

儒家大路道家棧

——《老子哲學之詮釋與重建》評介——

周 大 興*

書名：老子哲學之詮釋與重建

作者：袁保新

出版：臺北 文津出版社

日期：民國八十年九月初版

頁數：王邦雄序 2 頁，自序 5 頁，目錄 4 頁，正文 218 頁。

袁保新教授《老子哲學之詮釋與重建》一書分上、下編，上編收錄袁教授民國七十三年之博士論文〈老子形上思想之詮釋與重建〉一文；下編則是近年來參加一些學術會議所撰寫的單篇論文集。其中，〈老子思想中「道」之形上性格底商榷——當代老學詮釋的釐清與辨正〉是其博士論文更為精簡明確的縮寫，進一步「明確地列舉了三項理由來質疑將『道』理解為『客觀實有』的適當性，同時……試圖從牟宗三先生『主觀境界』的詮釋立場，進一步分析出『道』的客觀性」（自序，2 頁）這篇文章與上編構成本書的義理主幹，篇幅占全書近四分之三。另外，下編中的〈存有與道——亞里斯多德與老子形上學之比較〉〈老子語言哲學試探〉〈老子思想在現代文化中的意義——以唐君毅先生有關存在主義之省察為線索〉〈老子政治哲學的洞見與侷限〉以及〈文明的守護者——老子哲學智慧試詮〉諸文，則分從比較哲學、語言哲學、政治哲學以及對現代文化之省察等不同角度，對老子思想作進一步的詮釋與說明。這幾篇文章，大致上均能如其自序所說，避免「未經審慎揀擇

* 周大興先生，本所約聘研究助理。

就草率地運用西方哲學概念來詮釋中國哲學，……而且一旦流入西方傳統哲學概念的窠臼中後，平白地失去與現代文明接筭、建立現代意義的可能性」（自序，2頁）。

本文的評介，將集中在〈老子形上思想之詮釋與重建〉和〈老子思想中「道」之形上性格底商榷——當代老學詮釋的釐清與辨正〉二文上，並就一些問題提出筆者個人的淺見。

方法上的進路

在中國學術思想的長期發展中，老子之學從未中斷，尤其是當代，更蔚為一種蓬勃的氣象。而當代老學的研究趨勢，基本上是循兩個方向發展。一是考據校詁，另一是義理詮釋。前者因為敦煌文物以及馬王堆帛書老子的問世，研究品也不斷推陳出新，但對義理詮釋的影響不大。真正帶動老子義理探索的動力，主要還是來自西方哲學的衝擊。由於新的學術分類與概念語言的引進，當代中國學者一直希望能透過這種新的架構來重建中國傳統的義理之學，其中，老子正是熱門的課題之一。可惜的是，當代致力於重建老子思想的著作雖多，但儼然自成詮釋系統的研究，卻為數極少。畢竟「重建」並非「重組」，苟若不能同時出入中西哲學，一方面精熟西方學術的概念語言，另一方面保有中國傳統學者生命的契悟，則重建只是材料的切割與組合。（〈老子思想中「道」之形上性格底商榷〉134頁）

袁教授從當代老學的義理詮釋中，選出最具代表性的馮友蘭、方東美、徐復觀、勞思光、唐君毅、牟宗三六位學者的主張，予以詳細反省和簡擇，從中歸類出「客觀實有」與「主觀境界」二大型態的老學詮釋，最後則提出自己的理論，以重建老子的形上思想。

當代老學詮釋系統的一個特徵是「分化」，不僅因為《老子》一書五千言的言簡義賅、恍兮惚兮，要跨越長遠年代去理解這位「猶龍」般的哲學家，「不但會遭遇經典版本的考據問題，而且老子協韻的簡明經體，以及一切論證付諸闕如的表達方式，也使得老子思想的基本概念不易把握」（〈老子形上思想之詮釋與重建〉5頁）另方面，「老子如謎的身世，使得我們無法在學術發展史上為老子思想客觀定位，

