

* 專題演講 *

關於老子之道的新的解釋與新詮釋

劉笑敢*

前 言

在關於老子的研究中，發表成果最多、分歧最大的內容就是關於老子之道的。筆者對老子之道的理解與分析，完全是奠基在前賢及同好已有的成果之上，所以本文第一節先來討論回顧和分析關於老子之道研究的歷史，提出問題的困難所在，並進而說明筆者的研究基礎和方法。第二節則正式提出本文對老子之道的理解和詮釋，認為老子之道是貫穿於宇宙、世界、社會以及人生的關於一切存在的根源性和統一性的概念，是對世界的統一性的根本性解說。第三節通過老子之道與基督教的上帝以及現代科學發展的新趨勢說明道的概念介於科學與宗教之間，它一方面體現了科學的懷疑和探索精神，另一方面也體現了宗教對宇宙和人生的終極關懷。在人類文明史上，老子之道與上帝、精神、理念、物質、本體等概念具有同等的地位，卻有更高的合理性和現代意義。

本文認為老子之道是對世界之統一性的根源與根據的解釋 (explanation) 和詮釋 (interpretation)，本文則是對老子之道的解釋與詮釋。所謂解釋，側重於客觀地描述和說明的努力，所謂詮釋則允許個人的理解和闡發。二者的方向和目標有所不同，但其間並沒有嚴格的界限。因為，力圖客觀的解釋也無法完全擺脫解釋者的主觀和客觀條件的局限，力圖發揮創造也不能完全離開歷史文本所允許的範圍。然而，從大方向來看，這兩者還是有重要不同的。^①

* 新加坡國立大學中文系高級講師。本文為民國 85 年 12 月 9 日在本所發表的專題演講。

① 關於 explanation 和 interpretation 的意義和關係，請參看 Harry Ritte: *Dictionary of Concepts in History* (New York: Greenwood Press, 1986), pp. 146-151, 243-250。此外可參看余英時：《論戴震和章學誠》（臺北：華世出版社，1977 年），頁 199。

壹、歷史考察：客體與價值之對立

關於老子之道的概念，目前以中文為媒體的學術界的解釋大約可分為四類：一、本體或原理類，由胡適和馮友蘭為開端和代表，絕大多數華人學者的觀點屬於此類。二、綜合解說類，可以方東美等為代表。三、主觀境界類，僅牟宗三倡之。四、貫通解釋類，可以袁保新為代表，本文的探索也屬於此類。這大致的分類當然不一定能包括所有的觀點或提法，不過中文學術界最主要並與本文的討論關係最密切的觀點都已包括在內。此外還有一些很獨特的見解，如 Chad Hasen 認為老子之道是主導性話語 (leading discourse)，這裡暫時不作討論。^②

一、本體和原理類

首先考察本體和原理類的定義和解說。這一類解說包括道是宇宙本體，是原初物質，是絕對觀念，是精神實體，是原理或規律等等，這是二十世紀以來最為常見的說法。這種解說濫觴於胡適。胡適是把中國哲學史的研究引向現代方法的第一人。他說：「老子的最大功勞，在於超出天地萬物之外，別假設一個道。這個道的性質，是無聲無形，有單獨不變的存在，又周行在天地萬物之中；生於天地萬物之先，卻又是天地萬物的本源。」^③ 他還明確地說：「老子的天道就是西洋哲學的自然法 (Law of Nature)。」^④ 不過，胡適沒有討論道和天道的關係，似乎認為道既是本源，又是規律。

在以西方形上學來解釋老子之道方面，馮友蘭的思路與胡適基本一致，不過，早年的馮友蘭用的是總原理的說法，而總原理的說法實可包括自然與社會人生兩方面，但他並沒有強調這一點。他說：「古時所謂道，均謂人道，至老子乃予道以形上學的意義。以為天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道。」^④ 馮氏此時的觀點簡潔而明確，但是到了晚年，其概念卻有所搖擺變化，意義較為含

^② Chad Hasen: *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford University Press, 1992), chap. 6.

^③ 胡適：《中國哲學史大綱》上（上海：商務印書館，1926年），頁56-64。

^④ 馮友蘭：《中國哲學史》（上海：北京中華書局，1961年），頁218。

混。^⑤

以後，此類關於老子之道的解說大體包括兩種，即原理或實體。說原理的有張岱年先生，認為道是「究竟所以」，「指最高原理而言」。^⑥與原理類似的有法則或規律說，動力說，「母力」說等等。馮契說：「道是世界統一原理，也是宇宙的發展法則。」^⑦勞思光說：「道即指萬有之規律」，「道為形上之實體；是實有義」，又說「顧道之為言，泛指規律」。^⑧徐復觀說：「老子的所謂道，指的是創生宇宙萬物的一種基本動力。我不稱為原理而稱為動力，因為原理是靜態的存在，其本身不能創生。」^⑨高亨則說道是人類經驗之外的自然力，「此力乃宇宙之母體，老子名之曰道，而余釋為宇宙之母力也」。^⑩

把老子之道看作實體的又分為物質性實體和精神性實體兩類。楊榮國說：「道作為宇宙的本體，是產生天地萬物的根源」，道「不是物質實體，而是虛無，是超時空的絕對精神」。^⑪任繼愈也曾認為老子所說的道「是產生整個物質世界的總根源，

⑤ 在1959年發表的〈先秦道家哲學主要名詞通釋〉中，馮友蘭似乎迴避為老子之道作一個明確的定義，僅僅列舉了老子之道的五個特點。（原載《北京大學學報》，1959年，第4期，收入馮著：《中國哲學史論文二集》〔上海：人民出版社，1962年〕，頁194-200。）在1965年出版的《中國哲學史新編》中，他認為「老子所說的道跟阿那克西曼德所說的『無限』是一類的，都是未分化的物質」，「道不是精神性的實體」。他還說：「老子認為，道生萬物，雖是無目的、無意識的，但事物的變化卻是有規律的。自然界中的事物的規律，他稱為天道；社會中的事物的規律，他稱為人道。」綜合馮友蘭的這兩種說法，六十年代的馮友蘭似乎認為老子之道是蘊涵著規律的原初物質。（見馮友蘭：《中國哲學史新編》上冊〔1965年〕，頁263-264。）在五十年代和六十年代，馮友蘭認為老子哲學屬於原始的自發的唯物主義。在八十年代出版的重寫的《中國哲學史新編》中，馮友蘭說，「道就是無」，不過，「無」有三種意義，即，原始宗教性的說法，概念性的說法，以及以「無名」為無的說法，其中以第二種說法為主。馮友蘭強調，由於老子沒有說明「道」、「有」、「無」究竟相當於客觀世界中的什麼東西，所以也即是一種主觀的虛構，因而也是一種客觀唯心主義。

⑥ 這是張先生早年和晚年的說法，在五十年代，張先生也說過老子之道是「原始的混然不分的物質存在的總體，即混然一氣」。（見張岱年：《中國哲學發微》〔山西：人民出版社，1981年〕，頁338。）

⑦ 馮契：《中國古代哲學的邏輯發展》上冊（上海：人民出版社，1983年），頁121。

⑧ 勞思光：《中國哲學史》第一卷（臺北：三民書局，增訂七版，1993年），頁239，252。

⑨ 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁329。

⑩ 高亨：《重訂老子正詁》（北京：古籍出版社，1957年），頁1-2。

⑪ 楊榮國主編：《簡明中國哲學史》（北京：人民出版社，1973年），頁38。

是絕對精神之類的東西」。^⑫

把老子之道看作物質實體的多強調實體與規律的結合。如楊興順既說道是萬物的物質實體，又說道是自然界、人類社會和思維的法則，是與物質世界不可分開的、主宰萬物的法則。^⑬張松如則說：「道有時是指物質世界的實體，即宇宙本體」，「在更多場合下，是指支配物質世界或現實事物運動變化的普遍規律。」他還認為，老子把法則性和法則的體現者混同起來了。^⑭此外如詹劍峰也認為道是物質性與規律性的統一。^⑮此外，羅尚賢認為老子的道包括三層意義：一是「恆道」，是客觀世界固有的東西；二是「論道」，是認識過程；三是道理，是認識的結果。^⑯關於老子之道的實體之義表達得最完整最全面的似乎是張楊明，他說：「道是似虛而實，似靜而動，包含精神和物質，時間和空間，生化萬物，並為萬物的規律，永恆循環的宇宙本體。」^⑰

以上對道的解釋儘管有實體與非實體的區別，但二者都被看作是「客觀實有」的。因此可歸結為一類。

這第一類解說是由胡適開創的。他是中國近代以來第一個以西方哲學的概念研究中國哲學史的。這是中國哲學史的研究走向世界、走向現代的開端，從此，以西方哲學史的概念來解說中國哲學史上的語詞就是無可避免的趨勢。這才使得中國哲學史界有可能與西方對話和交流，有可能讓中國哲學走入其他民族文化中去。然而，與此同時，也出現了簡單化的問題。以西方哲學的理論框架剪裁、改組中國古代哲學的理論體系，用西方哲學的概念改鑄中國古代的哲學語彙，這樣往往無法全面把握中國古代哲學概念的真諦，如實體、本體、物質、精神、規律這些概念無論如何也無法反映出道的豐富和複雜的內涵，這樣也很容易把中國古代哲學中的精華漏掉丟失，如工夫論或修養論、整體觀念和知覺體驗等內容。不過，下面各種說法都可以看作是有意或無意地在糾正或彌補這種偏失。

^⑫ 任繼愈主編：《中國哲學史簡編》（北京：人民出版社，1973年），頁125。任先生對老子哲學的研究也有過發展變化，參見任繼愈主編：《中國哲學發展史·先秦》（北京：人民出版社，1983年），頁237-266。

^⑬ 楊興順：《中國古代哲學家老子及其學說》，轉引自陳鼓應：《老子注釋及評介》，頁53-54。

^⑭ 張松如：《老子校讀》（長春：吉林人民出版社，1981年），頁8。

^⑮ 詹劍峰：《老子其人其書及其道論》（武漢：湖北人民出版社，1982年），頁175。

^⑯ 羅尚賢：《老子通解》（廣州：廣東高等教育出版社，1989年），頁1-2。

^⑰ 張楊明：《老子學術思想》（臺北：黎明文化事業公司，1977年），頁26。

二、綜合解說類

上述本體和原理類解說雖有綜合實體與非實體意義的，但都是沒有脫離客觀存在的、純形而上學的意義。這裡所說的綜合則包括了形而下的意義，或曰價值論規範性意義。其作法是並列道的若干意義或以一種意義為主同時介紹其他意義。這樣作是因為有些學者看到了老子之道的多義性，就避免單從客觀實有一個方面來定義或解說道。

方東美認為「道」是老子哲學的最高範疇，其意義要從四個最基本的方面解說。首先，從本體論的角度來說，道可稱為道體，是無限的真實存在的實體，為一切活動之唯一範型或法式。其次，從宇宙發生學的角度來講，或從「道用」的角度來講，道遍在一切萬物之中，取之不盡，用之不竭。再次，從現象學或「道相」的角度來說，道之全體大用，在無界中，即用顯體；在有界中，即體顯用，無為而無不為。此為道之屬性與涵德。最後，從特徵學或「道徵」的角度來說，道之高明盛德可以具體而微地呈現在聖人身上。作為理想人格極致之聖人，憑藉高尚精神與對價值界之無限追求與嚮往，超越一切限制與弱點，實踐內聖之修養。此即「道成肉身」。¹⁸方氏之解釋的特點是認為道貫穿了形而上和形而下、實然與應然、存在與價值等各個方面。據方氏自己的聲明，他到西方講學和用英文寫作的唯一目的就是向西方的支離的二元思維方式挑戰。他關於道的解說就正反映了他反對西方哲學把實然與應然、價值與存在割裂開、對立起來的傾向。

