



香港教育大學

The Education University
of Hong Kong

HP 2 本科研究

老子「有無觀」詮釋的困局與出路
——基於「本體論」、「宇宙論」兩詮釋思路的探討

姓名：楊詩麒

正文總字數： 13823

老子「有無觀」詮釋的困局與出路
——基於「本體論」、「宇宙論」兩詮釋思路的探討

引言

對於《老子》中「有」「無」這對概念，學界目前主要分為兩個層次來加以言釋。其一是針對現象界事物而言說。例如第二章「有無相生」以及第十一章「有之以為利，無之以為用」。這一層次的有無概念相對清晰，其詮釋也普遍得到了學界的共識。即老子在用有無概念揭示現象界經驗及價值判斷之兩兩相成、對反統一的辯證關係。然而像第一章「無，名天地之始；有，名萬物之母」、第四十章「天下萬物生於有，有生於無」這類有無概念便具有某些特別意義，屬於第二種層次。學界對於這一層次的有無概念之意涵歷來便爭議無窮。且此概念背後所蘊涵的老子有無觀，在學術的歷史脈絡中已演化出「宇宙論」、「本體論」兩種大的詮釋分支。雙方學者均能採用相關原典書證加以論證，又足以在此基礎之上自圓其說。有趣的是，這兩種詮釋分支下的學者在論證之餘又不約而同的將對方的觀點視之為完全對立的謬誤加以駁論，來為己方張目。如此一來，對於老子有無觀的詮釋研究便彷彿陷入一種對立互斥的平行時空。此時便急需一種具有創造性、批判性的檢驗思路作一梳理推導研究，以此嘗試為雙方建立溝通的渠道、打破學術的壁壘。

而經過相關的文獻梳理工作，筆者發現兩派學者對於老子有無觀的詮釋差別不僅是對於「有」「無」相關書證的不同解讀那麼簡單。有無觀背後更深層次的「道」之格義分歧才是雙方詮釋矛盾的根源。那麼若嘗試為當下的困局謀取出路，漫無方向的比較異同畢竟不是辦法。我們還需建立一個「比較的標尺」作為評判兩種詮釋思路合理性的標準。其實在學者間的論爭中便不難看出：雖然表面來看宇宙論、本體論兩派詮釋者的每一句詮釋都是緊貼《老子》文本語句而來的，但是這中間卻已然參雜了來自詮釋者之個人世界觀背景下的問題意識，並無可避免的在運用現代或西方哲學的理念框架進行「反向格義¹」。那麼這種格義過來的老子世界觀會否與《老子》原典中的文本本義產生偏差？這似乎是一個有趣

¹ 傳統的格義方法是是以自己熟悉的本土的經典和概念來解釋陌生的概念。然而在當今的中國哲學思想研究中，對於大多數中國研究者和學者來說，多數情況下卻是與傳統的格義方向相反，使用西方哲學概念體系來解釋中國古文獻典籍。劉笑敢教授將這種格義方式稱之為「反向格義」。見劉笑敢（2006）：《老子古今：五種對勘與析評引論（上）》，北京：中國社會科學出版社，頁68-83。

的檢驗方向。如此我們便需要將整個對比分析還原至《老子》原典本身，並以此標尺來判定兩個詮釋分支的得失。

故本研究設計主要分為兩個步驟。其一，先將老子的有無觀擱置一邊，而對《老子》的成書背景作一考察，以明時代背景趨勢，然後結合原典內容還原出緊貼於《老子》原典文本的「世界觀」²，以此來建立「檢驗的標尺」；而其二，便需正式對兩派學者的思路作一梳理，以「道」作為檢驗的切入點，借助檢驗的標尺，開展對於老子有無觀的合理性檢驗工作，分析兩種思路的理據與侷限。並在二者的洞見之上，以《老子》世界觀為基準，初步展示一種可能性的《老子有無觀》詮釋。如此一來，不但能夠符合比較評判的要求，同時也會為當下困局的突破作出一個重要探進。

檢驗的標尺——《老子》文本的世界觀探討

● 《老子》成書背景考察

對於《老子》之成書背景，「春秋晚期說」本為學界公論。然而由於後來學者對《史記》的不同解讀以及對春秋經典的深入考證，逐漸滋生了許多新的見解³。但由於竹簡本、帛書本的相繼出土，就考古學所發現的資料來看，《老子》最晚在戰國晚期就已成書。所以即便對《老子》的成書年代仍存在各種論據主張，但其屬於春秋末期至戰國時代這段期間內應該是無用質疑的。所以從思想史的角度來看，老子思想的發源離不開這個大時代的主旋律。

在這段時期內，社會政治局面錯綜複雜，周王朝皇室逐漸失去了對諸侯國的統治力。王公貴族之間的爭霸紛亂致使西周時期的封建禮樂制度徹底崩潰。而政治制度的負向發展以及統治者權利的肆意擴張又導致底層人民生活水平極度下降。所以老子的思想極有可能是架構於現實社會人生的困難而來的。

同時這種時代氛圍造成的社會、政治、經濟、思想的轉變我們又可在《老子》文獻中找到內部參證。所以透過「內證與外證⁴」相結合的方式便可進一步

² 此處研究方法設計實採用了陳寅恪所提出的「了解之同情」之研究方法，陳寅恪提到：「第一，唯設身處地才可能真正理解古人之說；第二，從掌握材料的運用上來看，今人可依據的材料，僅當時所依存的最小一部，欲藉此殘片窺探全部，必須備藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光及精神，然後古人之立說才能真正了解；第三，所謂真了解者，必神遊冥想，與立說之古人處同一境界，始能批評其學說之是非得失而無隔閡膚廓之論。」詳參：陳寅恪：《馮友蘭〈中國哲學史〉審查報告》，見馮友蘭（2000）：《中國哲學史（下冊）》，上海：華東師範大學出版社，頁432。

³ 有關前人對「老子年代問題的論辯」詳參：陳文采，〈『老子年代』問題在民初（1919—1936）論辯〉，《台南科大學報》，第26期，2007，頁1-22。

⁴ 對於春秋末期以及戰國時期的客觀時代背景（即外證），歷史學界、考古學界已經做過豐富的研究，且並

還原出老子眼前那個世界的大部分面貌。對於這樣一項工作，王邦雄曾進行了相當深入的考究，他曾對「老子的思想是產生於戰國時代」這一說法，提出了幾個社會與政治方面的基本原因，比較具有參考價值⁵。我們便以王邦雄考究得出的一些原因為基礎，逐步還原出老子眼前世界的面貌。

其原因之一是「禮的僵化與刑的肆虐」，這在《老子》文獻中已可看出端倪：

「上禮為之而莫之應，則攘背而仍之……夫禮者，忠信之薄而亂之首也⁶」

「民不畏死，奈何以死懼之⁷」

由上不難看出，在老子那個時代，禮已敗壞演變成繁文縟節，為統治者所竊用，成為控馭被統治者的工具⁸。並且當時的嚴刑峻法逼使人民達到「不畏死」「不畏威」的程度，以至於「以死懼之」都難為民所動。

其二便是老子時代戰爭的頻發，這在原典中也有所提及：

「天下無道，戎馬生於郊，咎莫大於欲得⁹」

「師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年¹⁰」

野馬生於戰地郊野，農耕荒廢，橫屍遍野。當時的侵略者們野心勃勃，入侵他國領土，戰爭頻發，帶來無窮的災難。足可見那個時代人民受盡折磨，生命也極其脆弱。

其三便是唯利是圖的慾望與名利競爭的熱潮，原典中也有諸多書證：

「金玉滿堂，莫之能守¹¹」

「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜……常使民無知無欲。使夫智者不敢為也¹²」

在老子時代「井田制度」廢除，隨之而來的是工商業的興起。這種經濟模式

非本文所關注的方向。本文主要聚焦在《老子》文本上，通過「義理推斷」的模式，考察經典中所提及的社會面貌，進而推斷出老子所處的時代背景。

⁵ 見陳鼓應，《老子注釋及評價》，（北京：中華書局，1984），頁150-151。

⁶ 見《老子》，第三十八章

⁷ 見《老子》，第七十四章

⁸ 參王邦雄，《老子的哲學》（台北：東大圖書公司，2017），頁56

⁹ 見《老子》，第四十六章

¹⁰ 見《老子》，第三十章

¹¹ 見《老子》，第九章

¹² 見《老子》，第三章

的重大轉變，對努力耕種的絕大數人民的經濟生活產生了極大的負面影響，社會中出現了越來越多為了追求「金玉滿堂」而不擇手段的商人，他們往往會結合有權利的統治者，對勞動人民進行剝削和奴役，且在這種唯利是圖、慾望增長的社會氛圍中，民心也逐漸變得浮躁混亂¹³。另外除了對財富的追求外，士人階層的興起也造成了名利競爭的熱潮，才智競爭，遊士干政成了那個時代的常態。

