

老子道論之研究

李增

明道大學中國文學學系教授

摘 要

本文主旨在論述《老子》之道，前言論及研究《老子》之概況與重要。其本論在論述《老子》道之意義，道之論證，道之道體，道與宇宙（空間、時間）。道相之描述：一、大、獨立、不改、恆常、超然、無極、普遍。其在道性道用上，詳論其真精、樸素、無為、自然。而後再論道紀、道動。最後再論《老子》之道與物論之關係，即是詳述道與萬物之關係，物及萬物之辨，道德與本質、萬物之變化，萬物之關係論等，最後總結論。

關鍵字：道、德、有、無、真、樸、無為、自然、式、紀、動靜、反、物、萬物。

壹、前言

形上學是哲學領域的基礎，研究哲學所有領域共同根據的基本原理原則，所有哲學範疇都不能缺少它；因為如果任何哲學領域排斥了形上學的根本原理，那麼這個領域即是缺乏它的理論根由及立論的所本，則這個哲學理論便動搖不穩而有倒塌之慮。所以，任何哲學體系都不能缺少形上學。設若有人反對形上學，它便要提出反對的根本理由，如此，這也是形上學。所以任何哲學體系都不能缺少形上學。

而在中國哲學領域中《易繫辭》云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」，老子之道便是形上學，而老子是在中國哲學史中首先建立以道為核心而立論的形上學。老子之「道的形上學」，雖在老子之後的中國形上學史的發展，其核心名詞雖隨朝代的更易而有同質異詞與同辭異義的變化，例如太極、氣、天、玄、無極、天理，以太等等的殊異，但基本的架構及論式，仍然脫離不了老子的道之形上學的模式。是故為了了解中國形上學思想的傳遞，精細研究《老子》之道論是有其必要的。

本文則就《老子》之道為形上學之本根，道之意義，道之自證，道體（道之本體），道相（道之屬性：道相、道性、道用、道理、道動、道與萬物而申論之：一方面就《老子》之道本身做研究，另一面也嘗試探以老子之道做中國形上學之基本架式之可能，以做為往下伸延建立研究中國形上學的基礎。

貳、本論

一、道之意義

既然老子之《老子》¹之道是老子道家形上學的核心觀念，然而，道的意義是什麼？則明瞭道之意義便是首要的工作。

從「道」字的古文寫法，「𡵄」（散氏盤）。「𡵄」（貉子卣），「道」（說文解字）。由此可見，「道」之古字字形字義即是《說

¹ 關於老子其人、其事、其書之傳，自古至今，議論紛紜，最早之傳見之於司馬遷，《史記》卷六十三，〈老莊申韓列傳〉：「老子者，楚苦縣厲鄉仁里人也。姓李氏、名耳，字伯陽，諡曰聃，周守藏室之吏也。孔子適周將問禮於老子。…孔子謂其弟子曰：『吾今日見老子，其猶龍邪。』老子脩道德，其學以自隱無名為務，居周久之，見周之衰，迺遂去至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，彊為我著書』，於是老子迺著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去，莫知其所終。或曰：老萊子亦楚人也，…。」史公所述老子所著書，稱為《老子》或《道德經》其書主要分上下篇，字數與現今通行本之王弼註，或河上公註，或與長沙馬王堆漢墓出土的《帛書老子》相符合，但因史公在其傳之後有疑詞「或曰，老萊子」卻引起對老子之姓名，生平時代，人物及其書《老子》是否為老子所著之問題爭論紛紜，尤以民初至今為甚，激起研究老學學者的論戰，例如顧頡剛所編《古史辨》第四冊，303頁1520頁，收集有胡適、梁啟超、張熙、張壽林、唐蘭、高亨、黃方剛、錢穆、素癡、馮友蘭、張季同、羅根澤、顧頡剛等文的爭論，「關於《老子》考證的結論眾說紛紜，莫衷一是。」見當代學者劉笑敢博士《老子》（台北：東大出版社，民86年）第一章，頁9。（本文引文多引此書，以下簡稱劉笑敢書）。劉氏之研究老子及《老子》書之爭議甚詳。本文以研究《老子》之〈老子道論〉為主，以老子之「道」為中國哲學領域中之形上學之奠立者，採取以哲學分析法以詮釋其義理，而以王弼註，河上公註，帛書老子之版本為主，其考證，校註則尊重參考學者之意見而採納之，以為老子著《道德經》（或稱《老子》），以下引文，僅引篇章之數字）。

文解字》說「道，所行道也，从辵首」，《爾雅》謂「一達之謂道。」由「道」字古字形可見，道爲人之路所意向之處，而欲達而行之目的地，其間則有必經之途，此即道路也。故其本義作「所行道也。」是故「由此達彼所行經之路稱之曰道。」由此「道」之原義引出許多衍義。即道之功能要在能「通」，道是延引人到目的地，故曰「導」。道爲人之所向，故爲目的，故引伸爲萬物與人之最高源流與歸趨之目的；道爲人與萬物之所由，人必按此途徑所行故引伸出爲有規律、規則、道理。道爲引導人所達之目的，是故有方法，道術之意義。道爲人首之所向，是爲人生所欲達到之理想與真理之最高標準，道爲人道所思所想所知而欲表達而出，其發出於聲即是言語，故道有爲言說之意義。道爲人之所行道而達之，即人有所見、有所知而總有所得，即爲道德。這是「道」字從原始字義引伸出的一般相關的意義。由此觀之；若將這些意義將其爬梳整理即可將其系統化成一哲學思想即可做總括宇宙之所一，爲萬物之所由，其行在萬物變化之中即是道理、規範、律則。而道爲人所欲了解的真理與理想，而欲通達之則必有方法與技術，也必要有言說之道。

(一)：道之字義

在先秦老子之前，「道」字在經書，諸子當中爲一般意義，《老子》即將「道」字用在其哲學思想中做爲形上學的根本的一個核心觀念。但在《老子》文本裏，老子對道字的描述在文本不同的字句中亦有各種不同的涵義。例如，唐君毅先生指出有

「六義」²，嚴靈峯老師以哲學的範疇分類爲道體、道理、道用、道術³。牟宗三先生認爲境界之道⁴。先賢這樣分類法，是相當有意義的，不過他們彼此之間亦有同異與衝突之處⁵，但從諸位先生的議論當中，仍然能獲得到寶貴的啓示⁶。

再從《老子》的各種文本中，雖有古今各種版本文字的差異，這是訓詁、校勘

² 唐君毅先生云：「《老子》書中道之一辭，共凡六十七見。試析其義，略得其六。道之第一義，爲略同於今所謂自然律則，宇宙原理，或萬物之共同之理者。...第二義，則明顯的指一實有之存在者，或一形而上之存在的實體或實理者。...所謂實者，即謂非假法，非抽象的有，而自有實作用及實相之真實存在之實體或實理。此雖非如形體之具體，然亦非抽象的思維所對之規律形式之只爲抽象的有，而爲形而上之具體的存在者也。此義之道，爲論老子之形而上學，恆最重視之義。...第三義，道相之道，乃以第二義之實體義之道之相爲道。此道相初即爲道體之相。...第四義，問德之道。...第五義，修德之道及其他生活之道。...第六義，爲指一種事物之狀態，或以一種人之心境或人格狀態，而以道之一名爲其狀辭。」老子言道之六義，見唐君毅《中國哲學原論，導論篇》（台北：台灣學書局印行，民 67 年），頁 348—365，第十一章，原道上。唐氏所述爲精闢之論。

³ 嚴靈峯先生將《老子》之道分爲道體、道理、道用、道術。見嚴靈峯《道家四子新論》（台北：台灣商務印書館，民五十七年），頁 23—167。

⁴ 牟宗三先生說：「假如把道家義理看成是一個形上學，那它便是一個境界形態的形而上學。」見，牟宗三《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，民 72 年），第七講，頁 128。

⁵ 劉笑敢教授所著《老子》（全註 1），所研重點在自然，無爲觀念，而未對「道」，「德」做研究，大異於唐君毅，嚴靈峯前輩。

⁶ 全註 2：本文採納唐君毅先其形上學之道爲本根論點，認爲老子之道爲實「有」論者爲主幹。而以其他五義，道理、道相、道德、道狀配合之。其在道「德」方面則以倫理學論述之，見作者〈老子德之研究〉乙文。本文則以道體爲主，將其它屬性配合之，成一有機之體系。

(刊)的學問⁷，本文從其中從其大同，注意其差異，斟酌取舍。一方面可根據《老子》章節文句中歸納分類於範疇中，道體、道相(道象)、道動、道式、道物、道性、道器、道真、知道、道言、道名中以訓詁《老子》「道」字的各種涵義，另外即是根據《老子》的思想體系抽象出其定義。做為貫穿其思想體系的「一貫之道」。以此做為其形上學，本體論，宇宙論的根本之基點，而後以此貫透於《老子》的其它之知識論、道德論(倫理學)，人生論，政治哲學等等。

在《老子》文本中道之多方意義方面：最主要的意義即是做為宇宙天地萬物本根的永恆道體之意義上，即是「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」〈二十五章〉的「道」字，此道是為永恆存有，故為「常道」〈一章〉。此道為惟一不二之「獨立不改(不變)」且普遍，周行無所不包的實體，因其中有精、有真、有信，故「道之為物」〈二十一章〉為其實有的道體，為宇宙萬物之本根。其次從道體的附屬性而言之：道之動有規律的「天道」〈七十九章〉，是謂「道紀」〈十四章〉，道為制限賦與萬物之性理之範式者是為有「道式」，這是從形上學、本體論、宇宙論所展顯的客觀道體之道。其次《老子》之道從認識論(知識論)、修養論、道德論上人的主觀意境而言之，則有「道可道，非常道」中人所意識認知上的

⁷ 研究《老子》的學問有多面向，有的從哲學方面，有的從校勘、訓詁、版本、註解、修辭方面，有的從人生慧方面，有的從兵學，醫學方面，樣式繁多，本文則關注其形上學之道之哲學詮釋方面。

「道」，與言說之道，客觀永恆之道，亦有人所體認形成學問、知識之學術理論的「聞道」〈四十一章〉，亦有修養「古之善為道者」〈六十五章〉有成的「唯有道者」〈七十七章〉，以及有「從事於道者，道者同於道」〈二十三章〉的道德之道，以及修煉「長生久視之」方技治國技術等方法之道。總言之：在《老子》所論述之道：道有客觀之道；這是指涉宇宙萬物本根之道，亦有人主觀之道，這是指涉人之在知識、學術、道德、修養、治術方法技術之道，或有學者從主觀唯心論觀點稱之曰：「意境之道」。⁸而無論從主觀、客觀言道，雖兩者有所殊別，然而卻以宇宙萬物本根之道為主體而可統攝其它成為一體系。因此《老子》道之定義上可說：道為總括宇宙萬物之整體之大一，無所不包之大一，為宇宙萬物之本根。在客觀上涵括無有之境，在主觀上為人所體認之道，為無所不包之知識。

(二)：形上學之道

⁸ 全註 4。牟宗三先生說：「道家式的形而上學，說存有論就是道家式的存有論，特點就在以主觀的方式講無講有。」頁 102，牟氏又說：「它(道家)的形而上學是境界形態的形上學。」頁 121。筆者，以為從存有(本體論)論而言《老子》的形而上學之道是客觀實有論。然而從認識論上而言，人的對客觀之道的認識所得的知「道」，則是個人的理解狀況，以牟氏的話而言之，是個人所體會到的「意境」內的道，這道便是主觀認知之道。對一個中庸的實在論者(譬如亞里斯多德)而言，承認有客觀之「有」，也承認人有認知之能力，能認知客觀之「有」，但所得之知「道」並不完全。換言之：認知者因各人資質、性別年齡差異，所知「道」者即有差異，這是牟氏的「境界」之道的差異。但亞里斯多德並不因如此差異狀態就消除客觀之道之存有而歸攝於心之唯識之道。這點是牟氏境界之道與亞氏的中庸實在論者不同之處。

形上學是研究宇宙萬物現象之背後基礎最根本的一個不可或缺，不可動搖的基本點。《老子》的道論便是形上學，其最不可否定其存有，其基本的立足點便是「道」。

《老子》的「道」是「自本自根」⁹，「自古以固存」，自然而有的「有」本體，這個實有本體稱為「道體」，生天、生地、生萬物。是故於先天地而自有自在自存者為不可得而見，不可得而聞的「無狀之狀，無象之象」的狀態，此者稱之為「無」，而有形、有狀、有象的萬物之母稱之為「有」，是故道具備「無」、「有」兩面向。道便是大有，統一「有」形之有與「無」形之有的大有，亦稱之為大一常有。由此觀之：道是自己而然之「自然」而「有」，是不依恃於「它者」條件制約的「獨立」的「自立體」，是永久常存不變的「存有」。道是自有而又生發萬物之「根」，自己獨有而又為宇宙萬物存有之所「本」。所以道為自本自根又為宇宙萬物之所本所根之道體。是故《老子》文本中之「有」有兩義：一是〈二十五章〉「有物混成之有」為宇宙萬物本體為一存有「Being」，而〈一章〉、〈二章〉、〈四十章〉為「有無」相對之

小「有」(being)。

道包涵無限空間與無限時間的宇宙，所謂「宇宙」東西南北上下是為「宇」，「宇」即是「空間」，也稱為「界」：古今往來稱為「宙」也即是時間，亦稱之為「世」，宇宙也是俗稱之世界¹⁰。因為其在於宇宙是為「汎」與「久」，換言之：「道為久」，即是在時間上是無始無終的永恆，《老子》稱之為「常道」，或「恆道」，在空間為「廣汎」與「大」，即是至大無外，至小無內。

