有價值之最後歸趨。

？、「忘」的智慧

牟先生認為老子以作用層之「無」為實有層之本體，因此道家沒有實有層和作用層的分別。也就是說「道家只有如何（How）的問題，沒有『是什麼』（What）的問題。」⁶²對於是非善惡，道家亦是說明「如何」，而沒有分析「是什麼」。從作用層之「無」言是非善惡以如何的方式體現出來，而不從原則上去肯定好、惡，不從正面去分析。「從實有層上正面肯定或否定，就是原則上肯定或否定。道家沒這個問題，那就是說道家沒有 What 的問題。」⁶³《詩經·烝民》「民之秉？」，好是懿德」、《論語·里仁》「唯仁者能好人，能惡人」這是由實有層來肯定好、惡。道家不作實有層的肯定或否定，而是從作用層言體現的方式。

那麼是非善惡是如何體現出來？牟先生言最好的表現方式便是「無有作

⁶⁰ 同書，頁 121。

⁶¹ 同書，頁 123。

⁶² 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 127。

⁶³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 133。

好，無有作惡」⁶⁴。「無有作好，無有作惡」是說對於好、惡不造作。不造作之好、惡才是完善的好、惡，才能成全真正的好、惡。「無有作好，無有作惡」並不是否定好、惡，而是將好、惡用自然不造作的方式體現出來。牟先生用引申的說法說明之：「有心為善，雖善不賞；無心為惡，雖惡不罰。」⁶⁵有心為善就是造作。造作便是不自然、便是存有私心。「無有作好，無有作惡」之「無」便是對反於造作、私心。「無作」便是去除造作、忘掉私心。「無作」即是「無」的工夫、智慧，即是「忘」的智慧。《道德經》十九章之「絕聖棄智」、「絕仁棄義」之「絕」與「棄」便是言「忘」的智慧。《莊子·大宗師》「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」亦是言「忘」。「忘」不是存在上的否定，而是作用上的否定，否定造作、有為、執著。忘掉私心、去除造作，讓聖、智、仁、義自然而然地體現出來，如《莊子·逍遙遊》「是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯舜者也」。忘堯舜才能為堯舜，忘仁義才能成全仁義。

忘掉聖智仁義，而能體現聖智仁義。能體現它，便是能夠保住它。牟先生由此言「作用地保存」：

道家既然有 How 的問題，最後那個 What 的問題也可以保住。既然要如何來體現它，這不是就保住了嗎？這種保住，就是「作用地保存」。⁶⁶

道家不分析聖智仁義是什麼、不分解好、惡的概念，而只問如何體現聖智仁義、如何用最好的方式表現好、惡。道家不從實有層去作原則上的肯定，而從作用上問如何表現。但既然能夠將聖智仁義體現出來，能夠將好、惡表現出來，就能夠保住聖智仁義，就能夠成全好、惡。這就是用作用層來保障實有層，牟先

⁶⁴ 此處牟先生係借用書經的話來說明道家之好惡的表現方式。《尚書·洪範》：「無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。」牟先生言「無有作好，無有作惡」很類乎道家的意味，很類乎道家所說的那些話頭。」而這是「作用層上的話頭」。（同書，頁 137-138。）

⁶⁵ 參見同書，頁 144。

⁶⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 134。

生名之曰「作用地保存」。於此，牟先生又再度言「無」之保障萬物的存在，亦是用作用層來保障實有層。牟先生言：

無本來是從作用上透顯出來的，就拿這個作用上透顯出來的無，作實有層上的本，這兩層合在一起，沒有分別。這是道家的形態。⁶⁷

牟先生言道家以心境作用之「無」為本體，以此來保障萬物之存在。作用層和實有層的相混不分，便是道家形上學的形態。但作用層和實有層之不分，則「道」究竟有無實有層的意義？而「作用地保存」也有一樣的問題，即「作用地保存」是否真能保全客觀的是非善惡？牟先生言：

道家實有層上實有這個概念是從主觀作用上的境界而透顯出來，或者說是透映出來而置定在那裡以為客觀的實有，好像真有一個東西（本體）叫做「無」。其實這個置定根本是虛妄，是一個姿態。⁶⁸