與方東美之解釋類似而不同的是嚴靈峰把道分為道體、道理、道用、道術四方面進行解釋：(一)道是形而上的實體，具有宇宙生化的功能；(二)道是宇宙萬物生存變化的必然規律；(三)道乃人生守道修身所應遵守的應然法則；(四)道亦可運用到政治軍事上，以為治國之術與兵略。這四項中前兩項屬於形而上學意義，後兩項則屬於實踐哲學的規範。¹⁹

¹⁸ 此介紹據本人對方氏著作的理解有提煉和剪裁。在現象學解釋的部分，方氏原有「道之人為屬性」的提法，似無必要，且易被誤解，故略而不提。見方東美：《生生之德》（臺北：黎明文化事業公司，1979年），頁295-299。Thomé H. Fang: *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Lingking Publishing, 1981), pp. 123-127。袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁41-42。

¹⁹ 上述四點乃借用袁保新的轉述。見嚴靈峰：《老子研究》（臺北：中華書局，1966年），頁378。袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁21-22。

唐君毅的六種意義的解釋與此類似，前四項為形而上學意含，後兩項為形而下之意含。為方便起見，我們仍然借用袁保新的簡明歸納：(一)道指通貫萬物之普遍的、必然的律則，或根本原理。(二)道乃形而上實體，真實存在，且具有生成萬物的真實作用。(三)道即道相，即道體對照有形萬物所呈顯的各種面相，如「有」相、「無」相、「沖」「虛」之相等。(四)道即德，包括道體的玄德以及一切人與物所得於道體之德。(五)道指修德之道及其他生活之道，包括修德積德之方、自處處人之術、治國用兵之道等。(六)道也可以指事物的一種狀態，包括人之心境或人格狀態。^⑳

陳鼓應注意到了唐氏的六種意義的解說，但他主張把道的意義概括為三種。他說：「《老子》書上所謂的道字，符號形式雖然是同一的，但在不同章句的文字脈絡中，卻具有不同的意含。有些地方，『道』是指形而上的實存者；有些地方，『道』是指一種規律；有些地方，『道』是指人生的一種準則、指標、或典範。因而，同時談『道』，而意含卻不盡同。意含雖不同，卻又可以貫通起來。」^㉑

上述各種綜合性的解說提示我們，道的意義是豐富的，不能簡單地歸結為某一方面，這一點當然是很重要的，但因此而放棄用簡潔的語言從總體上對道作一個概括而全面的描述或定義，畢竟是學術研究工作中的憾事。

三、境界形態說

現在我們來考察所謂境界形態說。上面所介紹的綜合性的解說雖然都包括了人生行為規範和境界修養的內容，但仍然以道的客體意義為基本內容或主要內容。因此往往還是被歸納到「客觀實有」形態的解說中去。而與客觀實有形態的相對應的只有牟宗三先生的「境界形態說」。這是在關於老子之道的諸多詮釋之中，最突出也最獨特的一種理論。

牟氏有此獨特的解釋有多方面的原因。以上所討論的一般性解說都是以《老子》文本為依據進行的，有人稱之為理論程序的研究方法。而牟宗三先生則從所謂「發生程序」的角度來把握老子思想的特點。同時，他對老子之道的把握實來自於他對中西各大形而上學系統的疏理和組織，也因為他把道家作為一個歷史過程中逐步展

⑳ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁348-365。袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁22-23。

㉑ 陳鼓應：《老子注譯及評介》（北京：中華書局，1985年），頁2。

開的有機體過程，因此要借重莊子和王弼來詮釋老子之道。在他看來，儘管《老子》對道的描述含有客觀性、實體性的意思，但這只是一種「姿態」而已，拆除了這些姿態，老子所說的道只能是境界形態的道。^②

具體說來，牟氏強調老子之道的觀念來自於主體修養所證成的主觀境界，道之創生萬物，不能外在地理解為在客觀世界裡有個東西叫「道」或「無」，然後「道」創生了萬物；而必須主觀地落實到具體的生活中，連著這個世界，由聖人「不塞不禁」的沖虛心境，以及物自生自濟的情況，來了解道的創生性。牟氏強調，如果老子之道不是像西方哲學與宗教一樣，僅是透過分解而客觀地肯定之創生之實體，而是通過主觀致虛守靜之修證所開顯的沖虛境界，則老子賦予道的客觀性、實體性，應當不過是一種姿態而已。我們不應該因為道常常當作主詞使用，就認為在客觀的存在界中有一個實體與之相對應。如果這樣理解，就完全抹殺了老子思想的實踐性格，把老子理解為客觀實有形態的形上學，忽略了老子形上義理的境界形態的性格。^③

據牟先生講，所謂「實有形態的形上學就是依實有之路講形上學 (metaphysics in the line of being)」，所謂「境界形態的形上學就是依觀看或知見之路講形上學 (metaphysics in the line of vision)。我們依實踐而有觀看或知見；依這觀看或知見，我們對於世界有一個看法或說明。這個看法所看的世界，或這個說明所說明的世界，不是平常所說的既成的事實世界（如科學所說的世界），而是依我們的實踐所觀看的世界。」^④

「境界形態的形上學」是牟宗三的創造，它突出了老子哲學的實踐性格和道的價值意義，其理論融合在牟先生對整個中西哲學及儒釋道傳統的詮釋與重建之中。但是，如果我們集中於對老子的詮釋，特別是主要依據《老子》文本對老子思想進

^② 參見楊儒賓：《先秦道家道的觀念的發展》（臺北：臺灣大學文史叢刊之七十七，1987年），頁37。

^③ 據袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁50。參見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁149-164。

^④ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁130-131。參見袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁47-52。

行詮釋時，牟先生的觀點就仍有推敲斟酌的餘地。^{②⑤}

四、貫通性解說

最後我們考察所謂貫通性定義。袁保新認為，牟宗三的境界形態說雖是一種創見，但是「如果因為強調老子的實踐性格，將老子形上概念完全限定在觀念發生過程中來了解，收在主觀親證之下，以『主觀心境』觀『道』，而不能以『道』觀『道』，則未必是老子的本意。」因此不宜將老子之道的「客觀性」和「實體性」一概視為「姿態」。^{②⑥}在這種反省的基礎上，袁氏為老子之道提出了一種新的解說：「道」為價值世界的形而上基礎。本文稱之為貫通性定義，取其力求貫通於存有界與價值界之義。

袁保新強調，把道解釋成宇宙發生論中的第一因，或形而上學中的無限實體或自然律則，就把老子思想詮釋成了破裂的系統，因為道作為第一因，無限實體或自然律則都是具有普遍必然性的「存在原理」，都無法與人生實踐的「應然原理」構成邏輯推導的關係，這就否認了道一概念的各種涵義之間具有合理的關聯性。^{②⑦}因而，袁氏的博士論文自始至終討論的就是如何解決道作為存有原理所包含的必然性與作為應然原理所包含的規範性法則之間的矛盾關係。

袁氏的解決方法就是提出一個貫通性的定義來消解實然與應然之間的分離。他的解釋以方東美的理論為依據：「根據中國哲學的傳統，存有學也就是價值論，一切萬有存在都具有內在價值，在整個宇宙之中，更沒有一物缺乏意義。」^{②⑧}由此出發，袁氏指出，存在界之所以能相續相生，是因為存在界涵具著一種整體的、和諧的價值秩序，在這秩序中每一事物都有其應具的本然地位，以及與其他事物的關係。換言之，整個存在界其實就是價值世界，而道也就是規範這一切事物的地位與關係的價值之理。^{②⑨}

②⑤ 牟先生的「不生之生」的概念似乎需要假設萬物各有自己的種子因，道只要「讓」它們自生自長即可。這和老子思想並不能完全吻合，倒有些接近於郭象的萬物自生自化的理論。參見楊儒賓：《先秦道家道的觀念的發展》（臺灣大學文史叢刊之七十七，1987年），頁37。

②⑥ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁52，74，76。

②⑦ 同前註，頁99-100。

②⑧ Thomé H. Fang: *The Chinese View of Life* (Hong Kong: The Union Press, 1957), p. 21.
袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁102。

②⑨ 同註②⑥，頁102-103。

按袁氏之說，老子心目中的道也就是人類理解自己在存在界中的地位，決定自己與其他人、物、鬼、神、天地之間關係的意義基礎，或規範一切的價值理序，當一切人與物順從這種價值理序的時候，則物正其位，人具其德，「莫之命而常自然」；苟若背離了這種秩序，則不免墜入「不道」早死的結局。因此，道作為生化根源，實不必一定理解為宇宙發生論的第一因，也不必規定為形上學的第一實體，或自然界運動變化的規則。因為道作為一切事物取得其在存在界中地位與意義的形而上根源，雖然不負責提供存在事物結構原理的說明，但是對一切事物應該如何存在，卻提供了規範性的解釋，一樣不著地決定著天地萬物的生存與本質，一樣具有生畜萬物的功能，及超越萬物之上的性格。袁氏強調，這種詮釋充分體現了老子哲學的時代課題，即為周文崩解的社會現實重新尋找價值秩序的形而上基礎，也突出了老子哲學重修養實踐的性格。^⑩

袁氏之說意在補充或糾正牟氏之偏，他對道的新解釋簡潔明確，相當精彩，足以作為本文進一步研究的階石。^⑪本文注意在老子之道的詮釋過程中避免存在與價值的分裂，強調道貫穿於形而上與形而下世界的特點，其中一部分就是受到袁保新的啟示。^⑫不過，筆者認為，袁氏所討論的問題之所以成為問題，完全是因為學術界在解釋老子之道時未加說明地使用了「存在」、「實然」、「應然」等西方哲學的概念而引起的，所謂必然性和規範性的矛盾，或存有原理和應然原理之間的對立在老子之道中本來是不存在的。^⑬袁氏之所以感到困難是因為他也不能跳出一般人常用的西方哲學的概念和思維框架。

成就與起點

總結上述對老子之道的四種定義或解釋，我們可以發現一個發生順序與邏輯順序相一致的演化過程，即最先出現強調客體性的本體或原理說，然後發展出兼賅客

^⑩ 同註^⑥，頁 102-103。

^⑪ 筆者願意藉此機會向袁保新先生致意。本文關於老子之道的研究得益於袁氏大作之處甚多。

^⑫ 此外，筆者也受到了 Günter Wohlfart 教授的啟示，他在 1995 年 10 月西安國際老子討論會上提到老子沒有形而上學，因為老子的道是貫通形而上和形而下的。

^⑬ 對於這一點袁保新似乎也有相當的了解，他說：「《國語·越語》范蠡所言：『天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功』，其中『天道』不僅是指存在界的法則，而且天道的規範更伸展到人間社會及歷史文化的領域，而與老子《道德經》中的道或天道概念，非常接近類似。」見袁著，頁 18。

體與主體、實然與應然的綜合說，接著出現了倒向價值意義的主觀境界說，最後走到了超越主與客、價值與存有的貫通說。

反省起來，本體或原理說的功勞很大，而且抓住了一些要害性的問題，所以至今從者仍眾，然而，用本體、實體、物質、精神這些概念來解釋老子之道，總有小不能盡大、實不能容虛的缺陷。因為老子之道是一個非常大、非常籠統的概念，相比之下，任何一個西方哲學的概念都因為太具體、太清晰而不能充分概括道的圓融而豐富的內涵，用西方哲學的實體類概念解釋老子之道，難免有圓柄方鑿、管窺蠡測的遺憾。但是我們不應該因此而認為老子之道根本沒有類似於西方哲學的宇宙論和本體論的內容。

綜合說試圖解決這一問題，從全面描述的途徑出發逼近道之全貌，這至今仍是一個無法捨棄的詮釋方法，只是難以提綱挈領，缺乏概括的表述，不能盡如人意。

境界說克服了綜合說的弱點，突出了老子哲學的實踐特點和價值取向，令人耳目一新，但從客觀實體一極，走到主觀境界一端，似乎跨越太大，驗之於《老子》原文，終有偏頗，不足以令人心安。