於是在老子的思想源流、時代環境、哲學課題均成問題的情況下，我們也失去了理解老子的客觀條件」（5頁）

在欠缺文獻與作者明晰度的「客觀條件」限制下，加上「詮釋者的主觀興趣及進路方法」的不同，使得《老子》一書自韓非的〈解老〉〈喻老〉開始，便是人言人殊，各逞臆說。在老學詮釋系統的分歧狀況下，袁教授立足於「創造性詮釋」(Creative interpretation)的角度出發，追問老子形上思想核心的「『根本意義』(Primordial Meaning) 究竟『可能』納入那些形態的形上學系統中來了解，並且『應該』納入那一種形態的形上學系統中來了解。前者旨在探索老子形上義理在詮釋上的諸種『可能性』；後者則是依據『創造性的詮釋』(Creative Hermeneutics)，訴諸一般詮釋的基本信念（假定），疏決老子形上義理『應該』具有的意義形態。換言之，本文的研究，在性質上不但是一種後設性的反省，同時也是一種詮釋上的試探。」(132頁)

此處的「創造性詮釋」當然不能流於贊成「各說各話」的立場。袁教授擬構了六點創造性詮釋的原則與方法：

1. 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。
3. 一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
4. 一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
6. 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。(77頁)

上述六點所構築的「合理的詮釋原則」，乃是立基於「現代讀者在理解上的要求」，袁教授很客氣地表明只是「在形式上要求詮釋的合理性，並無新義」。事實

上，這六項「形式原則」已不僅是讀者面對《老子》五千言時所需具備的理解上的條件，而且形成了對《老子》思想義理內容的干涉與規定。就第一項原則來說，「一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的」可以說是每一位當代讀者面對任何時代原典所必須具備的共識，也是理性的合理要求。當然，這裏的邏輯一致，應該是廣義的，也可容許理性的發展辯證。至於第四項原則「一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場」，似乎可堪商榷。將原典本身視為一致和諧而無矛盾的整體是否「合理」，與「詮釋本身必須在邏輯上是一致的」乃是兩個不同層次的問題，如果經典本身確有不一致的地方，那麼，將原典自相矛盾之處「詮釋」出來反倒是「合理」的。如果說，詮釋本身就是一種理解的重建，換句話說，原典與詮釋之間不必那麼環環相扣若合符節，而是可以鬆動一些——如袁教授所強調的「當我們回顧前章當代老學的分化時，詮釋系統的分歧並不足以為憾，相反的，它是本文『創造性詮釋』最好的起點」（63頁），那麼，對原典作必要的修正與揚棄似乎更當得上「創造性」詮釋之名。值得一提的是，袁教授在第一項原則要求詮釋「必須」邏輯上一致，與第四項原則要求詮釋「應該」將經典視如和諧整體，二者在語義上的區別當是有意義的。不過，作者詮釋重建老學的出發點，畢竟在視《老子》這部「傳世久遠影響深長的經典，即令其語言表達的形式比較簡奧，可是其深邃的思想必有其本據，其豐富的內容也必有其自身的一致性」（133頁）當面對讀者有關「融貫說」（Theory of coherence）假定的質疑，面對《道德經》是否可能為「前代多人思想的集結，而非一人一時之作」的懷疑時（150頁），袁教授的答覆是：

- 一、老子道德經作於何時何人，乃一考據上之公案。認為老子道德經乃一完整的思想系統，固然是一假定；可是，認為老子乃前代眾人思想的集結，又豈是確立不屹的定論？
- 二、問題的關鍵是：如果吾人放棄「融貫說」此一批評假定，默許老子道德經潛存著異質衝突的思想的成分，試問：一切批評是否仍可能？……（150頁）

《老子》一書作於何時何人，和《老子》一書的義理是否融貫，是二個不同的問題。筆者也看不出何以《老子》書中潛存著異質衝突成分，例如宇宙論與存有學的糾葛，便會導致一切的批評不可能？袁教授在面臨當代老學詮釋系統「客觀實有」與「主

觀境界」二類型的衝突時，認為：

如果我們願意放棄詮釋學上「客觀主義」的野心，不以「老子思想本身」此一絕對判準來解決問題，或許困難就不如想像中來的艱鉅。因為，不僅是就詮釋方法進路而言，主觀境界形態的詮釋較具說服力，即是從「創造性詮釋」的觀點來看，由於客觀實有形態的詮釋無法為老子道德經提供一項一致、整體的說明，我們也「應該」放棄客觀實有的詮釋系統。換言之，如果在詮釋理念上，我們確信：無論如何詮釋者都必須視當前詮釋的課題（老子《道德經》）乃一具有一致性與整體性的思想系統，否則任何人都可以宣稱他的詮釋是真實的——那麼，任何導致老子思想破裂、矛盾的詮釋系統，在理論上都必須加以檢討修正。（137-138 頁）