「作用地保持」亦只有作道家修養工夫達至聖人至人之境地方能有此無？之境界。此純屬於有主觀修養之聖人個人的事，並無客觀普遍之意義。⁶⁹

道家無存在上之客觀實體，只有主觀境界之體「無」之實有的意義僅是「道」的姿態、是一虛妄的置定。因此所謂的作用層與實有層之混一，亦只是一貌似的姿態，而實僅有作用層。另外，道家既以心境作用之「無」、「忘」以為好、惡之體現，而無實有層之肯定，則所謂「作用地保存」亦只是主觀聖證方有此境，並無當然不容已、定然不可移之客觀實理，那麼是非善惡終無客觀之分辨而不能保全之。牟先生因是言道家之義理系統「其中隱伏一嚴重之矛盾而不得解消者。此

⁶⁷ 同書，頁 136。

⁶⁸ 同書，頁 131-132。

⁶⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 360。

為道家系統中之本質問題，亦為魏晉時代之本質問題。」⁷⁰

以上三點言道家以「無」為本，再由「無」的工夫知「道生之」是「不生之生」，而「無」的智慧即是「忘」的智慧。此三點皆歸因於「道」非客觀實體，而為主觀境界。而也因為道家沒有實有層上的本體，故不能有主客觀性的統一、不能有客觀之是非善惡。

「主觀境界」說的反省：

牟先生從思想史的進路來把握老子哲學，主張道家之玄理必須從周文疲弊這個特殊機緣來了解，而且還要深入探討思想形成的背景及其發展的脈絡。因此牟先生透過王弼的注釋以及由莊子到魏晉玄學的傳承，以徵定老子之「道」的義理方向。牟先生此種思想史進路的詮釋方法，不僅注意到道家思想之所以興發的源頭，同時其詮釋的成果又和莊子及魏晉玄學直接建立起義理傳承的關係，這對於哲學的創造性和思想史的連貫性，都有重大的意義。

再者，牟先生將「道」之實體性拉下化除，言「道」為「虛一而靜」之主觀心境之實踐體證。這個詮釋對「道」的認識論提供了最直接的答覆，並且解消了「實然」和「應然」這兩個不同層次卻同樣隸屬於「道」的問題，更由之突顯了老子哲學的實踐性格和「道」的價值意義。

然此中仍有兩個問題必須加以反省。其一，牟先生之所以言「道」之實有僅是姿態，這一方面與他對中西形上學的分判有關，另外最主要還是因為他以老、莊、魏晉玄學為一逐步在歷史中發展的系統而藉此徵定「道」的詮釋方向。但道家人物彼此之理論的關係其實是鬆散的。⁷¹例如《莊子》輒引「老聃」其人

⁷⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 124。

⁷¹ 道家人物之理論彼此的關係，這個問題已經超出本文處理的範圍，這裡僅指出一點：這個問題在學術界並沒有一致的看法。例如陳鼓應先生言：「老子和莊子，在基本的心態與意境上是大不相同的。莊子有許多的觀念，為老子所沒有的...。」（陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 352。）

及《道德經》書文，又言孔子未臻「至人」，因此「賓賓」(頻頻)向老子請教⁷²。而後來的魏晉玄學，雖盛談老莊，卻仍推尊孔子。⁷³因此若將後人對《道德經》的注疏還諸後人，而扣緊《道德經》文本來作理解，那麼「道」的實體性、客觀性就很可能不是姿態，而是老子思想中的本義。

其二，牟先生言「無」是「無為」的擴大，「無」與「無為」同樣是生活實踐的工夫修養，進而化除「無」之客觀性、「道」之實體性。然本文第二章已經說明「無」固然一方面是聖人之修養境界，但另一方面「無」同時是道相，例如無名、無形皆是實體之「道」之相。「無」是境界、是道相，而不即是本體。因此「道」、「無」雖然有實踐體證的面向，卻不宜就此將「道」之客觀性、實體性化除。再者，牟先生也認為《道德經》第五十一、三十四、三十九等諸章，無論就老子文本或王弼注文來看，皆表示「道」為一實現原理。⁷⁴將此實現原理之實現性轉化為境界形態之實現性，與將之直視為實有形態之實現性，這兩種不同的詮釋方向其實是一樣的合理。但如果把閱讀或研究的視野限定在《道德經》文本，則「道」之實現性顯然有創生的意味，而不只限於聖人不塞不禁之沖虛心境。

歸納上述兩點，老子之「道」之客觀實體性很可能是老子哲學中所具有的意義。若「道」純為主觀境界，牟先生也說會使主客觀性不能統一、使是非善惡失去普遍客觀的意義，更使道家系統有嚴重之矛盾。究竟老子之「道」是如牟宗三先生所言為主觀境界，亦或如唐君毅先生言「道」為客觀實體？以下就對兩位先生之說作一比論。