道是「有」，超然萬物但又與萬物一體，即是「道」為「有物混成」〈二十五章〉，「道生之，德畜之，物形之，勢成之」〈五十一章〉。所謂「有物混成」，即是「有一物一混一成」，「有」是道之「常有」，道為物之始，其物之「元質」《老子》稱之為「樸」其特徵為微、眇、小、玄、未形，具潛能之質，漢人稱之為「太素」、「太質」¹¹經過「混」合道之理型(道式)，道之動之規律(道紀)，道之勢，物形之而後勢使之「成」，是故所謂「混」之變化者，即是生之、長之、育之、亨之、壽之，而「成」其「器」物，即是「成」在其「有物混成」過程中，物生於道，道落實在物是為「德

⁹ 《莊子》〈大宗師〉云：「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不為高，長於上古而不為老。豨韋氏得之以挈天地，...。」莊子這段道的描述，對《老子》之道為「有物混成，先天地生。」「其中有精、其精甚真，其中有信」；「無名天地之先，有名萬物之母」；「昔之得一者，天得之以清。」；「象帝之先」等等最佳的綜合與詮釋。總而言之：《老子》之道是自有者，是實有論者，為宇宙萬物之本根。涵括有無，包容宇宙，是性理之授予者，萬物得之以成。


¹⁰ 道包括宇宙，即是包括無限空間與無限時間。《莊子》云：道「出无本，入无竅。有實而无乎處有長而无乎本剝(標)。有所出而无竅者有實。有實而无乎處者宇也，有長而无本剝者宙也。」〈庚桑楚〉

¹¹ 漢人所撰：《周易乾鑿度》云：「有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也。太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質而未離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾成而未相離。視之不見、聽之不聞、循之不得，故曰易也，易無形畔。」《列子·天瑞》亦有此文。太素即是氣將凝成樸之質點，樸為氣形質而未離渾淪之材質。

畜之」而有形，稱之為「萬物」；物壯則老，老則失道，是為「不道」，「不道早已」，又返歸於道。稱之為無，而道則「虛而不屈，動而愈出」，萬物則生生之謂易，易則生死更化，消息不已，呈現與消失，便是「有無相生」。是以道在萬物為「有」，道超然於具體之物而無形稱之為「無」。

而道總包宇宙萬物，其廣汎於萬物巨大無所不包是為「大」，內在萬物之細微則為「小」。近人以受西洋科學原子論影響，譚嗣同解「小」為「以太」¹²，嚴靈峰先生或解「玄」為「原子」¹³。然而不論「大」與「小」，道則與宇宙萬物為一體是為「大一」，為萬物有古今，道則無古今；萬物有方位，佔據有地方與空間，道則涵括無東西南北的無限空間；道又為萬物之本，故道稱之為根。

¹² 譚嗣同云：「徧法界、虛空界、眾生界、有至大之精微，無所不膠粘，不貫洽，不筦絡，而充滿之一物焉。目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰『以太』」（頁9）「原質猶有七十三之異，至於原質之原，則一以太而已矣。」見《譚嗣同全集》（台北：華世出版社印行，民66年），頁22。譚氏以化學之原質「以太」代替《老子》之精、微、小。

¹³ 《老子》描述道之在「微」與「小」。近人以受西洋物理學，化學之影響分別把「小」解為原子、電子。嚴靈峯先生解〈一章〉「玄之又玄」云：「同出於玄者，亦即有與無兩者皆由『玄』所生者也。按『玄』字古文作，頗類今日科學細胞（Cell），原子（Aton）或電子（Electron）之假設，具有與古文『玄』字近似，『玄』之意義為玄小微妙。說文云：『玄，幽遠也。』蓋幽字從兩『玄』也。是則，有與無亦相當於西文 Being 與 Non-being 矣。」見嚴靈峯《道家四子新論》（台北：台灣商務印書館，民57年）。嚴先生以唯物論觀點論道之質在物質之原子。即《老子》之「其中有精」之「精」。

道為萬物之始，是為萬物之原，原為源流，元為最高點是為「太極」，道又超越「太極」是為無極。

二、道存有論證

然則何以證明有「道」，換言之：即如何證明道體之存有，在老子就以直觀地說：「有物混成，強之名曰道。」直接了當地說：「道可道」，似乎是個獨斷論者，然而，根據《老子》文本中仍然可以體會出其有論證之存有者，其論證雖有各種不同的進路，然而殊途同歸，道通為一，分別敘述之：

首先：《老子》之斷言道體之存有自證之證明，即是「存有即自證為存有」，「存有不可否定性」則是「道法自然」自然之「顯明性」，自然是自己而然，自己本然如此。道是「獨立」之存有，不需也不須他因以論證之。因為道是整體的「大一」，這大一無所不包，所以道即是一切「存有」，凡是有欲要論證道之者即是被包括在道之內，是以論證者也被包涵在道之內，而論證者自己本身之先在條件，要承認自己是「存有者」才能論證證道具有此先決條件，否則不能論證。論證者承認自己存有，論證者存有被包涵於道之存有之內，所以道是存有。反之，論證者若是懷疑不能證道之存有，則先要承認自己是懷疑的「存有者」，否則其懷疑不能成立，若他承認是懷疑的「存有者」，則道為包括「存有者」，則道為存有即成立；若他懷疑其懷疑，則其懷疑不能成立，則懷疑道之論證也不能成立。總言之：既就論證者之存有而言，則道之存有也存有，則是通過自我存有的顯明性而證道的存有的顯明性之論證，是

不可否認的。

其次，則以「有」，「無」的本體論論證：《老子》之道包括「無」與「有」。「無，名天地之始；有，名萬物之母。」〈一章〉而「天下萬物生於有，有生於無」〈四十章〉，「有無相生」〈二章〉；換言之：論證者必先存有於萬物之中，而萬物是有形有狀之「有」，「有」之背後本根是無形無狀之「無」；而無則為有之本，王弼注曰：「欲言存邪，則不見其形；欲言亡邪，萬物以之生，故緜緜若存也。」〈六章王弼註〉「天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」〈四十章王註〉是故道之存有是由萬物見「有」，由「有」推論「無」，由「無」能生，則必知有「能生」之為「有」，故「無」仍是「有」也，道涵括先天地生之「無」與「萬物」之母之「有」，是以道體為恆有之存有。這是王弼由「道取無物而不由也」，由「由」推論證有道¹⁴。

再者，道之存有論證則是由「有物混成」，由萬物殊異之「成」，而「成」其各別類差個體之成物，如天得之以高，海得之以深，鳥得之以飛，魚得之以游。《韓非子·解老》即是從萬物之所「得之以」成

而推證「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也。故曰道。」以證《老子》「天得一以清，地得之以寧。谷得一為盈，神得一為靈...」〈三十九章〉萬物得「一」以生，一由道生一，則是得道之一，一由「道生一」〈四十二章〉，故生一者，道也。萬物以「混成」為存在物，則萬物由「得之以成之一」為存有，具有本質之性，則生一之道體為存有。此者「由之生」與「得之以」以論證道體為「存有」。

由這些論證看來，《老子》之道是形上學中最本根的存有者，是「其中有精，其精甚真，其中有信」的實有論者，而不是虛無論者。

三、道體

由此可見，「道」是《老子》哲學體系中的最主要，最核心的形上學的根本的基點，這是最不可否認，不可或缺的一點，否定了道之存有，即是推跨《老子》的思想體系。然則《老子》的「道」是什麼？《老子》說「道可道，非常道」，「常道」惚兮恍兮；玄之又玄的不可名，「道隱無名」，「道常無名」無奈地僅能強之名，字之曰「道」。雖然所道非常道，但「道可道」，道仍然能「可道」，可強之名曰道，只是道之出於口為「言」，其所出之言為「名」，名與言不足以盡意，意不足以盡物；是以所道不能全等於「常道」，然則以上已知道之「道體」之存有可證知，道體之性相難以盡述。仍可強之名曰道。是以綜觀《老子》文本之意：道體可描述為涵蓋宇宙萬物，無所不包，無所不在的整體的「大一」。道是宇宙萬物的本根，既內在於萬物是為

¹⁴ 王弼註中由萬物所「由」生而證道之「有」之文句很多，例〈五十一章註〉「道生之」：萬物「何由而生，道也。...凡物之所以生，功之所以成，皆有所由，有所由焉，則莫不由乎道也。故推而極之，亦至道也。...道者萬物之所由也。」又〈三十四章〉註：「萬物皆由道而生。」《老子》之「無」，一般學者認為老子之無，並非絕對虛無。何宴、王弼之註「道，無也」，也非真無，而是與萬物有形、有象、有狀相反之無形、無狀、無象之「大象」。

有，又超然於天地萬物是為「無」，道體是包括「有」與「無」的「大有」，亦稱為「大一」。

道體是道之主體，其本體即是包括「有物混成」，其中有精，其精甚真，其中有信，是「存有」或大有，其本體即附有屬性。而道之為「有物混成」中的「有」；「物」為道體實現於萬物的「樸」質，「混」則是性、理、動、質、勢之物形之「融合」；勢則是天時、地利、陰陽推移，道動而成器物，故道體為「存有」本身，存有之在為存在，存在者則展現具有本質與屬性，是故道質、道性、道象、道動、宇宙、時間、空間為等「混」而為道體之「屬性」。

而所謂「混」者：《說文》：「混，豐流也。」《段注》：「盛滿之流也。」由此可見「混」之原義為「豐流」。若盛滿之流，則其流之所以豐盛，必其上流有數細流之合混而為一。其次盛滿之流不能清淨，必有雜物而渾注而混濁。是以混必是數物之合。萬物之成為「器物」，必樸散而混合數物而成器物。一器物之成，則是由「氣、形、質渾淪而未相離者也。」（全註 11）換言之，混是樸之質為氣，氣與理型、本質、動力，目的相合混一而為成就萬物之各別物。

而在「成」方面，即是「道生之、德畜之、物形之、勢成之（或器成之）。」〈五十一章〉，「有物混成」，「成」是具體萬物之成的最後階段，「成」是完成、畢成、成功、成就、成器、成物。一物之成，是經歷道生之，德畜之，物之混於氣、形、質，而後生之、長之、育之、亨之、毒之成為各個有具體成相之展現之物。這是萬物之「成」，萬物之所成，即是「器」之展

顯。器是具有質、形、狀、貌、色之物具者，具有可利用之萬物者。

總言之：道既是無所不包，則這「有一物一混一成」便是道生萬物的歷程，道在萬物之內，又超然其外，道體是「有物混成」的以「有」為主體者。此「有」為「常有」為「大有」為「存有」，即(great Being)之有，「有」之不可定義，不可名，然而道之主體卻附有許多屬性：其屬性則是道質、道相（道象）、道性、道紀、道動。其落實於具體有象者，則是宇宙天地萬物，此者為道之主體性所附屬最基本成素，是描述道之不可或缺者，分別言之：

四：道與宇宙

《老子》之道，包括宇宙、天地、萬物。道在宇宙天地萬物之內，又超然乎宇宙天地萬物之外，道既內在，又超越。

所謂宇宙，尸子曰：「天地四方曰宇，往來古今日宙。」《墨經·經上》云：「宇，彌異所也。久，彌異時也。」〈經說上〉云：「宇，冢東西南北。久，合古今旦莫（暮）也。」《莊子》云：「有實而無乎處者，宇也。有長而無本剝者，宙也。」〈庚桑楚〉由此觀之：宇是指涉空間，宙是指涉時間。然而三者所論也有些差異。《尸子》「宇」的描述偏於天地四方有限的空間，對宙的描述是有限的歷史時間。《墨經》對宇宙的描述端看對「彌」字的解釋，彌字作遍佈解，則指所有的空間，久是包涵所有的時間。彌字作「弭」解，則有「弭止」的意思，則「宇」字謂不限止於任何處所，久謂不限制於任何一般時間。但兩者意義並非矛盾，可互通，皆是指謂無際的空間，

無窮的時間¹⁵。而在《莊子·庚桑楚》則指涉空間與時間皆是「有實」，但空間不限於一處所，而是無處所，表示空間是虛空的無限，無涯無際；而時間有長久，不限於一般本末，而是無限無窮。

而在《老子》文本中，尚未見「宇宙」兩字，雖有時間觀念，亦未有用「時」字，而僅用於時機之「動善時」〈八章〉一字，而有長久則是表示時間綿延之義。在表示空間則有「有虛」與天地、天下「有室」、「有空」之用之字義。

雖然《老子》書中並未有「宇宙」之字，但從其它文句中仍然能推測出老子有時間與空間觀念，天地萬物處於有限時間與空間之中，而道包涵了無限（無極）〈二十八章〉的時間與空間。在時間上，「天地之始，萬物之母」〈一章〉；「天下有始，以爲天下母」〈五十二章〉，這「有始」與「母」皆是表現天地、天下、萬物皆處於有限時間之內。而在一些章節之久或長久則是表現人、事、物之有限時間之長短¹⁶。僅在〈十六章〉「道乃久」，此「久」仍是表現時間之永恆，超出天地有始，萬物之母之「先」，亦在萬物歸後之「無極」，而道「不知誰之子，象帝之先」〈四章〉是以道是無始無終的「常久」之時間。

而在空間觀念上，《老子》以「空」、「無」、「虛」表達空間，以「有」襯托「無」，以「無」爲器物中之中空之空間〈十一章〉¹⁷，亦以「虛」襯托天地之間，其猶「橐龠」〈五章〉天地之間空間之實用。這些描述皆是有限空間。而在地域上，最大的方位，即是地，較小爲域所（例如死地），這也是有限之處所。無論是有限之空間（space）或域所（place）這些是天地萬物所處的，皆是有限的，而道卻是「大道汎兮，其可左右」〈三十四章〉，則是描述道的無限空間，遍佈於任何「域」所¹⁸。然則雖然《老子》對道擁有無限宇宙，無限空間與時間的涵意在，但對之描述卻不若《莊子》中的無際、無涯，形容無限空間的廣漠；無窮、無極、無始無終之形容時間之悠遠無盡，具有具體形象之描畫。