袁保新的貫通說在全面反省前人成果的基礎上，厚積薄發，試圖糾正客觀實體說和主觀境界說兩方面的偏頗，提出道是價值世界的形上基礎，確有灼見，對《老子》原文的解釋也頗能引發新意，把現代人對老子之道的解說推到一個新的層次，本文對道的研究就是以袁氏的成就為基礎或階梯的。

既然我們承認袁氏的研究很有成績，為什麼還要再作探索而沒有逕採袁氏之說呢？因為筆者認為，學術研究是沒有止境的，我們只能力求在已有的研究成果上再進一步，而不能指望自己或某個人已經到了最後的頂點。事實上我們對袁氏的結論還有一些保留意見。因為袁氏的方法和實體說、境界說一樣仍然是以西方哲學為理論架構，仍然是以歸約法為主。傳統的實體說把老子之道的複雜內涵歸結為客觀存在，境界說把老子之道的豐富內容歸結為主觀境界，袁氏欲糾正兩者之偏，提出道是價值之理，是價值世界的形上基礎，超越了主觀與客觀的對立，溝通了形上世界與價值世界的聯繫，但也把道的概念歸約和限定在價值意義之中，略去了道和本體論或宇宙論相似或相通的內容。這樣作消除了使用實體等概念所帶來的割裂形上與形下的問題，但把老子之道的客觀實有的意義也推到了可有可無的地位。

袁氏說：「我們不必將『道』實體化，外在原因化，因為，老子關心的問題並不是在因果序列中探問『存在物為什麼會存在』，而是從價值意義的觀點，借著

『道』這一原理來說明『事物應該如何維持存在』。」^{③④}袁氏的作法和牟先生以及下文將要討論的傅偉勳先生的作法一樣，都是想消解或削弱老子之道的客觀實有的意義，只不過牟先生是用主觀親證或發生程序的方法，傅先生用的是語言分析的方法，而袁氏用的主要是「價值中心的存有論」的觀點和課題分析的方法，三者最終都是把老子之道歸約到某一點，或是主觀境界，或是語言符號，或是價值之理，而化解其他和這一點不同或不一致的內容。這種詮釋從自身的理論體系來看相當嚴密和精彩，但和老子關於道的大量論述以及老子哲學的素樸而渾融的特點則有所不合。

此外，如果說老子之道是價值之理，是價值世界的形上基礎，那麼孔孟之天，宋儒之理又何嘗不是價值之理或價值世界的形上基礎？以此來解釋老子之道似乎不能反映老子哲學之特點。再者，說道是價值世界的形上基礎，僅溝通了價值世界與形上世界的聯繫，並沒有明確揭示道本來貫通於形而上和形而下之中的特點，似乎價值世界與形上世界還是分別在兩個層面。此外，袁氏也沒有說明道作為價值世界的形上基礎所支持和代表的中心價值究竟是什麼。因此我們還有必要作進一步的努力和嘗試。

其實，本文與袁氏研究的取向或方法也有所不同。袁氏看到完全還原老子哲學的歷史面目是不可能的，因而走向「創造性詮釋」的道路，其意似在「創造」。所謂「創造性詮釋」是傅偉勳教授提出的概念。此一概念其實包括兩個方面，即創造和詮釋。強調創造類似於「六經注我」，強調詮釋則可能走向「我注六經」。筆者雖然承認任何人都無法還原老子哲學的歷史本意，但認為「力求」逼近古典的本意仍是一種基本的研究方法和研究原則。

袁保新的意圖是創建新的詮釋體系，本文的努力方向則是盡可能接近老子哲學古樸而深邃的面目，一方面強調老子哲學有一個大致完整的體系，另一方面認為不應該把老子哲學歸結為某一種理論，也就是說，既不應該把老子之道歸結為或簡化為本體論或宇宙論，也不應該把它歸結為主觀境界或價值基礎。我們認為老子之道既有客觀實有的意義，也有價值基礎的意義。從我們現代人的二元論的眼光來看，這是完全不同的兩個方面，但在老子的時代，這二者完全可以是一回事。唯其道有客觀實有的意義，它才有資格成為人類行為的楷模，成為人類之價值的權威性支持和絕對根據，如果抹殺或削弱了道之客觀實有的意義，也就削弱了道的價值意義。

^{③④} 袁著，頁 113-114，注 46。

在這方面，筆者和袁保新的不同只是程度的，而不是本質的。袁氏參考牟先生的理解架構，但要略為拉開「道」與「主觀心境」的距離，即在一定程度上承認道「確有形上學的意含」。筆者則接受袁氏道為價值之基礎的說法，但要略為拉開「道」與「價值之理」的距離，多強調一點道的客觀實有的意義，而不把道歸結為價值之理。

當然，筆者希望逼近《老子》文本之原意，但並非不關心老子哲學在現代社會的應用和意義問題，本文也會討論這個問題，但筆者的原則是，在討論古典哲學的現代意義時，現代解釋要盡可能落實在逼近原文本意的努力上，同時，力求把古典意含與現代詮釋兩方面既區別開，又銜接起來，也就是說，既不把古代本意和現代應用當作互不相干的兩張皮，但也不把二者混為一體。當然，這只是筆者個人對自己的期求，並不說明本人已經實現了這一目標，也不意味其他作法都是不好的。

貳、理論探討：形上與形下之貫通

看來，為老子之道下一個簡明的定義或作一個扼要的解釋是非常困難的，任何人的解釋都無法令人十分滿意。然而，也正因為此，這一學術課題就仍然有挑戰性，值得我們一而再，再而三地去嘗試去推進。這裡我們也嘗試為老子之道作出一個新的解釋，以期引發出更多的嘗試和更好的解釋。

以往的研究歷史說明，對老子之道作邏輯分類式的定義是不可能的，因為道不屬於任何一類，也不是全體之大類或總和。我們也無法找到任何一個具體的哲學名詞為道下一個實質性的定義，因為任何似乎清晰明確的現代哲學概念都無法涵蓋或描述這樣一個渾淪無涯、既超越又內在的古老的觀念。因此，我們只能嘗試從其哲學功能的角度為道下一個籠統的描述性定義。在我們看來，袁保新所謂道是價值世界的形上基礎這一定義也是一種功能描述式的定義，但範圍窄了一些，而且也不能反映老子之道本來即貫通於形而上和形而下之中的特點，或者說是本來就沒有形而上與形而下之區別的特點。

世界之統一性：解釋與詮釋

道的概念在現代哲學中找不到適當的可以歸屬的領域，宇宙論、本體論、倫理學、政治學、價值論、自然觀、社會學、人生論等都無法包含道的複雜意含，然而，道的意義又與這些領域都有某種或多或少的關聯。老子之道是一個什麼樣的概念

呢？是宇宙論概念嗎？是本體論概念嗎？是倫理學概念嗎？是政治學概念嗎？是價值論概念嗎？恐怕都不完全是，但也不能說都完全不是。同樣地，道是一個關於自然的觀念嗎？是一個關於社會的觀念嗎？是一個關於個人的觀念嗎？恐怕也都不能簡單地說是或不是。

道實在是一個太廣泛、因而不屬於任何一個具體領域的概念。道的概念，道的作用實在是貫穿了宇宙、世界、社會與人生各個方面。這裡說的「宇宙」是指沒有人類存在的時空，這裡所說的「世界」特指包括自然界與生物界的共同存在，「社會」則顯然是人類組成的各種各樣的群體，「人生」則特指有關個體存在的問題。這裡特別強調宇宙是因為老子反覆討論了「帝之先」（4章）、「天地根」（6章）、「知古始」（14章）、「天下母」（25、52章）、「有生於無」（40章）等與人類社會無關的問題，這是老子哲學與儒墨法明顯不同的方面，是不應忽視的。這也是我們不同意完全略去老子之道的宇宙論或本體論意義的原因。

這裡也特別提出人生二字是為了標明老子對個體生命也有所關注，主張「貴以身為天下」（13章）。突出這一點是為了避免把老子哲學歸約為一點，如政治哲學或「君人南面之術」等。強調從宇宙、世界、社會到人生是為了突出道的概念本身的貫通性和獨特性，但為了行文的簡潔，我們有時也會用世界或萬物來代表這四個方面。

那麼，道究竟表達了一個什麼樣的觀念呢？這裡我們嘗試用一些普通的詞彙從總體上來概括道的意含，從而避免以往的方法所帶來的麻煩。我們希望這樣的詞語沒有鮮明的西方哲學的特定的意含，能夠從總體上把握老子之道的主要功能和特點，而不把它歸結為哲學的某一個方面或某一個分支。

經過反覆考慮，我們認為老子之道可以概括為關於世界之統一性的概念，是貫通於宇宙、世界、社會和人生的統一的根源、性質、規範、規律、或趨勢的概念。概括起來，則包括統一的根源和統一的根據兩個方面。也就是說，道的概念所針對的問題是一切存在的總根源在哪裡，天地萬物的總根據在哪裡的問題。總根據是形而上的，但也一直貫通到形而下乃至人生之中，或者說是從存有界貫通於價值界。在老子的時代，古代聖哲們還沒有認識到要區分實然與應然，也不認為形而上與形而下之間有什麼不可逾越的界限。這不一定是中國古代哲學的弱點或錯誤，而是中國古代哲學的特點之一。

自從人類有了抽象思考的能力，人們就不斷地追問和探求世界的統一性問題，或者追問有沒有一個統一的起源，或者探求世界有沒有統一的根據，並試圖作出一

種回答。神學家以上帝的概念來回答世界的起源和總根據，哲學家則以理念（或範型）或物質規律來回答世界的統一性的根據，老子則以道來解釋世界的起源和萬物共同的根據。所以道是老子對世界之統一性的根據或原因的一種解釋（explanation）和詮釋（interpretation）。說它是一種解釋，因為道的概念有描述客觀原因的意圖，反映了老子探求世界之真相的意圖，說它是一種詮釋，因為道的概念也融入了主觀的體驗，有價值取向的意義。我們借用解釋與詮釋的概念來說明老子之道既是老子對客觀實有探尋的結果，也是老子的價值取向的體現，二者本來就是合而為一的，不必強調其中一個方面而貶低另一個方面，也不必把一個方面歸結為形而上，把另一個方面歸結為形而下。

這樣看來，老子之道所代表的哲學就是超二元的一元論。什麼叫超二元的一元論？這是針對西方哲學的特點來講的。西方哲學的一元論都是在承認二元對立的前提下的一元論。比如，有了理性與經驗的對立，才有了經驗論與理性論；有了形而上和形而下的對立，才有了形而上學和物理學的區分；有了自由與必然的對立，才有了決定論和非決定論；有了物質與觀念的對立，於是才有物質一元論與觀念一元論。總之，西方哲學中的一元論大多都是在二元對立中取一元，而道的觀念完全不是這樣。在形而上與形而下，實然與應然，存在與價值，物質與精神，必然與自由的對立之間，道不單獨屬於任何一方。這些兩極對立的概念，在老子那裡基本不存在，因此，老子之道所代表的哲學既不是所謂調和折衷的，也不屬於二元中的任何一方，而應該叫做超二元的一元論。

總之，由於通用的西方哲學概念不能準確或全面地反映道的特點，我們也不可能再創造一個和道一樣玄之又玄的新概念來準確地解釋道，所以，我們只能給道作一個概括性、描述性、功能性的定義，避免把道硬塞到某一個特定的哲學領域或範疇中去的尷尬情況。簡單地說，我們傾向於認為道是關於一切存在的統一性的概念，是關於貫穿在宇宙、世界、社會、人生中的統一的總根源和總根據的一種解釋和詮釋。這裡統一性、總根源、總根據的提法都是為了超越或避免實然與應然、必然性與規範性之間的分裂和對立，體現老子哲學中形而上和形而下、存有與價值之間的連貫性，力求較全面地反映道的特點、性質和功能。

世界的總根源的說法顯然和宇宙論或宇宙生成論有相似之處，而總根據的提法與本體論也有密切關係。這裡選用根源、根據、統一性這些極普通的詞彙而不用宇宙論、本體論這些慣用的哲學術語當然不是為了標新立異，而是為了避免讀者透過