第三節 二說之合解

唐君毅、牟宗三兩位先生對於「道」的詮釋，似乎是壁壘分明、各說各話，卻又

⁷² 見《莊子·德充符》。張耿光(譯注)，《莊子》(台北：古籍出版社，1996)，頁97。

⁷³ 《晉書·卷八十二孫盛傳》「欲齊何莊耶？放曰：欲齊莊周。亮曰：不慕仲尼耶？答曰：仲尼生而知之，非希企所及」。轉引自牟宗三，《才性與玄理》，頁119。

⁷⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，頁160。

皆有本於《道德經》。於此且先回顧本文，第二章已探悉老子之「道」化生天下萬物，為形上實體；復又說明「道」亦為聖人境界；「道」相「無」、「有」亦同時涵具形上義與工夫義。第三章進一步說明「道」之具體顯用即為「德」，德性之「自然」與德行之「無為」皆為人類修養的原則。以此觀之，老子之「道」同時兼有客觀義與主觀義的內涵，唐、牟兩位先生對於「道」的詮釋或能有「合解」之可能性。以下先由海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）所言形上學之起點為楔來商榷老子形上學之形態，再辨析唐、牟兩位先生對「道」詮釋之異同、指出其中隱含的問題，並嘗試由《道德經》文本對其問題作一回應。最後藉由黑格爾哲學中「絕對者」的?念來與老子之「道」互相印證，以豁顯「道」的義蘊。

壹、形上學之起點

海德格言：「形上學屬於人的天性」⁷⁵。人類天生有對於終極實在之關懷、有追問存有⁷⁶的願望。在眾多存有者之中，也只有人才會對存有發問。因此海德格認為形上學的出發點在於人與存有的關係，而存有的開顯便在於發問之人⁷⁷。至於老子形上學無論是客觀實有形態或是主觀境界形態，皆肯定人之主體的工夫境界為「道」之認識論的基礎。因此對於老子之「道」的性格，亦同樣必須由「道」與人的關係為起點方能了解。西方哲學史的發展向來肯定終極實在，不斷地對存有發問，而其方法是知解的。中國哲學重視實踐，而由修養工夫入路，但一樣關懷存有、肯定存有，儒家如此，道家亦是。在老子哲學中，「道」即是存有。對

⁷⁵ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1969, S. 38, 41. 轉引自項退結,《海德格》(台北:東大圖書公司,2001),頁123。

⁷⁶ 存有(Being)指「引致現象(phenomenon)發生而存在於現象背後或現象之上的存有,或現象本來即在其中的存在。這種意義下,『存有』一詞已與終極實在、實體(substance)、原初物質(prime matter)、上帝、無限實在、絕對(the absolute)、太一(the One)同義。『存有』...已不指任何個別的存在(存在物),而是指純存有、自身存有(being-in-itself)存有之存有(being-qua-being)這種存有的本質就是必然存在。其本質即存在,其存在即其本質。(用拉丁語表示為(esse ipsum subsistens))」彼得·A.安傑利斯,《哲學辭典》,頁45。

⁷⁷ 對存有發問的人,海德格特稱為「Dasein」,意指存有顯示於此。參見項退結,《海德格》,頁54-55。

於「道」的種種論述，便是老子對於存有的解釋。存有是人類才會追問的問題，「道」亦是。「道」由追問、詮釋「道」之人而開顯。人之所以開始對存有發問，海德格認為是由於「憂懼」(Angst)的心境。老子則以「虛靜」的心境對「道」能有所體悟。海德格與老子皆以為存有或「道」的開顯，繫屬在人之主觀心境上。人類無法離開人類的認識與體悟而有所說。而老子之「道」之境界義與實有義正皆由人之主體開顯，是以主觀境界便函具客觀實有。

主觀與客觀係相對而言，而能言此主客觀、能對主客觀作一分別者乃是主觀覺思者（主體）。⁷⁸主體覺知客體而置定自己是主體，客體是主體所覺知的對象。是以主客觀之置定皆繫於主體，兩者無法截然劃分，而實是相即的關係。主觀的另一面是客觀；客觀之反面就是主觀。言主觀便函有客觀，言客觀亦函有主觀。若主客無所區分，則世界混沌、無可言之。有區分方能有所說，有辨別方能明真理。但區分、辨別、言語亦可能成為求真時的執著與障礙。是以《道德經》第一章開宗明義便說「道可道，非常道。名可名，非常名」，此便明言求「道」不可執著於文字表面之意義，亦暗指欲明客觀之「道」必須靠主觀上之覺思體證，不可執著於主客之區分。

