

## 第三章 老子的道之思想

### 一、道的詮釋方法與系統

老子道的詮釋方法，可分為發生程序與邏輯程序。詮釋的系統，又分為客觀實有與主觀境界。

發生程序，即認為環境的影響在先，然後才建構一套道的系統。如胡適之先生言：我述老子的哲學，先說他的政治學說。我的意思要人知道哲學思想不是懸空發生的。<sup>(1)</sup>順這種理解方法，可導出類似徐復觀先生的看法，強調老子實踐關懷決定其形上主張。<sup>(2)</sup>

邏輯程序，先述道、德，要以形上意義「道德」為先，然後再敘人性與政治主張。馮友蘭先生較持邏輯程序的說法。

筆者偏向認同發生程序的看法。老子處於周文疲弊的年代，對於動盪混亂的無常變化，人性疏離扭曲的異化，必有一番深刻的反思。他想在流變紛紜的現象世界中，掌握不變的本質。那不變的本質即是純樸自然的本性，從本性的純樸透顯宇宙的奧妙，即是道。因此，道的掌握是從人性的關懷出發，人性的關懷又是周文疲弊所刺激的。

本性的純樸透顯道的奧妙，道的內涵即是無為素朴，依此展開了宇宙及存有的論述，並涉及了客觀實有與主觀境界的兩大系統之闡釋。

客觀實有系統的內涵大約可分為三類：

- (1) 本體或原理類，由胡適和馮友蘭為開端和代表。
- (2) 綜合解說類，可以方東美等為代表。
- (3) 貫通解釋類，可以表保新為代表。

本體或原理類一道是宇宙本體，是原初物質，是絕對觀念，是原理或規律者。

綜合解說類一道體，是無限真實存在的實體，為一切活動之唯一範型或法式。道用，普遍在一切萬物之中。道相，道之全體大用，在無界中，即用顯體。道徵，道之高明盛德可以具體地呈現在聖人身上。唐君毅先生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，在此不表。

貫通解釋類一整個存在界是價值世界，而道是規範這一切事物地位與關係價值之性。

另一則為境界型態說，以牟宗三為代表。境界型態形上學依觀看或知見之路講形上學(metaphysics in the line of vision)。這個看法所看的世界，或這個說明所說的世界，不是平常所說的既成事實世界（如科學所說的世界），而是依我們的實踐所觀看的世界。(3)

筆者認為客觀實有與主觀境界兩說，各有精華精擅，也可以加以融和。因此，在客觀實有部份，採唐君毅先生的說法，在主觀境界方面，擷牟宗三先生的論述；最後，試圖勾勒筆者的看法。

## 二、道之六義<sup>(4)</sup>

道指通貫萬物之普通，必然的律則或根本原理。道之第一義—有通貫異理之用之道

執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。(十四章)

人法地，地法天，天法道，道法自然。(二十五章)

反者道之動，弱者道之用。(四十章)

不闕牖，見天道。(四十七章)

天之道，不爭而善勝，不言而善應。(七十三章)

天之道，其猶張弓與？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。(七十七章)

天道無親。(七十九章)

天之道，利而不害；人之道，為而不爭。(八十一章)

上面所述之道，尚非一實在的實體。

道之第二義為形上道體，是一形而上存在之實體或實理者。

道可道，非常道。(一章)

有物混成，先天地生。……吾不知其名強字之曰道，強為之名曰大。(二十五章)

道常無名、樸。(三十二章)

大道汜兮，其可左右，萬物恃之以生而不辭，功成而不有，衣養萬物不為主。(三十四章)

道隱無名。(四十一章)

道生一，一生二，二生三，三生萬物。(四十二章)

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。(五十一章)

道之第三義——道相之道。道相即是道體，由第二義延伸出來。

道可道，非常道。(一章)

道沖而用之，或不盈。淵兮，似萬物之宗。(四章)

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。(二十一章)

吾不知其名，字之曰道。強而名之曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。(二十五章)

反者道之動，弱者道之用。(四十章)

道之第四義——同德之道。要之，老子之言德，或就人性之得道者說，或就道之反物而生物、畜物、順物等處說，此皆為連道與人物之關係而說者。

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。(二十一章)

道生一，一生二，二生三，三生萬物。(四十二章)

道生之，德畜之，物形之，勢成之。(五十一章)

故道生之，德畜之；長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。

(五十一章)

道者萬物之奧。(六十二章)