上述王邦雄提出的幾個基本原因，以及《老子》原典內容的內證，確實反映出了老子那個時代社會、政治、經濟、思想的根本危機。另外我們也可以在書證中看出，老子也在極力的為此提出一些解決方法¹⁴。故可以推測，由於整個社會政治經濟的巨大變動，曾經的「天」、「神」、「周禮」等傳統價值觀念已遭到動搖。這時急需一種更高層次、更深入、更權威的規範為人類社會進行價值重建，而老子的哲學思想便應當是基於這樣的環境挑戰而得來的產物。

上述對老子寫作動機的了解給予了我們一個重要的研究起點。如果「建立新的人類社會價值基礎」是老子一文的基本關懷，那麼老子建立了一個怎樣的「世界觀」加以言說，便是我們接下來需要關注的重點。

● 《老子》文本建構的世界觀

本章內容意在釐清老子的世界觀。但事實上「世界」一詞在《老子》經典中並未出現。而相對應的，人間、萬物、天地、道這四組思考對象組合成了整個《老子》文本的思想內容¹⁵。那麼討論老子所建構的世界便離不開對文本中這四組概念的詮釋說明。下面我們便順著老子的成書思路，從老子思想的立足點「人間」這一層次開始談起。

一、人間範疇

老子在講人間時運用了眾多對「人」的指稱，例如用人主、太上、侯王這類詞彙表示統治者；用民、百姓、眾人這類詞彙表示被統治者；以及用聖人、善為道者這類詞彙表示理想的統治者。對於統治者以及被統治者這兩類人的狀態，前文

¹³ 參王邦雄，《老子的哲學》（台北：東大圖書公司，2017），頁56。

¹⁴ 如袁保新所言：「事實上《老子》文內有關政治人生為基本關懷的內容幾乎籠罩了全文的三分之二篇章的探問裏。老子在《道德經》中關於政治人生的內容應當是文章論證的主體，其思想的根本旨趣，一直指向現實人生困頓的反省。」見袁保新，《老子哲學之，詮釋與重建》（台北：文津出版社，1997），頁104。

¹⁵ 劉福增也曾提到：「在老子哲學中無疑的有它具特色的，內容豐富的世界觀和宇宙觀的。而老子的世界觀和宇宙觀又可以說是由他的道觀、天地觀、萬物觀和人間觀合成或組成的。」詳參：劉福增：《老子哲學新論》（台北：東大，1999年），頁438。

已做過闡釋，此處不再贅述。但有必要一提的是，老子對此用「人之道¹⁶」一言以蔽之，並指出「人之道，損不足以奉有餘」，以此概括性的言釋了人類社會中上層統治者對被統治者壓迫剝削的時勢。

而需要詳細言說的是「聖人」這一類人，因為老子心目中理想的統治者及人民的性格條件，均是通過聖人這類代名詞而表達出來，老子也將這種理想化的狀態定義為「聖人之道」。結合《老子》原典，我們可以看出「聖人之道」背後，老子對於理想化政治的主張：

① 無為、好靜¹⁷

「是以聖人之治……為無為，則無不治¹⁸」

「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正¹⁹」

② 知足、寡欲、不爭²⁰

「聖人云……我無欲而民自樸²¹」

「聖人不積……聖人之道，為而不爭²²」

「是以聖人……夫唯不爭，故天下莫能與之爭²³」

③ 貴柔

「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知、莫能行²⁴」

「柔弱勝剛強……國之利器不可以示人²⁵」

④ 絕智²⁶

¹⁶ 這裡「道」應當道理、規律來講，「人之道」即人類社會的一般律則。

¹⁷ 「無為」是老子基於當時的社會狀態而提出的一個中心思想。如胡適所說：「老子親眼所見那種時勢，又受到那些思潮影響，故他的思想完全是對那個時代的反動。因為政府用干涉政策，卻又沒有干涉的本領，越干涉越糟糕，故老子挑起一種反動，主張放任無為的政治哲學。」見胡適《中國哲學史大綱（卷上）》（上海：上海古籍出版社，1997），頁44-45。

「好靜」是與「無為」類似的概念，老子提到「歸根曰靜，靜曰復命」，人心的本源是清明透徹的，「靜」即捨棄智巧嗜慾的活動，而回歸到人心原本清澈透明的境地，行「無為」之事。

¹⁸ 見《老子》，第三章

¹⁹ 見《老子》，第五十七章

²⁰ 老子的「知足無欲不爭」思想，雖有涉及「被統治者」（民），但主要還是針對統治者來說，即統治者寡慾不爭，方能使民不爭。

²¹ 見《老子》，第五十七章

²² 見《老子》，第八十一章

²³ 見《老子》，第二十二章

²⁴ 見《老子》，第七十八章

²⁵ 見《老子》，第三十六章

²⁶ 「絕智」思想比較特別。筆者認為「智」應當理解為「消極意義上的智詐詭辯」，這裡老子的思想應該是針對統治者來說，意在呼籲統治者「不要以智詐治國」，使人民減少智詐恢復質樸。

「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多……不以智治國，國之福²⁷」

「絕聖棄智，民利百倍²⁸」

⑤ 無私

「聖人不仁，以百姓為芻狗²⁹」

「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之³⁰」

綜上我們可以看出，「聖人之道」便是對「人之道」這種老子所批判的社會秩序作出的回應與調和。那麼問題便在於，老子對這些現實問題的種種提示與勸導，其憑藉為何？從《老子》典籍來看，答案很明顯指向自然現象界萬物、天地這兩組思考對象的運作現象。

二、現象界萬物、天地範疇

《老子》中對萬物的現象描述以下幾句為典型：

「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根³¹」

「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨³²」

「禍兮福兮之所倚，福兮禍兮之所伏³³」

第一句是對自然界普遍事物存在狀態的描述³⁴，自然萬物由生長到衰老死亡，最終會回歸它的根本，即一切存在的本源。老子以此現象為理據，並強調根源之處便是呈虛靜的狀態。而人生也應當順此規律，將心境回歸至虛靜的本性，即消解到沒有心機和成見的地步³⁵。以此照應上文所述之「致虛、好靜」的政治主張。

27 見《老子》，第六十五章

28 見《老子》，第十九章

29 見《老子》，第五章

30 見《老子》，第四十九章

31 見《老子》，第十六章

32 見《老子》，第二章

33 見《老子》，第五十八章

34 除了對普遍事物的概括性描述外，老子也作出了一些專有性概括，例如：「萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁」（七十六章）、「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」（七十八章）。這種專有性概括即是將世間某一事物的現象單獨抽出當作說明某一命題的論據。如根據草木的生存現象以及水的自然現象來論述「柔弱勝剛強」的理念。在老子看來，只要保持柔弱之勢，不顯露突出，人就可以避免走向滅亡。這也是前文所述之「貴柔」主張。

35 見陳鼓應，《老子注釋及評價》，（北京：中華書局，1984），頁163-164。

與第一句不同，二三兩句是老子透過脫離顯像對萬物裏層次的觀察透視，進而對自然界普遍事物之價值判斷作出的描述。在生活中，福常潛伏著禍的因子，禍中也常隱含著福的元素，故福與禍是相互依賴相互補充的。存在與不存在、高與下、難於易等一切價值與事像亦均為如此。老子以此依據，提出避免紛爭的處世之道。應當依循自然的規律，任憑萬物開展其豐富的內涵而不是執著、專斷於事物的某一面³⁶。亦即「無為」的政治主張。

而對於「天地」這一思考對象，應當同屬於自然現象界的範疇之內，但由於「天地」在萬物中的地位較高，故而老子對其的相關描述也較為特別。在原典中，「天」「地」曾並列出現，「天」也曾單獨出現，兩種情況似有些許差別，現分別論述：

「天地相合，以降甘露，民莫之令而自均³⁷」

「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生³⁸」

以上三句為天與地並列出現的語句，可以看出老子在這裡是通過對天地之自然性格作出了實際的觀察和體會，而提出的論述³⁹。故這裡的天地應僅看作為客觀物理上的「天」與「地」，與「萬物」類似。這種客觀事物的世象均被老子用來當作其政治思想主張的憑藉。