主體能夠依其覺思認識客體、著明客體之客觀性。人之主觀境界能夠體悟「道」、亦能夠肯定「道」為客觀實有。「道」本身為客觀實有，而人能夠體道、證道自是由主觀心境。有客觀之「道」，方能言主觀之體道；有主觀之體道，方能彰顯客觀之道。唐先生之言客觀實有形態著重於「道」之客觀面；牟先生所說的主觀境界形態則闡明聖人主觀之體道，兩者在字面上似是相對，實則並無矛

⁷⁸ 對於主客關係，鄭錦倫先生有一說明：「思者是主體，有者是客體。主體與客體相對，亦以此相對得其名與位。無主客之相對，則一切是孑然孤獨的主體（但非真實義的主體），或是平鋪散列的客體（但非真實義的客體）。於此，實無所謂的主體，亦無所謂的客體；有的只是純然的雜多，或此雜多之純然的混一（混處而為一體）。主客之對立必從覺思（由感覺而思想）而起，是覺思所置定者。...主體首先依其覺思置定其所對而為主體，...客體非僅僅的已然存在者（僅僅的已然存在者未成其為客體），而是主體底覺思所置定者。...若謂思想（任何一義的思想）是主觀的，此主觀性就繫於主體而言。若謂存有，即思想之對象（思想亦可為其自身之對象），是客觀的，此客觀性就繫於所置定的客體而言，是思想所著明的，非就獨立於思想的已然存在者自身而言的客觀性（此固是客觀性之一義，但非其真實義）。」見 轉識成智之哲學課題（《中西哲學比較研究創刊號》，頁 61-67，東海大學哲學系，2003 年 1 月），頁 66-67。

盾，而是各為老子之「道」的側寫，兩者皆為「道」所具有之涵義。

但老子直言「道」之實存，並無具體之論證。雖然如此，老子之「道」具有客觀實體的意義仍是可確定的，如「有物混成，先天地生」、「無名天地之始；有名萬物之母」、「天下萬物生於有，有生於無」、「道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗」、「道生一，一生二，二生三，三生萬物」、「道生之」⁷⁹等等。雖然論證的闕如是老子哲學的缺點，但無礙於我們對老子本義的了解，亦不會因此掩沒其哲學價值。

貳、兩種詮釋的異同

以下分析唐君毅與牟宗三兩位先生對老子之「道」詮釋之異同，與其中隱含的問題。

一、「道」的形上意義：唐先生主張老子形上學為客觀實有形態，「道」為獨立客觀的超越實有，並且為宇宙生化的第一因。牟先生則說老子形上學為主觀境界形態，「道」是經由主體實踐修養所證成的境界，「道生之」是「不生之生」。唐先生以「道」為天地萬物之本原，此可以直接解釋「有物混成，先天地生」、「道生一，一生二，二生三，三生萬物」等。而若要以牟先生之說來解釋此等宇宙論的陳述則較為曲折，必須先將「道」理解為人之主體的沖虛心境，然後方知「道生之」為聖人不塞不禁的「不生之生」。但另一方面，牟先生之說又能符應於「常無欲以觀其妙」、「聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有」⁸⁰等。這兩個形態對於「道」的基本義理的主張，可說是截然不同，卻皆在《道德經》中得證。老子哲學是否有其內部矛盾？或者是兼具兩種不同形態的形上學之特質？由《道德經》文本來看，老子言「道」有先言客觀道體，繼言聖人之主觀體道者。如第一章「無名天地之始，有名萬物之母」係先說明「道」為天地萬

⁷⁹ 《道德經》二十五章、一章、四十章、四章、四十二章、五十一章。

⁸⁰ 《道德經》一章、二章。

物之本原、為客觀之實體，而後續「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」則指出對於「道」的體悟是經由聖人主觀修養境界方能證成。再如十六章「至虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復」亦是言主觀之虛靜能體悟客觀之「道」。因此，老子哲學實是兼備實有與境界的形上意義。

