

# 老子「超禮歸道」型的禮樂思索

淡江大學中文系教授  
李正治

思想家的生存年代問題，與思想史的詮釋有莫大關係。因爲一種思想在歷史中與時代社會橫面的互動關係，以及思想發展前後之間的關聯，都須先確定此一思想的發生年代，差距過大的年代結論，可能導致思想史圖像不同的詮釋結果。

在先秦思想史中，唯一導生這種思想史圖像之不同詮釋結果的思想家即老子其人。其生存年代一直是問題重重，未有確論。司馬遷記述老子傳略的〈老莊申韓列傳〉，其所據資料並無力解答此一問題，是以異說紛紜，問題叢生。勞思光曾從其中歸納出六大問題：一爲姓名問題，二爲孔子問禮之問題，三爲出關及著書問題，四爲年齡問題，五爲老萊子及太史儋問題，六爲世系。而剋就各項問題分別探討，但均因文獻不足難作確斷（註1），可見在考證上要揭露老子之謎的困難，不過後人爲了理出老子在先秦思想發展中的清晰圖像，先行釐清其人身世的神秘謎團，與考據其書成立的確切年代，仍被認爲研究老子哲學的當務之急，並且也是探索先秦學術思想之發展進程的關鍵問題（註2）。本文因爲並不以此爲主題所在，因此不須涉入這一煩瑣的考證之中，僅在老子生存時代上採取目前一般共識，將其置於孔墨之後，孟莊之前。（註3）

老子的思想環繞著萬物根源的「道」一觀念而展開，可說是先秦最富形上意味的思想家（註4）。但其形上思想絕不可理解爲西方式的「觀解的形式上學」或「實有形態的形上學」（註5）。此因「道」一觀念進入老子思想之中，並非純爲理智思辨或知識的興趣，而是源於一觀變思常一的憂患意識，其出發點一開始就是價值取向的，試圖探尋價值的最高歸宿；以

安立飄盪無依的生命（註6），故其思想有所對治的時代問題，自其書中即可見周文解體的挑戰，王邦雄就曾就五千言的內容，理出四個老子所面對的時代問題：一是禮的僵化與刑的肆虐。二是大規模的戰爭，各國競相吞併。三是工商業的興起，欲望普遍增長。四是集團的擴大，形成名利爭競的熱潮（註7）。老子即從後封建社會的這些現象的深刻憂患中，引進了「道」以解決政治、人生的問題。

由「道」的形上視野以觀禮樂，老子的禮樂思索呈現一極爲特殊的型態。在禮樂價值的反對陣營中，老子是繼墨子「以義反禮」之後再掀波瀾的人物。不過老子的反對態度是極爲特殊的，不了解其「道」的有無雙性，便難深入了解其禮樂思索的內容。他不似墨子以功利觀點直接否定禮樂存在的積極價值，其所反對，是失去「道」之存在性的禮樂，亦即外在化、形式化的禮樂制度、儀文，這種禮樂虛文最足以桎梏生命，爲害社會，故其書三十八章提出「道之淪降」的看法，至詆譭爲「忠信之薄而亂之首」，可見其對禮樂虛文的深惡痛絕！由反對而開出的解決之道是：回歸於「道」，也就是使外在虛文化的生命回歸到真實本然的自然狀態。不過對體道自足的道家聖人而言，禮樂並無存在的必要性，亦不必積極實現其價值。在社會中如碰到如何對待禮樂的問題，則聖人的態度只是一「和光同塵」地應之，這是一種超越禮樂的態度。這種禮樂思索的型態，可稱之爲「超禮歸道」型。

## 第一節 老子思想的基源問題及根本理念

老子思想源生於「觀變思常」的憂患意識。

「變」的現象涉及經驗世界的萬物，《老子》云：「飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎！」（二十三章）這句話深深揭露宇宙萬物的「無常性」。「天地」一詞涵括經驗世界的萬物，萬物的存在都不能長久，人爲宇宙中的一個存在，如何能長生久視，這種人生「無常」的感覺，可說是人類存在於宇宙中一種深微的觸動。而在宇宙萬物的無常之變中，令人感觸最深的是人生之變。社會人事不斷地發生變化，人的生命亦惶惶不知何之。

以老子所生的時代言，禮壞樂崩是當時重要的時代問題。周文新統的禮樂失去其維繫政治、社會秩序的常性，運用傳統的價值觀與生活方式處身涉世頓成問題。在整個社會人事的變化中，人的生命究應何去何從？徐復觀對這種「觀變思常」的憂患意識有一深刻的抉發：