總之：《老子》認爲萬物之存在是處在有限之空間與時間之內；而道雖在萬物之內，則又超然其外，道既擁有有限之時間與空間，則又超然其外，而爲具有無限之空間之至大無外之無際，與超然變化短暫之外而爲「久」、「常」。這也是從萬物時空之有限性，而經「反者，道之動」，「正言若反」的思考方式而推至道在宇宙的無限性。

五、道相

道體既是宇宙天地萬物的本體，則本體必有附屬性之狀態與現象。不過，道雖內在於宇宙天地萬物之內，然而卻超然乎

¹⁵ 趙雅博博士說：「莊子形容字則說：『有實而無乎處者，字也』，他好似認爲字有實，而又無乎處，這是在說字是無限的，字無限，宙（久）也無限，宇宙自然成了無限的了。」見趙雅博《十子批判》（台北：星光出版社，民 81 年再版）。趙博士在同書頁 255-258 中〈墨子的思想及其批判〉介紹「宇宙」之論述甚詳。

¹⁶ 《老子》中之用「久」字尚有七章、三十三、四十四、五十八、五十九等章，其「久」是指人事物有限之長久，而非恆久。

¹⁷ 《老子》之「空」之描述在〈十一章〉中的一般，埏埴，戶牖之「無」，即是中空之空間。

¹⁸ 《老子》中之「域」是位置、場所、地方、領域之空間。

其外，因此道既是內在萬物，又非為僅限於萬物。因而萬物有具體明顯之現象與狀態，而道既非萬物而超然萬物，因此道之狀態便要否定等同於萬物之現象，以超越其現象便是「無狀之狀」、「無物之象」〈十四章〉的「大象無形」。然而，老子對於道之「大象」之描述卻是根據人之感官所感受到「物」之形、色、聲、貌、柔強之「現象」與「狀態」，由否定萬物狀態，道非萬物狀態，道非制限於萬物狀態，道經「反者，道之動」，相反於萬物之物狀形象而超越之（超然之）而成其「無物之象」，「無狀之狀」的「大象無形」。老子採取這種思考方法便是有名的「正言若反」〈七十六章〉這是先肯定「有」，經「有無相生」一到「有生於無」，達到「無」。化約簡式：肯定A，A與-A相生，A生於-A，則由A達到-A。即由肯定子（萬物）-子（萬物）恃母（道）而生，子（萬物）生於母（道），故有母（道），換言之：即是既知其子，復守其母的推論式，由肯定萬物之現象-否定之（反），道非萬物現象。總言之，這種描述全然根據「有與無」，「反者，道之動」-「正言若反」的辯證而形成的。所以可以看出老子對道相的描述全然根據萬物之「物相」之特徵相反之，並超然之而成其道相（道象）之描述之。

而在道之屬性方面，老子以為「道可道，非常道」，常道不可道（言說），道至大無極，不可始制而有名，繩繩不可為名，是以「道隱無名」，「道常無名」。然而欲言「道不可道（言）」，終必道（言說）其「不可道」，是仍有所「道」也。是故道體必有屬性，道雖非萬物，然而可以「物」體之「有」之屬性以「反者，道之動」，超然於

「萬物」，以「無」言道而言之，道之「無」象，亦即對萬物屬性之反對面而言之，因而就其體態、範圍、形相（象）、超越性而分析之。

（一）：太一

在道之體態上，道之屬性所現的是一、大、無極。所謂道之「一」，一也者，惟一也，太一也，元一也，統一也，原一也，一體也，一貫也，小一也，道通為一也。

所謂道之惟一者：道既無所不包，道無敵，道無匹，道無雙，故曰一。道既包容宇宙天地萬物，因而在道之外，並無另一個「道」與道相匹敵，故道是惟一之「一」。太一也者，莊子曰：「主之以太一」，所謂「太一」或「泰一」之「泰」，即是至高之元始也，元，道也，即是「太極」也，道在宇宙天地萬物為最高點，是生萬物之首始，無物能高於其上，是故道為最高點之「太極」，太極之上並無「極」以極限制著道，故道亦是無極可限之「無極」，道既是最高點，亦是始點，故稱之為「太一」與「元一」。所謂「原一」，即是萬物殊類，皆原於一。原者，元也；原者，源也。萬物種類皆源於一元，而其殊異之原雖不同，其性理之展現各有別異，「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈...。」〈三十九章〉各種物類之所「得一」者皆統於「一」道。萬物各別殊異，各成自體，然而卻非相離不相干，譬如肝、腎、肺、脾、心雖各自別異，卻是相依相存，共成一身，萬物雖眾，卻互相輔成，共成一整體存於大道之一體。然而「道」不僅在大，其大無所不包；而亦在其小，其小亦在於樸之小，其小為物之基體原

子，或以太，是為小一也。統而觀之，道之一有多方顯義，然皆歸趨於之一，故曰：「道者，一也。」

(二)：大

再者，道另一之體態，為「大」，雖《老子》言「道大、天大、地大、王亦大，域中有四大。」〈二十五章〉然而人不若地大，地大不若天大，天不若道大，「道法自然」，自然即自己而然，本然如此，道自身便是「大」，此「大」是至大無外。「道為萬物之無不由也。」(蘇轍註)故其所由之者必大。道既是萬物之所由，亦為「萬物歸焉而不為主，可名為大。」〈三十四章〉其大至於「見萬物之莫能加也，故強之名曰大。」

(三)：獨立不改

道在異於萬物方面，即是既內在，又超越。尤其其超越方面，更是萬物所缺而為「道」之所獨具者，其在所超越方面，道獨立不改、常、無極、超然等。

道為獨立，不改。〈二十五章〉河注：「獨立者，無匹雙；不改者，化有常。」王註：「無物之匹，故曰獨立；返化終始，不失其常，故曰不改也。」由此可見，河上公與王弼皆註獨立為孤單無伴之孤獨無雙，無配偶之意義，此註雖佳，然而此註僅注重在「獨」而忽略了「立」，其義僅取單「獨」字，不確，應在「獨立」之辭義，所謂獨立即是(Independence)即是「獨立、自立、自主。」其字為(In + dependence)形容詞為 Independent。即是不依賴他者為原因，不依恃，即不恃之而生之意義¹⁹。

¹⁹ 獨立：英文：Independence：the state or quality of being independent: freedom from the influence, control, or determination of another

道法自然，道為自己而然，本然如此，自本自根，自古以固存；是以道不恃他因而生，不依賴他者而立。自生、自由、自主、自足、自立，不受他者之影響，不受他力之控制，不受其它條件之束縛，不附屬於任何他物，是個獨一無二的自立體，而非是任何物的附加體。此之謂「獨立」。所謂「不改」，即是道之自立、自主、自本、自根之絕對性，永遠保持恆常，絕不受任何它因之改變，是故稱之曰，獨立不改。

(四)：恆常

道既是「獨立不改」，道即是自立不受他因之影響而改變，自古以固然，這便是道之「常」，常是常守不變，恆常如此。萬物短暫刹那，生長衰亡之變化，刹那而改易，念念遷移，永無止息。惟道永恆常在，是之謂常。是以《韓非子·解老》解之：「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常，唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散，不死不衰者謂常。」夫道為先天地生，超越天地，比天地之生成或消毀更為長久而永恆，是之謂「常」。是以李息齋云：「常者，不變之謂也。物有變而道無變。物之變，至於念念遷謝，俯仰之間未嘗少停。至所謂道，則無始無終。天地有盡，而此道無盡，是謂之常。」《明焦竑老子翼》從韓非子與李息齋觀點而言，皆是從萬物生死變化改易以對襯道之不變，

or others : self-maintenance or self-government. WEBSTER'S DICTIONARY 見 independence 字條。所謂獨立：即是獨立的狀態或性質，不受他者或另一他者之影響、控制或決定、即自立或自治。換言之：《老子》之道是「道法自然」，「獨立而不改」，即是道是自然而然，自己如此，自本自根，不恃另一他者之影響、控制、決定。即生生者不生，形者不形，自古以固存之獨立本體。

「不改」而言其「常」。然而從宇宙天地萬物變動而言，其日月星辰運轉之軌則，規律之定數，其受道之動，「大曰逝，逝曰遠，遠曰反，反者道之動」，循環復始，是謂復命，「復命曰常」〈十六章〉，亦有「恆常」之系數，亦可謂之「常」。

此者，從運動之規律而言之「常」。再者，從萬物殊異，繁雜眾多，然而以類種分類之則水火、草木、鳥獸與人²⁰，亦皆各有類屬，各不相雜，其各種類種亦有不變之理型，此種不變之「理」型恆定不移，亦可謂之常。總言之：道之不變性，規律之定數，理型之恆式皆是謂之「常」，人之所以體道、知道、知識也者皆是要究研其「常」則，得其真理，是謂「知常曰明，不知常；妄作，凶。」〈十六章〉

(五)：超然

老子曰：「雖有榮觀，燕處超然。」〈二十六章〉萬物現象榮華，道卻「遠避而不處」而超然〈河上公注〉，其雖未強調道內在於萬物，普汎遍佈於天地之間，然而卻無所繫屬於天地萬物，卻是高出其上而無繫著。萬物受生于道，「固超然異於群生。」〈漢書·董仲舒傳〉道為天地之始，萬物之母，道為「有物混成，先天地生。...吾不知其名，字之曰道」〈二十五章〉，「無名天地之始，有名萬物之母」〈一章〉，「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」〈四章〉，其「先」即是超越。道雖與萬物「和其光，同其塵」

²⁰ 見《荀子·王制》原文：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知亦且有義；故最為天下貴也。」荀子以礦物、植物、動物與人，論其本質上之差別而分類之。

和同於萬物，卻是「和光而不汙其體，同塵而不渝其真。」（四章·王弼註）道盈於萬物，然而卻是「一」而用或不盈，超溢其上，在「天地之先」，即是超越天地之前，超出主恃現象者之先，即是超出萬物現象之榮觀，而非等同於萬物之榮觀；道使萬物有其然，而不同於萬物，而道為所以然而超出其然，而使之所以然，此之謂「超然」²¹。《莊子》論道之與萬物之關係上：

「既內在，又超越」時云：道「無往而不知其所窮，物物者與物無際，而物有際者，所謂物際也；不際之際，際之不際者也。」

「物物者非物，物不得先物也，猶其有物也，無已。」〈知北遊〉「殺生者不生，生生者不生。」〈大宗師〉「形形者不形」等等，其言道之超越物之界限之超然性最為傳神²²。

(六)：無極

無極即是無限，道包括無限大，亦涵容無限小。《老子》云「以其終不自為大，故能成其大。」〈三十四章〉道終不盈，不自是故可無限擴延，是以至大無外，即是無有邊際可界限，無有界限可限制，即是「無極」〈二十八章〉王注云：「無極即是不可窮也。」無極即是「無限」，無限即是無所限制，不繫於定數，故不可限定；

²¹ 唐君毅先生認為老子之道之自身，有其超越于天地萬物之上之意義，其證在老子之明言「無名天地之始，有名萬物之母」，「有物混成，先天地生」，「淵兮似萬物之宗，吾不知誰之子，象帝之先。」見唐氏著《中國哲學原論》（台北：台灣學生書局，民65年）原道篇貳，頁314。唐先生以《老子》之「始、母、宗、先」以論述道之超越天地萬物。

²² 見李增《老莊道之研究》（台北：輔仁大學哲學研究所博士論文，民69年5月），頁59：「內在於萬物，但又超越萬物。」

不可限定，即不可定義；不可定義，即不可以物形容；不可以任何物形容，即以任何物形容皆不相似，故老子云：「道大，似不肖」〈六十七章〉，由其不可形容描述，而後勉強言之，而終不肖。故云：「道可道，非常道，名可名，非常名」〈一章〉也。道體雖為至大無外之無限大，然而其落實於「有物」之內時為樸，樸「可名於小」，樸近於無，「微妙無形」〈河注三十二章〉至於「至小無內」，是為「微眇」，為物之最小質點，或名之曰精氣，或言之為玄，或謂之以「以太」，或謂之原子、質之、電子，或為氣之陰陽，此為後學之詮釋道體之至無限小微之體態也²³。

(七)：普遍

至於道之範圍上，即是從時、域、物三方面而言之：

《老子》言時唯「動善時」〈八章〉一字，其義為時機之時，而非指時間之時。然而《老子》言時間則以「久」字，其曰：「道乃久」〈十六章〉王註：「窮極虛無，得道之常，則乃至於不窮極也。」由此可見，王弼認為《老子》於道上，道在時間為無限，無始無終，綿延長久，無有終極，不像天長地久與萬物之壽數，有生有死，僅是有限時間之擁有，而不能像「道」之永續不絕，綿延無窮。

而在空間地域上：「大道汎兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭。」〈三十四章〉王註云：「言道汎濫無所不適，可左右上下，周旋而用則無所不至也。」所謂「汎」即是普遍充滿，無所不在，充滿八極，遍在，在天、在地、在物、在人，無所不包，

²³ 全註 12，註 13。

無所不在，周遍無遺，是謂「周、徧、咸」地普遍性²⁴。

道為普遍無所不在，然而其在於萬物也，皆是包容「萬物殊理，道不私，故為之公。」故曰：「容乃公。」〈十六章〉王註云：「無所不包通則乃至於蕩然公平也。」是以道之為無所不包通之在，即是普遍也。