二、「道」的證成：唐先生以「致虛守靜」的修養而能直覺形上道體。牟先生亦以沖虛無為的實踐證「道」。但唐先生認為人之直覺能夠肯定「道」為客觀實體，牟先生則說「道」的客觀性、實體性只是一虛妄的姿態，「道」只為聖人之心靈境界。兩位先生所詮釋的結果不同，卻同樣具備合理性，同樣能解釋《道德經》十六章。另一方面，客觀實有形態與主觀境界形態兩者在字面上看似矛盾對立，但卻同樣以人之主體的實踐工夫境界為「道」之認識論的基礎，由此線索可知兩個形態有可以對話交流、調和統一的可能性。《道德經》文本中，第四章「道沖，而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。…吾不知誰之子，象帝之先。」又二十五章「有物混成，先天地生。…為天下母。吾不知其名，字之曰道」等等，皆言聖人能夠證知萬物之本原，而對此本原則給予一名字曰「道」。老子顯然肯定「道」為客觀實體，且聖人之主觀境界可以認識道體。

三、「道」在實踐哲學中的意涵：唐先生認為「道」的形上意義與實踐意義並不對立。但無論萬物合「道」與否，皆不礙「道」之恆常，「道」畢竟為無善無惡、未嘗仁於萬物的形上實體。牟先生言「道」為主體聖證的境界，「道」不具客觀性，因此是非善惡亦失去客觀普遍的意義。唐先生之說雖然能夠貫通「道」的各種意涵，但卻使得人類在老子哲學中無法建立人之主體的道德實踐創造力。而牟先生之說雖然突顯了老子哲學的實踐性格，但是只限於道家聖人之主觀修養能有無？的境界，老子之實踐哲學畢竟不具普遍客觀的意義。但在《道德經》一書中，存有原理與應然原理實共同隸屬於「道」（此點稍後詳論）道體實有，故能有客觀普遍之是非善惡而為人類之生活法則，但人可以自由決定是否要遵循法則而為。於此就可解消唐先生對於老子之「道」為「無善無惡」的質疑，以及牟先生在實踐哲學上所提出「道」「無客觀普遍之意義」的困境。

綜合上述三點，老子形上學之形態實兼具客觀實有與主觀境界之涵義。

？、黑格爾之「絕對者」與老子之「道」

老子言：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」⁸¹於此，「獨立不改」言「道」之實體義、存有義。「周行而不殆」言「道」之主體義、活動義。「道」即存有即活動，實是一並為實體與主體之本體，是為「絕對者」⁸²，老子謂之「道」，黑格爾謂之「精神」。鄭錦倫先生言：

精神是心體，既是主體，也是實體。主體才能活動、作用、實踐、實現。實體是主體所體知的本體。於黑格爾，理體即精神。若二者對言，則「理體」表「客觀的實體義」，而「精神」表「主觀的主體義」。絕對者必是主體與實體之合，既為理體，亦是精神，是理體與精神之合而為一體。理體是存在之本，精神是化生之原。黑格爾說精神是無限的理體，亦當可說理體是無限的精神。此無限性首先僅就理體底與精神底概念（本性）之當然來說，而當然仍須實現（現為真實）而為真然、實然。於是理體寂運成物，精神感動化生，而世界之創造充實是理體與精神之顯體發用。絕對的體，生生不息；無限的用，生生之易。⁸³

依黑格爾義來理解，老子之「道」即絕對者，既是實體，亦是主體。實體常存，主體活動。「獨立不改」、「道之為物，惟恍惟惚」⁸⁴等言「道」為獨立常

⁸¹ 《道德經》，二十五章。

⁸² 「天、道、上帝，皆名字而已。於絕對者，當究其真實（真理實性）而無爭其名字。『絕對者』，絕對者之名，絕對者本無名。」見鄭錦倫，辯證法（2003年，未刊打字稿，頁1-12），頁10，註33。此文之引用得作者鄭錦倫先生同意，特表感謝。

⁸³ 鄭錦倫，辯證法，頁9-10。

⁸⁴ 《道德經》二十五章、二十一章。

存的實體。「周行而不殆」、「道常無為而無不為」⁸⁵等言「道」為主體而活動作用。「道沖而用之或不盈」、「虛不而屈，動而愈出」⁸⁶等言「道」為合實體與主體，即存有即活動之本體。合以觀之，可知老子之「道」既涵實體義亦涵主體義。在黑格爾，「精神」與「理體」是一體，但可依主客觀而對言。在老子，「道」既是實體，又是主體，「道」兼有客觀義與主觀義。