作爲道家開山人物的老子，正生當不僅周室的統治早經瓦解，並且各封建諸侯的統治亦已開始瓦解，貴族階級亦已開始崩潰，春秋時代所流行的禮的觀念與節文已失掉維持政治、社會秩序的作用的時代，這正是一個大轉變的時代。當時不僅已出現了平民的知識份子，並且也出現了在論語中可以看出的「避世」的知識份子。在這種社會劇烈轉變中，使人感到既成的勢力、傳統的價值觀念等，皆隨社會的轉變而失去效用。人們以傳統的態度處身涉世，亦無由得到生命的安全，於是要求在劇烈轉變之中，如何能找到一個不變的「常」，以作爲人生的立足點，因而可以得到個人及社會的安全長久，這是老子思想最基本的動機。（註8）

而在整個社會人世的變化中，老子又深刻的發現生命外在化的問題，亦即生命既惶惑無從，故上焉者以仁義聖知鼓吹天下，取名當世，下焉者縱情聲色浮華，中無定主，整個社會充

滿生命存在的鼓動不安，無由得到生命自我歸屬的清靜寧一之感，這種生命離位，而以外在的名利聲華爲其追求的現象，老子有極深的慨嘆：

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵爲下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，爲吾有身，及無吾身，吾有何患？（十三章）

「寵辱」代表外在之物。世人追求這些外在之物，而有得失驚懼之感，這是生命中無定主的現象。「大患」，王弼釋爲「榮寵之屬」（註9），這就是就上下文脈絡而作的解釋，其實老子所指遠比榮寵的範圍更大，可以涵括一切使生命異化的外在之物，如儒墨高揭的仁義，一般人普遍追求的欲望享受。這些外在事物被視爲與其形軀生命一樣重要，然在老子眼中，根本就是使生命離位而引發無數生命煩惱與社會動盪的「大患」。老子探尋這「大患」的根柢，發現就在人類受命賦形的「身」上，有身而有執，有執則有爲，一切外在追求豈不都在「執」與「爲」之中？所以如能沒有這執爲之身，則一切大患均遠離而去。這裏的「身」雖取一般意義的「形軀」之義，而其實特指有執有爲的形軀生命。所以「無身」並不是說希望自己不要誕生於此一世界，而是指沒有此一形軀生命的自我之執，亦即超轉此一形軀生命的自我之執。

這一深沈的慨嘆，根本是爲生命離位的現象而發，故生命如何歸屬於自己以得貞定，這是老子在「觀變思常」之中所要問的問題，這個基源問題可表之如下：「如何歸復生命的純樸狀態？」（註10）其整個以「道」爲中心的哲學思想就爲解答這個問題而生。

老子言道，有其解說字由本體與生成形成的形上學意味（註11），也有其垂示聖人體道境界的價值論色彩。就前者而言，客觀思辨以建立「觀解的形上學」，絕非老子的真正用意所在，所以即使是提出形上道體，老子卻把它和整個生命的價值

導向關連起來，使道成爲價值世界的形上基礎，而不致落在自然世界的客觀探討上（如自然哲學以至物理學）。道成爲價值世界的形上基礎，故「法道」爲其哲學的重心所在（註12），道的價值爲生命存在的最高價值，法道而體現這種價值的，就是老子所謂的一「聖人」。聖人的生命與道合一，故其表現亦如道的表現。

道有何可法？這必須揭明道的意涵才能明白。

在老子的宇宙觀中，道是宇宙創生變化的動力根源（註13），老子說爲天地之「根」。天地萬物皆在這一動力根源的創生變化中生成變化，最後復返於此一動力根源之中。十六章云：「萬物並作」，「萬物芸芸，各復歸其根」，所講的便是此一運動過程（註14）。這一運動過程，老子又以「有」「無」的觀念作哲學式的把握，把道的創生和萬有紛呈說成「有」，把萬物復歸根源以繼續創生說成「無」（註15），這時「有」與「無」是道的雙相，構成道之周迴運動的兩方面。對於道的觀照，必須「有無雙持」，才能把握道的全相，故一章云：「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微，此兩者同出而異名。」聖人心境能居於「無」的一面，則可發現無中藏有創生萬有的無限妙用；能居於「有」的一面，則可發現創生的萬有在發展中又均向根源回歸。這兩者同出於道，故聖人體道亦必須「有無雙持」。所謂「無爲而無不爲」，即「有無雙持」的表現。「無爲」爲「無」，「無不爲」則爲「有」，形成一周迴的運行。