而單獨出現的「天」與前者不同，老子通常加以「天道」、「天之道⁴⁰」闡釋，如下幾句：

「天道無親，常與善人⁴¹」

「功遂身退，天之道⁴²」

「天之道，利而不害⁴³」

36 見陳鼓應，《老子注釋及評價》，（北京：中華書局，1984），頁101。

37 見《老子》，第三十二章

38 見《老子》，第七章

39 「天地相合，以降甘露，民莫之令而自均」一句是針對「天」、「地」落雨的自然現象之觀察而言說的，通過落雨的「自均」來論述其「無私」的主張；「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」一句是通過對「天」、「地」恆久存在的角度而觀察言說的，老子認為天地能長且久的原因是因為天地的運作是以供給萬物的生育為先，老子藉此言說統治者應當將民眾的利害為優先考慮而不是將個人的貪私放在首位，亦即其「無私」、「不爭」的政治理念。

40 這裡「道」也應當規律來講，「天之道」即「天」運行的規律。

41 七十九

42 九

43 八十一

「天之道：不爭而善勝⁴⁴」

很明顯，這幾處對「天」的現象描述絕非只是通過對其客觀性的觀察和了解而得到的。因為客觀存在的「天」不會具有常與善人、功遂身退、利而不害、不爭而善勝這類主觀意念性的性格特徵⁴⁵。

對於這一類語句，筆者認為：這是老子將聖人的意志性格投射給「天」，或者老子主觀猜測「天」具有這樣的現象特徵而作出的論述。因為聖人（理想的統治者）與民（被統治者）的關係很明顯同「天」與「物」的關係能夠相互類比⁴⁷。老子將此處類比過來的「天」的現象，以天道來定義，將「天」的無為、知足、不爭的性格來用作為「聖人之道」最高層次的立論依據。藉此「聖人之道」也順理成章成為了上順「天道」下輔「人道」的理想狀態⁴⁸。

三、道範疇

與人道、天道、聖人之道這類指代準則、現象的「道」不同。老子還提出了一種專有名詞「道」，用作為貫穿現象界天地萬物的最高層次理論。

對於此專有「道」其本身。它是不受其他事物影響、無形無聲、恍恍惚惚的虛空混成之物。然而卻深遠暗昧、有無窮的創造作用，呈現出循環往返、運行不息的狀態。對此老子將這樣的「道」比作「天地根」、「萬物母」、「帝之先」⁴⁹。

同時「道」創造天地萬物後，又會畜養、內化於其中，成為天地萬物的本性

44 七十三

45 劉福增在其《老子哲學新論》也提出了類似的闡述：「天的地位似乎更高。在性格上，天在有些場合具有意志，而在天與較低的地並列在一起為『天地』時，天的高高在上的意味似乎有所降低，因而其意志淡化，甚至沒有了。而地在《老子》中單獨出現的地方只有『居善地』和『人之生，動之於死地』，這裡的『地』只有普通的『地方』的含義，更不具有意志。」劉福增：《老子哲學新論》（台北：東大，1999年），頁418。

47 實際上《老子》原典中也經常出現「天道」與「聖人之道」的類比，如「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭」。故此處「天」之於自然現象界的關係應等同於「聖人」（理想的統治者）之於人間的關係。可見老子即是在推崇「天」的行為作法，並以此當作「聖人」所取法的依據。而「聖人」又是他對理想人間之政治的模範與標準。

48 正如嚴靈峯所說：「『天道』與『人道』之間有顯著的矛盾。怎樣來調和這種矛盾，老子舉出了一種『聖人之道』，『聖人之道』即是『天道』與『人道』之『對立的統一』。」見嚴靈峯：〈論老子書中的「天道」、「人道」和「聖人之道」〉，《哲學論集》，（3），1973，頁51-59。

49 這一段論述所參照的文本書證為：

《老子》第二十五章「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。」

《老子》第四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。

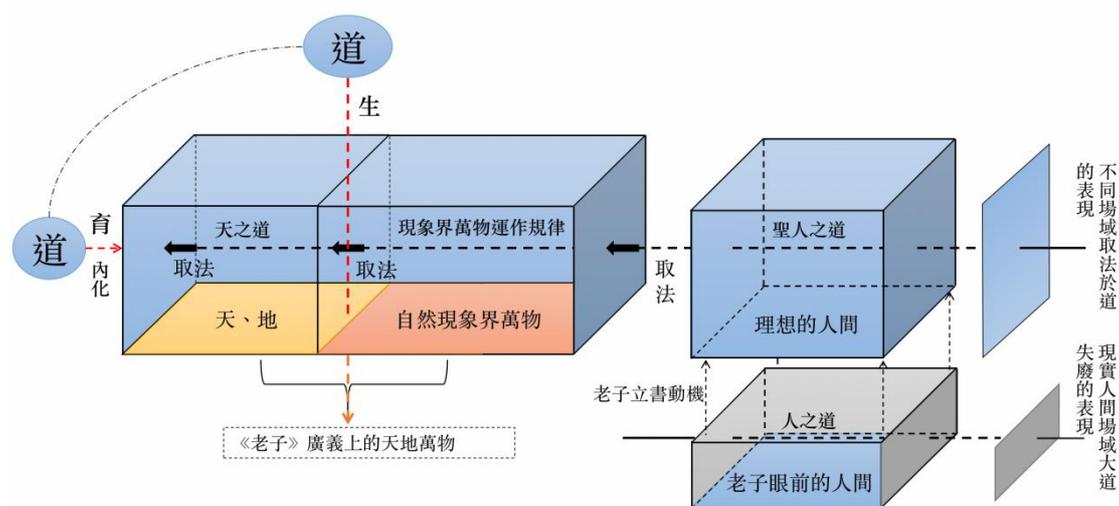
《老子》第二十一章「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信」

《老子》第六章「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」

和取法準則（這種內化於物的「道」老子也稱之為「德」）。萬物進而再依據其本性而自由發展為個別獨特的存在。在這個過程中，「道」並未對各物的運作施加干涉與壓力，而是「不恃、不有、不宰」，順任各物的自我化育。此即「道法自然」、「道常無為而無不為」、「弱者道之用」的表現。反過來，這種表現也會內化天地萬物之中，作為萬物存在與發展的本性⁵⁰。

四、《老子》文本建構的世界觀還原

我們知道人間、萬物、天地、道這四組場域構成了老子心目中的世界面貌。接下來便可做一次概括梳理，將前面涉及到的各領域的概念內容進行拼接，以此初步還原老子建構的世界觀。為表述清晰先將示意圖呈現如下：



《老子》中建構的世界觀

首先我們可根據書證「天地根」、「萬物母」、「道生一……三生萬物」得出一條縱向的生成順序，即道創生廣義上的天地萬物。同時又可根據書證「人法地，地法天，天法道，道法自然」得到老子眼前世界的一條橫向場域的取法順序。尤其便可從道之創造萬物，和道（德）內化畜養萬物兩個層次架構起老子的世界觀骨架。

50 此段論述所參照的文本書證為：

《老子》第五十一章「故道生之，德畜之，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」

《老子》第三十四章「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，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」

《老子》第二十五章「人法地，地法天，天法道，道法自然」

《老子》第三十七章「道常無為，而無不為」

《老子》第四十章「弱者道之用」（這裡的「弱」應該指代道創生萬物、輔助萬物的過程中並不帶有壓力感，萬物自身並無外力降臨的感覺）。

根據前文的討論我們知道，「道」之自然無為的性格內化於天、地⁵¹，即表現為「天之道」的功遂身退、損有餘而補不足、利而不害、不爭而善勝；以及「自然現象界萬物運作規律」的無私、不爭、柔弱。並且老子認為上述規律現象應當是人間效仿取法的對象，並將能夠取法於天地的理想化人間的表現描述為「聖人之道」的無為、好靜、知足寡欲、貴柔、絕智及無私。

同時，老子眼前的人間卻表現為「人之道」的禮崩樂壞、唯利是圖以及多欲奢華。真實的人間面臨著「大道廢」的問題，人們也無法踐行「人法地」⁵²。故而老子便以此為立書動機，通過「聖人之道」的一系列表述建立新的價值秩序。而對於天地萬物、道的論述便是老子通過對眼前世界探索、猜測來為「聖人之道」建立的論證憑藉。這符合我們最初的討論假設。

「宇宙論」、「本體論」之詮釋述評

確定了《老子》文本所建構的世界觀這一「檢驗標尺」，我們便可以正式開展對有無觀詮釋的合理性檢驗工作。首先需要對雙方觀點作一梳理評述，以探清二者的理據與爭議點。為了行文方便，筆者先將兩處關鍵書證置於文前，便於後續的討論。