西方哲學概念來了解道所可能造成的誤會。我們不應否定道有類似於西方宇宙論和本體論的思想內容，但要避免把道當作西方形而上學式的概念，從而產生道代表實然還是應然，代表存有還是價值，代表存有的概念能否作為價值的根據等不必要的麻煩。

一般說來，我們不可能完全不用西方哲學的概念來分析解釋中國古代哲學，然而這樣作也不可能不遇到詞不達意，或附加給中國哲學概念一些本來並沒有的含義。解決這種問題似乎只有兩個辦法，一是用其他概念來代替有可能引起很多誤解的西方哲學的概念，二是在使用西方哲學概念的同時分析說明其在中國哲學的語境中可能引起的變形，以預防曲解。當然，這兩種方法也是時常並用的。不管哪一種方法，都需要作者對老子哲學的概念和用於解釋的概念都有相當深入的了解和把握，對自己的使用方法有自覺的認識和說明。

世界根源之道：生成而不佔有

現在我們來考察道作為世界總根源的意義。《老子》第八十一章中，有十幾章都涉及了類似西方形而上學式的問題，特別是多次提到萬物之始、之根、之宗、之母等概念，這些概念都與西方的宇宙論有關，所以，相當多的學者都接受了這樣一種觀點，即認為《老子》中主要講的是宇宙生成論，而不是本體論；中國古代的本體論是魏晉時期的王弼開創的。³⁵然而，牟宗三、傅偉勳等從不同的角度出發，認為老子之道不應解釋為宇宙論概念，而認為應該把這種類似於宇宙生成論的內容轉化為境界形態或本體論內容。如何看待這些不同的觀點呢？

《老子》第四十二章有一段幾乎人所共知的話：

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。

這一段話詞彙和語法都極為簡單，但引起的歧義卻非常多。首先，「道生一」中的道

³⁵ 此說由湯用彤之說推論而來。湯氏說到了魏晉時期，玄學始脫離漢代宇宙之論 (cosmology or cosmogony) 而流連於存存本本之真 (ontology or theory of being)。見《湯用彤學術論文集》(北京：中華書局，1983年)，頁232。

與一是什麼關係？或曰道即一，道乃混而為一；或曰道生一，故道不是一。^{③⑥}查《老子》中，以一為道之處不少，如「一者，其上之不皦，其下之不昧」（14章，傅奕本），「萬物得一以生」（39章），似乎老子的確以一為道，但是，如果說道生一的一就是道，那麼「生」字就要另作解釋，此生與後面「一生二，二生三」之生意義不同，語法方面的解釋就有困難。其次，二是什麼，是陰陽還是天地？三是什麼？是陰陽之和氣，還是陰氣、陽氣與和氣？第三，如何理解「生」字？是出生之生？還是產生之生？還是出現之義？牟宗三據王弼《注》強調「道生一，一生二，二生三」之生都是「不生之生」，是讓萬物自生。牟先生說：

「道生之」者，只是開其源，暢其流，讓物自生也。此是消極意義之生，故亦曰「無生之生」也。〔……〕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。〔……〕故表示「道生之」的那些宇宙論的語句，實非積極的宇宙論語句，而乃是消極的，只表示一種靜觀之貌似的宇宙論語句。^{③⑦}

牟先生對這一段的解釋力圖化解道的客觀生成之義，把生解釋為消極之生，貌似之生，強調道「不是一能生能造之實體」，以便最終把道納入主觀境界之中。

傅偉勳先生的說法也有異曲同工之妙。傅先生認為《老子》在這裡用的只是比喻性語言，道不是事實上的施事者，只是語言形式上的主語，道本身是自然無為的，不會產生任何事物，所以，這裡僅是從形而上的角度說「道先於一，一先於二，二先於三〔……〕」。總之，道不是實體，只是形而上學的符號，是象徵意義下的一切事物的本體論或存有論根據。^{③⑧}牟先生和傅先生都強調「道生一，一生二，二生三」之生不是實質性的生出或產生，這一點我們是贊成的。但是，我們似乎不必完全把道納入主觀境界或把它變成一個純粹的語言符號。

^{③⑥} 《淮南子·天文》曰：「道始於一，一而不生，故分而為陰陽〔……〕」似乎認為道就是一。現代多數學者主張道就是一，如陳鼓應等，見陳著：《老子注釋及評介》（北京：中華書局，1984年），頁232-235。

^{③⑦} 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁162。

^{③⑧} Charles Wei-Hsun Fu: "Lao Tzu's Conception of Tao," *Inquiry*, vol. 16, pp. 369, 377-378。

我們認為「道生一，一生二，二生三」的說法不是對宇宙產生的實際過程的真實描述，而只是對宇宙生發過程的一個模式化處理，也就是說，這裡的一、二、三都不必有確切的指代對象，一是氣還是道，二是陰陽還是天地，都不影響這一模式所要演示的實際內容。這裡的生不必是母生子之生，不必是實際的生產或產生之生，而類似於「有無相生」或「戎馬生於郊」之生，只是虛義的轉化出或從中出現之義。此外，道生一的一和「萬物得一以生」的一也不必是同一個一。「萬物得一以生」的一是萬物生存的統一的根本依據，道生一的一只是世界生發過程中的最初階段的一個圖式符號。

在我們看來，「道生一，一生二，二生三」就是老子對世界萬物生發過程所作的理論假說的一個抽象化的模式，反映世界有一個共同的起始點，即共同的根源，這個共同的起始階段或最初狀態無法描述，也無法命名，只好勉強稱之為道，從這個道所指代的那個階段或狀態逐步演化出宇宙最簡單的存在形式，之後，從單一到繁多，從簡樸到複雜，從渾淪到具體，逐步出現了我們所能看到或感覺到的世界。在這個世界上，萬物都包括陰陽兩個方面，兩個對立的方面沖湧激盪而和諧相生。所謂「一生二，二生三」的過程只不過是這一過程的抽象的圖式化描述。從一，到二，到三，只不過言其過程由少到多，由簡單到複雜而已，實不必把它們一一講死。

上述過程是順著講宇宙從無到有，反過來說則是「天下萬物生於有，有生於無」（40章）。我們也不必指實「有」是什麼，「無」是什麼。大體說來，無應該相當於道。就道本身說來，道既有「無」的特點，又有「有」的特點，但相對於有形有像的具體存在的萬物來說，道只能相當於「無」。「天下萬物生於有，有生於無」也是關於宇宙萬物的起源的概括性描述，這種描述也說明老子確信世界有一個總根源，老子常把這個總根源比喻為母性：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。
吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。（25章）

在天地之先有一渾淪之物，它獨立於萬有之外，不受任何存在的影響，是天下一切存在的起始，相當於宇宙之母。道只不過是勉強給它的一個名號。類似的比喻和說法還有可見於第六章「玄牝之門」、「天地之根」，第四章「萬物之宗」，第一章「天地之始」、「萬物之母」等，這些比喻和說法都證明老子確實有一個世界總根源的觀

念。這個總根源又是貫穿於宇宙、世界、社會與人生之中的總根據，但在內容上卻獨立於人的價值世界之外，「獨立而不改」，因此作為價值世界之形上基礎才有崇高的地位和特質。

面對這些《老子》原文的根據，我們很難視而不見，很難否認老子哲學中有一個關於宇宙起源的討論和關於宇宙總根源的觀念。袁保新反對把道解釋為第一因或無限實體，這一點我們完全贊同，把道定義為價值世界的形上基礎，我們也很欣賞，但是我們不同意把道歸結為「價值之理」或「價值理序」，從而完全略去道作為世界之總根源的意義。

牟宗三的詮釋服從於他自己的大的詮釋系統，自然有他的理據，但是置之於《老子》原文，我們很難把「玄牝之門」、「天地之根」、「萬物之宗」、「天地之始」以及「萬物之母」，都化作附屬於主觀境界的一種「姿態」。牟先生的觀點來自於「發生程序」的研究路向，強調只有通過主觀親證才能認識道的存在，而我們認為只有知覺的體認還不足以把握道的全部內涵。

傅偉勳與牟先生不同，他承認道有一個實在內容，但他強調這個實在是不可言說的，道只是一個語言符號或象徵性符號，道本身是不能生天生地的。這一說法也有相當的說服力，有分析哲學和語言哲學的基礎，但是，道雖然只是一個勉強的符號，但它畢竟是有所指的，我們只好順著老子的思路假設道就是老子所指的那個不可言說的實存之對象，這樣或許更接近老子那個時代的素樸的思想方法，而不至於把老子變成現代西方式的語言哲學家和分析哲學家。

還有一點是值得我們注意的。老子明確地認為宇宙的總根源不是神而先於神，所以說「吾不知誰之子，象帝之先」（4章）。一般說來，老子哲學是神祕主義、直覺主義、非理性主義或反智主義，大家對此似乎都沒有異議，但是，在這些傾向後面，老子還表現了很強的理性精神和非信仰主義傾向。老子為什麼會想到世界的總根源應該先於上帝呢？為什麼他認為上帝不足以作為世界的創造者呢？他怎麼會想到世界還有一個非意志、非情感、無目的的先於上帝的存在呢？他怎麼會想到「道可道，非常道」呢？顯然，這些思辨性很強的問題單靠直覺體認、主觀親證或個人信仰是得不出結論的。

我們認為，老子哲學所提倡的所主張的並不是理性的推理，但它的產生卻離不開理性的引導。應該說，老子對神學信仰的懷疑和批判和對世界總根源的描述是不能單靠主觀直覺的，這樣深刻的思想不可能沒有理性的思考作基礎。《老子》並沒有

把這一思考過程披露出來，我們卻不應因此而忽視老子哲學中所深涵的理性精神。

世界根據之道：扶持而不主宰

現在我們再來考察道作為世界之總根據的意義。道作為世界的總根源不同於所謂的「第一因」或「原初物質」。道的功能並不是在萬物產生之後就消失了，而是繼續發揮著作用，成為萬物存在發展的依憑。道不僅是世界的總根源，而且是萬物的總根據。不過，萬物雖然依憑於道，道卻是自然無為，無心無情，不恃不宰，所以這種類似於決定性的或必然似的作用又不同於「絕對精神」或神祇。

道也不同於自然規律，因為自然規律是沒有例外的，只要符合某些條件，必然會出現某種現象或結果，而道卻沒有這麼清楚明確的內容，沒有某種條件必然會導致某種結果的內容。道所代表的並不是條件和結果，只是一種大致的趨勢。這種大趨勢一方面不可扭轉，另一方面對具體存在又不直接干涉。道是一種自然而然地發生作用的總根據。

所以，每當老子提到道作為萬物之根據之作用時總是同時強調兩個方面。一方面道賦予萬物以秩序，是萬物存在生長發展的依據，萬物不可能離開道而得到養育和生長，道的這種作用和所謂本體或規律都有相似之處；另一方面道卻不居功、不恃能、不主宰和控制萬物，在這一方面，道不僅不同於上帝和神靈，而且也不同於規律的確切性和決定性。

總之，作為世界之根據的老子之道有兩方面的特點。一方面是實有其效，的確是萬物的依憑，另一方面是自然而然，非直接之決定。老子反覆強調道作為萬物的總根據，其作用和地位都是自然的，在道與萬物之間完全沒有決定者和被決定者之間的緊張關係。《老子》第五十一章說：

道生之，德畜之，物形之，器成之。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。³⁹

根據帛書本，第一句是「道生之，德畜之，物形之，器成之」，下面卻是「道生之

³⁹ 「器成之」與「道生之畜之」兩句據帛書本校改。

畜之，長之育之〔……〕，看起來有些齟齬，這可能就是通行本把後面「道生之畜之」也改成「道生之，德畜之」的原因，但改過之後，「道生之，德畜之」緊接「長之育之，亭之毒之〔……〕」，主語不明，句式又不合，所以帛書本的句式應該是可以接受的。實際內容也並不齟齬。