然道的運行之中，老子發現天地萬物之生成茁壯必趨衰變死亡，故主張不執滯於生成茁壯的某一點上，而特別強調其衰亡而「歸返於道」的一面。「歸根」即表示「歸返於道」，歸返於道才能有動力繼續生成，故整個天地循環變化的動力根源就在道上。同樣的，人類事業創生變化的動力根源也在道上，生命必須「歸返於道」，才能具有其動力根源，以免停滯在生

成現象的某一點上，妨害生命的循環運行。

就生命必須「歸返於道」一義，老子哲學特別注重「反」的原則。四十章云：「反者道之動」，十六章云：「萬物並作，吾以觀復」，都是強調天地循環中最重要的是歸返於道的動力根源之中。所以萬物的「歸根復命」和生命的「歸其返樸」，對老子而言，爲其思想重要的價值導向，如果違反此一導向，則生命將在失去根源的狀況中以致觸途成滯。

道的創生變化萬物的方式，老子認爲是「自然」的，所以說「道法自然」。「自然」並非道之上更高的一個層境，而只是道本身的性相，所以其法效，只是以自身爲法。老子藉此表出道的創造變化萬物，不是有心知欲望作用於其中，或依待外在條件而如此，而只是自己如此（註16）。這是老子對於道的本性最重要的一個觀念。老子講「道」之外，另有一個觀念爲「德」，德的本性依然是「自然」的。所謂「德」，即道分化而內在於萬物的本質，爲各物之所以爲各物的根源。道與德只有全與分之別，並沒有本質上的區別。由於道與德的本性皆爲「自然」，故其生養萬物都無心知欲望的作用於其中，其「生而不有，爲而不恃，長而不宰」（五十一章），都是自己如此，非他而然的作爲，故五十一章云：「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』」。換句話說，道德是無執無爲的，其「爲」是無執之爲，是故在無執之爲中而無不爲。三十七章云：「道常無爲（王弼注：順自然也），而無不爲」，說的正是此意。這種爲而無執的一種本性，就叫「玄德」，也叫「常德」，「玄」是狀辭，是說高層次義理的玄妙，非一般世俗的認知所能理解。「常」則是說其永恆不變。

由此而論，人的生命之「德」也是自然的，無執無爲的，這在老子又稱爲「樸」，亦即人生命不離於道的純樸狀態。但

人通常都不悟此道，不悟此德，故落在生成變化的某一點上，不能「歸返於道」，以致脫離生命之純樸狀態。老子考察人之離道失德的根本原因，就在「知」與「欲」的突冒於德上。由「知」與「欲」，人的一切皆落在有執有為中，追求有限的知識以自矜，追求形軀的滿足以自樂，以致貴患若身，人與人間爭競不休，人的生命也因此由「以德為基」而墮轉為「以知為基」與「以欲為基」，不能復歸於「樸」。但老子由道眼觀之，深刻地發現「為者敗之，執者失之，是以聖人無為故無敗，無執亦無失」（六十四章），「以輔萬物之自然而不敢為」（同上），為人指出一條「歸道復德」之路，即無為無執、無知無欲。

但人的無執無為、無知無欲如何可能？這在老子提出的修養工夫是「致虛極，守靜篤」（十六章），亦即使心靈超越任何知識的有限之執，完全置於一虛靜無著之精神境地。致虛守靜即可生出一種超越俗智的睿見，觀照天地萬物所顯示的道之周行，並且看見萬物「歸根復命」之「常」。

由上所述，老子言道，一在欲人由心知欲望的虛妄主體，歸返於道德的自然純樸本性。一在欲人法道而展現道之周行，無為而無不為。但人間世界既已擾動心知欲望的有執有為，所以首先的問題應在「如何歸復生命的純樸狀態？」也就是歸復生命之德、生命之常，在此基礎上「一切無執之為才可能展現」。

最後須得一提的是，儒家與道家都談道德，為免混淆，這裏稍作意義上的區辨。儒家所談的道德，均由人道這方面談，以「仁、義、禮」界定其意涵。如孔子談的道德，即由「仁義」的實踐而言，荀子則以「禮」為其實義。老子開始的道家所談的道德，則由天道這方面談。依老子之見，天道為人道的基礎，故「道德」為「仁義禮」的根柢，離道失德，生命才墮轉到「仁義禮」的強調中。此義若明，則儒道使用道德，須分別而觀，今人所謂「道德心」（仁）、「道德規範」（禮）諸