(1) 「天下萬物生於有，有生於無⁵³」

(2) 「道生一，一生二，二生三，三生萬物⁵⁴」

胡適大概是最早試圖運用西方哲學概念內容對有無觀進行詮釋的學者。其根據 (1) (2) 兩書證，將「道」與「無」歸為等同，把二者共同看作為世界萬物的起源⁵⁵。此一看法在一定程度上解決了道與無的關係，但對於道與有，有與無的關係以及道如何「生」萬物，還尚未澄清。徐復觀便在此基礎上，進一步運用「宇宙論」格義，將「生」賦予了創生的含義。在徐看來，道應是創生萬物的一種基

51 由於《老子》原典中對「地」的描述不多，且基本都是表述特定地點或與「天」並列出現，所以筆者認為這裡的地當指土地上的自然現象界萬物。

52 對於「大道廢」的原因，歷來是眾家爭議的熱點。筆者認為，道在人間會廢弛的原因極有可能是因為在老子的思想中，世間現象界萬物與人間是分開的。在老子的心目中，《老子》之成書在於建立社會人生的價值基礎。故使「人」需要向「天地萬物」與「道」取法，是老子的作出論證與規勸。而「道」與「萬物」之間的創生與取法是一種老子經過觀察而得到的客觀存在的論據。所以「道」主要針對的是世間現象界天地萬物的創生與內化。而「道」並未內化於人間或是內化並未成功，所以「道」在人間會面臨廢弛。

53 見《老子》，第四十章。（本文引用的《老子》原典內容均檢索自：台灣師大圖書館【寒泉】古典文獻全文檢索資料庫，<http://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>，選擇電子版因其便於關鍵字檢索以作對比分析）

54 見《老子》，第四十二章。

55 胡適認為：「老子一方面在第四十二章提到『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』，另一方面又在第四十章提到『天下萬物生於有，有生於無。』可見無即是道，道即是無。」詳參胡適《中國哲學史大綱（卷上）》（上海：上海古籍出版社，1997），頁58。

本動力，具有一種超越經驗的宇宙論第一因的性格。這種動力，只能意想而不可得聞見，所以老子用一個「無」字來作為他所說的道的特性。以徐的思路來看，(1) 中的「有」與「無」，實為來表現道由無形質落實向有形質的宇宙生發演化的過程；而「有」則是介乎無形質與有形質之間的一種狀態⁵⁶。

此後唐君毅先生又進一步將「道」看作為一種超越經驗界並創生萬物的「形上客觀實有形態」，開創了從「形上實體」的宇宙論角度詮釋有無觀的先河⁵⁷。後期學者也多從此角度加以闡釋；如劉笑敢從「總根源」這個角度對老子的有無觀加以詮釋，認為在天地之先有一獨立於萬物之外的混淪之物，即道，這反應世界有一個共同的其實點，即共同的根源。而 (1) (2) 所述，就是老子對萬物生發演化過程所做的理論假說的抽象化模式化表述⁵⁸；與劉類似，陳鼓應認為道是個實存體，不僅在天地形成以前就存在，而且天地萬物還是它所創生的。而無與有相互連續，即老子用無有的別名來表現形上的道向形下落實的一個先後而具有持續性的活動過程⁵⁹。總之，此類宇宙論觀點普遍認為「無」用以表示無形無狀的「道」，而與「無」相連的「有」即用來表現道（無）生成形下萬物這一過程中的過渡階段。

同「宇宙論」相比，第二類「本體論」這一大分支的詮釋思路則較為複雜，相關支持者的詮釋路線、分歧也更加多樣。最早的「本體論」雛形可以溯源至王弼的註疏⁶⁰。在對 (1) 的註釋中，其所釋之「無」即非宇宙論形容無形無狀之道的「無」，而是宇宙人事整體意義上的存在本體，亦即提出了「以無為本」的重要命題。而其對 (2) 的註釋也顯然與宇宙論者所認為的宇宙演化過程無關，這裡的「生」也被王弼詮釋為世間萬物歸一或歸無的問題⁶¹。湯用彤據此認為王弼是

⁵⁶ 見徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（北京：九州出版社，2014），頁294。

⁵⁷ 見唐君毅，〈老子言道之六義貫釋〉，輯於《中國哲學原論論篇》

⁵⁸ 見劉笑敢（2006），《老子古今：五種對勘與析評引論（卷上）》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁440-441。

⁵⁹ 見陳鼓應，《老子注釋及評價》，（北京：中華書局，1984），頁14-15。

⁶⁰ 王弼對第四十章「天地萬物生於有，有生於無」的註疏為「天下萬物皆以有為生。有之所事，以無為本。將欲全有，必反與無也」。見〔魏〕王弼：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2010），頁110。值得一提的是，許多年輕學者根據王弼「以無為本」的思想，便將王弼的詮釋思路歸類為「無同於道」的宇宙論思路（例如：王敏光《論〈老子〉的「有」、「無」》、景歡的《老子哲學的「有」、「無」之辯——兼談文本詮釋的障礙跨越》），這是有待商榷的。因為這裡的無是作為整體宇宙意義上的本體，而非宇宙生成意義上的本源。詳參：王敏光，《論〈老子〉的「有」、「無」》，華中科技大學碩士學位論文，未出版，2005。景歡，〈老子哲學的「有」、「無」之辯——兼談文本詮釋的障礙跨越〉，《湖北職業技術學院學報》，2017年第20卷第2期，頁94-98。

⁶¹ 王弼對第四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的詮釋為「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〔見〔魏〕王弼：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2010），頁117〕。見〔魏〕王弼：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2010），頁117。

老子哲學本體論的首創者⁶²，這是有一定道理的。

而馮友蘭開啟了使用西方術語對有無觀加以現代「本體論」方向的格義。以王弼的思想為奠基，他認為天地萬物所生必有其所生之總原理，此總原理便名之曰道。而作為總原理的道不能用形容具體事物的名來形容，所以只能用「無」來指稱。然而這個作為萬物之所生者的道又是蘊含並內在於萬物之中的，故也可以「有」來說它。所以老子的道兼有無兩重因素，無指稱道體、有指稱道用⁶³。這樣一來，(1) 這句話，無（道）、有、萬物三者的關係便不是指時間意義上的先後，而是從邏輯上的先後。因為若分析物的存在，就會看出在能夠是任何物之前必須先是「有」，而道是無名，是「無」，是萬物之所生者。所以在是有之前又必須是無，由無生有⁶⁴。對於(2)的詮釋，馮認為該句的「一」便是指「有」。說「道生一」就等於說「有生於無」；說「一生二，二生三，三生萬物」也只是等於說「萬物生於有」。可見在馮看來，(1) (2) 兩句實為二而一的事。

在此思路的基礎上，傅偉勳、勞思光、袁保新、牟宗三等一眾學者均通過引入「本體論」的詮釋，進一步嘗試消解有無觀中的客觀宇宙生成之意。傅的看法基本與馮殊途同歸。他認為從「道體」來看，道不是實施上的施事者，而是一種形上學符號，是「無」；而它又是象征意義下一切事物的本體或存有根據，故又可稱「有」。從「道理」來看，「本體道」的有與無在存況論上彼此依據、相互轉化，共同構成道體不可分離的兩個層面。此「道理」即在揭示萬物「非存在——存在——非存在」的對反轉化規律⁶⁵。

⁶² 見湯用彤，〈魏晉玄學論稿〉，收入《湯用彤學術論文集》（北京，中華書局，1983），頁223-224。

⁶³ 另外馮先生認為，萬物都是經歷從無到有；再從有到無的過程，即從不存在到存在；再從存在到不存在。從萬物的本體「道」來看，就是「有」與「無」的相互轉化，這種「獨立而不改，周行而不殆」的轉化規律便是「反者，道之動」。見謝君直，〈馮友蘭先生對老子哲學的詮釋與轉化——一種哲學詮釋學的反省〉，《鶴湖學刊》，(314)，2001，頁45-54。

⁶⁴ 馮先生曾對「天下萬物生於有，有生於無」作過一段十分值得體味的說明：「『有』是一個最概括的名，因為最概括，它是最抽象，它的外延是一切的事物，它的內涵是一切事物共同有的性質。事物所有的那些非共同有的性質都得抽去。外延越大，內涵越少。『有』這個名的外延大至無可再大，它的內涵亦小至無可再小。它只可能有一個規定性，那就是『有』。『有』就是存在。一切事物只有一個共同的性質，那就是存在，就是『有』。而沒有一種僅只有存在而沒有任何其它規定性的東西，所以極端抽象的『有』就成為無名，即『無』了。」見馮友蘭，《中國哲學史新編》（台北：藍燈出版社，1991），頁49。