道者五義——修德之道及其他生活之道。為人欲求具有同於道之玄德，而求有德時，其修德積德之方，及其他生活上自處處人之術，政治軍事上之治國用兵之道。

上士聞道，勤而行之，中士聞道，若有若亡，下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。(四十一章)

致虛極，守靜篤。(十六章)

載營魄抱一，能無雌乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國能無以知乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無為乎？生之、畜之，生而不為，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。(十章)

道之六義——一種事物狀態或一種人之心境或人格狀態。

上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。

(八章)

### 三、應然與實然

本體或原理類，道是宇宙本體，絕對的觀念，是原理或規律，代表著應然。應然指揮含蘊著實然；因此，萬有萬物喪失了自由的意志，純是被動的被決定，這與人具德性，並能修德之容產生了矛盾，不能貫穿融通老子道的意旨。

道是宇宙本體、原理或規律，成為人類事物追尋的圭臬，政治生活圓滿的圖騰，但否定了人類的意志自由。否定人類的意志自由，在歷史發展中迭次出現，並產生不同的變體。

(一)希臘宗教思想之命運 Fate 之觀念，即與自由相對反。

(二)兩方近代科學上之必然自律之觀念，導致意志自由之否

定論者。

(三)人之心理現象，如人之思想、感情、及意志，是根據現有之常識、心理學、遺傳學、民族學及其他社會科學之知識，所多少加以證明者。

(四)吾人不能就其「可存在又可不存在」而思之，吾人不能思其發生為自由。斯賽諾薩之否認意志自由為此說。<sup>(5)</sup>

由原理之道轉移致政治上的運用，便會蘊釀出聖雄式的奇里瑪斯出現。聖雄承啟道的意旨代道發言，並將世界劃分為靈欲對抗的二元人間，要引領生靈百姓奔向道的烏托邦，造成法西斯的專制極權之治。

「道可道，非常道。名可名，非常名。」(一章)道的世界是沒有心知與情識一片默然的境界。無奈，現象的世界是有無相生，難易相成，對峙爭執的眾聲喧嘩，為了解決情欲的差別，老子依循聖人無為之治來處理。聖人無為，是透過掃蕩心知情欲的虛偽典章制度，以臻至無情無欲的無之淨地。所以，老子的聖人之治與道之規律的關聯，難免奇里瑪斯聖雄的魅影。

或許，老子可以辯解「天之道，不爭而善勝，不言而善應」(七十三章)「天之道，利而不害；人之道，為而不爭」(八十一章)，豁免規律道的專擅與聖人的霸權。但是，道的世界之營造，還是需透過聖人的機制作為。無為中的有為，能夠跳脫權力腐化與美麗烏托邦的誘惑嗎？

道之第二義為形上道體，形上之道體可以創造萬物。形上道體如果是位格化，即成耶教的基督，掌管創造萬有萬物。老子的形上道體，也是可以創造萬有萬物，但不是位格，他是一種創生的力量。道創造了萬有萬物之後，卻不操從把持，不禁其性，不塞其源，退開一步讓萬物生長。

牟宗三先生，稱老子道的創生為不生之生，由不生之生所表示的縱貫關係就成了境界型態的形上學。所以，道家的道不是客觀指一個實體—或像上帝，或像儒家的天命道體—來創生萬物。從讓開一步講當然是主觀的，道生是個境界。<sup>(6)</sup>筆者並不認同道的生僅是主觀，一種姿態而已，仍然具有實質創生的力量，但他的精諦在讓開一步，便貌似一種姿態。

道生萬物，卻讓開一步，令萬物自生自長。若道與萬物，恰如本體與現象之際，又同體與用的關係，由體顯用，由用見體，一即是多，多即是一，那麼道與萬物便是含攝擴充的機括。萬物蓬勃發展所展現的萬紫千紅之典章制度，如道德、文化、風格、習性、法律、民族、國家等，皆都道心的流露含攝；由道心來護

持彙然大備的典章。但，道是讓開一步，不是含攝凝聚；所以，道不是建構，它是解構。道的創生又讓開，令形上實體的道與萬物之間鬆了樞紐，闡釋了創生，卻無法證成道生德畜的緊密體用一如含攝發用的關係，是其不夠周圓之處。