用語，都是屬於解釋儒家的用語，視其所在的上下脈絡而觀，應不致導致誤解。

## 第二節 道、禮對揚及「超禮歸道」的型態

老子思想的價值走向在歸復生命的「大道」與「玄德」，亦即復歸生命的自然純樸狀態，因此一切提倡仁義禮智以治國修身的主張，均為其強烈反對，認為是生命外化，而將為社會招致大患的亂因。

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽。六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。（十八章）

天下多忌諱而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人能伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。（五十七章）

一切離開道德的追求，均使生命的純樸狀態破裂，而在其所貴寶之物的追求中，復招來反面的現象與反面的影響。故十八章言生命離開其玄同於道的自然純樸，遂開始強調踐仁由義。對於才智的重視，亦相隨有大虛偽的反面現象發生。五十七章言國家越忌諱貧窮，而人民反而越加貧窮；富國強兵多製造利器，反而被利用為作奸犯科之具，導致社會更為混亂。考察老子生存的時代，正是儒墨相率以仁義繩墨之言匡正天下，而各國都欲富國強兵以兼併攻伐之時，這些強烈的批評並非無的放矢。但這些批評亦非僅止於對儒墨的批評，而是普遍的生命離位的觀察，具有生命問題的普遍意義。

禮樂現象方面，老子亦有強烈的激評，至詆為「忠信之薄而亂之首」，這當是老子有見於禮樂之治的大流弊，方有此憤激之評。自禮壞樂崩之後，禮樂的制度、儀文失去親親、尊尊精神的支柱，成為精神已亡、形式猶存的空殼。儒家之徒傳承提倡禮樂之說，又往往繁飾禮樂，中無實誠，顯露生命的外在化與虛偽，於是越提倡禮樂，越發生以形式空文桎梏人類生命的現象。老子於此深有感觸。為在哲學上解釋此一現象，老子

提出生命離道而層層降轉的歷程，這也就是三十八章的一套「道之淪降」（註17）的墮落觀。

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無為而無以爲，下德爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲。上禮爲之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始，是以大丈夫處其厚，不居其薄，處其實，不居其華，故去彼取此。

在這段話中，「道、德、仁、義、禮、智（前識）」六者構成一步步下降的系列（註18），而層層降轉到「禮、智」時則已爲墮落之極致，一切虛僞禍亂隨之而生。仁義禮智都是老子眼中的有執有爲之物，仁義是內在的有執有爲，禮智則更顯其生命執有在外在化，故王弼云：「夫仁義發於內，爲之猶僞，況務外飾而可久乎！」（註19）所謂「忠信之薄」，即徒有外在的俛仰周旋威儀之禮的表現，而內心並無忠信等的真實之情（註20）。這是戰國俗儒屢被批評的內外不符的現象，也是治國用禮所造成的一大虛僞。爲何說「亂之首」？因爲禮既成爲空文，再以禮來規範天下人，則適足以桎梏人類生命，使天下人均不能歸真返樸。這裏道和禮形成一大對反，明顯地是「以道反禮」（註21）。老子於此指出一條歸真返樸的價值導向，即不讓生命淪沒於外在的禮樂虛文，回返內在真實，並層層超轉，以上歸於道德層境，這是「去彼取此」之意。十九章言棄絕聖知仁義而少私寡欲，歸之素樸，也正是這個意思：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。