(八)：道象

綜而觀之：《老子》對「道相」（道象）之描述上，其基本點即是採取道與萬物之兩端相關、相成、相反之關係上，以「反者道之動」之「反」為方法：道之本體本是無相，實相無相，是種無形無狀無象之「無」，此者本是無名而不可道。然而《老子》就其道一萬物兩端相反之關係。先描述萬物具體有形之象為立足點，然後以「與物反矣」的方法以推論至道之虛無無形之大象為「無狀之狀，無象之象」而描述道相。就以上述所論而比較之：在道相是「一」方面，則先見萬物殊多，而後再以「與物反矣」，反者道之動，而超越之，歸納萬物（眾物）而歸趨於道之太一，故道是一；而萬物眇小，而道則為「大」；萬物為有限者，而反過來說，則道為無限；萬物為現實有限制之器，而道為潛能無限定之「樸」。

其在道之範圍裡，萬物為剎那而「道乃久」。在萬物中其性格為各別，而道卻是

²⁴ 《莊子·知北遊》「東郭子問於莊子曰：『所謂道惡在乎？』莊子曰：『無所不在』，東郭子曰：「期而後可？」莊子曰：「在螻蟻，...在瓦甃，...在屎溺。...汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周、徧、咸三者，異名同實。其指一也。嘗相與游乎无何有之宮，同合而論，无所終窮乎。」是以道之普遍性，窮其萬物之盡有，而無所終窮也。

無所不在，無所不遍之。而在萬物本質上為個別性，即道為普遍，無所不包。萬物為個別性而各為自私，而道則能容納百川而為公。

其在道象方面，萬物具體有形色聲貌，而有具體明確之狀象，而道與「物反矣」，即在反者道之動下則為惚恍、寂寥、窈冥。

而在道之超越上：萬物之生則「依恃道而不能自生」而反之而上之道為「獨立」，恆常不改，而且超然。

「道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象。」〈二十一章〉然而「大象無形」〈四十一章〉是以不可見聞視聽而知覺。道雖有象，道之象卻非萬物之象，故云：「無狀之狀，無物之象。」〈十四章〉道非物象，是以「視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。」〈三十五章〉是以不可以知覺聞見而知。再者，道與象之間之關係上：現象之出現有其主宰，是謂「象帝」，然而道卻在「象帝之先」〈四章〉換言之：道是現象顯發的本根者。是以所有萬物現象所自來，亦為萬物現象最終所歸趨者，故云：「執大象，天下往。」〈三十五章〉然則道象又是如何情狀？《老子》道為「無狀之狀，無象之象」〈十四章〉是也不可為名，故道常無名是也。

然則道象畢竟如何？老子曰道「無物之象」，所謂「物」之象也者，即具「有形色聲貌也者謂之物²⁵。」換言之：物是具

有具體有形象者，而道卻「與物反矣」是以無具體之形色聲貌之可言，卻是謂之「惚恍」、「寂寥」、「窈冥」、「無形」、「玄之又玄」也。此兩者道與萬物本一，而萬物又具無有兩相：萬物為「有」，道為「無」，由有而反之無故兩者相較：因而物有形色具體之顯明，而道則為無形色可顯之玄冥；萬物有聲音，而道為寂寥；萬物為顯明而道為窈冥；萬物有形，而道為無形，是謂「玄之又玄」者也。

所謂「惚恍」：王註：「無形不繫之歎」〈二十一章註〉，「不可得而定也。」〈十四章註〉道象在於似有似無，無有定象，是「迎之不見其首，隨之不見其後。」〈十四章〉是以視之不見名曰希也。〈十四章〉蓋人目之所視者，即是物體之形也、色也，而道象無形無色，不繫於形，故不可得以目見也。

其次道象為「寂寥」〈二十五章〉《玉篇》「寂者無音聲，寥者，空無形。」而道為「大方無隅，大音希聲，大象無形。」〈四十一章〉是以無音不可聞，「聽之不聞名曰希」；無形不可見，「視之不見名曰希」；無不可搏，「搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一」。〈十四章〉由此可見物有形色聲貌，而道象虛靜空無，是以道象為「無狀之狀，無物之象」之「大象無形」者也。

再者道為「窈冥」，王註：「窈冥深遠之歎，深遠不可得而見，然而萬物由之其可得見以定其真。故曰窈兮冥兮其中有精

理定而物易割也。」由此觀之：物有聲色形貌、小大，則顯其有「理」，有理則可形容、分析而易知，而道則渾淪，故難以裁割、分析而明道不易。

²⁵ 《莊子·達生》云：「凡有貌象聲色者，皆物也。」又〈則陽〉：「今計物數，不止於萬，而期曰萬物者，以數之多者而讀之也。」又《韓非子·解老》云：「凡物之有形者，易裁也，易割也。何以論之，有形則有短長、小大、方圓、堅脆、輕重、白黑。之謂理，

也。」道之深遠奧密，其中淵藏而有，是以不可得見觸聽嗅聞而得見，然而根據推想可得其精，其精甚真也。

總而言之：有，為物之形色聲貌狀之具體展現之母者也，物之有形、有色、有聲、有狀、有大小、多少可數者也，可以感官感覺可得而知；而道象惚恍、寂寥、窈冥不繫於形色聲貌大小質數者也，不有具體之象，是之為「無」，道涵括「有」、「無」兩面相，是忽有忽無，幽冥難測，是謂之玄，玄之又玄，眾妙之門也。由此可見，以上道象與萬物之象之別是根據「有」、「無」之分判，而道象之描述，是據有物而反之於道之無物之象，是為大象。這是反者道之動之思考方法也。

總而論之：《老子》所描述的道象，皆是以萬物形相為立足點而以「反者，道之動」與「物反矣」而得之，此其《老子》思考之方法歟。

六、道性道用

老子云：「有物混成，先天地生」，雖是「寂兮寥兮」，「恍兮惚兮」，然而「其中有物，其中有精，其精甚真。」是以為其「有物」，故王弼云：「老子是『恆有』者也。」而「有物」即是道之本體，其本體之質性為其最精，其精不是假而為真。其為「物」也為素而樸，其本體為自己而然，其為也「無為」。是以真精、素樸、自然，無為為道性之展顯。

(一)：真精

精為道之在「質」之性，故為道之性。《老子》云：「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，其名不去，以閱眾甫。」〈二十一章〉換言之：「精為道之在物之最精者，其精為真而可信驗者。」

由此可見「精」為道性之展現，所謂精也者，《說文解字》「精，擇米也。」段玉裁註云：「擇米謂道未擇之米也。...引伸為凡取最好之稱（稱）」，是以精為具有「最好」之意，即是精緻、精粹、精美、精華也。精與粗相對，故精即是道之在物為最精美者也。亦為物之所得最精者，即是物之一含德之厚，比於赤子。...精之至也。〈五十五章〉於《老子》文本中所言「精」惟此兩章三字，是以此「精」義也恍惚。然而於《老子》文中亦言「氣」，即「沖氣以為和」〈四十二章〉，雖然並未言「精氣」連用。後於《管子·心術下》云：「一氣能變曰精。」其〈內業〉云：「凡物之精，此則為生。...精也者，氣之精者也。氣，道（導也）乃生。...精存自生，其外安榮，內藏以為泉源，浩然和平，以為氣淵。...搏氣如神，萬物備存。...精氣之極也」。其後《河上公註》「其精甚真」為「言存精氣，其妙甚真。」由此可見，兩者解道之有物之精為精氣之「氣之精」。而且認為此「精」為能使物生榮，備存之泉源。其次，「精」也者，即是生命之泉源，是以精，含有使生命起生之「精子」的涵義者在。精子為雄性之最精粹之生命元質，是授施於谷神之「玄牝之門，是謂天地根，綿綿若存，用之不勤。」〈六章〉，牝受牡之精而與之沖氣以為和合而成生命者。是以「精」也者，含有生命之始之元質也。再三：《老子》文本，有「精」，有「神」字，然而卻無兩字連用之「精神」辭彙。其後《莊子》有「精神生於道，形本生於精，而萬物以

形相生。」〈知北遊〉，於此可見，精是形物之生的動力，精神是使有生之物能有生命行為之原動力。《淮南子·本經訓》云：「精泄於目，則其視明；在於耳，則其聽聰；留於口，則其言當；集於心，則其慮通。」由此可見，精是使物有精妙者，在人則為精神，使人之所以有靈者，精可以說是一種特殊統一的氣，流貫於天地及人的形體之中，並成為天與人，及人與人，人與物互相感通的橋樑，而「落實於人上即是德、是性、是心。」²⁶

總而言之：道之有物，其中有精，其精甚真，其中有信。其精即是道之作用於萬物之質性。其精氣之作用於物即為物之質性，為生命之原始之精子，為形物及精神作用之質性基點也。此道之「精」，其精甚真實而可信驗者也。

道有本體，本體之屬性為道之性，性之為其在體者為有物而精，其精甚真，其真有信，其在質者為樸素，其所出現為自然，其形式為無為。

道之為「物」，混成則有德，德為道之見而「有容」。是以道體之容為無象之象，無狀之「狀」之惚恍，然而無狀無象之中卻是「有物」〈二十一章〉，而「有物」為實有體，實有體雖是「窈冥」，然而「其中有精，其精甚真，其中有信。」〈二十一章〉卻為真實存有。

總而言之：所謂「精」者，精為「有物」中之「物」之精者。精為物之精粹之質者，或即是「精氣」，其「精粹不雜之質為真」，「質真不渝」〈四十一章〉，即是混成其質為實而之虛，「其德乃真」〈五十

²⁶ 見徐復觀著《兩漢思想史》卷二（台北：台灣學生書局，民68年再版）頁232及頁234。

四章〉，不虛假也。而道之有物而實有，其質真，其真則有信驗，此為道之實性也。

（二）：素樸

由此觀之：《老子》形上學體系的架構即是「有物混成」〈二十五章〉，其可句讀為「有一物一混一成」。「有」即是道體本身之存有，這種「有」是玄妙，虛無無形之謂道，是幽冥惚恍，似乎不具任何內容²⁷，須是著落於有「質」感的「物」，才有落實之處。這「物」即「卍」、「勿」指示人牽牛之所在，即是指一具體性之東西，並非專指「物質性」的，後來對《老子》的註解者如《河上公老子註》就將此物註為「氣」或精氣²⁸。然而此「物」尚未受限定者，於《老子》稱之為「樸」。所以《老子》的道之質點為「樸」，而不是以「氣」為物之質點。然則「樸」是什麼？「樸」是萬物之「元質」，是萬物基本質料之起始，是種樸素而尚未有所「混」而雜，潔淨純粹，未混加理型，性質，力勢的質素，漢人稱之為「太素」或「太質」，是種未加任何限定者，具有混成各種殊別差異的萬物的「潛能」。是種未成為現實(Actuality)之原質，《老子》立「樸」為見素抱樸〈十九章〉之為「素」；素也者，未染它色潔白之織布也，當染其它彩色後則「素」不復見矣，不能守一素則著它色而成為它物而失其樸，是故要維持一素則要

²⁷ 「有」(Being)之在邏輯上，外延至大無限，而其內包至為貧乏。由於其內包貧乏，故近於虛無，其內包落於萬物而非萬物，亦不能遍舉，舉一則非，故其不可道，不可道，故為幽冥也。

²⁸ 見李增，〈論河上公之氣化宇宙觀特色〉《哲學與文化》(漢代專集)，第30卷，第9期。本文在闡釋河上公注老以氣為主，表顯出漢代氣化宇宙論的特色。

抱一，而「樸」為原質要抱一而不能散，散則有「混」，若混其它而加工，加其它因素，加理型則為器，是為「樸」，散則為器〈二十八章〉，器則有名，「樸」不成為它器物，其未所限定，不可為名，故為「無名之樸」〈三十七章〉。而後人註解《老子》，或發展《老子》之理論者，則著力在之〈四十二章〉「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」中，將「一」解釋為「氣」〈河註〉，而此有『物』混成之物亦為「氣」，如此理論或更合於哲學精微，但《老子》尚少以引「氣」做為理論架構，《老子》則採用比較具體性之「樸」為「物」之原始狀態。故云：「素未受采，樸未斲器，此所謂性之初也。」²⁹

(三)：自然

「道法自然」〈二十五章〉，老子標舉「自然」為道之性。《老子》所言「自然」有五處：即「道法自然」〈二十五章〉，「希言自然」〈二十三章〉，「夫莫之命而常自然」〈五十一章〉，「以輔萬物之自然」〈六十四章〉，「百姓皆謂我自然」〈十七章〉，由此可見「自然」表現在道、萬物、百姓三層面，而自然之言者稀而珍貴，自然是自然而然而「莫之命」者，在其中於〈二十五章〉中之「道法自然」在斷句有不同的讀法，王弼註本及一般上讀為「人法地，地法天，天法道，道法自然。」但

李約註讀為「人法地地，法天天，法道道，法自然。」《焦竑·老子翼》王註本之解讀為人效法地，地效法天，天效法道，道效法自然。李註本解讀為「人效法地之所以為地之理：人效法天之所以為天之理，人效法道之所以為道之道，人法自然之性。」王註本為道效法「自己如此」之「自己本然如此」之性，則「道法自然」為道之本然之性，自然而然。李註本則是人法「自然本性」。

李約註本人「法自然」亦本具亦道性，蓋人之本性雖「自然」當順其本性自然而為，然而人之「智慧出，有大偽」〈十八章〉，則失真，喪失其樸，則應「法自然」，而復歸於嬰兒，守其自然素樸之真。然而兩者所見或似矛盾，其實仍可道通為一，融為一貫。蓋兩者，不論是「道法自然」，或人「法自然」，其中關鍵詞皆是「自然」，是故要明瞭「自然」之意義。