道的非位格化，自可免神權政治的危機；道的讓開一步，又可祛除道德政治的宰制。前述道之律則一義，造成道與專制極權的緊張焦慮，卻可因讓開一步而天清氣朗，此為道家精采之地。惟道的讓開一步，道生之卻不再去干涉萬物的成長，道與萬物之間似乎是脫節了；但惟有如此，道能保持原有如如此的自然本來的面目，萬物亦能循率自己本真來生長，這是牟宗三所提不生的作崇，會異化離自己本有的面目，造成扭曲窒礙自然的典章制度之建置，無法達致無名、無欲、無知、無為大道世界。面對萬物異此，道的律則性也非強制性，便產生了大道廢的混亂濁世。老子為了解決心知情識的混亂污濁，聖人體契大道的無為之治便應然而生。

聖人無為之治的機制之設立，揆其老子原意，自是解構仁義禮智的虛偽，降低政治的干擾作用，具有去政治化的功能。可是，政治還是存在，政治還是擔負回歸道治的倫理作用。政治於澄清回歸道治的過程，是否會變質，竟而強化其烏托邦的圖騰，則是不可得知。因此，道的形上實體一義，雖然因為讓開一步，而淡化了政治的色彩，豁免了專制極權的神權政治危機；但登台的聖人之治，因為擺脫了制度的牽制制衡，是否會流轉為膨脹鼓張，則只能循歷史的軌跡去尋覓答案了。

老子道之二的義為形上實體，雖因其柔化的自然性格，退讓一步任萬物本真的成長，喪失了含攝凝聚的生化作用，可免道德專制政治之弊。老子並沒有徹底到解卸政治的存在，而至無政府主義的主張。他精簡政府的施為功能，化解心知精識的熾張，但道所創生的無知、無欲、無名、無為的世界，仍然是政治追求的目標。政治便因而伸出觸角，展現其無為而為的功能了，也因此被誤解為權謀之術。政治道治功能，聖人的無為而治，解構了政治的典章制度，卻走入了人治的死胡同之中，豈是老子的本意，但又是老子政治論述必然發展的格局。

道的形上實體創造了萬有萬物，它與萬物之間不是應然的統御關係，退一步海闊天空，造就了無為而治的政治。但道的形上性格，「執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀」(十四章)，

又決定了政治發展的內涵，政治無法呈顯中立性的角色，政治的發展具有道德的意涵；也因此政治的發展在沒有制度的束縛中，會逐漸的逼向人治的極權色彩。這是老子政治論述吊詭諷刺的地方。

道之第三義在展現道之相貌，惟相貌是不可捉摸的，老子便以無這玄妙之詞來闡釋。既是相貌的描繪，自無法為核心來貫通道之六義了。

#### 四、超越內在

道之四義為同德之道，最為圓滿，可以為核心而通貫道之六義。道創生萬物，恰似浩瀚汪洋，每一萬物都內蘊道的本質，又同海水之一漚，是一而多，多而一的相攝相涵的關係。萬物的內蘊即是德；所以，道同於德，德同於道，天人可以合一了。

同德之道，不是應然統御實然的強迫形式，而是任由萬有萬物自發的成長。

故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。(二十三章)

如此，萬有萬物具備自由的意志，擺脫了應然駕御實然的枷鎖。萬有萬物有了自力成長的尊嚴，也才不違反自然的本性。

道生萬有萬物，萬有萬物內蘊道的內涵為德，道與德形式歧異，本質則同，貫通了形上形下的世界。道並非全然控制德，德卻會流轉沈淪；但德內蘊的道之本質，會甦醒為一股力量；反者道之動，重返道的自然，融合了應然與實然的問題。儒道兩大主流思想，都是道德與仁心不離既超越又內在的模式，但在政治的建構與發展上，卻是南轅北轍了。

儒家論心，依蔡仁厚先生的看法可分為習心一感性層、智心一超知性層、知性層、仁心一德性層等三種。<sup>(7)</sup>仁心是本體界存有論的基礎，它亦有通覺潤、仁智齊顯的創造作用，而下開現象界的存有論。道德創造與宇宙生化是同一，牟宗三認為在經過知體明覺的自我坎陷後，開出現象界一執的存有論。<sup>(8)</sup>既超越又內在的闡釋路徑同於老子，不過牟宗三的坎陷是轉出認知心來。

唐君毅則認為人性本在心，曠觀人生一切活動，唯繫於精神表現之充量與否兮，然後知內在精神為真。<sup>(9)</sup>道德我遍潤現象界，所有現象界的人文活動，不過是仁心的發用而已。