這裏有一問題是：老子反對禮樂是那一種意義的反？如果禮樂完全爲其否定，則道與禮樂是本質上即相衝突者，依此一

說，則「以道反禮」即爲老子禮樂思想的型態。如果在返樸歸真的生命境界上，禮樂仍可爲聖人生活的自然表現，則禮樂本質上是與道不相衝突者。依此一說，則可以有超越於世俗之禮的無執表現。學者在此大抵採前一說，認爲兩者本質爲相衝突者。揚雄《法言·問道》云：「老子之言道德，吾有取焉耳；及掇提仁義，絕滅禮樂，吾無取焉耳。」梁啟超《先秦政治思想史》亦以兩者對立，故其書指出老子與儒家的政治理論精神迥異，一曰「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），一曰「上好禮則民莫敢不敬」，「君子篤於親則民興於仁」，「以無爲之教，一個禮樂教化，老子既主張絕對放任（按：梁氏以「絕對放任」說老子並不恰當），故極力排斥禮樂教化的干涉（註22）。劉光義探究老莊禮論，亦認爲老莊斥禮而不用，云：「道家崇自然、重無爲，於一切人爲之事物，全不以爲然。禮，人類社會中的產物，是維持人際關係的手段，自然也是有爲之事，故道家排拒之」（註23）這些看法，均有文獻的支持，不能算錯。但仔細體會老子思想，禮樂（甚至仁義）之所以被否定，實因其喪失道德的存在性，譬如默然行善，則內不失道，行善自矜，則善亦離道，離道之善，便與道成對反。但道與善本無本質的衝突，老子亦不以爲有衝突。道與事物間的衝突，皆因事物之欲執而起。如無欲執，則道乃實現一切事物的最佳方式。老子即云：「天之道，利而不害；聖人之道，爲而不爭」（八十一章），天道「無爲而無不爲」，對萬物「生而不有，爲而不恃」（二章），「生」（「爲」皆對生養萬物有利，但天道並不自矜其功，只自然的展現其生養萬物之無執之爲。聖人之「爲」，亦是一種無執之爲，故在爲中成就了事物，但卻對事物一無所執，使一切表現都屬於純樸生命的自然表現。如此，則禮樂可表現於聖人的生活，這是老子對禮樂的另一種態度。這種態度是超越於禮，但不是對反於禮的態度。

牟宗三曾澄清以前對於道家否定聖知仁義禮樂的誤解，可以提供我們理解老子的這個問題。他藉「實有層的肯定」和「作用層的否定」兩個語詞來說明。儒家正面的肯定聖知仁義禮樂的存在，道家則不作正面的肯定與否定。道家說聖知仁義禮樂，只是順儒家所說而提，並非作正面的肯定與否定。道家對聖知仁義禮樂只有一個問題，即：如何以最好的方式體現之？所謂「絕聖棄智」、「絕仁棄義」或絕棄禮樂等語，都不是在實有層上加以否定，而是從作用層上否定（註24），亦即超轉出心靈更高的境界來體現聖知仁義禮樂。故作用層的否定，其實即作用地保存住聖知仁義禮樂。道家之一無為而無不為之一義亦從此處透露。依牟宗三此一澄清，可見道與禮樂本質上並未對反，道的境界正是體現禮樂的最好方式。

然而道之體現禮樂，是否如儒家之充分的實現禮樂的文化價值？是又不然！老子並未積極的肯定禮樂的意義與價值，只是在生活上隨順已有的禮儀而無執地表現，這是超越於禮樂的態度，其型態是「超禮歸道」型。

### 第三節 「大音希聲」的音樂思想

老子以「道」為價值世界的形上基礎任何生命失去道的存在性而外在化或異化，均為老子所不取。對於人離其純樸，縱情於音樂享樂的現象，老子自然表示反對的態度。

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨令人行妨，是以聖人為腹不為目，故去彼取此。（十二章）

這段話基本表示「玩物喪道」觀點。「五色」、「五音」、「五味」、「畋獵」、「難得之貨」，都是感官欲望追求的活享樂之物，但是當生命離道而任欲馳騁時，生命即外在化於所追求的事物及其滿足之中，對老子而言，這些欲望追逐的活動都是必須「去」掉的，否則人即不能歸屬於自己，回復生命

的純樸狀態。故聖人要去除聲色犬馬的追求與滿足，而最根本即在去除虛妄主體的欲求，因為聲色犬馬的追逐，即源於人的欲求，故「罪莫大於欲得」（四十八章），「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得」（四十六章），只有透過「去甚、去奢、去泰」（二十九章），「少私寡欲」，才能「見素抱樸」（二十九章），與道合一。

由這段話中的「五音令人耳聾」一句，很多人據以斷言老子採取音樂否定論，如蔣孔揚云：

老子的音樂美學思想，歸根到底是要取消世俗的、現實的音樂藝術。（註25）

葉朗云：

在老子的時代，美的藝術是專供奴隸主貴族享受的。他們窮奢極欲，而老百姓則吃不飽、穿不暖。老子對這種情況極為不滿，因此他對美和藝術採取了一種簡單的否定的態度。（註26）