作為絕對者的理體與精神之本性無限，無限性須實現而為真實，實現便有充實之世界。在老子，「道」即是絕對者。絕對者必體現它自己，若不然，絕對者只是一空名：

絕對者亦必體現它自己，以此體現而自成成他。老子之言「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」(《道德經》二十五章。)，「大」(至大無外)表道底絕對性而「道外無物」。道不息地活動周行而無遠弗屆(此所以成他也)，雖極遠而不離失自己，而返於自己(此所以自成也)。不離失自己即不離於其自性，又不失其絕對性與無限性。此絕對主體之獨立不改也。⁸⁷

絕對者體現自己，以此體現而自成成他。「道」之體現曰「大」、「逝」、「遠」、「反」。「道」外無物，所以言「大」，周行不息，所以言「逝」，無遠弗屆，所以言「遠」。不失自性，所以言「反」。「道」周行不息又無遠弗屆，此所以「成他」。無遠弗屆而不離失自性，此所以「自成」。「道」作為絕對本體，其體現乃自成而成他。而「道」之自成成他皆為辯證的歷程。黑格爾的「絕對者」之實現，是一步步否定而最終肯定的一辯證之歷程。老子之「道」的具體顯用亦如是。如「有無相生，難易相成」、「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」⁸⁸說明相反對立的狀態會相互轉化

⁸⁵ 同書，二十五章、三十七章。

⁸⁶ 同書，四章、五章。

⁸⁷ 鄺錦倫，黑格爾的精神與老子的道，(《第一屆比較哲學研討會論文集》，頁 47-52，南華管理學院，1998 年 1 月)，頁 47。

⁸⁸ 《道德經》二章、五十八章。

發展。「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」、「夫物芸芸，各復歸其根」⁸⁹說明「道」為本體、為萬物生化之原，而萬物之生長發展最後仍返回本根。所謂「反者道之動」⁹⁰，「反」者，對立轉化、返本復初。「道」之運行發用就是一對立轉化、返本復初的辯證之過程。

在黑格爾，本體是存在之本、化生之原。此「本體」之絕對義。本體散入萬物而為物之本性，此時亦可言萬物有其自己的「本體」，此義之「本體」為「本質」。⁹¹在本文第三章（頁 30-31）以《道德經》三十九章說明「道」有一別稱：「一」。天地萬物之存在與發展皆離不開「一」。「道」為本體，本體散入個別存在之物而為物事之本質，使物事能夠生長發展，此即是「道」底「德」。「德」以「道」為形上基礎，「道」透過「德」方有化育萬物之功。天地、神靈、山川、萬物、君王之是其所是，皆有賴於「得一」，即皆依於「道」的作用、依於「道」底「德」。若不然，則天、地、神、谷、萬物、君王將失其位、失其所是。這說明宇宙之間，自然、社會、神靈，以及政治生活都是以「道」為根據、依「德」而成立。

「德」是「道」之化用，此是「德」之絕對義。而「道」之散入物事為物事之本質，此亦是「德」，物事有得於「道」者為德，此是「德」之分別義。物事之發展若能實現其本質，即為合「德」，合德者便得以生長保全。反之則將「早已」⁹²。另一方面，黑格爾謂宇宙萬有之中，只有人類能夠有自覺反省之思。老子哲學中，亦謂人類能以其主觀修養之境界而實踐其本質。於此便可探討「道」之價值涵義。人得於「道」者為人之本質，曰「德」。「聖人」為人類中能實現本

⁸⁹ 同書，二十五章、十六章。

⁹⁰ 同書，四十章。

⁹¹ 鄺錦倫先生言：「本體為本然的性體，散入物事而為物事底本性或性理。本性受造而待發展，潛在而待實現。物事首先存在，繼而按其性理成為自己。此義的本體，或言本質...。宇宙萬有，萬類各有其自己的本體。物類依本體自生、自長、自壞、自滅，此乃自然物。宇宙萬有，有一人類，他亦自然地存在。但是，此一人類，依其本體自覺地知、反身地思、說文造字、開物成務、歷事記史，此乃精神事。人是一物，更是一事。人底本體，謂之精神，謂之心。心事之實踐，全幅是辯證的歷程。歷程有始終。...實現了的本體如其本性地存在，是其所應是，乃實踐與辯證之成果。」見 辯證法，頁 10。