此時袁教授是以第一項原則作為選取「主觀境界」型態的詮釋系統（例如牟宗三先生的系統）的理由，而忽略了「客觀實有」型態之所以導致思想破裂矛盾，正是為了硬生符合第四項原則而嘗試將《老子》各個不同理論側面予以調和的努力後果。

主觀境界與客觀實有

作者構築六項詮釋原則作為重建老學思想的出發點，其動機與背景在於當代老學理論系統的分歧，而當代老學理論系統分歧的原因，實緣自《老子》書中惟恍惟惚的語言概念之分歧。袁教授對《道德經》「道」一概念的精微解析，顯示了老子言「道」涵義的豐富與多樣。

一、就「道」的認識意義而言：

1. 道超越名言概念的思考。如「道可道，非常道」（1章）「道隱無名」（41章）
2. 道不是感覺經驗的對象。如「視之不見名曰夷……」（14章）

二、就「道」的形上意義而言：

1. 道乃萬物生化的根源。如「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（42章）

2. 道的生化作用沖虛無窮，以自然為法，以反為動，以弱為用，具有主宰性、常存性、先在性、獨立性、遍在性。如「有物混成，先天地生……」（25章）
3. 道又內在於天地萬物之中，為天地萬物所同具。如「昔之得一者，天得一以清……」（39章）
4. 道乃一切事物活動的規律。如「天之道，不爭而善勝……」（73章）

三、就「道」在實踐哲學中的意義而言：

1. 道乃人生最高之價值歸趨。如「失道而後德，失德而後仁……」（38章）
「大道廢，有仁義」（18章）
2. 道乃人格修養的法則，兼指修養所得的人格或心境。如「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復」（16章）
3. 道又指政治理想實現的方法或原則。如「道無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化」（37章）（詳見 23-25 頁）

袁教授參照了唐君毅〈老子言道六義〉的六分說及嚴靈峯《老莊研究》的四分說，作了更為精細的劃分（21-23 頁）。《老子》言「道」涵義的豐富面貌，使得我們「不得不承認『道』在老子哲學中，的確充滿了歧義性」（25頁）問題是此歧義性中是否也存在著統一性？仔細考察《老子》言「道」這三類涵義，的確存在著理論上的嚴重縫隙。

首先，就「道」的認識論的意涵而言，既然「道」超越名言概念的思考、感覺經驗的認知，試問：老子憑藉什麼來把握「道」，來論述它與萬物存在的關係？他對「道」所賦予的形上意涵，其認識論上的基礎又是什麼？又如何與「道隱無名」的陳述一致？

其次，如果依據嚴靈峯先生、唐君毅先生的看法，「道」的形上涵義是其實踐哲學意涵的基礎，可是從邏輯的觀點來看，我們發現由前者並不能直接地推導出後者。（26頁）

作者援引陳康先生的英文論著〈老子「道」的意義是什麼？〉（What does

Lao-Tzu mean by the term “Tao”) ①的分析，說明老子「道」的雙重性格：一是作為「存有原理」，另一則是「應然原理」。前者具有必然性，無一物可以脫離約束，後者是規範性的法則，可以遵守，也可以違背。問題是，作為萬物之宗的道，既是萬物以始以成的終極根源或根本原理，何以又容許諸如「天下無道，戎馬生於郊」（46章）或是「大道廢，有仁義」（18章）的情況？道的「存有原理」與「應然原理」，是否意謂「老子在思想上混淆了『存有』與『應然』之間的區分？」（28頁）實然與應然問題（The Is-Ought Question）在當代後設倫理學是個重大的課題，而在形上學裏，可能更加糾纏難清，因存有原理與應然原理的區分（或者說是否可區分）必然牽涉到形上學家對實在（Reality）的看法，且形上學領域未必有所謂客觀事實（Fact）的存在，玄之又玄的理論並非單純的經驗事實即可動撼得了。