⁶⁵ 傅先生通過《道德經》之應用層面分析，析出「道」的兩層含義，即「道體」與「道相」。所謂「道體」即為超形上學的「道」本身；所謂「道相」則是老子退而求其次，經由日常觀察與生命體驗的形上學深化，去權且猜測道體而所彰顯的樣相狀貌。通過對形上學的析辯，傅又進一步細予析出「道相」的五大層面，即「道原」、「道理」、「道用」、「道德」與「道術」。而「道原」即在言釋不可道、不可名的「道體」之為「無」或「無名」的形上學名辭，「無」又與「有」構成統治物極必反，相反想成的自然規例，即「道理」，故「有生於無」中的「生」只是在表示邏輯上的「無」在「有」先。見傅偉勳，〈創造的詮釋學與思辨方法論〉，收入《學問的生命與生命的學問》（南京：正中書局，1994），頁379。

勞思光、袁保新的詮釋思路與前者稍有不同⁶⁶。勞將「道」定義為現象界萬物所依遵的必然規律，此規律一方面超越一切經驗現象，一方面又內在於經驗事物中，故(1)(2)中所暗示的宇宙論意義也被他消解為形上規律對事物範疇的形式關係⁶⁷。與勞的詮釋思路類似，袁將「道」定義為存在界一切事物得以生續之價值秩序或形上基礎，以一種「價值中心的本體論」加以論之。並同樣將「無」釋為道之「體」，來言說道的超越性，「有」作為道之「用」，來言說道不離天地萬物⁶⁸。

牟的詮釋較前者來說十分獨特，他對「道」加以一種主觀境界而論之，將老子的有無觀集中在「實踐的本體論」上。在牟看來，「道」乃一種人的主觀境界或心境，關聯著人事價值界的修養與實踐。此境界有兩面狀態，一為修養後的虛無道心，是「無」；另一面當吾人處此狀態，客觀世界萬物以某種類似投影的方式呈現於吾人主觀心境中時，吾人主觀心境發出的某種活動及其結果，即為「有」。「有」、「無」二者構成「道的雙重性」。老子便是通過這種「道的雙重性」來言說天地萬物。⁶⁹

綜上，這幾類偏向「道」存在、價值、實踐意義的詮釋奠定了「本體論」詮釋老子有無觀的基礎。即便在當今學者的研究中，一些相關詞語已經從別的討論情境中改頭換面，但總體來說「本體論」範疇的詮釋與格義基本上是按照上述幾位大家的思想脈絡發展而來的。

⁶⁶ 與馮、傅不同的是，勞與袁並未將「道」視為「現象界的存在本體」，而是視之為「現象界萬物的必然規律」或「規範萬物的價值秩序」。故而這兩種詮釋思路也同時消解了馮與傅之「存在本體道」中「有」與「無」相互轉化的對反關係。所以勞袁二人所詮釋的「有」「無」也便單純就道體與道用而言說，而未有「本體道」中「有」與「無」相反相生，相互轉化的意味。

⁶⁷ 勞先生認為作為現象界萬物必然規律的道，一方面超越現象界萬物，是「無」，一方面又內在於經驗事物之中，成為統攝萬物的形式力量，是「有」。故「道生萬物」與「天下萬物生於有，有生於無」中的「生」即旨在表現「道」對「物」之規範作用，乃指形式義之決定力。如此一來便將其中暗示的時間義，與經驗關係之中的發生義予以過濾，轉化為本體論概念。見勞思光，《中國哲學史》（台灣：三民書局股份有限公司，2022），頁161。

⁶⁸ 在袁先生看來，存在界之所以能夠相續相生，是因為存在界涵具著一種整體的、和諧的價值秩序，在這個秩序之中，每一個事物都有其應具備的本然地位、以及與其他事物的關係。也就是說，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。「道」對一切事物應該如何存在，提供了規範性的解釋，決定著天地萬物的生存與本質。故「道生萬物」、「天下萬物生於有，有生於無」。見袁保新，《老子哲學之，詮釋與重建》（台北：文津出版社，1997），頁104。

⁶⁹ 牟先生認為一切老子所使用的「道」、「有」、「無」等形上概念，均是從生活實踐「無為而無不為」的智慧和提煉出來的。即「無」乃由「無為」（即人主觀上採取之某種「作為」：任何「有為造作」皆應加以取消）這種立場再加以普遍化或抽象轉化而來的，能成就「無為」的態度並發此作為，則正面顯出一修養之「境界」，此乃牟先生所謂之「無」亦即老子所謂之「道」。而這種「無」（道）本身是吾人主觀世界裏的一種「靈活的心境」，其亦會因主觀所見之「物」而有所活動，一有所活動，道之「無」性便因關聯著萬物而散開以說其徵向終成之用，因而即成道之「有」性，牟先生命之曰「徵向性」。故「天下萬物生於有，有生於無」適足以作其說之佐證，蓋萬物之存在，由吾人主觀心境「所觀看或知見」而獲得保障，此即「天下萬物生於有」。而此「有」又是來自吾人「無」之心境之所發，此所謂「有生於無」。見馬耘，〈牟宗三先生老子詮釋析論〉，《人文與社會》，第二卷第八期，2011，頁79-96。

概括而言，以本體論、宇宙論詮釋老子有無觀的矛盾便在於對「道」的不同解讀而造成的對 (1)、(2) 的不同詮釋趨向。宇宙論一派將「道」看作為一種「形上實體」或是「第一因」。這樣便可以通過以有無分「先後」的方式來表現無形無狀的道由無形質一層層落實到有形質的一種持續性生成萬物的過程；而本體論一派將「道」看作為現象界萬物的「本體」、「形上根據」、「規律」、「價值之理」或「主觀境界」。老子即在透過以有無分「體用」的方式，用「有」、「無」共同形容「道」的兩個面向，既而來言說現象界萬物的內在根據。

「宇宙論」「本體論」釋有無觀的合理性檢驗

在釐清兩種詮釋思路之後，我們便可以借助《老子》文本所建構的世界觀這一檢驗標尺對其進行合理性探析。但在檢驗進行之前，我們還需將檢驗的內容細節化。列清所謂的合理詮釋需要滿足的條件，以利檢驗所需：

- ① 一項合理的詮釋需要回推至經典文本之中，其獲取的原典書證支持愈多，其詮釋價值愈高
- ② 一項合理的詮釋需要能夠考慮到被詮釋內容所隸屬的時代背景，並將詮釋主題至於當時的時代與背景中
- ③ 一項合理的詮釋應當能與原典的整體世界觀主題取得一致性，避免內部系統的矛盾

● 「宇宙論」的合理性檢驗

對宇宙論釋有無的檢驗，可以從唐君毅先生提出的「形上客觀實有型態」這一宇宙論者普遍採用的詮釋系統談起。唐先生根據《老子》原典中「道」的語句脈絡，將道析分為六義：貫通義理之道、形上實體之道、道相之道、同德之道、修德或生活之道以及作為事物及人格心境狀態之道。並在此又進一步運用淘汰法，認為除「形上實體之道」與「同德之道」以外的其他道義均無獨立實在性。而「同德之道」又假定「形上實體之道」為先在，所以「形上實體之道」應作為根本義，可看作順通其餘五個「道」之衍生義的起點⁷⁰。

70 唐先生提到：「因第一義之自然律則，或宇宙原理之道，乃虛而非實。第三義之道相、第五義之積德修德之方，與生活之術亦為虛而非實、第六義中之事物或心境或人格狀態之道相亦虛而非實。由此而吾人可賴以為直接順通老子明文中之諸多義之起始點，遂唯是第二義之形上道體之道，及第四義之人有得於道時所具之德。此中之能有得於道，乃由於形上道體之先在；於是唯有第二義之道，堪為吾人次第順通其他諸義之起點。」見唐君毅：〈老子言道之六義貫釋〉，輯於《中國哲學原論篇》（台北：台灣學生書局有限公司，2004），p348-398。

儘管這種道之六義的處理，彼此間有些許糾纏混淆⁷¹。但是基於我們前文分析的老子世界觀主題來看，唐先生將「形上實體之道」與「同德之道」單獨提出，並將「形上實體之道」認定為更具優先性的會通起點。進而復基於「道」具有生化的真實作用，否定了道體乃一理論的假設⁷²，這是不錯的。因為我們所釐清的世界觀也是依照道之創造萬物，和道（德）內化畜養萬物的橫縱層次進行架構。況且道之「創生」應當優先於「內化」，這也符合老子「道生之、德蓄之」的文本書證。