然則何謂「自然」？自《說文》：「自，鼻也，象鼻形；《徐夔》：「自即古鼻字，倒丫象鼻形，中畫其分理也。人之自謂，或指其鼻，故有自己之稱，又引申之，訓由、訓從。」而「然」為「如是也」。是以自「自然」即是自己如是也。學者解讀「道法自然」之「自然」為「自己如此」，「自己而然」，「自性而然」，「本性而然」，「本然如是」³⁰，亦通。

所謂「道法自然」，即「道之在己」，道本身即是自己存有之原因，而即是「獨有」物不依恃其它原因而成立，即是「獨

²⁹ 見(明)焦竑《老子翼》(台北：廣文書局，民51年)頁120。「見素抱樸，則少事寡欲而天下無事矣。素未受采，樸未斲器，此所謂性之初也。」(十九章注)。「法地地，如地之無私載；法天天，如天之無私覆；法道道，如道之無私，生成而已。」焦竑《老子翼》引〈二十五章〉李約註。

³⁰ 劉笑敢說：「自然的幾層意思，這就是自己如此，本來如此，通常如此和勢當如此等幾層意含。」見劉笑敢《老子》(台北：東大圖書公司，民86年)頁89。劉教授所解「自然」，皆不具自然界之「自然」之意義。

立」。即自本自根是自生、自出、自造、自成、自化、自使之然，而非他者使之然。其為「無待」也，自己使之如此，道為惟一而無雙，故無「它者」影響之而使之然，此者，即不受任何其它條件之制約或影響，是為「不改」。此為道之自主，自宰而不受其它之宰制與牽絆者也，是謂「道法自然」。

其次於「萬物自然」方面，「道生之，德畜之，物形之，勢（或器）成之」，「萬物恃之而生」，萬物之生，畜、形、成、歸固然是道實有「使之然者，物固有實使之，其使之無形，其實非自然矣。」³¹「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」，由此可見道為使萬物生出之根由，而德畜則是「道使萬物畜之、長之、亭之、毒之、養之、覆之」之過程。然而道卻使對萬物莫之制命而使萬物常保自然。故道對萬物是「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」〈五十一章〉³²是以「道常無為」以「順自然也」，「而無不為」，「萬物莫不由為以治以成也。」

（王註三十七章）道生之而無為以讓萬物以「自然為性」而成其自性，順其自然之性而「萬物將自化」〈三十七章〉，「以輔萬物之自然。」〈六十四章〉。

人之為我，本然之我為「我自然」〈十七章〉，我自然之本性為樸，如嬰兒之

純「真」而自然，是謂「本性自然」。然而人為有智者也，因而有知。韓非子曰：「聰明睿智，天也，知慮聰明，人也。」《韓非子·解老》而人之「智慧出，有大偽」，智慧出，故生智巧奸詐，矯揉造作，虛偽不實而亂真，破壞本性之自然。然而，人亦「是介然有知」者也，能「知常曰明」〈五十五章〉，通過人法道道，法自然，而修道畜德以「返樸歸真」復歸於自然。

但是，人為有心、有知、有思慮、有智愚，心之所使則行，「行」為行為，行為必有人為，人為則常有不自然。除此之外，人為「群」，群則有社會國家政治之事，此者必要有人為，是故此社會國家政治之事則需聖人而治之。然則在人則多欲、多知、有身為我；多欲貪物，多知詐偽，有身則身愛，為我則私淫，此皆有為失樸損真，喪損自然之性。而與天相反，國家則有法令滋彰，盜賊多有，喪仁失義，禮偽樂淫，皆損自然。是以「聖人處無為之事，行不言之教。」〈二章〉是以「聖人抱一為天下式，不自見、不自是、不自伐、不自矜，而不爭。」〈二十二章〉「為無為」〈六十三章〉，以致有德、有功而百姓不知而「皆謂我自然。」〈十七章〉以此尊道貴德不宰制、不阻礙，道行之而成，物形之而然，百姓「由自」而「自由」，由然而自然，是以「皆謂我自然。」

總之，老子所言「自然」是自然而然，自己如此之意義，而不是指涉與人文世界對立之「自然世界」，此等具有自然界之意義卻由《莊子》天人對待發其端倪，經過魏晉自然與名教對立，而近代又科技與人文相持，則才有「自然世界」之顯義。《老子》所言之自然，為道之本然之性，然分

³¹ 見董仲舒，《春秋繁露》〈同類相動〉。

³² 《老子》之「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」之句相同者有，〈十章〉、〈五十一章〉於〈二章〉稍異「萬物作焉而不辭。...功成而弗居。」此章與〈三十四章〉「萬物恃之而不辭，功成不名有。衣養萬物而不為主。」其目的在強調道之「為無為」而以「輔萬物之自然。」〈六十四章〉。

爲三層次：道、萬物、與人。在「道法自然」中，道之在己，本然如此，其強調自道「自本自根」道之主體，爲自有、自立、自化而自有之，無待於它者，絕對在己，此爲「道法自然」之意涵。其次在萬物之自然，老子認爲「萬物恃之而生」，其生而「它者」使之然，如此本非自然，然而萬物自得一而成其本質，形成本然自性，依其本然自性而生成變化，亦在於自化、自長、自消、自息，而歸於道，此亦萬物自然，此萬物之自然是分受於道也。而在人雖爲「我自然」，然人有人爲，須待聖人以「無爲治之」，不以造作干涉人民自由自然而使民無知無欲，返歸於樸，有如嬰兒純真，而顯發其自然，此者，道、萬物、與人雖三等，其實仍是道通爲一，抱一而自然，此者由道一以貫之，可融爲一體，道通爲一者也。

(四)：無爲

「道常無爲而無不爲。」無爲爲道順自然而爲之道理。

無爲，是《老子》哲學系統中與「自然」的重要觀念，其影響後世政治哲學很大：無爲，是貫穿先秦法家，漢初文景無爲之治而達到高峯，下至魏晉個人主義的無爲皆受其影響。

無爲的意義甚爲模糊，因爲「無爲」並不是絕對「無」作爲，而乃是有爲，兩者既是有爲，又是無爲，「有無相生」，「同出異名」，糾纏不休，難分難解。然而，或可簡約無爲爲道之用而言之，「無爲」是以「無」爲「爲」，或所「爲」爲「無」；「有爲」是以「有」爲「爲」，所「爲」爲「有」。無爲是以「無」做根本，從無而源出，以「無」爲本，所表現者爲「無」；有爲來自

於「有」以「有」爲本，所展顯者爲具體有形之有。然而無爲與有爲，兩者並不分離，合而爲一，即是同出於「道」，是道之所行之有無兩面向，故謂「同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」〈一章〉是以無爲與有爲，是「有無相生」〈二章〉萬物生於「有」而有形，「有」卻生於「無」。故老子云：「天下萬物生於有，有生於無。」〈四十章〉有無互資，相關爲用「有之以爲利，無之以爲用」〈十一章〉，以成就道德，故王弼曰：「何以得德乎，由乎道也。何以盡德，以無爲用，以無爲用，則莫不載也。」〈王註三十八章〉是故以「無」則「有德」。然則，天下事常以有爲爲美善，實則則有害，故《老子》云：「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。」〈二章〉是以老子以「有無相生」，以反者道之動，以無爲之反有爲，解消有爲之不善已。總而言之：無爲與有爲其根基於「無」與「有」，有無相生，一在於「道行之而爲，物形之而成」之「道」。

然則「無爲」之意義如何？無爲是「道之用」式，「以無之以爲用」之爲。即是以「無」爲「爲」？何謂「無」？劉笑敢教授以爲「無」有「亡、舞、无」之意義，已有而喪失其「有」，是「有了而又失去，或將來有而尚未達到的那種無，這個無與『有』相對待而存在，在隸書寫定爲『亡』。...以『毋』（筆者按：可能是『毋』）字來代表。」其次與「舞」類似的「這個『無』不等於沒有，只是無形無象，...是實有且廣大的，只是視而無見，聽而無聞而已。...二者也都是與有相對的，是有之而後無，並不是絕對的空無。...第三種無，

本字是无。是无不待，是无之而無的無。」³³而這個「爲」字：「也就是最一般的『作』的意思。...似可以指人類一切活動或行爲。」³⁴劉教授接著說：「無爲的一些基本特點，正如《老子》對道的描述多用否定式，總是說『道』無什麼，不是什麼，很少說『道』有什麼，是什麼一樣，《老子》對聖人一類的行爲的描述也多是以否定的句式來表達的。...是以所謂無爲不是孤立的語言形式，它只是老子的一系列否定用語的總代表。」「其描述的範圍很廣。...可見無爲不是一個清晰的單獨的概念，而是一個集合式的『簇』的概念或稱之爲『概念簇』。」³⁵

劉教授總括無爲之「無」是否定之詞，而「爲」爲「作」或行爲。其在《老子》中，否定性之作為之辭彙以「無」或「不」、「勿」、「毋」否定辭，「爲」爲道之行，或人之作為，而事物的無，是否定有，是名詞義，是沒有此者；而「不」是行爲上的否定，是否定動詞，是不作「爲」之意思。「勿」或「毋」有勸誡之「不要」之意義，而在加上「爲」之動詞之後，則形成多樣態「無爲」之式樣，而其描述無爲之術語甚多，其在「道之行方面有不有、不恃、不宰，於人方面有無知、無欲、無事、不爲、不欲、不爭、不知、不敢、不言、不美、不自是、不自見、不自伐、大自貴、不爲大、不自爲主、不割、不闕、不肆、不行、不學、不武、不怒、不與、勿矜、

勿伐、勿驕、勿強等等。」³⁶

這些否定性之作為可以歸納一公式即是「-A」爲否定符號，A爲Action即動作，X爲任何動作性之辭彙，N是數目繁多而各有不同性狀之動作方式。而「無爲」，C則是這一「簇」的總代表象徵 $\rightarrow N(-A) = C$ 。

不過，在《老子》內「無爲」之群「簇」下的無爲之意義亦具有不同的蘊涵，即有不作為之無爲，無形之無爲，無所爲之無爲，無所不爲之無爲，依道順自然之無爲等等。

在無作為之無爲方面：「聖人無爲故無敗，無執故無失。」〈六十四章〉此種行爲爲無意、無心、無思、無欲去造作，故純然地無所作為。若是爲無爲，欲不欲，學不學（六十四章），則是有志意於「此不爲」，此仍「有爲」於「無爲」也。

其次是無形之爲，爲有而無形之無爲，此種「無爲」之「無」是「無狀之狀，無物之象」〈十四章〉的「大象無形」，「道隱無名」〈四十一章〉的「無形無識，不偏不彰」〈三十五章王註〉，的「微妙玄通，深不可識。」〈十五章〉的無形之有

³³ 全註 30：頁 106—107。

³⁴ 全上：頁 109。劉笑敢教授又說：「『爲』字似乎涵蓋了人的各種行爲，是一個模糊的概念集合體，很難爲它找出一個單一的確切定義。」頁 110—111。

³⁵ 全上註，頁 111—112。

³⁶ 頁 111～112。劉教授以「不、無」否定，加「爲、作」等動詞例舉涵有「無爲」意義的詞語：以「不」爲主有「不言、不爲始、不恃、不仁、不自生、不爭、不有、不宰、不欲、不立、不美、不爲主、不自爲大、不德、不行、不見、不爲、不拔、不脫、不割、不闕、不肆、不躍、不學、不敢爲、不武、不怒、不與、不自見、不自貴、不敢、不處、不欲見賢、不責於人。」以「無」爲主有「無知、無欲、無身、無味、無行、無聲」等，以「弗」字有「弗居」。從以上各組詞彙或看出，以「不」否定後則加動詞，以「無」字則加名詞。以「勿」、「弗」字加動詞，但有勸誡語氣。其出處見劉書，頁 111。

爲。換言之：無形之爲即是「其爲爲有」，其有爲深藏於無形，深而不可測知。

第三爲「無所爲而爲」，此無爲是爲「爲」而爲，不爲其它而爲，是爲「無所爲而爲」，即以此行爲本身爲目的，而無以此爲爲成就它者之工具。此即「上德不德，是以有德。...上德無爲而無以爲。」〈三十八章〉，此即是「唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德。」〈三十八章王註〉此種「爲仁而仁」，尊道貴德，行道德而道德，道德即目的，不把所行道德做爲其它目的之工具。

第四即是「無爲而無不爲」〈四十八章〉，此種即是以爲「無爲」爲手段，以取得「無所不爲」之功效。即是「取天下以無事」〈全上〉，而以「不治治之」的「無爲而治」，即是以不干涉之政，放任百姓自由、自任、自有、自生、自主、任其自然自富，是爲「爲無爲，則無不治」的不干涉、不控制的無爲治術，而收文景太平盛世之治效。

第五即是依道順物自然之「爲無爲」，即是「道生之，德畜之，物形之，勢成之。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、德畜之、長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」此言以「道生之」爲生、爲長、爲有爲甚矣，其言勢之控制萬物之生長養覆，莫此爲甚，此爲絕對宰制萬物之義；然而「生而不有，爲而不恃，長而不宰」其生、爲、長爲「有爲」，其不有、不恃、不宰爲「無爲」，此即「爲無爲」之依道德放任萬物自然之「無爲」也。」

綜觀《老子》之無爲意義有多種，故

對後來影響有多方：(一)於不作為上，則是於道德上，於惡則無(莫)爲，莫爲則爲善。(二)於無形之爲則爲申不害，韓非子所取之陰謀術，(三)於道德之「無爲而無以爲」，則是「爲仁而仁」之「上德不德是爲有德。」(四)於無爲而無不爲則是漢文景之「無爲而治」，(五)於依道任自然之無爲，則是魏晉之貴無而任物自然之無爲，老子之無爲，其義深遠矣。