從存有之道與應然之道的衝突，袁教授在審察當代老學詮釋系統理論時，對胡適、徐復觀、勞思光、方東美、唐君毅及牟宗三諸先生的主張有頗為精密細緻的剖析，所下的評論字斟句酌，誠如王邦雄教授序言所說「破了博士論文寫作精簡的空前紀錄，這是他的特立獨行，也是他的自信」，其中許多的反省按語，值得讀者細予體會。作者最後的焦點集中在對唐君毅及牟宗三二先生所分別代表的「客觀實有」形態與「主觀境界」形態之比較上。在此無法詳細引述，引起筆者興趣的，倒是唐君毅教授在〈老子言道六義〉中主張的虛、實之分（形上實體、實理與抽象虛理的分別），到了《中國哲學原論·原道篇》中，已不再堅持以「有物混成」的形上實體作為老子言道的第一義諦，轉而由人法地、地法天、天法道、道法自然處著眼，闡釋「道」的四個義理層面，也就是視老子之道為一「虛的義理」或「純粹意義」②了。袁教授集中討論〈老子原道六義〉之說，對唐先生後文的發展較少觸及（請參考58-59頁註④及145頁註⑦的說明）。基本上，作者認為唐先生「客觀實有」形態之道，「以『形上道體』順通其他五義，企圖從自然律導出人生實踐的規範，接通形上之『道』與實踐之『道』之間的距離，在理論上恐怕仍有商榷（當作權）的餘地」（72-73頁）。這個論點在〈老子思想中「道」之形上性格底商榷〉文中作了三點更為精準的表述（138-140頁）。這種價值實在論（Moral Realism）

① 《清華學報》新四卷，二期，民53年2月。

② 《原道篇》卷一（臺北：學生書局，1986年），340-342頁。

的主張，或者方東美先生「存有論就是價值論」(a system of ontology is also a theory of value)的觀點，在當代讀者看來確不易被說服。基本上，袁教授接受牟宗三先生「主觀境界」之說而有所修正，以避免將老子「實踐的形上學」誤解成只是封閉的「主觀主義者」(141頁)。這個補充修正是有道理的，其實以虛實之分或主觀境界客觀實有之別二分形上學領域並不恰當。即便順著牟先生《才性與玄理》的「主觀境界」詮釋，畢竟，「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』，則未必是老子的本義」(74頁)

王老學的脈絡

主觀境界形態進至「以道觀道」所開啓的形上世界，其特性是：

1. 每一存在物之生育成長的動力，均內在於自己；
 2. 但是這一內在動力只有在不禁不塞、萬物各安其位的情況下，才可能實現。
- (142頁)

袁教授接受牟先生順著王弼注《老》的「不塞其源，不禁其性」(「生而不有，為而不恃」注)的詮釋，把老子言「道」所暗示的宇宙論語句均理解為不生之生，不主之主，是聖人沖虛玄德主觀心境下的境界之道。當然，這種境界形態的形上學不必只具主觀意義，「『主觀境界』只是『道』之諸可能異趣與層次之開顯。……必須從超主客義來了解」(75頁)

當代老學必須克服的一大難題是，如何理解《老子》有生於無，道生一、一生二、二生三等宇宙論式的語句。基本上，袁教授以及牟先生的老學詮釋，乃是建基在王弼注《老》的玄學理論上的「王老學」(王弼老子學)脈絡。也就是以「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必返於無」(「天下萬物生於有，有生於無」注)的體用義形上學來取代兩漢流行的宇宙論，如湯用彤所說的「論天道則不拘構成質料(cosmology)，而進探本體存在(ontology)，論人事則輕忽有形之粗迹，而專期神理之妙用」^③然則，王弼的老學理論(王老學)是否即

^③ 《魏晉玄學論稿·言意之辨》23-24頁，收於《魏晉思想甲編五種》(臺北：里仁書局，1984年)

《老子》五千言的原義呢？袁教授曾提到：

令人難安的就是牟先生撤銷了「道」的實體性與客觀性，使得老子一些強烈暗示宇宙論的陳述，均需扭轉在主觀心境沖虛玄德之下，理解為「不生之生」。對於這種義理詮釋上的扭轉，若從海德格「詮釋之施暴」(the violence of interpretation) 的觀點看來，當是無可厚非的，特別是「道」在宇宙論意義下的「實體性」，或「第一因」的性格，對於現代讀者的理解而言，的確有必要轉化為單純的存有論關係，避免老子遭到「猜天猜地」的譏諷。
(74頁)

何以會令人難安？答案或許是單純存有論的一致性（第一項原理）與《老子》書中「猜天猜地」的宇宙論（第四項原理）有衝突所致。而「王老學」對老子的「施暴」是否無可厚非，就要請讀者自決了。袁教授在反省思想史家徐復觀先生的詮釋系統時認為：