徐復觀提出儒家的特點是天命下降，內收於人的本心處，由心所驗證的善以言性善。再由盡心，擴充心的善端，而在向上升

的極限處重新肯定天命，在向發展過程中統攝天下國家。<sup>(10)</sup>  
 上述三位當代新儒家大儒立論偶或有些歧異，但不出既超越又內在的內聖外王模式。從仁心良知流行的發用，建構典章制度，活潑的人文活動，令宇宙六合洋溢著仁心的全體大用。不過，仁心的流行的發用於芸芸眾生方寸之間，並不是應然的順暢，而是掙扎矛盾的昇華與沈淪之交戰，此又與老子之論述同。但，對於人性沈淪，當代新儒家卻走出內聖外王的氛圍，邁向制度的建構。牟宗三採良知坎陷的途徑，由認知心轉出自由主義的民主立憲制度來規範權力欲的作祟。唐君毅，仍然肯定人的良知意識，但他已正視到習心權力欲的猖狂，乃由良知意識的自覺建構民主政制，拘限權力欲的作為。徐復觀，更能正視習心權力欲的邪惡本質，直接肯認民主政制的必要性。不過，三者咸認為制度的設立是權宜之計。所有的制度，都要求自仁心的流體發用，才能可大可久；亦即是由仁心來護持制度的運作。

當代新儒家正視人性沈淪黑暗的一面，心知情識的虛偽異化，同於老子的人性論述。當代新儒家相待於制度的建構，卻不採取否定的態度；甚至，制度並非邪惡的內涵，它還是仁心的全體大用，可以剋扼人性的墮落沈淪。由制度設立後漸次的發展，儒家還肯定政府存在的教化道德功能，擴而充之的家國天下，便有了道德意義的本質。

為什麼政治的存在具有道德的內涵功能呢？因為芸芸眾生皆有側隱之情的道德仁心，由道德仁心流行大用的典章制度，便皆含蘊道德的文化意識。牟宗三提出家庭與國家天下同是精神發展的層級系統，同是以仁統智的道德理性之發展。其中天地精神代表的絕對的道德理性，是天地的至公，無涯岸、無界限；道德理性的客觀實踐，則展現於政治組織，國家建立、歷史文化之中。<sup>(11)</sup>

唐君毅亦持相同的論調。主宰一切的道德自我，依其內在仁義，外在超越天地的性格，必然要通過家庭意識、國家意識、天下意識乃能完成天命之性。<sup>(12)</sup>徐復觀闡述國為道德實踐對象，實即道德自身之客觀性、構構性。<sup>(13)</sup>咸肯認政治發展圖成間，客觀制度的重要性。

人與天要完成合一的契合，需要人性不斷的奮發向上，所謂人能弘道、非道弘人。依儒家的人性析之，荀日新，日日新，又日新，天命孕育人類，人類卻有自由意志，終有一日可以止於至善的。追求至善的過程，政治亦是不可或缺的一環，它代表著內聖的擴充，外王的建構。

反顧老子道的闡述，以第四義同德之道最為圓滿，可以貫穿其它諸義。超越內在，內在超越的模式，又同於儒家，構成中國文化的思想主流。但是，儒家是內聖通向外王的模式，縱貫橫攝，全幅道德自我的文化意識沛然莫之能禦，肯定了祭然大備的典章制度，最為圓滿。

老子道的闡揚，道生萬物為德，德亦有一回歸的力量，返璞歸真為道；道德因而合一。可是，老子的道（內聖）通不向外王，內聖外王之間橫生鴻溝，跨越不過去。德要返回道，不但不能建構典章制度，反而要解構典章制度；政治便肩負起解構的功能。最後，連政治最好也一併解構掉；這是老子的政治理想。

老子道孕育下的萬有萬物，同於儒家的人性義理，皆有自由的意志，來展現人性修持的作為，肯定了人的尊嚴。基於人性復歸的可能，從流變的人性中接筭不變的道，除了人自身的清心寡欲外，政治便發揮澄清為無知、無欲的功能，掃滌典章制度法令滋彰的利器。當政治完成澄清的功能，創造無為的場域後，政治亦要偃息旗鼓、鳴金收兵，處無為之事，行不言之教。

由道生之所瀰漫的宇宙六合，德畜之返璞歸真的契合自然，肯定了人性圓滿的可能性。人性圓滿前的陷溺沈淪，依當代新儒家進路，可由制度典章加以剋扼，再進之以道德仁心之護持，頗顯人性掙扎建構制度辯證的痕跡。老子卻反其道而行，一任人性沈淪陷溺，見不著奮鬥掙扎制度的痕跡；尤其是典章制度，更是人性罪惡的匯聚，透顯不出仁善的曙光。