如此說來，老子應是「以道反樂」的型態。

這種音樂否定論的看法，在解釋老子「大音希聲」（四十一章）一句時，也一再被提出。王增范即云：「在先秦諸子的文藝思想研究中，人們一向是把老子作為一個文藝否定論者來看待的，而建立這種觀點的一個重要根據就是老子的『大音希聲』說。」（註27）

「大音希聲」雖只四字，其實頗難了解。要了解這四個字，首先必須明瞭這是個「辯證的詭辭」，也就是老子所說的「正言若反」。這種詭辭在道家思想中大量地被使用，其目的在使吾人感覺這些語句的詭異於俗之際，超離經驗認知而契會道的層境。與「大音希聲」同類的詭辭如

大方無隅  
大象無形

「大」是「道」的一個形容辭（狀辭），二十五章云：

「字之曰道，強名之曰大。」這個狀辭在辯證詭辭中表示超越經驗界。經驗界的事物均為相對，如二章所云：「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」經驗界的事物加一「大」字，則成為道境中的絕對事物，超越於經驗界，不能復以對於經驗事物的認知方式去把握。是故「大音」和「大聲」是不同層次的，「聲」是經驗界的一般聲音，「大音」則是道境的絕對之音。這種聲音不是無聲可聞，而是聽之不聞。為何聽之不聞？因為大音本非經驗界的一般音聲，不能由平常的聽覺去把握。我們所聽得見的是一般的音樂，而不是道境的絕對之音。然而道境的絕對之音如何理解？其實其所指的就是「道」，這種詭辭只是透過音聲的角度遮顯超我於一般音聲的形上層境，道不能由音聲設想，故「大音」即指道。

這種由音對聲顯形上之道的方式，其中包含著音聲之「全」與「分」的觀念在內。道境的絕對之音是整全的，涵攝一切音聲，故不能執經驗界的某一音聲以論道音之全。反之，經驗界的音聲卻是由整全中分割而成的有限之聲，故落在「有分」之境。這種「有分之聲」，本質上即必為有限者。王弼註解「大音希聲」，即自此一角度進入：

聽之不聞名曰希，不可得聞之音也。有聲則有分，有分別不宮而商矣。分則不能統眾，故有聲者非大音。（註28）

王注指出「大音」非「有分之聲」，因「有分之聲」為聲音的分化狀態，非宮即商，其本質即為「有分」，故不能涵攝一切音聲。相反的，大音則是聲音未發生分別時的整全狀態，其本質為「無分」。郭象注莊，其中有一段話亦可闡明此一觀念：

夫聲不可勝舉也，故吹管操絃，雖有擊手，遺聲多矣。而執鶯鳴弦者，欲以彰聲也，彰聲而聲遠，不彰聲而聲全。

（註29）

道音所涵攝的一切音聲是「不可勝舉」的，「吹管操絃」的音

樂演奏必然「遺聲多矣」，這是在音聲的本質之處即已被決定者。「彰聲」之「彰」，則揭露經驗界的音樂活動具有對於「有分之聲」的執著，「彰聲而聲遠」是其必然的結局。由此「全」與「分」的觀念，可見經驗界的音樂並非道音，對於經驗界的音樂喜好與追求，則更是與道相離。唯有「不彰聲」，化掉對於「有分之聲」的執著，才能使音聲保留在「聲全」的狀態，換言之，即使生命在無執狀態下體會道音的整全主義。

老子以這種道、聲的對揚方式，並不是要在形式上區辨道與聲的層次而已，其基本用意是要人超越經驗界一切音聲的執著，尤其是一「五音令人耳聾」的音樂享樂，回歸於道，可以說含有「超樂歸道」的意思。

但超樂歸道是否反對音樂的存在和聆賞呢？是否道家聖人完全沒有音樂生活呢？不然，因為老子所反對的不是事物的存在，而是生命失去道的存在性而擾動的欲求及其活動。生命若「以欲為基」，音樂欣賞即淪為慾望的滿足，而過度追求，即使人聽覺為之「耳聾」。但如生命「以道為基」，則聆賞心態是無執無為的，不會造成「耳聾」的惡果。換言之，道家聖人事實上是無道境中涵容音樂的存在，並且也有其音樂生活。只是聖人並非積極肯定音樂價值之意，亦無以樂治國之意，態度與儒家異。

綜上所述，老子的禮樂思索有其「以道反禮」的一面，這一反對是在特殊限定下的反對，不可誤為老子的基本型態。禮樂與道本質上是不衝突的，故聖人亦可在生活中表現禮樂。不過老子終非積極的肯定禮樂的意義與價值，故其型態為「超禮歸道」型。