就詮釋內容而言，徐先生頗能忠於章句來訓詁疏解，可能這也是徐先生特別重視「道」之宇宙論性格的原因。問題在於：徐先生根據道德經六章、四十章、四十二章所詮釋的創生歷程，究竟應視作中國古代「前科學期」(pre-scientific period) 的宇宙觀，當作科學史料來看呢？還是將它追溯到更古老的神話時代，視為自然母神信仰的一種理性化的結果？如果以上的解釋都不是終極的，為什麼我們不考慮將這些宇宙發生論 (cosmogony) 的陳述轉化為形上學的命題，抽繹出其形上義涵，將「道」生萬物理解為存在上的根據與依存的關係。徐先生這種拘泥於文獻所解說的一套老子的宇宙發生論，不僅不能將老子的哲學有意義地傳達給現代讀者，而且也未必是忠於老子思想的詮釋。(66-67 頁)

袁教授這一「溫情主義」式的忠於老子思想，實際上乾淨俐落地把老子某些義理內涵給抽掉了，這種作法，似還不如徐教授的忠於章句訓詁、以及唐先生同樣發自溫情主義而浩費偌大工夫嘗試把老子言道六義加以貫通所作的努力。我們不得不承認，甚難理解老子「有生於無」之類的恍兮惚兮、其中有「精」的命題，但似乎也不宜逕將老子的道論視作單純的存有論，反倒把王弼注《老》的「王老學」底「創造性詮釋」功蹟給抹煞掉了。

儒家大路道家棧

袁教授在當代諸般老學詮釋系統之上，提出了一套「後出轉精」、我們稱之為「王老學」脈絡的詮釋系統。基本上這個王老學的形上之「道」，誠如作者所說的，是一種正面的、超主客義的「以道觀道」的形上學，由此以重建老子的形上思想：

1. 老子形上之「道」的建立，是立基於人生實踐的修養之上；
2. 形上之「道」與人生實踐之「道」，可以從「價值中心的存有論」觀點，加以統合。（98頁）

從認識論角度言，形而上之「道」可以經由虛靜之心「觀復」「知常」而得。此形上之「道」的特性既不屬於第一因，也不是無限實體，「如果老子的『道』確有形上學的意涵，則其首要意義（the primary meaning）也應理解為價值根源，而不宜視作一種原因、實體或律則」（100 頁）這種從實踐修養之途「以道觀道」所建立的形上學，乃是有別於西方形上學「物理之後」所建立的狹義存有論(ontology)之道，亦非宇宙論意義之道，毋寧是一種探究天地萬物價值根源，或如唐君毅先生所言的「純粹意義」的形上學。它的意義，「靜態地說是實現一切人我、物我和諧共生的價值理序，動態地說則『秩序亦即一種動力』，它同時是使萬物得以相續相生的實現性原理」（142 頁）此一探明天地萬物價值意義之學也是一種形而上學，因為，「『道』作為一切事物取得其在存在界中地位與意義的形上根源，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（或當作差？）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，及超越天地萬物之上的性格」（102 頁）以這種價值形上學、「價值中心的存有論」來重建老子的形上思想，避免將「道」視為第一因、形上實體的理論困難，這對當代的讀者來說，的確是一個較為可取且具現代意義的創造性詮釋，其理論背後的涵蓋意蘊與努力空間，值得我們再三致意。

袁教授在〈老子形上思想的重建〉一節中，遊刃有餘且頗中肯綮地將老子之「道」如何理解為價值世界的形上基礎作了細緻的發揮。如果我們仔細玩味袁教授的理論脈絡，可以了解，順著牟先生「主觀境界」形態而有所修正的「價值中心

的存有論」，仍有一段曲折的理論之路要走。作者分從「既超越復內在」「自然無為」「反、弱、常、和」「德與聖人」四個角度論述老子價值意義之「道」的各層意涵，最後總結於如馮友蘭所言「一片空靈」的形上命題：

道德經中一切有關「道」的描述微定，無論是「自然」、「無為」、「常」、「和」、「反」、「弱」等等，主觀地說，可以收在心境之「虛一而靜」來印證，若客觀地分解，則不外是從不同角度來說明「道」之作為存在界的價值理序，唯是令物自生、自化、自理而已。換言之，在老子的觀念中，只要人物能各安其位，各正其正，即是「有道」、「得道」，苟若不守其位，不據其正，即是「不道」、「失道」。亦即老子完全是由自正自化的觀點來微定「道」，復由「道」來綜攝地說明一切事物與人間現象。對於老子這種簡明的形上洞見，誠如馮友蘭《新知言》有關形上命題的擬繪，「一片空靈」，然而徵諸老子在道德經中的提示，只要我們通過「致虛守靜」的實踐修養，這一洞見即可發為「生而不有、為而不恃、長而不宰」的形上智慧，足以令萬物「自賓」「自化」。(110 頁)