而道之無爲之用上又如何？道爲無爲之主動者，爲無爲者，道之所行也。道之所行爲兩行，即是「爲」，「無爲」。道爲「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍」〈十四章〉，道爲「無狀無象，無聲無響，故能無所不通，無所不往，不得而知。」〈十四章王註〉道之「無狀無象之狀」，若「欲言無邪，而物由之以成，欲言有邪，而不見其形」〈全上〉，是故此無狀無象之道仍是「有」也，僅是無形無狀不可見耳，故強謂之「無」，此「無」非真「無」，仍是無形無狀之有。是故道既無形無狀，則道之所「行」，亦即是無形無狀，其「行」即「爲」也，其「爲」爲無形無狀，故亦亦謂之「無爲」。再者，道以無爲用；故無爲者，道之用也，所用則爲「無」；無爲者，道之所行也，所行爲無，行者，爲也；則道之所爲爲「無」，如此則道之所爲「無爲」也。故道之所行爲「兩行」，即「爲」，「無爲」。兩行所行皆是無形無狀無象，故皆是「無爲」，而道則是「無爲而無不爲」。

道「周行不殆，可以爲天下母」〈二十五章〉，道「周行無所不至，能生全大形也，故可爲天下母。」〈王註〉道之爲物，「恍惚無形，以無形始物，不繫成物，萬物以始以成而不知其所以然。」〈二十

一章王註>是以道以無狀無象之「無爲」以爲天下母生萬物，而以不繫於物，不干涉萬物而輔萬物自然，使其自成、自化。是故老子云：「大道汜兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主，常無欲可名於小，萬物歸焉而不爲主，可名爲大，以其終不自爲大，故能成其大。」<三十四章>。

由此可見，「道生之」，「勢成之」，「衣養之」即是道之周行也，也即是道之「爲」也，而「不辭、不名有、不爲主，常無欲，不自大」即是「無爲」也。其<五十一章>所言「道生之、德畜之、長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之」，即是「生、長」之有爲也。而其「不有、不恃、不宰」之玄德即是「無爲」也。而在<二章>、<十章>所言，<二章>「萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃功成而弗居。」，於十章「生而不有，爲而不恃，長而不宰。」於<五十一章>與<十章>文句相同。此三章之辭意類同，之所言亦然。由此可見，道以「爲」生長萬物，以「無爲」以輔萬物之自然。故萬物雖受生、長、宰制，然而仍然任之自然。故「道常無爲而無不爲，萬物將自化。」<三十七章>王註云：「道順自然使萬物無不由爲以治以成之也。」

道既是以「無形無爲成濟萬物，...綿綿若存而物得其真與道同體」<二十三章、王註>而得自然，故萬物以自然爲性，以自然而行，則物自生、自濟、自化、自長足，無也，故萬物之自生長養成爲無爲也。

而於聖人無爲與道之關係上：人「法道道」<二十五章>，道法自然無爲，「道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將

自化。」<三十七章>，「是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。」<二章>「是以聖人之治，...爲無爲，則無不治。」<三章>由此可見，聖人法道之自然無爲以行爲無爲之治。

而在《老子》書中，所言「無爲」或與無爲同義詞甚多，「至少有三十章，其中有無爲正文十章，其中五章之無爲都與聖人直接有關係，無爲的主體顯然是聖人。」老子勸誡聖人要「爲無爲」，顯然是針對《老子》時代（春秋戰國）的法令滋彰，食稅之多，拊制壓榨，暴虐欺詐的社會的反對與控訴。所以「無爲否定的重點是社會統治的直接控制和干涉行爲。」³⁷因此老子寄望聖人推行無爲之治，以輔萬物之自然，以使百姓皆謂自然。自然也者，自生、自化、自成、自由也，此者欲以擺脫宰制，桎梏束縛。是故，無爲也者，聖人法之以爲道之用也，而聖人爲無爲，則無不治；所治在萬物，事務、百姓與自己也。

聖人於治萬物方面，法地地，法天天，「天地任自然，無爲無造，萬物相治理，...天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮。聖人棄己任物則莫不理。」<五章、王註>聖人因任自然，「達自然之至，暢萬物之情，故因而不爲，順而不施，除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之。」<二十九章王註>是以聖人任物自然而「爲無爲」，則無所不爲之治。

聖人之「以道佐人主者，不以兵強天

³⁷ 全上：頁 114~115。

下，其事好還，師之所處，荊棘生焉，大軍之後，必有凶年。」〈三十章〉是以聖人「取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」〈四十八章〉，故聖人以「爲無爲，事無事」〈六十三章〉，以「處無爲之事」，治之以無爲，行不言之教。

百姓人民，若以其有智慧者，則「慧智出，有大僞」，「民之難治，以其智多。」〈六十五章〉是以「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」〈全上〉故要「絕聖棄知」，「絕學而無憂」，「學不學，欲不欲，爲無爲」，使民復歸於樸。

而「民之饑，以其上食稅之多，是以饑，民之難治，以其上之有爲；是以難治」〈七十五章〉而「法令滋彰，盜賊多有」，民不畏死；民不畏威，若以死以懼之，威刑迫死，無以求生，是以民輕死，此皆其上之有爲以致之；故聖人云：「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」〈五十七章〉是以聖人「爲無爲，則無不治」，以行無爲之治。

而聖人在修己治身方面；則以法道畜德以「無爲」爲教，在內在修養上，則是欲不欲，不見可欲，使不亂心，不貴難得之貨而不迷，是故「爲道日損，損之又損以至於無爲」，以至虛靜守道。在外則不自見、不自是、不自伐，以無爲無名而隱名於道。在畜德上則以三寶：慈、儉、不敢，與以保其無爲之德；於外在治事行爲則以不爭、不先、不敢、柔弱以行無爲之事。

總而言之：聖人之爲無爲，是發揮道之用，以「無」爲用，以得「有」德。無爲是聖人修己治人的方法與工具，目的在於道德。

綜觀老子論「道性」，則是以真精，素

樸、自然，無爲爲道之性能展現，然而其真、樸、自然，無爲並非各自分割而不相屬，其實此四者乃息息相關。老子諄諄言無爲，是以無爲能道法自然，以自然復歸於樸，以返樸而歸真，是爲從事於道者也。

七、道之紀式

道紀與道式爲道之行動有規律，此者爲「紀」；道之生物有其「範型」，此者爲「式」。

《老子》內尚未出現「理」字，然而卻有顯著地與「理」相關的「字」與「詞」，卻是確實地隱含有「理」在，是故《韓非子·解老》中直接把「道，理也」，道者爲「萬理之稽也。」在《老子》文本中，直接出現有「道紀」〈十四章〉「天下式」〈二十二章、二十八章〉的「理」字意義。

紀有「綱紀」，是總要、綜理、經法之意義，是規範內所屬範疇者的規律，其所受規範者則必須遵守之。是故紀者，亦道也；道之所分爲綱紀也，大者爲綱，細則曰紀。《老子》「執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。」〈十四章〉即是執古今所常之道紀，以綜理當今之有。此道紀即是道理也。其次在「天下式」之「式」，即是法也，模則也，規格也、樣式也、法制也、型範也。「稽式」，是稽核之法式、模型、標準也，此即「理也」。《老子》云：「聖人抱一爲天下式。」〈二十二章〉即是聖人抱「道之絕對惟一」爲天下法則、模則。再者《老子》中之「知常曰明」〈十六章、五十五章〉之「常」亦是含有理則、規律之意義。《老子》、〈二十九章〉之「昔之得一者」，此「一」亦是道之理也。可見《老子》文本雖無「理」字，

卻有與「理」相稱的字、詞，蓋「理」之應用也，則是「道」下貫於萬物中，則在「以得一」之理為規範「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈」而授其本質之性，使之成為其然者也，天、地、神、王若不得其「理」，則失其所以之本質而不成為其天地矣。其次在物之形式上，「物」本是「樸」，樸是無所制式的質，樸之經彫塑之加模型，而為「器」，器則因型模之異而功用亦為殊異。譬如杯壺、碗盤皆為陶土之樸所加之各種其殊別之型式，各成為杯壺、碗盤者，型式有異，則所形成之「器」也隨著不同而異，而其功用亦因之有異，此則其理型之殊也。

再者，於「物」則有運動變化，其運動變化亦有規律在，其規律有若日月星辰之運旋，四時之改易亦皆有恆則，此則謂「常」，此常者即是理也。再若人事上之綜理，有綱有紀，規律明確，此者亦為理也。總之，道以理綜理萬物，使萬物「得之以」而「成其所以」，而使萬物殊異，本性分別，此皆理之功能。是以《韓非子》以道為萬理之稽也。宋明言理氣之論，亦淵源於《老子》也。

八、道動

道之動是道體自發性之運動。道法自然，道是自有、自立、自然如此，道體是「有物混成」的「獨立不改」的自有體，也是自立體，道之運動由道體本身所發之功能，「周行而不殆，可以為下母，字之曰道。」〈二十五章〉「強之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反...道法自然。」〈二十五章〉由此可見，道之以「有物」為自立體，其中有動力因「混」在其中，而其

勢則「周行而不殆」的恆動不已，無所不變的環循返復的「反者，道之動」〈四十四章〉變化著宇宙萬物。

(一)：道為動力因

道體自動，然而由此自動創生宇宙萬物永恆不止的動力根源之所出，此者所謂「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根，綿綿若存，用之不勤。」〈六章〉動力由道之玄牝之門而出，為天地之根，而為一、二、三有秩序地開展，是以「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。」〈四十二章〉王弼註以此者以本體論之「無」為本而開展道運化之秩序，由一而有分，有分則二，二之相交，則有三之出，三出而萬物之眾出矣³⁸。而河上公以氣化宇宙論註，成一為一氣之流行，而二分陰陽，三為陰陽相交而成沖氣，遂共有其三。³⁹由

³⁸ 《老子》〈四十二章〉之註解分判了王弼以本體論之「無有」為主的思潮及漢代以河上公註宇宙論氣化流行的論述。王弼以「萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無，已謂之一，豈得無言乎「有」？言有一，非二如何，有一有二，遂生乎三。從無之有數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，...雖有萬形，沖氣一焉。」由此可見王弼所注以貴「無」為本的本體論，下開魏晉玄學之先河。

³⁹ 河上公註〈四十二章〉云：「道始所主者一，一生陰與陽也，陰陽生和氣濁三氣，分為天地人也。天地共生萬物也，天施、地化、人長養之也。萬物莫不負陰而向陽，迴心而就日。萬物中皆有元氣得以和柔。...萬物與氣通，故得以久生也。」由此觀之，《河上公註》，以秦漢的元氣通貫天施地化、人成的天人合一的思考模式，構成氣化的宇宙觀，而與漢之後的魏晉玄學以「貴無」、「崇有」的本體論不同。換言之：漢之宇宙觀開展《老子》道之生萬物之「根」，而魏晉則彰顯《老子》之道之「有」、「無」為「本」。而兩者皆一源於《老子》之道。

此由道之創生,而德畜之,物形之,勢成之,是以萬物莫不遵道而貴德。而此創生之動力「亦夫莫之命而常自然」〈五十一章〉「故道生之、德畜之、長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。」此為道之動力之所成。

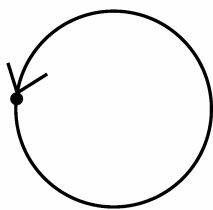
道之動,運行在「天地之間,其猶橐籥乎,虛而不屈,動而愈出。」〈五章〉而此者皆道之「自然,故飄風不終朝,驟雨不竟日,孰為此者,天地。天地尚不能久,而況於人乎?」〈二十三章〉運動變化若是違背自然則不能長久,是以「企者不立,跨者不行」〈二十四章〉,飄風,驟雨皆不能使之長久。此者,為天之道也。天之道之運動變化,「其猶張弓與,高者抑之,下者舉之;有餘者損之,不足者補之;天之道損有餘而補不足。」〈七十七章〉

是以天道之運動,必是有餘而損,不足而補,此者則以「反者,道之動」為其基準也。

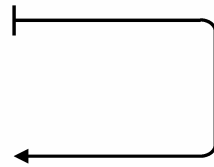
(二): 反者道之動

道之運動方式是「大道氾兮,其可左右」〈三十四章〉地普遍,而「周行而不殆」而「強之名曰大,大曰逝,逝曰遠,遠曰反,故道大。」〈二十五章〉「反者,道之動。」〈四十章〉所謂「反」,有其多義:首先,道之運動為返復,周行而遠,遠而不知其所止則曰逝、逝則又返之循環無端,皆在道內,如日月星辰運行返復不知其所止。其次,萬物發展至極端則走向反面,為物極必反。其三,兩物對反。其四,兩物背反。如附圖:道表現在萬物者之運動方式。

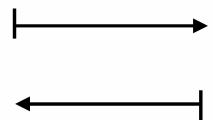
(一) 返復循環



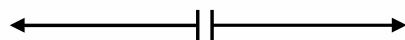
(二) 物極必反



(三) 兩物對反



(四) 兩物背反



道之動固然是「大道氾兮,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。」〈三十四章〉道之運動變化萬物，生長衣養，成功皆在於萬物，而道不辭、不伐不名有、不自大，此皆無爲也。故「道生之、德畜之、長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」〈五十一章〉其它〈十章〉〈二章〉等文辭，皆是以道之運化爲自然而無爲也。自然，爲自己而然，本然如是，自出而然，而無爲，即是以「無」爲「爲」，無爲而無不爲也。