然而老子是否真的擁有這種建立「形上道體」的動機，我們還需從形上實體之道的建立是否符合其時代背景這一問題層面作進一步檢驗。

唐先生將道體的建立動機歸於老子的「直覺」，認為老子之所以能直覺此道體的存在，則必源於老子自己之心境與人格狀態之如何。而心境與人格狀態之具有，則當依據於老子的休養功夫⁷³。從此方向來看，宇宙論派其他學者的想法也大多與唐類似，例如徐復觀也將動機歸於老子的「推求」，認為老子宇宙論思想的建立動機是由人生的要求不斷向上推求至宇宙根源的結果⁷⁴。而無論是唐的「直覺」還是徐的「推求」，都如同我們前文對老子成書動機的討論。即將形上道體的宇宙論想法建立在人生價值實踐的基礎之上。這種觀點是值得肯定的。

然而筆者對於宇宙論者之「形上道體」存疑的部分，是其使用「形而上」來標籤老子所述的「混成的道」。因為從我們前文的討論來看，整部《老子》是其

71 雖唐先生其推論的大致方向不錯，但筆者認為其提出的「道之六義」仍存在一些混淆。因為在我們所釐清老子世界觀中，「道」其本身為一個獨立的專有名詞，作為貫穿天地萬物的最高層次概念。且只有在內化於萬物時才被老子稱為「德」。如此來看，唐先生的形上實體之道應當是對「混成的道」的特指、「道相之道」應當是在描述道的特徵、「同德之道」是在描述道內化於物所彰顯的功能。至於其餘三者「貫通義理之道」、「修德或生活之道」同「作為事物及人格心境狀態之道」，應當只是天地萬物以及理想的人間取法於道或道內化於其中的顯現（即天之道、聖人之道及萬物的律則）。此三者與前三者相提並論極易產生混淆，使我們不明究竟是「道」有眾多意義，還是老子的世界中有眾多個「道」。相對而言同為支持宇宙論「形上實體」詮釋系統的學者劉笑敢，就僅用「根據道」、「根源道」來定義老子之「道」，這種定義就相對清晰，不存在各道義間的混淆。

72 對於這個設想的提出，唐先生的解答分為兩個部分。前一部分根據《道德經》道乃「不可致詰」者，排除了「道體」基於理性原則建立的可能性；又依據原文獻中老子並未明言「道」為一超越上帝的心靈或上帝人格，排除了「道體」即宗教信仰之上帝的可能性。故而將道體歸位於具有生化功能的客觀實體。見唐君毅：〈老子言道之六義貫釋〉，輯於《中國哲學原論篇》（台北：台灣學生書局有限公司，2004），p348-398。

73 唐君毅提到：「老子之所以能直覺此道體的存在，則必源於老子自己之心境與人格狀態之如何；而此心境與人格狀態之具有，則當依於老子之致虛收靜的休養功夫。因此老子所言之生活律，正主要是為人順其對自然律之了解而建立；而宇宙之自然律，亦實未嘗限制人之自行主宰的生活律。人之自行建立其生活律，亦即人求其生活合於形上道體」見唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（台北：台灣學生書局有限公司，2004），p390。

74 劉復觀提到：「老子思想的真正動機，不在於對宇宙的探索，而依然是由人生的要求逐步向上推求，將人生的根源問題逐步上升到宇宙中，去尋找人生可以安頓立足的根源。進而以人生最後根源之宇宙的本源來決定人思想的生活方式與態度」見徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（北京：九州出版社，2014），頁325。

通過主觀的眼光，觀察思辨世間現象並加以推求而得出的結論。在老子的時代並未有所謂的形而上和形而下之分。老子眼中的世界就如同他所觀察、思考、推論的那樣，由道、天地、萬物、人間共同構成，且整個世界基本上是取法或應該取法於道的原理和行為。

因此，雖然對於宇宙論者用「形上實體」形容《老子》原典中的「混成的道」、以及老子建立道體以明人世的動機無法提出質疑。但對於宇宙論者用「形上」來描述定義老子之道的作法，便有進一步商討的餘地。進一步來看，宇宙論對老子有無觀的闡釋更是將「有」、「無」釋作為連結「形上」與「形下」的管道，進而完全將二者融入到對道之創生義的描述中。同樣依照我們所釐清的老子世界觀，我們不否認「無」可以用以表示無形無狀的「形上道體」。但是將與「無」相連的「有」釋為道創生形下萬物這一過程中的過渡階段，這便有待商榷。因為在老子的世界觀中我們無法看到所謂形上世界與形下世界間的貫穿聯通。且根據原典，「道」也只是擁有作為「天地根」、「萬物母」的創生能力。況且除「道生一……三生萬物」一句外，《老子》原典中並無任何書證講到「道」展現其創生能力的過程、或是創生萬物時具有的某個「過度狀態」。因此筆者認為，此處宇宙論對「有無觀」（尤其是對「有」）的詮釋無法與原典文本的整體性及其世界觀主題取得一致性，更像是融入詮釋者個人價值觀對單獨語句進行片面格義的產物。

總體來看，宇宙論者雖然在「道」的建立動機上、內容上兼顧了「道之創生義」與「道之內化畜養義」兩個方向。但在其詮釋方向上，卻始終致力於建構以道之創生義為主導的詮釋系統。以至於將「有」、「無」完全安置於對道之宇宙創生義的描述之中，並借用了部分西方概念加以格義。這便使得「有」這一部分的内容詮釋變得模糊。

● 「本體論」的合理性檢驗

對於「本體論」釋有無的思路，我們可以拿最具影響力的本體論者馮友蘭先生的「道論」為例切入檢驗。馮先生將「道」釋為天地萬物的本體，他認為「道之作用并非有意志的，只是自然如此。道即萬物所生的總原理，道的作用亦即萬物之作用。萬物之所以能成為萬物，亦即由於道⁷⁵。」而對於「本體道」的建構

75 見馮友蘭：《中國哲學史》（台北：臺灣商務印書館股份有限公司，2015），頁220。

動機，馮先生將之置於老子對社會人生的感悟，他認為「就老子哲學之生發程序來說，老子應是先見於『法令滋彰，盜賊多有』等反、復之事實，乃歸納出道之理論⁷⁶」。事實上近乎所有本體論者所認為的老子「道」之建構動機，大多與馮先生相似，均認為「道」是建立在老子對社會人生的反省感悟之上⁷⁷。

基於之前對老子時代背景的考察，首先可以肯定本體論者所提出的「老子在通過建立本體道以展現其政治人生價值歸屬」這一動機推論。當然這也並不表示，我們會以此否定上文所討論的宇宙論者所推崇的形上道體之建立動機。因為宇宙論者之形上道體的建立同樣也是立足於人生價值的要求，並逐步推求至宇宙的根源來尋找人生的安全立足點的結果。所以若單從道的建立動機這一檢驗思路來看，是無法對比出兩思路的合理與否的。兩思路在這一問題上均有其學術預設，也均能夠符合內容所隸屬的時代背景趨向。所以鑑於當代一些本體論者持道之價值義的建立動機並結合老子時代背景來否定宇宙論者推求宇宙根源道的動機的作法，筆者首先不敢表達苟同⁷⁸。因為這種說法其實並未真正考慮到老子所隸屬的時代背景，這也是一些本體論者未對雙方思路加以深度考證便斷章取義的結果。

而如果說以本體道的建立動機來否定宇宙論形上道體的建立動機只存在於小部分現代學者的錯誤論述中。那麼將目光集中於道的存在、價值、實踐意義，進而通過消解宇宙論之道的創生含義的方式來為本體論張目，幾乎是所有本體論者共同採用的格義思路。然而若帶入前文討論得出的老子世界觀，我們會意識到這種對「道」的詮釋思路實在無法與老子的整體思想取得和諧一致。我們也難以對這種二元對立的思路表示苟同。因為《老子》文本中明確的提到了「道生一……

76 見馮友蘭：《中國哲學史》（台北：臺灣商務印書館股份有限公司，2015），頁218。

77 如袁保新將其推崇的「價值中心的本體論」之建立動機歸於老子對現實人生的深切關懷。將道建立在人生實踐的休養之上。同樣牟宗三也認為他認為老子「道」這一概念的提出也是從生活實踐中提取出來，道家思想的主要關懷也必須落在「周文疲弊」這一特殊機緣之上。見見袁保新，《老子哲學之，詮釋與重建》（台北：文津出版社，1997），頁104。