這實際上仍是一種消極意義的「主觀境界」之說。作為存在界價值理序之「道」，唯是令物自生、自化、自理而已；順著作者的提示，我們很懷疑，如何通過「致虛守靜」的實踐修養，僅憑此一洞見，便足以令萬物「自賓」「自化」？這樣的一片空靈，充其量只是逍遙乎無何有之鄉的沖虛境界，對天地萬物發乎美感經驗的觀照。袁教授孜孜不忘於從正面、超主客義來了解「主觀境界」所能開啓的形上世界，但是在面對當代人我物我複雜的客觀環境時，如果我們落實著眼於人間世時，袁教授最後只能以「『道』作為實現萬物的形上根據，必須通過人的修養實踐，才能步步開顯其豐富不竭的價值內涵」(142 頁)權作交待。

基本上，這是一種儒道互補、或者說「儒家大路道家棧」的理論安排，誠如作者自序所言，「自覺地希望通過道家智慧來察識自己儒家生命情懷，是否純粹、健朗」(1 頁)。這一主觀境界型態的理論，把「王老學」當作一種「文化治療學」(自序，4 頁，參見〈老子思想在現代文化中的意義〉)，當作人類文明發展面臨危機、剛健不息的行道君子在坦蕩大路略感疲憊時，所需要的一帖清涼劑和客途稍作歇腳的客棧。

在此，我們想就袁教授的詮釋發表一點淺見。《道德經》有三分之二的篇章以政治人生作為基本的關懷，那麼，作為「價值中心的存有論」之道，如何可能？如何從實踐的角度予以落實？老子以「絕聖棄智」的「正言若反」底語言來建立實踐價值世界的「無為而無不為」的方法論。關於此，牟宗三先生在發揮道家「實踐上的概念」上有甚為精到的解說：

「牽涉到聖、智、仁、義這一方面說，道家就只有 How 的問題，沒有 What 的問題，How 就是作用上的觀念，比如說康德的哲學裏面最喜歡問：某某東西如何可能？如何可能是高一層的問題，事實上已經可能，現在的問題是如何可能？……你儒家說仁義聖智，道家就要問你如何善於體現仁義聖智呢？你如何把聖智，以最好的方式把它體現出來？這就是如何 (How) 的問題。……既是 How 的問題，那我也可以說你是默默地肯定了聖智仁義！……道家賤有……乃是巧偽造作之人為之有。……彼似不是客觀地否定此形、制、防、禮、乃至仁義聖智以及一切禮法之『存在』，其所否決者乃是『殉』。有形，而惟修飾其形，是謂『殉形』……道家所注意者，是殉不殉的問題，而不是仁義禮智本身之客觀的存在問題。……」^④

老子是站在第二義上追問仁義道德如何可能，而非否定仁義道德，道家可以由此思考如何建立其價值意義的形上學。

此種理路，正如同王弼的《老子註》和《老子指略》所示：追問現實名教世界的禮法規範如何符於「道法自然」之旨。禮法如何自然而然地表現，而不是名實不符的強人以堪？這一「王老學」的理路，源自老子對周文疲弊之反省，以及王弼對兩漢名教危機的反省，這樣看來，道家落實於政治人生的價值哲學並不是從主觀境界的一片虛靈、任物自化所能充分詮釋的。那麼順著「王老學」價值世界底「道」法自然的進路，道家所言為而不恃、長而不宰的「自然」應如何規定？自然的積極內容究竟為何？是否即是全盤接受儒家正面道德仁義之內容？然則「王老學」與傳統儒家又有何不同？如果說，名教真正出乎自然之規範，例如儒家理想的堯舜垂拱之治，「王老學」於此有否微詞？