⁹² 《道德經》三十章、五十五章。

質者，為「保此道者」、「善為道者」、「有道者」、「上德」⁹³，意即為「有德者」。因此「道」是人類生活的準則、價值規範。聖人體悟「道」底辯證之玄，而合「道」之玄德。「道生之，德畜之...生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」⁹⁴「古之善為道者，非以明民，將以愚之...常知稽式，是謂玄德。玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。」⁹⁴「道」不佔有、不主宰而能生成天地萬物，此中自有辯證的智慧，謂之「玄德」。聖人為「善為道者」，體知天道之對立轉化、相反相成，而以「無知」、「無心」⁹⁵治民，方為合「道」之「玄德」。人之體「道」，「道」亦顯矣。

肆、存有與應然

「道」為存在化生之本體，又是人之實踐規範。此中還有一問題：存有原理與應然原理這兩個性質不同的層次，在老子的思想中共同隸屬於「道」，「前者具有必然性，無一物可以脫離約束，後者則是規範性的法則，可以遵守，也可以違背」⁹⁶，則老子是否混淆了存有與應然這兩者的區分？事實上，存有與應然在中國哲學裡似乎從來就沒有對立的問題。袁保新先生說老子之「道」的「異質性」，在歷代解老大家如韓非、莊子、王弼的思想中，「都不曾加以檢別。」⁹⁷方東美先生與魏元珪先生也曾指出中國哲學，包括老子，其形上學與價值學是相互聯繫的。

中國哲學的各派學說可以匯歸在一個共同點上，就是形上學與價值學的聯繫。因此，中國哲學是以「價值」為中心的哲學。⁹⁸

⁹³ 見同書十五章、六十五章、三十一章、七十七章、四十一章等。

⁹⁴ 同書，五十一章、六十五章。

⁹⁵ 同書，十章云：「愛國治民，能無知乎？」四十九章云：「聖人常無心，以百姓心為心。」

⁹⁶ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁 28。

⁹⁷ 同書，頁 34-36。

⁹⁸ 方東美，《原始儒家道家哲學》，頁 188。

老子言天道意在指點人道，言天上之法則意在指點人間之法則，蓋天道之必然亦人道所當然，整部道德經的重點在乎人間世的疏導，而不在於形上的理論建構。⁹⁹

老子之「道」生化萬物，為存有原理，對萬物有必然之決定。而人所得於「道」者，為人之本質（「德」），本質可能實現，也可能不實現，端視人類自己是否修德。所謂「天網恢恢，疏而不失」便是言「道」為應然原理。「天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭」¹⁰⁰，「道」之必然亦人之所應然。人是否遵「道」而行，可有自主之決定。遵「道」而行者便能實現本質，實現本質者為聖人。所謂「天道無親，常與善人」¹⁰¹，「道」無偏無私，恆常不改，人若善守，自必得「道」而為聖人。人若背「道」而為，亦將「不道早已」¹⁰²。

證諸《道德經》一書，「道」確實貫通形上層面與價值層面，「道」既是存有原理，又是應然原理。「道」生化萬物之作用曰「德」；又「道」下貫於萬物者亦曰「德」，人能實踐保全「德」者為聖人。「德」之絕對義與分別義皆立基於「道」，「道」與「德」的關係是「體」與「用」的關係。而在黑格爾，精神是體，辯證是用。鄭錦倫先生言：

在精神底發展中，精神是體（主體），各個意識是相（形態），辯證是用（法用）。體—相—用，三位一體，雖一體而有別。體—相多，相雖分而相即。用自體發，隨相顯用。¹⁰³

在老子，亦是體相用三位一體，「道」是本體，「有」、「無」是相（詳見第一章），「德」是用。德用自道體而發，隨有相、無相而顯具體作用（自成成他）。

⁹⁹ 魏元珪，《老子思想體系探索（上）》（台北：新文豐出版公司，1997），頁276。

¹⁰⁰ 《道德經》八十一章。

¹⁰¹ 同書，七十九章。

¹⁰² 同書，三十章、五十五章。

¹⁰³ 鄭錦倫，辯證法，頁10。

「道」化生萬物而為萬物存在之本，又「道」以其顯用「德」畜養萬物而為萬物化生之原。道體絕對，生生不息；德用無限，生生之易。「德」是「道」之用；「道」是「德」之體。德用以道體為根本，道體因德用而充實。道體與德用的關係是二而不二的。老子之「道」實合實體義與主體義，而為真實之本體。