第一句講道生，德畜，物形，器成，描述萬物形成的複雜過程和綜合機制，說明道不是直接地產出萬物，而是抽象因素和具體因素，總體因素和個體因素（道、德、物、器）共同作用的結果，這說明道生萬物的過程不同於母生子或上帝直接創造萬物，道不同於一般的創生實體。後面講道生，畜，長，育，亭，毒，養，覆，但不有、不恃、不宰，是謂玄德，主語都是道，都是講道對萬物存在與發展的重要性，或者說是萬物對道的依附性。雖然說是道生，德畜，物形，器成，但歸根結底還都是道的作用，歸根結底是道生出和畜養萬物，讓萬物生長成熟，並得到保護。這些總括起來說都是道作為萬物之總根源和總根據的作用或表現。而「生而不有，為而不恃，長而不宰」是講道之作用出於自然，是道之玄德，萬物順應道之規範也很自然，生養者和被生養者，引導者和被引導者，依憑者和被依憑者之間的關係和諧而融洽。

老子講「道生之，德畜之，物形之，器成之。」顯然，道、德、物、器四者是從總體到個體，從抽象到具體的階梯和過程。道是最高的總體和抽象，器是最後的個體和具體，物介於其間，但偏重於器，是一切具體之器的共同之物，相當於形、氣、質料、物質一類普遍之物的存在。德則介於道與物之間，雖比道有更具體的意義，卻比物抽象，離具體之器較遠。所以，一般說來，講道是全體，德是具體並不錯，但不宜把德限定在具體之物上。^④老子還沒有明確地區別個體與全體的關係。德是道之功能的具體體現和保證，所以說「道生之，德畜之」，不過德顯然不體現總根源的功能，只體現總根據的功用。

雖然德在萬物的生成與存在過程中扮演道之具體體現的重要角色，但德更偏重於道之德性規範的意義，所以有「玄德」之說。什麼是「玄德」？玄德就是「生而不有，為而不恃，長而不宰」之德，這既是最高之道本身的品德的體現（51章），又是

^④ 張岱年師云：「德是一物所得於道者。德是分，道是全。一物所得於道以成其體者為德。德實即是一物之本性。」見《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982年），頁24。又見袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁107。

體現道之品德的聖人之德（2章、10章、65章）。雖然道本身就體現了老子的價值取向，但這種價值取向更多地是靠德來體現和表述的。

道作為萬物的總根據給世界帶來了自然和諧的秩序。道對萬物來說，無之不可，有之不多。這種道與萬物的關係恰如第十七章所討論的聖人式的社會管理者和百姓的關係。就是說，對於最高明的社會管理者，百姓不知道他們的存在；對於次一等的，百姓才親近他們，歌頌他們；再次一等的，則會畏懼逃避之；更次的，則會污辱之，反抗之，只有聖人式的管理才會被百姓譽為自然之治。^①這裡道與萬物的實然的關係和聖人與百姓的應然的關係是不言自明地完全一致。可見道的確有作為價值世界的形上基礎的意義。

道之作用的兩方面的特點在第三十四章也有清楚的陳述：

大道泛兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小。萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。

這裡「萬物恃之而生」、「功成」、「衣養萬物」、「萬物歸焉」都是講道有重要作用的一面，「不辭」、「不名有」、「不為主」都是講道的自然無心的一面。就道的作用之重要、之偉大來說，道可與世界上任何一種關於世界起源和根據的觀念相媲美，其意義簡直相當於上帝；但道之謙柔和讓，自然無為，卻是沒有任何概念可以相提並論的。其風格、姿態或方式極為平凡，故「可名於小」；其作用功能至巨至偉，故「可名為大」。最後說「以其終不自為大，故能成其大」，完全是價值判斷，反映了老子的價值取向，這也說明在老子哲學中，道對萬物的「決定」作用和對人類的規範作用是渾然一體的。

這一章中「大道泛兮，其可左右」一句通常解釋為道無所不在，但《老子》很少論述道無所不在的特點。查此句帛書本作「道泛啊，其可左右也」，意味與通行本似有不同。筆者以為，這句或可解釋為道泛在萬物，可左可右，沒有嚴格的不可移

^①《老子》第十七章：「太上知有之，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。」

易的限定作用。^④這樣解釋似乎更符合道飄逸柔順的性格。道雖然對萬物來說似乎有決定性的作用，但這和任何一種決定論所說的決定都不同。老子說「天道無親，常與善人」(79章)，一方面道無情感，另一方面卻能助善為樂。可見道不是冷冰冰的道德律令，不是鐵一般的必然規律，對萬物的存在只有柔和的輔助、支持、保障或引導作用，卻沒有嚴格的規定、約束和限制。道作為一切存在的總根據，沒有無情的決定性作用或強硬的束縛力量，這在「不主」、「不恃」、「不有」以及「弱者道之用」的描述中也有充分的表現。

道是最高的獨一無二的，所以道也稱為一。一作為道的別稱更突出了道的唯一、統一、原初、素樸的特點。萬物的存在和發展都離不開這個一。第三十九章說：

昔之得一者，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，侯王得一以為天下貞。其致之，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，侯王無以貴將恐蹶。

天地、萬物、神靈、河川、侯王的正常狀態或最佳狀態都有賴於道的作用，否則，天不清，地不寧，神不靈，河不盈，萬物難生，侯王不尊，甚至還會天崩，地震，神消，河乾，萬物滅亡，侯王失位。這是以極力鋪排渲染的手法強調自然、社會、神靈以及政治生活中都有一個共同的保障，也就是道作為一切存在的總根據的作用，失去這個總根據，宇宙、世界、社會、人生都會脫序而陷入危機。這也非常鮮明地說明老子之道本來就是貫穿於形而上與形而下世界之中的。

道的作用如此根本而重要，所以說「道者，萬物之奧。善人之寶，不善人之所保。」(62章)強調道為萬物之蔭庇或宗主，是善人之寶物，也是不善之人所要保有的。顯然，道的概念和自然神理論不同。自然神論認為上帝創造了世界之後就不再干預這個世界，讓這個世界自己發展，但道卻在天地萬物產生之後仍然維持著世界的和諧與安定。不過，道的保障作用不是絕對的或無條件的，如果萬物和道不能保持良好的互動關係，世界也還會有一些麻煩。用比喻的語言來說，「天下有始，以為

^④ 高明說此句：「言道泛濫無所不適，可左，可右，可上，可下。」見高明：《帛書老子校注》(北京：中華書局，1996年)，頁407。

天下母。既得其母，以知其子。即知其子，復守其母，沒身不殆。」(52章) 道作為萬物的總根源和總根據，相當於天下之母，母子之間要有相互的溝通和了解，世界的總根源和總根據與具體的存在也要維持和諧一致的關係，這樣世界才能長期穩定，太平無虞。如果萬物背離了道的原則，那麼道的作用無效，世界就會陷於混亂。這就是「即知其子，復守其母」的重要性。

道作為萬物存在的總根據，其功能和作用如此重要，但是其具體內容卻難以把握，或者說，我們無法用現代語言來準確描述它的內容。「道法自然」，道「像帝之先」，「天道無親」，這都說明道不是神意或客觀精神。它貫通於宇宙、世界、社會與人生之間，顯然不是自然規律。但我們也不能說它是自然與社會的共同規律，一方面，按照現代學術的要求，決定自然界的客觀規律與人類社會中的規範性原則不應混為一談，另一方面，規律總有其可以重複的具體內容，可以通過理性的方法以及實驗的方法去掌握，道作為萬物的根據卻沒有這樣的具體內涵。而且規律有必然性，但老子說過「同於得者，道亦得之。同於失者，道亦失之。」(帛書 23 章) 老子從來沒有把道描述為直接決定萬物存在的必然性。不遵守道的原則，自然有不好的結果，如「不道早死」，但這也只是應該遵守的原則，而不是不可能不遵守的必然性。

細致推敲起來，道的作用是自然的，是一種大致的趨勢。這種趨勢既不是必然，也不是自由，但似乎又隱含著某種程度的必然和自由。說它不是必然，因為「弱者道之用」，它沒有直接的強制性功能，說它隱含著某種程度的必然，因為歸根結底，或發展到最後，還是道在起作用，決定萬物是否能夠生育長養，即「道生之，德畜之」。說它不是自由，因為道的作用是根據，是一種對大趨勢的規定，「夫物芸芸，各復歸其根」(16章)，這顯然不是一種自由。但是，道要求和保證的是大範圍的整體的自然的和諧，即「為而不恃，長而不宰」，而不是對行為的個體單元的直接的強制的束縛，因此可以給個體單元留下自由發展的空間；同時，提倡柔弱不爭的原則就是要限制一些行為個體對另一些行為個體的干涉，從而為個體之間，包括弱小的個體之間互相留下自由活動的餘地，這樣，大的和諧的環境就會為每個行為個體留下相當程度的自由空間。

在這方面，道的特點也是非常獨特的，我們在現代語言中找不到適當的詞彙來概括它。勉強說來，道的總根據的作用只是一種自然的大趨勢，它既是實然，決定了萬物生存發展的秩序；也是應然，提供了世界上最重要的價值和修養原則。它既為世界規定了某種程度的帶有必然色彩的方向，又為眾多的社會行為單元留下了相

當的自由發展的空間。

道的實存特性

關於道的實存特性這一標題是相對於道的價值內涵的。道的功能是作為宇宙、世界、社會和人生的總根源和總根據，那麼道作為客觀的存在，有些什麼特點呢？這是在研究道的概念時不可迴避的課題，也是一個相當古老的課題。對於這樣的課題當然會有許多不同的答案，或曰不同的側重，不同的學者會歸納為不同的特點，可能是三點，也可能是五點、八點，這中間沒有標準答案，因為老子不同於西方哲學家總是自己明確地提出有幾種形式、多少範疇。筆者在此嘗試提出五個特點，即兼賅有無，超越經驗，獨立永存，自然無為，貫通上下。

首先，道有而似無，兼賅有無。說它有，因為它是萬物的總根源，萬物恃之而生，如果說萬物是真實之有，道則不可能是沒有。當然，嚴格說來，也可以說道只是一個符號，這個符號不是實有，那麼這個符號所指的對象則應該是實有。只是在一般約定俗成的情況下，我們沒有必要把這個符號和它的所指區別開來。說道是無，則因為它不是任何具體的實有，不是任何可確指可證實的有，這種「有」沒有任何規定性，因此也可稱為無。

《老子》第一章說：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名，萬物之始；有名，萬物之母。」^④道有可以言說的，有不可以言說的。可以言說的是道之形而下者，是非永恆的；不可以言說的是道之形而上者，是永恆的。不可以言說的是道之無的方面，可以言說的是道之有的方面。道作為「萬物之始」，抽象而不可名；把它比喻為「萬物之母」，則形象而可名，故道又有可名與不可名兩方面。既可以言說，又不可以言說，既有名，又無名，可見道既有「有」的一面，又有「無」的一面。所以說，道兼賅有無。

以上是從可道、可名與不可道、不可名的抽象角度講有與無。第二十一章則從形象的角度描述道之有與無。

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其

^④「無名，萬物之始」一句通行本作「無名，天地之始」，此據帛書本。

名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉，以此。

其中，「惟恍惟惚」，「惚兮恍兮」，「恍兮惚兮」，「窈兮冥兮」都是講道的似無的一面，「其中有象」，「其中有物」，「其中有精」，「其精甚真，其中有信」都是講道似有的一面。這不是任何具體的存在，沒有任何具體存在物的特徵，其形象捉摸不定，所以「似無」，但道作為世界的總根源和總根據又不可能是真的虛無，所以「似有」，它又「自古及今，其名不去，以閱衆甫」，可見歸根結底還是實有。道不是普通所謂的有，也不是普通所謂的無，它實有而似無。