(三)：道動萬物

道體通導天地「虛而不屈，動而愈出」而「周行不殆、大曰逝、逝曰遠，遠曰反」，而落實於萬物，則是「道生之、德畜之、物形之、勢成之：而長之、育之、亭之（成其品類）、毒之（成其質實）、養之、覆之。」〈五十一章〉如此而言：道之周行於萬物也，即是生一畜一形一成一覆之過程。即是道在運化萬物之過程中；道出生萬物，萬物得道而畜以受其性，得其理，保其本質，變化生長，保育，分類，授質，而後「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」〈十六章〉「復歸於無物」〈十四章〉這即是道之動使萬物生一畜一形一成一住一壞一空的過程。如此則使萬物生、滅、變、化之原因也。

再者，「反者，道之動」之變動方式也影響萬物相對性之變動形式，即是物之兩端，形成相關、相對、相反、相生、相成、相較、相傾（傾軋、衝突、對抗）、相和、相隨，例如〈二章〉所述：「故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」相隨的狀況，其在萬物的生一成一比一傾一和一隨形成兩相對之作用。老子以爲道統有與無，而萬物負陰

而抱陽，沖氣以爲和，無有在道，陰陽內在於物，爲正言若反；道使「有無相生」，陰陽相反而相和、相合而相生物，是以雌雄有別，相合相生而生子，是以「二生三」，一加一而等於三，夫婦相加合而生兒女，此者爲陰陽行化於萬物也，而其根本於有無相生，在萬物爲陰陽也，在辯證法爲正反也。而產生其相對、相反、相關相成之關係。

(四)：相對與對立

《老子》之「反者，道之動」的運動原理，有其廣泛的意義，即是「相反相成，正言若反，物極必反，由正入反，防正轉反，消解矛盾，返本歸初。」「《老子》八十一章中，將近一半的篇章提到（正反）成對的或對立的概念。如有無、陰陽、正反、主客、彼此。」⁴⁰劉笑敢教授分析條縷，最爲詳細；「其在本體論者以有無爲本（二、十一、四十章），下分彼此（12、38、72），正反（78），正奇（57、58）。其本質差別即爲陰陽（42），雌雄（28），牝牡（61）。其在性質剛柔（36、43、52、76、78）；強弱（3、36、78）；其價值判斷有美惡（2、20）；善不善（2）；善妖（58）；貴賤（36）；寵辱（13）；吉凶（30）；福禍（58）；白若辱（41）。」其在事上有難易（2、63），虛實、奪與、進退、戰守、損益、得亡、巧拙、辯訥、熱寒。其在人之行爲上有勇慈、廣儉、畏與不畏，昭昭昏昏，察察悶悶。其在時間與空間上有前後、先後、左右、長短、上下、高下。其在物性上有輕重、大細、音聲、噉味、白黑、明昧、直枉、直屈、盈沖、成缺、新敝、興廢、躁靜、

⁴⁰ 劉笑敢：《老子》頁149（註3）引牟鐘鑒等《道教通論—論道家學說》，頁168—172。

歛張、夷類...。上述成對的概念涉及了形學、宇宙自然，價值判斷，處事原則很多方面，討論的問題包括社會、人生、政治、戰爭很多內容。」⁴¹

由劉笑敢分析《老子》文本的相對相關相反相成的成對概念中，可以看出《老子》是以「反者，道之動」的思考模式而例舉萬物相反、相生、相成、相較、相傾之變動。其之所以兩端互變者，仍在於萬物之負陰而抱陽，沖氣以為和之成素，而陰陽之所以互轉者，乃在於「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」，即是「陰中有陽，陽中有陰」之互相倚伏，因而在萬物自化之中產生生滅、成壞，本體之變；善惡、禍福、狀態價值、榮辱、互易大小，高下量數之異等等，然而此等原動力，皆來自於「谷神不死」的「玄牝之門」，而其變動之方式，則是「反者，道之動也。」

九、道與物論

在《老子》文本中，「物」字與「萬物」之辭很多，一般上不去辨認「物」與「萬物」之間用義之差異，然而其中或有些差別。先就「物」之字義論之：《說文》「物，萬物也，牛為大物，天地之數，起於牽牛，故从牛勿。」物亦指萬物也，地上所有也。然而從物字形，從殷虛書契之字「𠂔」（殷契遺珠 1096），「𠂔」（殷虛書契續編 1、300、6），「𠂔」等字形，卻像一人在牽牛樣，人之在牽牛，最有實在感。或曰：勿

為旗形，指此有大牛。亦是指此有實物。之後，物字或解為萬物，或事物。然則，《老子》有單獨使用「物」字，亦有用「萬物」者，兩者所指的意義有些差別。

若就「物」字言：《老子》有「道之為物」、「其中有物」（二十五章），「物形之」（五十一章）以上之「物」字為指「有一實在之存有者」之意義，此種「存有者」之外延為最普遍之稱，《荀子》稱之為「大共名」，而在內包不具任何個別性，殊異之性之意義。⁴²而其中之「物」指一具「真」實可信的存在者。若是強言之：則此「物」則是道之「樸」，可名於大，亦可名於小。「樸」之為「大」，《老子》以「沖氣」，後人以「氣」做「此物」之渾沌一氣，可名於小，後人解「玄」之名則以近代物理學之原子或單子，或以太。為物質之最基本的質素。⁴³不過以《老子》言，則指示為「一實在存有者」，此物為「其中有精，其精甚真，其中有信」，為不可懷疑的「一實在存有者」。

（一）道與萬物論

而在「萬物」一詞上，所謂「萬」即是號物之數之多，其「多」則與「一」相反，多則眾，眾則彼此各別有差別殊異，「萬物殊理」而「性異」其所以如此者，則是由於「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，侯王得一以為天下貞。」〈三十九章〉萬物既有

⁴¹ 全上。劉書：《第五章，正與反：關於自然與無為的經驗性論證》頁 147-175 頁，以辯證法思考模式論證《老子》有無相生的對立，以正、奇兩端，反者道之動，相互辯證。本文參考之，以下以阿拉伯數字標示《老子》章次。

⁴² 荀子云：「萬物雖眾，有時而欲徧舉之，故謂之物。物也者，大共名也。推而共之，共則有共，至於無共然後止。…鳥獸也者，大別名也，推而別之，別則有別，至於無別然後止。」《荀子·正名》。

⁴³ 全註 12，註 13。

天、地、谷、神、侯王之別異，則有得道之一而使清、寧、盈、靈、真正之本質差異，由此觀之，萬物已具有各別之性、理、形、質之殊異之內涵，而「物」之外包雖廣汎，內涵卻空乏。是以「物」與「萬物」之意義當有差別的。換言之：「物」之義以「有物」指一實在存有者，而「萬物」則是「有物加上混成」者之性質，所成之物類殊異之眾物也。此其有別也。

總而言之，道與萬物之關係上即是：「有一物—混—成」的架構上：「有」是有(Being)，大有(The One)，其外延為至大，無所不包，最為抽象的常道，其內涵為「不可道」(不可定義)，而其「物」為道落實於一具體真實的存在者，其外延次於「有」，其內涵為萬物之元質，即「樸」也。而其「混」在於「德畜之」，即「得一以」之也，其在「樸」上混合道紀，模式，真精(生命元種子)，道動而「器成之」為萬物。換言之：即道是統合元質(樸)、元形(式、紀)、動力因，目的因而「成器」以顯於萬物者。

(二)：道生萬物

既然，「物」由在「有」之下，真實存在者在於由存有(Being)為本；則「天下萬物生於有，有生於無」〈四十章〉，而「無，名天地之始；有，名萬物之母。」〈一章〉由此可見，「有」為萬物之所從出，亦為萬物之本。而「無」則無無，仍是為有，僅是無形無狀，無形無象，無名之有。無為天地之先，天有時指四時，為時間，地為載物之空間，萬物須在天地(時間、空間)之內，亦即道兼具天地之先，萬物之母，道統有無，為萬物之本根。

是以「大道汜兮，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。」〈三十四章〉由此可見道為萬物之生所恃之本，由其所恃而生出萬物，依恃而「成」其功顯，「道者萬物之奧。」〈六十二章〉萬物得道之授，而受之奧藏之。使萬物之形狀、現象，具有形色聲貌性質理則等狀態，皆展顯出其現象，並受道之衣養之而「長之、育之、亭之、養之、覆之」〈五十一章〉而不為主使萬物「自化」。是以道為母，萬物為子。

(三)：生之意義

生之意義，生為生化、自生、他生子為父授精，母受之，其精卵吸收母體之養份，依父母之「肖」形、性、質而有者也，然則道生萬物是有其秩序，老子曰：「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。」〈四十二章〉此等一、二、三是什麼？由於其文抽象，歷代註解家皆有分歧，較著名的河上公註：「道始所主者一，一生陰與陽也。陰陽生和氣，濁三氣分為天地人也。共生萬物也，天施、地化、人長養之也。」河註代表漢代哲學以氣，陰陽，沖氣發展道生天地萬物的唯氣的宇宙論。而王弼註則是「萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無已，已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二而何？有一有二，遂生乎三，從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。」由此可見王弼所註，則是不沾一氣，不帶陰陽，全然以「無」為本，而二、三亦從邏輯上之言者與被言者分為二之對立，再加「所言」則為三。王弼以無有為本的註解，下開魏晉玄學以貴無、崇有的本體論的發展。姑且不論河註，王註，或歷代註解是否合乎《老子》

本義。老子本猶龍，惚恍寂寥難以意測，不易有「本義」定論，不過傾向以「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」似可相（象）似。蓋老子喜於以雌雄、牝牡、谷神、母子之言辭思考象徵陰陽，沖氣發展道生天地萬物的唯氣的宇宙論。則道生一，則道生「一」物，物自分雌雄「二」性，相交爲「二」者相交配而生子、父母與子成三，三又繁殖成萬物。此者似乎爲寓言戲論，實則以哲學辭語則是「道生氣，氣分陰陽，陰陽與沖氣則三生萬物。」之宇宙發展論。

此論若是以「道生之，德畜之，物形之，勢成之」〈五十一章〉，則可比喻道爲父（或雄）生之，生爲出，爲授，即出「其中有精」，授予「其中有物」，即「樸也」，而樸受精而畜之，是即有德（得也）、其「物」混和形，性、理、質而形之，其後生之、畜之、長之、育之、亭之、壽之、養之、覆之等外在之勢使其成之，此者遂使萬物成就也。此者爲作做因，由此可見，道爲創生因，德則承受道之授予而畜守之，故云：「德者，道之舍，物得以生，... 德者得也，得也者，其謂所以然也。」

《管子·心術上》，而德所畜合者則混和（合）於「物」，即「樸」之上，其樸受彫之、塑之、刻之則成形，此者即爲「道式」所規範者也，此即是爲形式因，即「物形之」；而於樸上，則得所以爲此物之本質之而成，即是使之成爲此物者之特質者，即是「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以靈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞，其致之。」〈三十九章〉換言之，萬物殊理，各擁有其本質，而成其特殊之物而天、地、神、谷、侯王，萬物各成其清、寧、靈、盈、

真正之本質之性。若失德而不能畜之，則萬物將失其本質，喪其性理而導致裂、發、歇、竭、滅蹶之衰竭滅亡。此者謂之失道，失道則德亡、德亡而物滅，物滅而「復歸於無物。」〈十四章〉此爲萬物之本質論也。

再者，萬物除了「德畜之」其本質而成其所以爲此物者外，道則以道紀規範物之性質而使物德畜之後而「器成之」則展其外顯，所得諸性是則爲德「道者，德之欽也」。《莊子·庚桑楚》道者，德之功。換言之：「化育萬物之謂德。」《管子·心術上》德爲萬物得道後所展現於外在性質現象。此種現象即是萬物一般之性質所展現者，即是性質、形狀、色彩、音聲、寒燥、冷熱、堅脆柔弱、大小、輕重、變化、運動等附屬性的性質，此者即是德之功，功也者，功用也，韓非子即根據這些屬性即是萬物之「理」，而「道者、萬理之稽也」《韓非子·解老》換言之：道之稽準變，則萬物之理隨著更改，而其性質也隨著轉變。而物之本質也隨著成、住、壞、空。此爲萬物之現象也。

（四）：萬物之變化

萬物之變化是在「道」之內變化，換言之：萬物變化不能脫離道之掌握，就像孫悟空變化多端，亦逃不出如來掌心，「道」是宇宙萬物整體全部之總稱，包括宇宙天地萬物且超出其外的大一。這大一即是至大無極，整體全部之統一體。因此萬物在道之內之變化時，萬物所處於宇宙之內的空間，時間內而變化，因而萬物隨著其所處的天時、地利而變化，換言之：萬物因受宇宙、天道、地道之影響，而會隨時生壯衰老死滅，隨處有地位而改易，東西南

北左右高下而變化。而萬物其內在本身，所具的性、理、本質、性質、數量、狀態、關係（內在關係、外在關係）、動靜（主動、被動）、亦隨著變化。總言之，萬物之變化，不僅是萬物自己所具個別主體之變化，而其所具之附加體也隨著變化。並且萬物變化所呈現的即是其附加體所顯現的變化之現象。當然，萬物所呈現的最基本，最重要的變化即是萬物自身所具各別本體之生滅之變化，這即是牽涉到本體論上的有無相生，生即是萬物各別本體之具有，滅即萬物各別自身體之消亡，這即是「無」。在《老子》中，有無相生不是矛盾，而是相反相關相需，而無並非絕對虛無，而僅是「有」之消亡不見。在關係上，有不能缺「無」，有無是一物（或道）之兩端，兩者同出而異名，兩者相關，又相需，又在循環互轉，而使萬物各別自身本體隨著互相改化，由此可見，萬物變化最重要的即是萬物自身各別本體之生滅，即是有無之變化。