老子透過政治過程拆解的典章殿堂，所形構小國寡民的政治圖騰，什佰之器不用、復結繩而用之，退化的歷史觀，無法迎向百官之富的繁華文明社會。老子的人性於政治格局之中，雖有道生德畜的人性圓滿證成之保證，但他卻過度的重視人性追求過程間的異化現象，將政治視為消弭異化的工具，而不是人性圓滿的主軸。人性在發展的過程間，陷溺之後昇華的典章建構，老子並不加以肯認，這是其精采處，亦是其不完滿之地。

道之五義為修德之道。修德之道在無名、無欲、無知、無為。應用於政治之上，則是政治要以無為的道為核心價值，無為是政治追求的鵠的。圍繞在無為之上，展開無名、無欲、無知的解構之道。

是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不存，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（二章）

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。（三章）



道常無名。(三十二章)

無代表否定，否定心知情識，然後見素抱樸、少私寡欲便成為聖人的修持之道，也是政治存在的功能。

道之六義，則便是聖人人格修持的境界。道之第五義、第六義，開發的是聖人的少私寡欲。老子的人治之治，也惟有寄寓於聖人人性的清純，並配合人性的自由意志之努力，才有可能臻至清淨無為的道治世界。五、六義，只是第四義的延伸。

## 五、結論

周文的疲弊，導致人性的沈淪；但又何嘗不是人性的墮落，驅使周文的腐化。流變陷溺的人性，要思忖不變安身立命之道，便形成了老子道的論述。道如何安寧貞定呢？自然是要掃除人性腐化所糾結的周文典章制度了。周文成了心知情識的建構，而政治也在道的追尋過程間，肩負起滌除周文的功能。

政治在滌除典章的過程，道肯定了人性回歸復根的圓滿可能性；所以，政治的滌除有了道的功能，呈顯出道之第四義的圓善性。但是，人性的回歸復根沒有制度作為依恃。人的感情、文化、道德、民族、國家等之社群認同掛空，人的生命將飄浮不定，又如何歸根呢？這是道與政治之際缺陷的地方。

總結上述，道與政治的牽連互動最為圓滿的是，道的自然無為本質，人的無知無欲天性，構成了超越又內在的關係。人具有自由的意志，可以昇華也可以沈淪；所以，道並不構成絕對命令的統御形式，豁除了天命極權統治的危機。相對的，道的創生是不生之生，偏向既客觀實有又涵主觀境界的傾向；因此，道與德消弭了壓迫的焦慮、天人的緊張，自亦解除神權政治的幽危。筆者認為，道之第四義的精諦結合不生之生的主觀境界說，當是道與政治互動最理想的論釋模式。

老子為了圓成道與德的連結，但不可避免的是德的失落與沈淪，異化成扭曲的結構叢結，只好委諸於聖人的無為之治。老子論述下的聖人，需是神人、至人、真人，才能夠在有、無之間游動，並創造出玄之又玄眾生之門的人物。道境的人物在現實中是否存在呢？德既然會滑落掉陷，聖人又豈能豁免於人性的昇降呢？因此，若聖人既無法貞定道的無為之治的場域，老子聖人之治的圓滿便出現了裂口。

註：

- (1) 胡適之，《中國古代哲學史》，頁四～九。
- (2) 徐復觀，《中國人性論史》，台北：台灣商務印書館，一九九四年，頁三二八。
- (3) 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，頁一三〇～一三一。
- (4) 參閱唐君毅，《中國哲學原論—導論篇》，台北：台灣學生書局，民國七十五年。
- (5) 唐君毅，《哲學概論（下）》，台北：台灣學生書局，民國七十四年，頁四八八～四九二。
- (6) 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁一一二。
- (7) 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，台北：文津出版社，民國七十九年，頁六。
- (8) 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，民國六十四年，頁四三九。
- (9) 唐君毅，《道德自我之建立》，台北：台灣學生書局，民國六十二年，頁一七八～一七九。
- (10) 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，民國七十九年，頁一九九～二〇〇。
- (11) 牟宗三，《名家與荀子》，台北：台灣學生書局，一九七九年，頁二〇一～二〇三。
- (12) 唐君毅，《中華人文與當今世界補編（下冊）》，台北：台灣學生書局，一九七五年，頁一六二。
- (13) 同註(10)，頁一六三～一六四。