其次，道是超越感官經驗的。道之無的特點一部分即來自於它超越感官經驗的特性。《老子》第三十五章說：「道之出口，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞，用之不可既。」這裡說道言之無味、視之不見、聽之不聞，都是道超越感官作用的特點，也是道的無的方面的表現，而「用之不可既」則是理性的判斷，表現了道的有的特點。道作為世界之統一性的根源是不能消失或窮盡的。《老子》第十四章也講到：

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。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，以知古始，是謂道紀。

視之不見，聽之不聞，搏之不得，說明道超越視覺、聽覺和觸覺，事實上，道是超越一切感官作用的，人的一切通常的感覺能力和認知能力都沒有辦法直接把握形而上之道。「其上不皦，其下不昧」，「迎之不見其首，隨之不見其後」，說明道不僅超越感官的認識能力，而且說明道沒有一定的空間特性，沒有前後左右和上下的方位不同，道像透明之物，或像無物之物。如果說老子哲學有神祕性或神祕主義，主要就是表現在道的超越性方面。在其他方面，倒不如說老子哲學反映了很強的理智精神。

道是超越的，是絕對的，普通的認識渠道無法實現對道的認識或把握。因此，認識道的方法只能是直覺體驗。所以說「不出戶，知天下，不窺牖，見天道，其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。」（47章）認識道與一般的認識活動完全不同。一般的認識活動需要實際調查或實驗，需要大量經驗的累

積，所以要行千里路，讀萬卷書。然而這些對於認識形而上之道是毫無幫助的，甚至會干擾和破壞直覺的體認，所以最好足不出戶，目不窺牖，潛心修養，以致虛守靜的方式體認道的存在和道之真諦。道是世界的總根源和總根據，在今天看來，對這樣的總根源和總根據的認識當然有知識論的和科學的意義，但是，這對老子來說是不重要的，老子關心的不是作為客觀認識對象的道，而是對人類社會現實有修正意義的實踐性的道，因此，主觀的體認、親證就更為重要，也更為有效。

第三，道是無目的、無意識的。道的作用是偉大的，但道卻是無意識的，道不自知偉大。事實上，在老子看來，自知偉大，自以為偉大就算不上偉大。道的重要特點就是自然無為。「道法自然」作為實然的描述已經說明道是無意識的，「天道無親，常與善人」（79章）更說明道行善卻不有意行善，道對人類的一切類似於善意的作用都是無意的，這種無意之善更勝於有意之善。所謂「天地不仁，以百姓為芻狗」（5章）也是這個意思。在實際生活中，我們感激有意行善之事，而不必感謝無意之善。而有意之善往往意味著期待回報，這就埋下了衝突和不善的種子。在實際生活中，人與人之間，團體與團體之間，國家與國家之間，一方認為另一方對自己的善意沒有表示恰當的感謝或回報，就會結下怨恨，甚至引起或加劇衝突。在這種情況下，善意往往成為惡果的前導。因此，老子只提倡無意之善。道之助善為樂的特點恰在於無意識，無目的。無意之善不求感恩，不求回饋，得到無意之善也不必致意報答，這豈不是更高的善，最高的善，真正的善，沒有後患的善？這是何等超脫之善！

此外值得注意的是，老子反覆講到道養育萬物卻不自居有功的特點。過去的校勘家常認為這些重複之處是後人誤加的，但經過對勘帛書本，我們發現這些重複的申說本是帛書本就有的，只是帛書本原來的語句是有變化的，並不是機械的重複，而後來的通行本把它們改成了一律的句式，就使人懷疑原文不應有這樣的重複了。現以帛書本為例，第五十一章說：「道生之，畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。生而弗有，為而弗恃，長而弗宰。是謂玄德。」第二章也說：「是以聖人居無為之事，行不言之教。萬物作焉而弗始，為而弗恃也，功成而弗居也。」第十章則說：「生之，畜之。生而弗有，長而弗宰也，是謂玄德。」第三十四章也說：「道，泛呵其可左右也，成功遂事而弗名有也。萬物歸焉而弗為主，則恆無欲也。」第七十九章也有「是以聖人為而弗有，成功而弗居也」。道作為萬物的總根據卻不有、不恃、不宰、不居、不始、不名有、不為主，這都說明老子是在有意地、反覆地強

調道的無意志、無目的、無情感的特性。

第四，道是絕對與永恆的。道作為世界的總根源和總根據是獨立於人事之外的絕對與永恆，這一點應該是不言而喻的。道是萬物產生和發展的依據，道本身卻不需要任何其他的東西作為它的條件，道「獨立而不改，周行而不殆」（25章），是自足的，不受任何影響的，有運動而沒有變化，永遠不會衰竭。「道沖而用之或不盈」（4章），說明道是無限的，是不會消失或損壞的。「天乃道，道乃久，沒身不殆」（16章），也說明道是永恆之絕對。

關於道的這一特性，莊子有很好的發揮，他說：「夫道，有情有信〔……〕自本自根，未有天地，自古以固存〔……〕在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。」（《莊子·大宗師》）其中「自本自根」特別能體現道獨立、絕對、無條件的特點。

道的遙遠、無限、絕對、永恆等特點是道作為人事之根據的基本條件。中國哲學中價值的權威往往立足於宇宙和自然界的超越性和神祕性，以超越於人類的力量或存在作為人類行為的依據。不僅道家如此，儒家和墨家也是如此。如孔子說：「巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。」（《論語·泰伯》）「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」明顯以高於人類的天為人事的楷模。墨子更以「天志」為一切立論的根據，他說：「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。」（《墨子·天志上》）儒墨都以至高無上之天作為人事的標準，這裡天的超越性和絕對性是天能夠為人間提供價值標準的基本條件。天如果離人事太近，它就不能成為絕對的價值根源。老子之道也是如此，道與人事結合太緊密，它就失去了作為價值根源的資本，所以我們不同意把道直接定義為價值之理，而忽略道之絕對與獨立於人事的一面。

第五，道是貫通形上與形下的。道的重要特性是貫通於形而上與形而下、實然與當然兩個世界。在《老子》八十一章中有三十六或三十七章提到或討論了道的內容，共計七十多次。^{④④}這些道字涉及的領域和內容相當廣泛，在很多情況下道的具體意義是有明顯不同的，那麼是不是應該把道字理解為不同的概念呢？比如說，有形而上的道，有形而下的道，有本體論的道，有工夫論的道呢？驗之於《老子》原文，這樣作顯然是不妥的。因為很多章中，道字明顯地是形而上的意義，但又很自

^{④④} 河上公本，傅奕本，帛書本中 36 章，王弼本 37 章。道在河上本中 75 見，王弼本與傅奕本 76 見，帛書本 72 見。

然地過渡到或連接著形而下的意義，很明顯地是同一個道貫穿於不同的領域，把它解釋為不同領域的道顯然是不合邏輯的。比如上文剛剛提到的第三十四章和三十九章所說的都是貫通於形而上與形而下之中的。

更為明顯的是第二十五章說：「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」在這一章中，「道」顯然是形而上的概念，涉及「天」和「地」的可以是形而上的問題，也可以是形而下的問題，「王」則一定是有關形而下世界的。這四者有貫穿的、一致的最終原則，道所法的自然的原則也就是人、地、天所法的原則。這裡的道是形而上的概念，但是和形而下的世界是貫通在一起的，我們不能說這個道只有形而上的意義，與形而下的世界沒有關係。不過，在不同的語境中，道的具體意義可能只側重於道的某一方面的特點，因而不同於道的總體意義，比如，天道或天之道往往側重於總根據的意義，而沒有總根源的意義。

又如第二十一章說：「孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。〔……〕自古及今，其名不去，以閱眾甫〔……〕」這裡所說的道也顯然是形而上之道，類似於世界之原初狀態。「孔德之容，惟道是從」卻是一種價值取向，要人們以道渾淪一體、含蓄內斂之特點為楷模以修成大德。再如第九章：「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。功遂身退天之道」，前面講的都是人事經驗和處世智慧，後面講「功遂身退天之道」，顯然是把修身處世的道理和形而上之道聯繫起來，以「天之道」的超越性和權威性來增強其說服力。再如第七章：「天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」也是非常明顯地從自然界中引出人生的道理。

如果說中國哲學中有一些類似於西方形而上學的內容的話，這些內容也很少有西方式的為知識而知識、與現實世界毫無干係的特點。無論儒家和道家都是以形而上學為價值世界提供論證的。不過，就比例來說，《老子》對形而上方面的問題討論得明顯比儒家更多，開創了中國古典哲學中的形而上學傳統的特色和基調，不過，歸根結底，老子的形而上學也沒有脫離開對人事的關懷。這也是中國古代思想中的天人合一傳統的體現。

道的價值內涵

我們在第五章曾經論證過，老子哲學的中心價值是自然。「人法地，地法天，天

法道，道法自然。」(25章)顯然，自然是人、地、天、道共同的原則。作為實然的描述，自然是道的特性。作為人的行為原則，自然則是一種中心價值，是聖人之德的體現，也是對一般人的要求。圍繞自然這一中心價值，道的價值意含可以有各種不同的表述，但基本精神離不開自然二字。

因道之自然 老子哲學所表達的中心觀念就是自然，是讓萬物自然生長發展，實現總體的自然的和諧。這並不是一個在自然的原則之上的更高原則，道的原則本身就是自然，因此，遵從道和因任自然是一件事。《老子》第二十三章說：

希言自然。飄風不終朝，暴雨不終日。孰為此？天地，而弗能久，又況於人乎？故從事而道者同於道，得者同於得，失者同於失。同於得者，道亦得之。同於失者，道亦失之。(帛書 23 章)^{④5}

《老子》中，言字多指聲教法令而言，「希言」與「不言」、「貴言」同義，而與「多言」相反。「希言」是要求減少一些聲教法令，希言才合乎自然的原則。^{④6}天地是萬物中之最大最高者，天地尚不能使疾風暴雨終日延續，人又怎麼能讓自己的聲教法令長期有效呢？所以有志於修道的人就要因任道，也就是要隨順自然。比如說，有所得則安於所得，有所失則安於所失。安於所得，道也以之為得，安於所失，道也以之為失。這是極言道之原則即自然。因順物之自然，也就是「同於道」，也就是因道之自然。

這是不是太消極了呢？老子是不是要人什麼都不做呢？顯然，老子並沒有要人們完全不做事，自然不是枯木死灰，寂然無息，而是活生生的社會要有一個自然的秩序，自然的發展和變化。自然是在肯定人們的正常生活狀態的前提下的原則，是要避免強制的干涉、壓迫和劇烈的衝突，而不是要取消人們的衣食住行、生存努力等基本生活內容。老子說過「取天下常以無事」(48章, 57章)、「功遂身退天之道」(9章)，可見，老子還是承認某些得道君王得天下並不違背自然，某些人功成名就也不違反自然，自然只是強調避免過度，避免暴力，避免劇烈的震盪。

^{④5} 此章諸本錯亂嚴重，義不可解，此從帛書本。參見高明：《帛書老子校注》(北京：中華書局，1996年)，頁344-348。

^{④6} 參見蔣錫昌：《老子校詁》(成都：古籍書店，1988年)，頁156。

道之自然一方面是爲了避免衝突，另一方面也是爲了維持整體的平衡與和諧，這就是「損有餘而補不足」。老子說：

天之道，其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者益之。天之道損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。(77章)

張弓射箭要尋找和把握一個恰當的平衡點，在高與低，有餘與不足之間通過抑或舉，損或益來進行調節。道的原則也是這樣要維持一個恰當的平衡狀態，對有餘者損之，對不足者補之。這一原則和一般世俗的習慣恰恰相反。一般人趨炎附勢，往往對富豪慷慨解囊，對窮人卻不屑一顧，對名滿天下的明星，人們趨之若鶩，競相奉獻熱情，對不幸者卻無心關照，避之唯恐不及。道要維持自然的平衡就要「損有餘而補不足」，當然，按照道家的原則，這種損也是自然之損，補也是自然之補，不會是強奪硬取再重新分配。