其次即是道式道理之改易便牽動萬物所具性理之改變。道式是賦加於「樸」之理型形式（Form），道即是理型（道式）之所出者，為加予「物」之樸而使成其「萬物殊理」，使具各有個性者。《韓非子》解老云：「道者、萬理之所稽也。理者、萬物之方圓、堅脆、黑白、大小、輕重也。道不私，為之公。」為萬物所本根者，是道為天下式，其所賦加萬物之道式（即理型）變，則物之「樸」變型而為「器」。換言之，物之「樸」加上道式之理型，使成杯、瓶、盤、壺、碗、碟器皿不同，則其理型改易，則其所具之德（得也）功能亦改易，即其「用」也各具不同。若是其盤壺等破碎，

則還歸一「土」，其所具器皿之用也隨著消亡。是故，萬物所具之理型之改易隨道式之稽準而改易，而其所具之性理也隨著改易。

萬物自身本體之性理，若是根據道之所稽而變動，則萬物自身本體之本質也隨著而變化。所謂本質，即是使道之所授而萬物得一而使萬物之此物之所以為此物之所本之質素者也。例如《老子》所說的「天得一以清，地得一以寧，...谷得一以盈，神得一以靈，萬物得一以生，侯王得一以天下貞」〈三十九章〉者也。萬物在變化中若失道而失此一而不能「得一」，則萬物則失其本質而不能成為此物。故「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；侯王無以貴高，將恐蹶。」〈三十九章〉由此可見，萬物失道之一，性，理改易則其本質隨著變化，其致之，若喪失其本質，則萬物無以生，將恐滅，此者，萬物以其本質之變化而致使其有生滅之變化，而失其自己，歸化於一氣之流行，回歸於道之體。

若是一物之本質變化，則此物所具之「量」也隨著變化，所謂「量」即是大小、輕重、堅脆、長短、高下也跟著變化，就如《老子》所說「長短相較，高下相傾」〈二章〉。除了「量」之變化外，萬物所具之「性質」也跟著變異，所謂性質，即是五味、顏色、聲音、寒熱、堅脆柔剛也跟著變化，是以「音聲相和」〈二章〉而成曲調。

而當萬物之本質，數量，性質改變後則萬物所處之狀態也隨著改變，所謂狀態，即是萬物所呈現之現象與情狀，即是

萬物所呈現之「難易相成，前後相隨」，善惡互易，美醜轉化，貴賤相差，弱強相轉，柔剛互轉等等。

從這些變易中，萬物之「關係」也跟著變化。所謂關係，即是此者與其他者之聯繫。萬物之關係有內在關係與外在關係，所謂內在關係，即是一物自身內在因素之聯繫，外在關係即是一物與其它物之關係：而「關係」之範疇，本有萬物多重，其至是N重的不計其數的關係；例如有一而與彼兩者關係，即A、B兩式，一與多數即A與B，C，D之關係，萬物之彼此關係即A，B，C，D，E...之關係如《莊子·至樂》萬物互化之關係。或是與一物之直接與間接關係，例如佛家所說的「因緣」關係。但《老子》所樂道者為一而二的兩端之關係，如一物之內之二端之量質、高下、長短、左右一事之難易、貴賤、善惡、禍福等等。而另一是外在關係，即一物與他物之間兩者之關係，如君臣，聖人與百姓等關係。當一物變動時，則亦牽動其它相關者之變動。

十、道與辯證法

在《老子》中，老子對於變化在「關係」範疇之變化方式描述甚多⁴⁴尤其是一物的「一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽、沖氣以為和」〈四十二章〉的「一而二」的程式內更為注重，所謂一即是同於一物，或一事；或一行為中，所具的二端，即以A、B兩端，《老子》以有無，陰陽、正奇、雌雄為代表。有無是本體論上萬物變化之本根，陰陽為萬物之基

質原素，雌雄為實物之兩性，正奇為程式兩端抽象等號，若以程式方有若黑格爾辯證法，劉笑敢教授以為以「正奇」代表兩端為宜，簡化為A（正）B（奇）兩端。而在《老子》文本內以〈二章〉、〈二十二章〉、〈二十八章〉、〈三十六章〉較顯著，其它各章也甚多，不克一一列舉。例如以〈二章〉之「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」〈二十二章〉之「曲則全、枉則直、窪則盈、敝則新、少則得、多則惑，是以聖人抱一為天下式。」〈二十八章〉之「知其雄，守其雌，為天下谿，...知其白，守其黑，為天下式」等等而觀之：則其正（A）、奇（B）兩端之程式為A待B，B待A兩者相待相需，不可一無，不可相無，而可相有，兩端性質同一範疇，兩端相反但不是相矛盾。兩端在變化上可以互轉、相生、相成、相較、相傾（相傾倒對方），相和、相隨之關係，所謂相生，即是兩端為同一物所生出；相成，兩端彼此為成就對方成立之反面因素；相較，較為比較，比較要有兩者以上才能成立比較；相傾，兩端互相反對對立，扳倒對方；相和，兩端彼此相反對，但可相和合而生三（第三者），如雌雄相反而相合生子；相隨，兩端相跟隨而不相脫離。而在〈二十八章〉上的關係上，則是呈現條件子句的關係，則是「若A則B，若B則C」的關係，此種即是以兩端以「則」的表現為中心。〈三十六〉的「將欲歛之，必固張之；將以弱之，必固強之，...」中則以「將欲A，必固B」的必然條件子句的關係式表達之。另以在〈二十九章〉中的「故物或行或隨；或歔或吹；或強或贏；或挫或隤」

⁴⁴ 全註 41。

的「或A或B」選項條件子句之關係，但這種選項有弱式即（ $A \sim B$ ），此弱式選項是A B兩端可同時為有，或一無一有，但不可同時皆無。而強式選項（ $A \wedge B$ ）則是一有則一無，不可同時皆存，也不可同時皆無，此式近於矛盾論式。綜觀《老子》論變化在「關係」範疇上之公式為一物之兩端關係，兩端同一性質，兩端性質相反，但兩端相生相成、相傾、相隨、相和，而不相無。兩端變化後可產生三，則是抱一，守中等。此為《老子》之變動關係論，有些學者或稱為辯證法的（註 44），有些認為形上學的，但似乎《老子》是以道，與有無為本根，以有無相生，反者道之動為主軸，做為萬物變化關係論的骨幹之論，此者或是本體論的，或宇宙論的，但其實是《老子》之「道」論的。

總而言之，萬物之變化是在道動之範式內之變化，換言之，萬物恃道而生，得德而畜，物得而形，勢推而成。萬物之變化過程即是生、長、壯、老、滅而復歸於道。

萬物隨著之大曰逝，逝曰遠，遠曰反，反者道之動而變化。這「反」是萬物變化的特色。反之特性則產生萬物變化的兩相對性的兩端相反的推移運動，兩端皆倚伏於對方之內而使其產生辯證式的變化。

萬物最大的變化受道之有無相生之本體變化的宰制，即是有與無。萬物自身之變化是主體與附加體一整體的同一變化，即是一物內所有之變化都是齊變，也就是一起變化，而不是有前後牽連式的變化。換言之：物之變，但其本體之有無之變化影響一物之存在與否。其次萬物之變化受道紀，道式之限制而有得一而成其本質之

變化。

除此之外，萬物之量數、性質、狀態、關係之變也隨著本體之變而一「齊」變化。而在動靜之變即是一物所處環境之氛圍不同而受其影響也不同，萬物在天道之支配下即時間之變化，四時改易而在生、長、壯、老、衰、亡有所變化，是故天道（時間）、地道（空間）也有固限萬物之功能。

萬物之變雖是道生之，然而道生而不有，為而不恃、長而弗宰，道於萬物是為無為，輔萬物自然。故萬物變化之性是自然無為。總之：萬物之變化與「道之動」是息息相關的。

十一、總結論

由以上論述而觀之：道，在中國哲學史之形上學方面最為根本，為重要的字。從形成道之哲學定義的過程上而言之：人生在天地之間在面臨宇宙萬物之中，總會沈思天地萬物何所從來，而何所歸往，思其所根源。此者即是究天地之理之本，通古今事物之變，總萬物之多之所一，包涵天地人之總體，求物化事變其所以然，明所以知之方，人之所當行之路，此者，老子統稱之曰「道」。此者哲學上稱之為形上學之本根。由此言之：老子是中國形上學的奠立者，其為後來中國形上學之所本。

在《老子》中，老子對道之存有之證是直觀的，是自證的，這是可以肯定的。雖然，「道可道，非常道」，從人的認識論上看，以人的認識有限性而言，「常道」難以完全認知，獲得完全知「道」的知識，所欲表述言之而出之道，由於各人的才性資質，性別差異，言語不同而發展有別，例如大象與老鼠，肚量不同，容受有異，

所食有差，是故有其各個有差別。言語與意思不一，是故所言之道亦有所限圍與貧困、缺失，是以常道難以盡知，亦難以盡言，然而此者是在於認識論困難，而不是形上學上存有與否的分判，是故，老子對道之存有是絕對的肯定，而對道的認識是模糊的難知，但絕不是懷疑論者。

老子對道體的基本論證，建立在「有物混成」的命題，老子對道體的絕對肯定是「有」(Being)；其太素是「物」，樸，即氣；其在式上為理型、理式；其所綱是「紀」律；其變化在道動。氣質、理式、動力相加，即是混，落實在天地，萬物人事上即是「成」器。所以說「有物混成」這是老子形上學的基本理型。老子是存有論者，雖然其言有與無，《老子》所言有無相生的相對待時的「無」並非真無而是萬物層次存有性的「不自在」、「不在」的消失、生死存亡，生死的另一面相。而道是恆「有」，不生不死的自有自在者。是以從道的變化而言，道是實有，涵涉有無兩面向，有即無，無即有，「無」有「有」，「有」有「無」，有無相生。道體為一，道為包括宇宙萬物整體之「太一」，總而為一，總統各別，一貫萬物，萬物各得其一，是一而分殊，分殊歸一，月印萬川，一即多，多即一；一而非多，多而非一。下及影響魏晉玄學，這是以有無，一多為主的本體論之發展。道體生序一二三至萬物，以氣為質，授萬物之理使其「所以」，影響兩漢之後的宇宙生成論。

而在道之屬性，其有道相、道性、道用、道紀、道動等。其在道相上的一，這些對的內容涵義的認知是很重要的，影響中國哲學的發展很大。分別言之：

其在道相(道象)的部份，其所言一，大，獨立不改，常，超然性，無極(無限)性、普遍(一般)性、模糊性(惚恍、寂寞、玄冥)，影響道家(齊法家)的法、勢、術的統治之運作，兵家之用兵。這些道象的描述，或常有受忽略，然而，卻是事涉及中國政治哲學與認識論上不可或缺的重要問題。

所以說「有物混成」這是老子形上學的基本理型。老子是存有論者，雖然其言有與無，老子所言有無相生的相對待時的「無」，並非真無而是萬物層次存有性的「不自在」，「不在」的消失、生死、存亡的另一面相。而道是恆「有」，不生不死的自有自在者。是以從道的變而言，道是實有，涵涉有無兩面向，有即無，無即有，「無」有「有」，「有」有「無」，有無相生。

其在道性道用方面上：求精與真，與素樸，在其人生哲學、認識論皆有重要意義，樸與無為之思想其在人生哲學，政治治術，其潛在意義更是變化多端，影響深遠。於自然上，其本義雖非指涉物理世界之自然，因其義恍惚，有時指自然而然，有時指自生自出之自然，有時指純真無虛矯之自然，而後亦指與人文對立之自然，這自然之觀念對後世影響很大。

於物論而言：本文分辨「物」與「萬物」之內涵，意義之差別而論述之。值得注意的是，一般論述《老子》大都注意其道、德之論，而忽略《老子》之「物論」，其實其「物論」是非常豐富的。

總而言之，研究《老子》所遇到的問題是《老子》五千言，字少而意義精深，字義模糊，難以確定，是以歷來註解、言說、論述《老子》者，皆是執義有異，歧

出各方，難以確定《老子》本義之所在，是以解說《老子》無標準、無本義，僅有隨解釋者之根器、識見而詮釋之。如此而言，學說無定論，是個大缺點。然而因其文字惚恍，幻詭難測變化多端，如廬山之雲霧，隨人想像，遂在老子之註解詮釋上，各放異彩，本文綜合中西哲學而詮釋之，聊備一格，管見而已，願拋磚而引指教。

參、本文參考書

- 《帛書老子》（台北：河洛出版公司，民 64 年）
- 河上公注《老子道德經》（台北：中國子學名著集成（046），明初建刊六子本，中國子學名著集成編印基金會印行，民 66 年）
- 王弼注《老子》（台北：《四部備要》本，據華亭張氏本校刊，桐鄉陸費達總勘，台灣中華書局，民 54 年）
- 焦竑《老子翼》（台北：廣文書局，民 51 年）
- 《荀子》（台北：《四部備要》本，據華亭張氏本校刊，桐鄉陸費達總勘，台灣中華書局，民 54 年）
- 《莊子》（台北：《四部備要》本，據華亭張氏本校刊，桐鄉陸費達總勘，台灣中華書局，民 54 年）
- 《韓非子》（台北：《四部備要》本，據華亭張氏本校刊，桐鄉陸費達總勘，台灣中華書局，民 54 年）
- 譚嗣同《譚嗣同全集》（台北：華世出版社，民 66 年）
- 唐君毅《中國哲學原論導論篇》（台北：台灣書局印行，民 67 年）

- 嚴靈峯《道家四子新論》（台北：台灣商務印書館，民 57 年）
- 牟宗三《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，民 72 年）
- 徐復觀《兩漢思想史》卷二（台北：台灣學生書局，民 68 年）
- 趙雅博《十子批判》（台北：星光出版社，民 81 年）
- 劉笑敢《老子》（台北：東大圖書公司，民 86 年）