78 例如一些學者認為：「如果從宇宙論的角度理解老子有無的命題，那麼老子把時間萬物歸於「無」的觀點是確有神學性質的，這也並不符合老子的思想主旨。老子的道論已經超越了把某種具體的型態物質當作世界萬物的基質以及猜測性的描述宇宙演化過程的種種理論型態，而是在中國哲學史上第一次較系統的探討了形而上的存在本體問題，其「道」就是在這樣的歷史和邏輯條件下產生的一個具有全面性和無限性的本體概念」見朱曉鵬：〈論老子哲學的本體論〉，《廣東社會科學》第五期（1997年），頁55-61。以及「如果把「生」理解為宇宙論的創生，那麼便意味者在物之前有一個無物存在的「無」的時間段，也就是說宇宙的開端實際上是不可想像的。康德指出，對宇宙的開端或無限性作理性的思考是人的理性所無能為力的，若一定要去思考，便會出現二律背反。所以老子哲學的最終任務不是宇宙論，不是宇宙萬物產生的問題，而是面對事物本身向內思考，尋找事物存在的內在根據。」見唐凱麟&陳仁仁：〈老子「道統有無」辨——老子道論的存在論分析〉，《河北學刊》第三十期第五卷（2010年），頁20-25。筆者認為上述這類說法，均是未深入結合老子時代背景及價值觀來深入了解「宇宙論」之「實體道」的建立動機，便引入西方哲學概念斷章取義為「本體論」張目的作法。

三生萬物」、「玄牝之門，是謂天地根」、「周行而不殆，可以為天下母」、「道生之，德畜之」等諸多體現道具有創生能力的書證。況且若老子的道真的只是在言說一種規律價值或是存在界的本體，而不具備創生義。那麼老子也實無必要再提出一個「德」的說法與「道生之」的創生義分開，用之指代道內化於物而展現出的價值。可見除了《老子》原典可以給出明示外，本體論以否定宇宙論的形式來詮釋「道」的困難也似乎給出了我們些許提示，無論如何我們都難以斷然否定道之創生義的存在。

但是同樣我們也無法因此整體否定「本體論」背後所具有的學術價值。由於本體論將學術重心置於道之內化畜養能力之上，所以對於這一部分內容的深入探究，對於有無思想詮釋的檢驗與突破仍有巨大意義。首先我們可以看出以馮友蘭、傅偉勳、勞思光、為首的本體論者普遍具有以西方存況論哲學對道進行格義的趨向。他們大多將道詮釋為一種超越性的存在本體、價值本體、必然規律、或形上學符號，並認為「無」就是言說這個形上道體的超越性；同時道又是象征意義下一切現象界事物的價值本體或存有根據，即道需要透過物的媒介以彰顯它的功能，故又可用「有」來指稱道用⁷⁹。

根據老子的世界觀主題，我們可以認同這種以「有」來表達道用的觀點。因為無論是本體、規律還是形上符號，用這種西方化的意義來解釋道內化、畜養現象界萬物的表現是無錯的。但是對於本體論者以「無」來言說「道體」的解釋，卻仍有進一步商榷的餘地。在筆者看來，這種解釋頗有取巧於西方哲學的意味。倘若抽離了西方哲學的思辨色彩，本體論者所言的「道體」與「道用」，兩者實際上闡述了相同的概念：即「道體」在言說這個內化於萬物的道（或德）其本身，「道用」（也可以說是道體之用）在講「道體」具有內化於物的能力。而「道體」本身就具備內化於物的能力，「道用」本身也只是在言說「道體」的能

79 另外值得特別留意的是牟宗三先生的詮釋，因其詮釋路線與其他本體論者差別較大，所以筆者只將其置於腳注中作簡單評述，不與本體論詮釋大方向混淆。實際上與其他本體論者所認為的建構動機一樣，牟的「實踐的本體論」也是建立在「周文疲弊」的外界社會政治環境之上，但其「有無觀」的詮釋卻與大部分本體論者的思路不同。如同前文所述，牟認為「無」乃由「無為」這種立場再加以普遍化或抽象轉化而來的，能成就「無為」的態度並發此作為，則正面顯出一修養之境界，亦即老子所謂之「道」。牟所認為的「無」便不屬於多數本體論者所推崇的「存在的本體論」，而是一種立足於生活、實踐的境界型態本體論。從老子的時代背景來看，筆者並不否認這種「實踐的本體道」的建構動機。但是從老子建構的世界觀來看，「無為」是在「道」內化畜養於天地萬物、人間後所展現出的一種特徵，而這種特徵我們用「無為」來直接定義他。然而老子的「無」是與老子的「道」相關的一種描述，這與「無為」並不完全等同。牟將「無為」提煉成老子的「無」其實冗雜了較多其個人主觀上的詮釋色彩。如果從文本角度及以老子的世界觀為標尺進行檢驗，牟的詮釋便較為偏離。他的研究取向更像是從現代哲學角度，以主客觀的思辨角度詮釋《老子》文本，以此為當代社會提供新的思想資源而作出的詮釋進路。

力。所以這樣看來，老子似乎沒有分別稱「道用」為「有」，稱「道體」為「無」的必要，況且我們也很難從中看到「有」如何生於「無」。

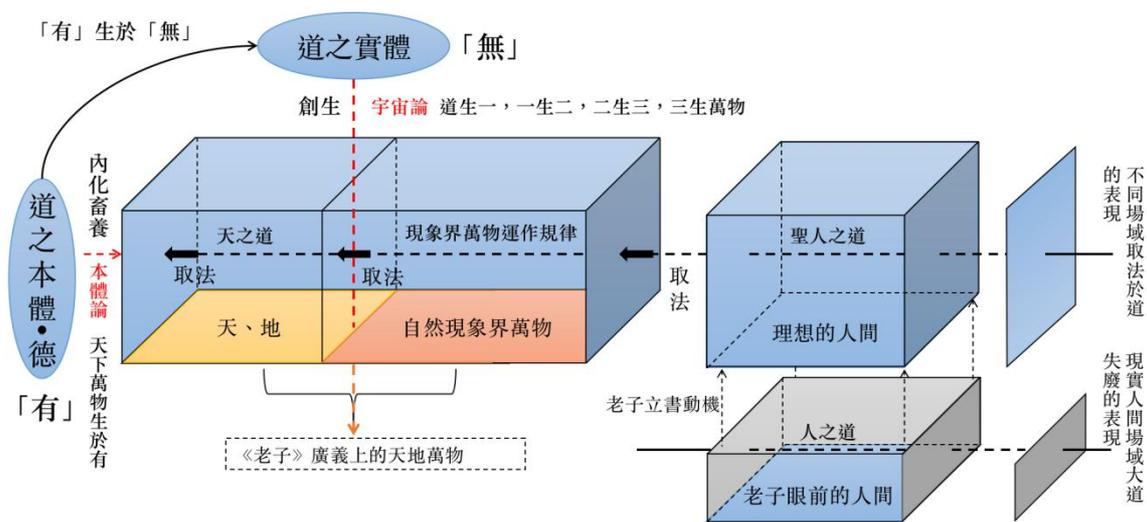
筆者試用「生老病死是人的必然規律」這一命題舉例。對此命題，我們沒有必要用「無」來形容抽象的「生老病死」這一概念，再用「有」來形容「生老病死」概念能夠作用於人，因為「生老病死」這一概念本身就是作用於人的。我們也更沒有必要言說「生老病死」概念能夠作用於人的原因是因為有「生老病死」這個概念。所以筆者認為，此處本體論者用「有無」區分「體用」的作法融合了太多西方哲學的客觀思辨意味。若結合《老子》的整體世界觀主題，以原典文本為檢驗標尺，本體論的思路有將有無二者以西方哲學的方式強加於這個「內化於萬物的道」的嫌疑。

總體來看，本體論者對老子「道論」的詮釋主要偏於「道之內化畜養義」一耦，在消解掉老子世界觀中的「道之創生義」的同時，賦予了「內化畜養義」更多的西方哲學思辨。由此一來，老子有無思想也就完全變成了對「道之內化畜養義」的描述，而「有」「無」二者的內涵也因為這種西方哲學的過度修飾而變得界線模糊。

困局的突破：有無觀的可能性詮釋

經過上述的檢驗工作，我們已然發現：若以《老子》經典所推導出的世界觀作為標尺，宇宙論與本體論雙方在有無思想之論述的合理性上均存在侷限之處。但是我們還能由此得出一個令人欣喜的思路：宇宙論派將老子的有無觀框架於「道之創生義」之上，本體論派將老子的有無觀框架於「道之內化畜養義」之中，那麼如果我們依照原典內容，稀釋掉宇宙論、本體論中帶有侷限性的成分、留下貼合《老子》原典內容的部分，便可進一步將「有」「無」二者貫穿於道的創生義與畜養義之中。這樣一來不但滿足了筆者對老子有無觀可能性詮釋之建立的必要，又可以令兩個詮釋思路暫且從一種主觀的、現代社會意識的研究取向中剝離出來，並在一種客觀的、以歷史原典為重心的研究趨向中謀求統一。進而令兩批學者從各自的平行時空中走出，在一種融合共存的詮釋思路下建立突破。