柔弱而不爭 自然作爲中心價值是一個總的德目，爲了實現自然的原則，老子還強調道的其他一些價值內涵，比如柔弱不爭，虛而不盈等。這些道德標準也都是爲了實現和維持自然的秩序。最能代表這種品德的是水，老子說：

上善若水，水善利萬物而不爭。處衆人之所惡，故幾於道〔……〕夫唯不爭，故無尤。(8章)

這裡歌頌「水善利萬物」，說明老子哲學並不是提倡自私自利，但是，僅僅有「利萬物」的願望並不是最高的境界，人人都要「利萬物」，結果卻會引起無窮的爭鬥，甚至是殘酷的殺戮，因爲各種人都可以在「利萬物」的神聖旗幟下一爭短長，因爲有了「利萬物」的口號，似乎多少生靈塗炭都不必顧惜。人類歷史上的慘案，哪一次沒有「利萬物」之類的動人口號，如果沒有自然的價值和柔弱不爭的精神制約口號之戰，漂亮就會變成血腥，神聖就會變成殘忍。「夫唯不爭，故無尤。」這不是個人的貪生怕死，而是悲天憫人的道家情懷。

《老子》中提到「不爭」有八、九次之多。如「天之道不爭而善勝」(73章)，「不爭之德〔……〕是謂配天」(68章)，「天之道利而不害，聖人之道爲而不爭」(81

章)等,這些對「不爭」的強調不是為了取消一切努力和競爭,而是要求把努力和競爭納入自然和諧的軌道之中。老子還說「以其不爭,故天下莫能與之爭」(66章),這種深刻的因反而得正的道理是一般人難以理解的。其實,自然的成功才是真正的成功,搶奪而來的成功總有危險潛伏著。所謂瓜熟蒂落,味道自然甜美,強扭的瓜,自然生澀不堪。老子的智慧和百姓質樸的生活經驗也可一脈相通。

老子還講過「保此道者不欲盈」(15章),「知其雄,守其雌」(28章),「聖人去甚,去奢,去泰」(29章),「天下之至柔,馳騁天下之至堅」(43章),「聖人常無心,以百姓心為心」(49章),「聖人被褐懷玉」(70章),這些也都是提倡柔弱不爭,虛而不盈等品德,這些品德也都是為了實現和維持世界的自然的平衡與和諧。

淳樸之政治 為了維持社會的整體秩序,老子不僅主張個人的謙柔和讓,更主張社會管理者的無為之治,聖人「以無事取天下」(57章),「聖人處無為之事,行不言之教」(2章),這早已是人所共知的常識。這裡只來簡單介紹一下「為道者」以「不智」治國的主張。《老子》第六十五章說:

古之善為道者,非以明民,將以愚之。民之難治,以其智多。故以智治國,國之賊,以不智治國,國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式是謂玄德。玄德深矣遠矣,與物反矣,然後乃至大順。^{④7}

這一段常被解釋成愚民政策,這當然是錯誤的。愚民政策是統治者愚弄百姓以利於欺騙的統治方面,是以統治者之智謀來蒙蔽百姓。老子卻從來不主張統治者欺騙任何人。為道者「非以明民,將以愚之」的愚不是愚弄,不是「大智若愚」的愚,是淳樸之愚。以「不智」治國是統治者自己首先不玩弄權謀,不玩弄權謀才能維持自然的秩序。老子說「我愚人之心也哉,沌沌哉」(20章),「沌沌哉」也是愚樸渾沌之義。又說「聖人常無心,以百姓心為心」(49章),「聖人欲不欲」(64章)。這都說明老子不是要以統治者之智來欺蒙被統治者,而是真誠地希望樹立純樸的社會風氣,建立自然的和諧。統治者運用智謀,可以一時欺騙百姓,達到維持統治的目的,但很快就會出現道高一尺,魔高一丈的局面,統治者不得不以新的計謀去欺騙人民,從而陷入無休無止的惡性循環,所以說「以智治國,國之賊」。老子主張「無為」、

^{④7}「以不智治國」一句據帛書校改。

「不智」也是爲了實現自然的和諧和自然的秩序。

在討論老子之無爲的時候，我們已經提到老子的反戰思想，反戰思想也是以道爲根據的。老子說：

夫兵者不祥之器。物或惡之，故有道者不處。兵者不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡爲上，勝而不美。而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之衆，以哀悲泣之。戰勝以喪禮處之。(31章) ④

老子直截了當地宣布戰爭是不祥之事，這在諸侯以武力爭雄稱霸的時代實在需要截斷眾流的勇氣。老子主張「戰勝以喪禮處之」完全是從全人類的立場出發的，是從人類最基本的相互同情和尊重出發的。戰爭是人類最壞的發明，自從有了戰爭，戰爭規模越來越大，武器越來越精良。近代以來，戰爭越來越殘酷，核武器的發明與製造更使人類面臨可怕的自我毀滅，因此拚命生產核武器的人又面臨如何控制和銷毀核武器的問題。在這種背景下來看老子的反戰立場，就會感嘆老子思想的敏銳與深刻。墨子是從行動上制止具體的戰爭，老子則從理論上提出了反戰的根本理由。老子的立場是徹底的和平主義和人道主義。

諸德之價值 「道生之，德畜之」說明老子之德是與道關係最密切的概念確有體現道之生存與發展的作用。雖然德是道的功能和品性的表現，但德更多更具體地指明了老子哲學的價值內涵。「孔德之容，唯道是從」(21章)，德的內容往往就是道所代表的價值。上文提到的第十章和五十一章都提到「生而弗有，爲而弗恃，長而弗宰。是謂玄德。」玄德是最高之德，它既是對道之實然特點的描述，又是聖人所體現的社會行爲規範。玄德不有、不宰、不恃，其精神也是柔讓不爭，從而實現自然之原則。在第四十一章老子還講到上德、廣德、建德，「上德若谷〔……〕廣德若不足，建德若偷」，簡而言之，上德、廣德、建德都是柔弱謙讓、以反彰正或以反養正之義。

《老子》第二十八章還反覆講到常德：

④「夫兵者不祥之器」一句據帛書本刪「佳」字。

知其雄，守其雌，為天下溪。為天下溪，恆德不離。恆德不離，復歸於嬰兒。
知其白，守其辱，為天下谷。為天下谷，恆德乃足。恆德乃足，復歸於樸。
知其白，守其黑，為天下式。為天下式，恆德不忒。恆德不忒，復歸於無極。^{④9}

第一節講守雌，為天下溪，復歸於嬰兒，第二節講守辱，為天下谷，復歸於樸，其精神也都是自居於柔弱、謙讓、質樸之地位，這就是常德，具有這種常德，也就可以為「天下式」、「復歸於無極」。「無極」就是自然和諧之境界，實現了自然之和諧，也就達到了最高至善之境，是老子所追求和嚮往之極致。此外第五十五章「含德之厚，比於赤子」，三十八章「上德無為而無以為」等等都表達了懦弱謙下，無心不爭之義。所以這些都體現了「弱者道之用」，都是通過無為而實現自然之途。

老子的柔弱謙讓之精神常被誤會為只顧個人的明哲保身，其實老子講柔弱、淳樸、不爭都是為了實現社會整體的自然平衡和和諧。不過，這種理想狀態的實現一方面要靠聖人式的無為的社會管理方法，另一方面也要靠個人的謙和柔讓，否則不可能有整體的和平與秩序。老子說：

修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下之然哉？以此。(54章)

「修之於身，其德乃真」說明真正的德要通過個人來體現，也就是道之價值取向要落實於個人的修身，沒有通過個人體現的德還是抽象之德，道作為萬物之根據可以通過「德畜之」生養萬物，卻不能把價值規範必然地賦予一切個體，個體要獲得真德，要體現道之價值取向，必須進行個人修養，通過個人修養而獲得的德才是真實的，可靠的，在此基礎上，修養有餘，才可以影響到家、鄉、國，直至天下。老子哲學並不是只為個人安逸的自利取巧之道。

總起來看，道所支持的根本價值是自然，自然既是道之實然又是道所要求的應然，它既是對道之特性的客觀描述，也是聖人之德的體現，同時也是對一般人的要求。

^{④9} 引文據帛書本。

參、現代意義：科學與宗教之兼容

這是一個相當古老的概念，然而道的意義並沒有消失，隨著現代社會的發展，面對現代化所帶來的一些問題，道的意義反而日益彰顯了。學者們已經從多方面探討過道的現代意義，本文則試圖通過道與基督教之上帝和科學之新發展的比較探討道之概念的合理性及現代意義。

道與基督教之上帝

在研究道之特點時，我們發現道的特點、功能或作用與基督教的上帝有很多相似之處，但道的性質和上帝又有一些根本不同。比較這兩者的關係是有趣而又有啓示意義的。

首先，我們發現許多可以用於描述上帝的詞彙都可以用於描寫道，比如：

上帝是唯一的 (one)，道也是獨一無二的，《老子》第三十九章索性以一代道。

上帝是純粹之有 (pure Being)，道也是無規定性的存在，所以說「天下萬物生於有，有生於無」(40 章)。

上帝代表了世界的整體性 (wholeness)，道也是不可分割的，「不可致詰，故混而為一」(14 章)，並代表著世界的統一性。

上帝是永恆的 (eternal)，道也是從天地之始以來就其名不去，故曰「天乃道，道乃久，沒身不殆」(16 章)。

上帝是不朽的 (immortal)，道也「用之或不盈」(4 章)，「周行而不殆」(25 章)，永遠不會有變化或損害。

上帝是絕對的 (absolute)，不受任何影響的 (impervious)，道也是無條件的，「獨立而不改」(25 章)，它是一切事物存在的條件，任何事物都不可能成為它的條件。

上帝是不為任何事物所動的 (impervious)，道也是獨立於萬物的意志之外的。

上帝是無限深遠的 (the infinite abyss)，道也淵兮似萬物之宗，綿綿若存，用之不盡。

上帝是無所不在，或內在於萬物的 (immanent)，道也是廣大而普遍的並貫通於萬物的，其作用由宇宙到人生，無所不及，所以說「道生之，德畜之，物形之，器成之」(51 章)。

上帝是超越的 (transendent)，道也是人類的智力和才能永遠無法企及的，故曰「道可道，非常道」(1章)。

上帝是不可言說的 (ineffable)，道也是無法形容無法命名的，道本身不過是無可奈何的勉強之名，所以說「不知其名」、「強爲之名」(25章)。

上帝只能用比喻的語言 (analogical) 或遮詮式的語言 (about what God is not) 來描述，道也只能有比喻式的名稱，如「似萬物之宗」(4章)，「天下母」(25章)，「玄牝」、「天地根」(6章)；對道的描述也大多是否定式的，如「無狀之狀，無物之象」(14章)，「大象無形，道隱無名」(41章)。

除了上述關於上帝與道的特性方面的相似之外，上帝的概念曾引起過無數的紛爭和不同的解釋，老子之道也同樣引發了各種各樣的理論和學說，對道的理解和詮釋更是數不勝數，這種情況也是極爲相似的。

不過，上帝的概念與道又有一些根本性的不同。某些專門形容上帝的詞彙是完全不適用於道的。如全知 (omniscience)、全能 (omnipotence)、人格性 (person or person-like)、博愛 (all-loving) 等等。基督教說上帝是宇宙的創造者、設計者 (cosmic creator, designer)，而道則只能說是宇宙的起源，卻絕不能說是創造者和設計者，因爲道的一切功能和作用都是自然的，所謂「道常無爲而無不爲」(37章)，「道恆無名」(37章帛書本)，「天道無親，常與善人」(79章)，「天地不仁，以萬物爲芻狗」，道之一切似乎有利於人類的功能和作用都不是有意而爲，道本身無意志、無情感、無目的，這是道與上帝最根本的不同。此外，上帝擁有一切，人類全體都是上帝的創造，但道卻「生而不有，爲而不恃，長而不宰」，從不佔有任何存在。