我們可以這樣回答：就堯舜之治所實現出來的「形名俱有而邪不生，大美配天

^④ 《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1983年）132-134頁。

而華不作」(38章弼注)而言,「王老學」不能反對。就可見之外王事業而言二者並無不同,但二家背後之理論卻大異其趣。以《老子》五章為例,聖人不仁,以百姓為芻狗(此處之不仁,乃指「超越仁」之義)。王弼《注》以為「天地……不為人生狗,而人食狗」,此處牽涉到人與天地萬物之關係問題,在現實自然界中恆有人之介入,其差別只是程度大小之不同,故道家不能否認人之食狗亦是出乎自然,但此處之「自然」,與名教世界價值規範之「自然」涵義層級不同,雖然其形式表現方式可以相同。「王老學」在此處似無法確立人與萬物相介入的關係標準,而道之覆載萬物也只能說是「蕩然公平」。道家在道的全盤意義概念下,尚沒有認真處理天地萬物與人文世界之層級安排。但顯然的,道家是將「自然」(道)置於人類名教世界之價值之上的,其為名教找尋基礎,乃是替人文價值規範確立一形上之根源,且此形上根源有批判、貞定和制止名教世界之失序亂德的功能。名教世界之廢失,不僅斫傷了人類之存在與價值,而且是「魚鳥皆亂」——「萬物失其自然,百姓喪其手足」(49章弼注)。

換言之,作為可以法道、違道的自主之人類而言,人不只是活動於經驗現象界與萬物相關涉,而且人有一種「替天行道」與自然之道的意義相涉相入互相消長的身分。人的孝慈敬愛本諸自然之(意義的形上學之)道,但人的孝慈敬愛仍屬於名教世界領域,非即覆載萬物、蕩然公平之道。當我們說名教價值有其形上依據,乃是就其出乎吾人本然之天性,且必須以自然無偽的方式實踐出來而說的,但名教世界不能外於道家所規範的整體自然之道之外,前者的價值規範並不等於天地萬物之價值規範。雖然道家沒能詳細提出一套人與萬物之自然之道的價值體系,但其形上學之建立必基於此。

相對的,儒家形上學所走的是另一理路,孔孟從人性論、道德意識上入手,以上達於天德。到了宋明理學所建立的哲學體系,乃是對形上本體論作一價值根源的說明;這種建立在「仁」之上的天道觀,當然也是言理想規範、價值意義的。它較「王老學」尋求名教如何可能之「名教之形上學」要澈底的多。我們可以說,道家在自然之道中找尋名教建立之源頭,而宋明理學則在名教價值裏為自然奠其基。程朱的「天地無心而成化,聖人有心而無為」^⑤,與道家之「天地以自然運,聖人以自然用」^⑥,表面上的相同,不能掩蓋其背後理論之差異。因前者乃是一種道德形

⑤ 朱子《易經集註》繫辭傳注引程子言。

⑥ 何晏引夏侯玄語,見張湛《列子·仲尼篇》注引何晏〈無名論〉。

上學 (Moral Metaphysics)，而「王老學」言名教與自然之關係，仍只是一種名教之形上學 (Metaphysics of Ethics)。儘管如此，道家形上學系統，仍可在名教世界內講一客觀道德之理據，它沒辦法如同孟子陸王一派由道德講超越之本體根據，但「王老學」的目的也只是在名教世界內謹守一種人倫間的 (interpersonal) 道德規範。而此種規範恆需受其自然之道的針砭與批判，故後者的自然之道乃是「依附」在一般名教價值體系之上，而常保持一種開通自由的心態，以質問一般價值規範如何可能，保持價值於不墜。

道家「王老學」所顯示的「批判」的名教形上學，並非著意在人之道德性的建立——此一工作實賴儒家才得以完成。但它不會也不能排斥儒家的價值體系。即使道家真能確立一客觀的形上學 (自然之道的意義形上學) 體系，它也必須包涵名教世界之價值規範於其內。它甚至也不必排斥儒家自宋明理學以來所發展之天道觀，但它有一種疏通疏緩的作用，使得儒家的價值本體論可以時時反省人與天地萬物之辯證發展的關係。故就此點而言，缺少儒家之道德形上學，道家在名教世界亦無法確立道與人之價值關係與定位。也許「王老學」可以視自然界為「適合於」吾人名教世界之發展的，道家也許可以建立一「萬物各適其所用」的自然之道，但吾人說過，人與天地萬物之關係是互相關涉的，我們無法純從「第三者」(如美感上的逍遙觀)的眼光來看萬物之自然，準此以言，道家形上自然之道必須是一個「開放的」系統。也許從這一角度來看《老子》的形上學，才能進一步超越「儒家大路道家棧」的限制吧！