接下來筆者便以下圖為例，結合老子的世界觀對這種融合的思路作一討論。



《老子》有無觀之可能性詮釋

經過前文的檢驗工作，我們可以基本承認並沿用宇宙論學者對「道」的詮釋，即將「形上實體之道」、「同德之道」兩個具有獨立實在性的道義提出，並將「形上實體之道」認定為更具優先性的會通起點。但為了在道論的基礎上更好的言釋老子的有無觀。我們還需要進一步消解「形上實體之道」中的「形而上」色彩，取代為老子原典中提到的能夠創生天地萬物的無形無聲、恍恍惚惚的虛空混成之物。

這樣一來我們可以予以保留的便是宇宙論者所提倡的道之宇宙創生義，以及對「無」的宇宙論詮釋。即老子是在用「無」來言釋道之實體的「無狀虛沖恍惚」之相，而「道生一，一生二，二生三，三生萬物」、「無，名天地之始」兩處書證即是在言釋這一虛空無形的實體道創生天地萬物的進程。

而對於本體論的部分，我們也可以承認其對「道之內化畜養義」的本體論言釋。但同時我們需要稀釋掉本體論思路中的西方哲學成分，使本體論之下的有無觀更接近老子原典。首先，可以將作為天地萬物存在的本體、原理、規律、形上符號的「本體道」之「道體」與其「道用」合二為一，取代為原典中提到的能夠長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之萬物其中的道（德）。之後我們可以繼續保留並沿用本體論者對「有」的詮釋，即用「有」表示這個合道體道用為一的「本體道」（或德）。而又由於它能夠內化畜養於天地萬物、並作為現象界天地萬物所取法的準則，故書證曰「天下萬物生於有」。

由此一來，老子的「無」即在形容宇宙論所詮釋的那個「作為實體存在具有

創生能力的道體」；老子的「有」即在形容本體論所詮釋的那個「能夠內化畜養萬物的本體道」（老子亦稱之為「德」）。而由於「具有創生能力的道體」與「具有內化畜養能力的本體」均屬於道的兩種功能，均代表老子那個玄之又玄的道。所以老子又稱「無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄」。而正如宇宙論者對道論的言釋，道的創生義又應當優先於其內化義，又參見老子原典「道生之，德蓄之」的先後順序，所以筆者在此沿用宇宙論者的觀點，並認為以此當解書證「有生於無」之原因所在。

結語

本文的撰述動機在於對當代《老子》「有無觀」詮釋系統的檢驗與批判研究，以期在分析「宇宙論」、「本體論」兩種詮釋思路的侷限之上，提出一種合理的可能性詮釋，進而為學界拋磚引玉，建立打破學術壁壘的橋樑。一如前文所述，無論是宇宙論還是本體論，兩派學者均不約而同的採用了眾多冗雜了西方哲學的詞彙、思想對《老子》經典加以反向格義。而本文指出兩派學者反向格義侷限與偏頗，並不意味著是筆者對前人學術意識的否定。如同筆者對「宇宙論」與「本體論」之間矛盾的調和一樣，「反向格義」與本文所推崇的「原典詮釋」各有其不同的學術預設，其中的信念與價值均不可估量。正如筆者在檢驗工作所看到的，在套用西方哲學的概念、框架來解釋老子思想的研究中，往往存在主觀的、現代的價值意識，具有為現代社會提供思想資源的研究趨向。但這種較為強烈的主觀意識卻也造成了「宇宙論」與「本體論」的矛盾衝突。然而，當我們嘗試運用一種忠於原典、文獻、歷史的研究方式加以調和，便可以使兩派學者從各自主觀的現代框架中走出，在客觀的原典的框架內建立溝通與融合。

因此真正推動本文研究進程的動機，離不開第一部分「檢驗的標尺」的建立，即對《老子》文本的世界觀主題的討論思考。因為根據我們的思路，對老子眼前世界的追溯與還原應當是檢驗兩思路合理性的一個關鍵渠道。而第二部分合理性檢驗、以及有無觀可能性詮釋的提出，雖是個人主觀意義上的創新性闡述，但該詮釋卻是筆者嚴格參照第一部分所得出的《老子》世界觀，進而最大化貼合《老子》原典內容而作出的嘗試。筆者也始終在試圖以此區別冗雜了現代主觀意識的老子詮釋系統。

然而，由於筆者學力尚淺，本文的研究工作（尤其是在於對老子世界觀的還原上）仍存在眾多難以克服的缺失。由於能夠參照春秋文獻史料不足，故對於老子立書動機的論述還只是淺嘗輒止，未能充分對比《老子》原典內容與其成書的時代背景，將老子的客觀環境作全面俯覽。而對於《老子》文獻本身，由於其本身的文本內容較少，且其陳述較為隱澀，故筆者對其內容的還原以及文本所折射的老子世界觀的建立仍不具備更高的客觀性，難免也會存在筆者個人主觀色彩的滲入。而對於這樣一種忠實於客觀文本的研究取向來說，我們還需借助漢字學、古本勘探等多角度的協助手段，通過一手文獻與老子溝通對話，以此方能實現對「古義」與「本義」的不斷追逐與求索。

參考文獻

● 原典文獻

[魏] 王弼著，樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2010

● 專著

劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論（上）》，北京：中國社會科學出版社，2006。

胡適，《中國哲學史大綱（卷上）》，上海：上海古籍出版社，1997。

徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，北京：九州出版社，2014。

陳鼓應，《老子注釋及評價》，北京：中華書局，1984。

勞思光，《中國哲學史》，台灣：三民書局股份有限公司，2022。

袁保新，《老子哲學之，詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997。

王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，2017。

劉福增：《老子哲學新論》，台北：東大圖書公司，1999。

馮友蘭：《中國哲學史》，台北：臺灣商務印書館股份有限公司，2015。

馮友蘭，《中國哲學史新編》，台北：藍燈出版社，1991。

唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》，台北：台灣學生書局有限公司，2004。

● 論文與專文

王干才，〈老子本體論性質淺議〉，《宗教哲學》，1997年第12期，頁81-85。

景歡，〈老子哲學的「有」、「無」之辯——兼談文本詮釋的障礙跨越〉，《湖北職業技術學院學報》，2017年第20卷第2期，頁94-98。

謝君直，〈馮友蘭先生對老子哲學的詮釋與轉化——一種哲學詮釋學的反省〉，《鵝湖學刊》，2001年314期，頁45-54。

見馬耘，〈牟宗三先生老子詮釋析論〉，《人文與社會》，2011年第二卷第八期，頁79-96。

陳嚴格：《馮友蘭〈中國哲學史〉審查報告》，見馮友蘭：《中國哲學史（下冊）》，上海：華東師範大學出版社，2000，頁432。

陳文采，〈『老子年代』問題在民初（1919—1936）論辯〉，《台南科大學報》，2007年第26期，頁1-22。

嚴靈峯：〈論老子書中的「天道」、「人道」和「聖人之道」〉，《哲學論集》，1973年第3期，頁51-59。

唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（台北：台灣學生書局有限公司，2004），p390。

朱曉鵬：〈論老子哲學的本體論〉，《廣東社會科學》，1997年第五期，頁55-61。

唐凱麟&陳仁仁：〈老子「道統有無」辨——老子道論的存在論分析〉，《河北學刊》，2010年第三十期第五卷，頁20-25。

湯用彤，〈魏晉玄學論稿〉，收入《湯用彤學術論文集》（北京，中華書局，1983），頁223-224。

唐君毅：〈老子言道之六義貫釋〉，輯於《中國哲學原論篇》，台北：台灣學生書局有限公司，2004，p348-398。

見傅偉勳，〈創造的詮釋學與思維方法論〉，收入《學問的生命與生命的學問》，南京：正中書局，1994，頁379。

陳嚴格：《馮友蘭〈中國哲學史〉審查報告》，收入馮友蘭：《中國哲學史（下冊）》，上海：華東師範大學出版社，2000，頁432。

王敏光，《論《老子》的「有」、「無」》，華中科技大學碩士學位論文，未出版，2005。

● 電子資料庫

台灣師大圖書館【寒泉】古典文獻全文檢索資料庫，

<http://skqs.lib.ntnu.edu.tw/dragon/>