總之，就世界的根源和根據來說，上帝的偉大之處，上帝的功能和作用與道都有類似之處，但一涉及人格問題或精神問題，上帝與道就毫無共性可言。我們似乎可以說，道是非人格非精神的上帝，而上帝是人格化或精神化的道。如果此說大體成立，那麼我們就可以進一步推論，如果上帝的人格色彩或精神色彩淡化了，上帝的概念與老子之道就沒有重要區別了。^{⑤⑥}

^{⑤⑥} 這裡需要附帶說明的是，上帝是人間道德的源泉和裁判，但道沒有這樣強烈的道德色彩，然而，道也不像一般人所想像的那樣只是對傳統道德或儒家道德的否定。事實上，老子之道也爲人類世界的道德和秩序提出了建設性的根據，這就是自然的和諧與秩序。這一點尚未引起注意，需要專文討論。

事實上，基督教神學已經受到了現代化的衝擊和「腐蝕」，面對現代科學和社會變遷的挑戰，神學家們對上帝和上帝的功能不斷尋找新解釋，在這種新解釋中，已經出現了被批評為背離了聖經的非人格化的學說，儘管被批評者不一定接受這種批評，上帝的人格化形象已經開始淡化則是一個可以感覺到、也可以預見的趨勢。有的學者對於永恆的上帝是否可能是人格的表示懷疑，有些神學家則認為上帝僅僅是最合格的道德的代理者。

著名的基督教神學家蒂利希（田立刻，Paul Tillich, 1886-1965）認為宗教信念的本質不是對人格化的上帝的信仰，而是一種超越有限之存在的終極關懷。過去把上帝稱為「主」或「父」都是一種象徵的意義，由於條件的改變，我們可以用表達終極關懷的對象的符號來代表上帝。在蒂利希看來，上帝是存在的無條件的動態的力。其實，早在上個世紀，施來馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）就提出，上帝僅僅是一種意向的，幾乎不可能是人格的。

上帝可能只是一種宗教的符號，這種對上帝的解釋在當代基督教神學中未必是主流，今後是否可以成為主流也很難講，這些說法也沒有完全取消上帝的概念中原有的宗教色彩，但是，這些新的神學理論和傾向畢竟透露了一種信息，說明在現代化的過程中，在科學的衝擊下，宗教中上帝的人格性正在淡化，這是宗教發展中值得注意的動向，這種動向暗示了老子以非人格、非精神的道作為世界的根源與根據來解釋世界的統一性，作為超越人類及一切有限之存在的最高的象徵，作為人類的終極關懷之對象，有更高的合理性，更能經受現代性的衝擊和考驗。

道與科學精神

老子之道與科學的關係也很值得注意。西方科學傳統，特別是以牛頓經典力學為代表的近代自然科學似乎與老子之道毫不相干或完全相反，似乎自然科學徹底否定了道的概念，於是不少人認為道家傳統阻礙了科學的發展，似乎道家精神與科學完全是南轅北轍的。

但是，二十世紀以來的自然科學、科學哲學和科學史研究的成果，卻使許多科學家越來越重視道家精神，這方面的重要著作和暢銷書也不時出現。雖然這種情況還沒有引起科學家及人文學界的足夠廣泛的注意，我們也不應過分高估這一現象的歷史意義，也不需要對道家思想的廉價的吹噓和捧場，但是，這一現象的確在提醒

我們應該重新思考老子之道與科學的關係，重新發掘老子之道中的科學精神。^⑤

對道的概念的一個有力支持是現代宇宙學，特別是宇宙創生於無的理論，如大爆炸宇宙論 (big-bang cosmology) 認為宇宙萬物來自於兩百億年以前的一次大爆炸，大爆炸之後，宇宙逐步降溫，基本粒子開始結合成重氫和氦等元素，在溫度從最初的一百億度下降到幾千度時，宇宙主要是氣態物質，氣體逐漸凝聚成氣雲，再進一步形成各種各樣的恆星體系，成為我們今天看到的宇宙。大爆炸宇宙論能夠說明較多的觀測事實，但也還留下一些困難的問題。美國宇宙學家古斯 (A.H. Gus) 又提出一個修正大爆炸理論的「膨脹宇宙模型」，並認為這一模型最徹底的改革就是認為可觀測宇宙中的物質和能量可能是從虛空中產生的。儘管這些理論都還不是關於宇宙發生學的最後定論，但毫無疑問的是，這些理論都是當代最優秀的科學家的嚴肅的探索，絕不是妄想或猜測的產物。這些科學研究的最新成果說明我們不能把老子之道的概念看作是無端的猜測或過時的概念。顯然，在關於宇宙起源的問題上，在上帝、精神、理念、物質、道等諸概念中，道的概念毫無疑問地比其他概念更接近現代科學對宇宙發生過程的解釋。

現代科學的發展也肯定了道所體現的理性思考與直覺體認相結合的精神。一般認為，老子之道是主觀親證的產物，其他人要認識道，也只有通過個人的直覺體認。這樣說固然不錯，但是，這種說法忽略了老子哲學中的理性思考的一面。事實上，僅靠直覺體認是不能得出道這樣的概念的。「道可道，非常道；名可名，非常名」，這是深刻的思辨；「反者道之動，弱者道之用」，這是理性的抽象；「功成、名遂、身退，天之道」，這是經驗的概括。這些關於道的說明顯然不是來自於直覺的。在強調老子哲學的直覺特點的同時，忽略或否定老子哲學的理性思考和經驗積累的一面顯然不符合老子哲學的實際，因而是不妥當的。

從另一方面來看，老子的直覺思維也並不是一種負面的特點，不應輕視或否定之。對老子的直覺特點的貶低來自於近代西方哲學與科學的傳統。從笛卡爾以來的現代科學與哲學總是強調理性與感性、物質與精神的對立，理性取得了高於一切的地位，這在與中世紀神學信仰相抗爭的時代顯然是有不可抹殺的積極意義的，但是，由於提倡理性而完全忽略或否定直覺的作用和意義則是一種偏頗。二十世紀的科學家已經認識到這一問題，並且開始呼籲重視直覺在科學發展中的作用。如諾貝爾物

^⑤ 本節主要參考董光璧：《當代新道家》（北京：華夏出版社，1991年），第三、四、六章。

理獎的獲得者、日本著名科學家湯川秀樹反覆談到他的親身體驗和見解。他認為理性的抽象不能單獨起作用，在任何富有成果的科學思維中，直覺和抽象總是交互為用的。那些數學式的抽象的理論體系只是科學思維的最後產物，在實際的科學思維中，直覺所起的作用比通常人們所注意到的情況要重要得多。

人類任何重大的思想成就都不可能是純粹的理性抽象的結果，經驗、類比、聯想、直覺都有重要作用。事實上，人類的任何活動都不可能沒有直覺的參與。開汽車就不能靠數學公式計算方向盤要轉多少度才能準確地駛進車庫。愛因斯坦的相對論是以公式推理的方式表達出來的，但最初想到這些公式卻不是光靠推理的結果。如果單靠公式和推理就可以解決一切問題，那麼所有上過中學的人就都可以成為發明家了。高揚理性精神是人類的進步與成就，但貶低和忘記直覺的作用則是人類的淺薄和不幸。道的概念並不是純粹直覺的產物，而是理性精神和直覺體驗相結合的結果。對道的體認也既需要直覺的功能，也需要理性的思考。道是凝聚著理性與直覺的智慧的結晶，體現了當代科學思維的新趨向。

著名粒子物理學家卡普拉（Fritjof Capra）曾經把現代物理學的發展和轉變總結為五種範式（paradigm）的轉換。首先是從部分到整體的轉換，不再期待從部分的屬性了解整體的動態原理，而是強調部分的性質只有通過整體的動態原理才能解釋。其次是結構到過程的轉換，不再把過程看作是由基本結構之間的相互作用決定的，而是把每種結構都看作是一個內在過程的表現。第三，不再把科學描述看作是完全獨立於觀察者和認知過程的純客觀的活動，而是強調對自然的描述中也必然包括著對知識過程的理解。第四，從「建築」觀念到「網絡」觀念的轉換，不再把知識看作是由基本定律、基本原理、基本概念等構成的建築，而是看作一個概念和模型相互聯繫的網絡，其中並沒有基礎的存在。第五，從真理到似真描述的轉換，不再追求科學知識的確實性，不再追求描述與被描述對象之間精確對應意義上的真理，只討論對實在的有限度的和近似的描述，認為科學並不能提供最後的完備而確定的理解。

老子之道和上述科學範式的轉換有什麼關係呢？應該說，沒有任何直接的關係。然而，老子之道不僅對某些科學家有直接的啟示，而且在精神上與這種轉換也是相通的，至少是相容的。從這種轉換的角度來看，老子之道就不再與科學精神相反或無關。老子之道是從整體的動態的角度來概括世界的統一性的，它不是通過部分來解釋整體，而是通過根源和整體來認識部分和個體，這和上述第一點轉換相通。

老子之道不是從結構的角度來解釋世界的本質，而是從生成過程解釋世界的發生和運動，這和上述第二點轉換相通。老子之道代表的是超越二元對立的一元論，沒有主觀與客觀的對立和分離，這和上述第三點轉換相合。老子之道沒有結構的觀念，沒有固定不變的基質，這和上述第四點轉換相容。老子對道的描述體現了嚴肅的懷疑精神和謹慎的推斷的態度，沒有獨斷論或教條化的氣息，這和上述第五點轉換相一致。

總起來看，至少我們可以說，老子之道所體現的精神或方向與最新的科學趨勢不但沒有必然的衝突，反而有許多相通、相似或相容之處。我們應該改變那種老子之道與科學無關或違背科學精神的舊觀念。

兼容科學與宗教之神韻

總結上文，老子之道與宗教和科學都有某種相通的關係，特別是與宗教和科學中的新趨勢相一致，反過來也可以說，宗教和科學的最新發展都透露了向道的價值或方法靠近的趨勢。道和宗教相比，沒有人格化或精神性的信仰，較少教條的色彩，沒有自封為真理的傾向。道和傳統的近代科學相比，沒有二元對立的思維框架，沒有分割世界的有機聯繫的傾向。和宗教相比，道體現了理性的懷疑精神，更接近科學的探索和推測，不像宗教那樣把主體的信仰放在第一位；和科學相比，道更接近宗教悲天憫人的情懷，重視宇宙、世界、社會與人生的統一和終極狀態，不像傳統的科學那樣只追求可以凝固為永恆的冰冷的規律和公式。

從科學的立場來看，我們不妨把道的存在當作一種理論假設，各科的科學家與學者都可以以道——貫穿於宇宙、世界、社會與人生中之統一性的根據——為共同的研究課題，探索道這種概念所指有沒有實在的基礎，其具體內容可能是什麼，那或許會為人類認識的發展帶來巨大的變革與突破。

從宗教學的立場來看，道相當於脫下了人格外衣和退去精神光圈的上帝，既不嚴厲冷酷，也不慈祥可親。既不給人類以絕對的律令，也不會讓人類長期為所欲為而不面對任何懲罰性的後果。針對「上帝死了」，我們可以說：「不，還有道」，人類還是不應該、不可以為所欲為。

總之，道是老子對世界的統一性的根本性解釋，在人類文明史上與上帝、理念、精神、物質、本體等概念具有同等的地位，卻有更高的合理性。道的概念介於科學與宗教之間。它否定創世說，不同於宗教而接近科學；它提倡終極的關懷和直覺體

驗，不同於科學而接近宗教。它一方面體現了科學的探索精神，另一方面也體現了宗教對宇宙及人生的終極關懷。可以說，老子之道有科學與宗教最新發展之長，沒有傳統科學與傳統宗教之弊，在一定程度上體現了科學精神和人文關懷的統一。

當然，我們不是說老子之道可以代替宗教或科學，也不是說道家高於科學和宗教。本文只是強調，從宗教和科學的角度來看，老子之道有一些我們過去沒有認識到的合理的意義。我們應該發掘老子之道的可能的現代意義，為現代社會提供一些新的精神資源。