### 附註：

註1：《中國哲學史·第一卷》，頁一三〇起，香港中大崇基學院。

註2：王邦雄《老子的哲學》，頁三六，東大圖書公司。

註3：關於老子年代的考證，可以分成兩大壁壘，斷定老子在孔子之先，道德經就是老子的作品者，有胡適、張熙、唐蘭、黃方剛、馬敘倫等；懷疑此說者，有梁啟超、張壽林、錢穆、張蔭麟、馮友蘭、張季同、羅根澤、顧頡剛、熊偉等。不過持後一說者，彼此之間有歧見在。如張季同、羅根澤認定在孟莊前，馮友蘭以為在孟子之後、莊子之先，錢穆以為在莊子、公孫龍之後，首倡「莊前後老」之說。顧頡剛則認為《老子》是戰國末年或是兩漢初年的著作，張蔭麟則認為老子時代在莊子前，其書寫定則在《淮南子》之後。此外有徐復觀，原持「其人必在孔墨之後，但在莊子之前」，其後則修正為「老子與孔子同時，而略早於孔子」。以上引述，均見《老子的哲學》第一章《身世之謎及其成書年代的推斷》。唐君毅、牟宗三均以老子在孔墨後，勞思光與王邦雄考證之結論亦同，此已成目前一般共識。

註4：依易繫辭傳「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的觀點而言，形上是涉及萬有創造與變化之源的根本存在，則老子所謂的「道」屬形而上，當無問題。如將形上學界定為「我人對自己所經驗所思考的實在界所作的終極解釋」，有如項退結在《現代中國與形上學》中提出的「描述定義」所言，則老子有其對實在界所作的終極解釋，說其具有形上意味，亦不成問題。但若以亞里斯多德形上學所說：「形上學為論萬有之存有及其特性之學」，則顯然有形上學型態的不同。通常對中西形上學的大區分為：「實踐的形上學」對「知解（或觀解）的形上學」。

註5：此二詞語出自牟宗三。牟氏藉之以說明希臘哲學的特色。希臘哲學對自然、人事喜作客觀的理解，富於理智

思辨的興趣及分解的精神。其形上學乃經由客觀分解構造而建立（以柏拉圖、亞里斯多德為著），牟氏稱之為「觀解的形上學」或「實有形態的形上學」，見《中國哲學的特質》，頁一〇，蘭臺書局。

註6：袁保新《老子形上思想之詮釋與重建》⑥，鵝湖月刊第一一五期，七四年一月，頁四五。關於「觀變思常」之說，徐復觀最先提出，見其《文化新理念的開創——老子的道德思想之成立》一文，但徐氏尚未撰成此語。其後勞思光《中國哲學史·第一卷》論述老子哲學，乃撰成此語，學者於是相互沿用。袁氏亦用其說。

註7：《老子的哲學》，頁四八起。

註8：徐復觀《中國人性論史》，頁三二七，商務印書館。

註9：王弼《老子註》，頁二四，藝文印書館。

註10：袁保新依基源問題研究法的理論還原方式，指出《老子的思想》中有四個根本意向：一是如何建立理想的政治？二是如何成為聖人？三是如何向上實現生命之善與大？四是「道」何以失落？可補本文在理論的根本意向展示的不足。聖人、生命的善與大、道都與生命的純樸狀態有密切關聯，而老子理想政治，其實也是使人民的生命都歸復純樸狀態的無為之治，故這些根本意向都和本文表出的基源問題相干。至於袁氏認為老子思想的基源問題，就是對「道」的失落與回歸的反省，與本文表面似異，其實則同。袁氏之說，見《老子形上思想之詮釋與重建》⑤，鵝湖月刊第一一四期，七三年十二月，頁二五、二六。

註11：如「有物混成」一章，「天下萬物生於有，有生於無」一章，「道生一、一生二、二生三、三生萬物」一章。

註12：二十五章云：「人法地，地法天，天法道，道法自然」。這句話根本意義在「法效道」及「法效自然」。「自

然」是就道之創生自身的無執無為說。

註13：道為創生變化的動力根源，徐復觀亦有類似之說。他說：「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』，因家『原理』是靜態的存在，其本身不能創生，要創生，後面還需要創生者。」見《中國人性論史》，頁三二九。

註14：天地萬物之周行，乃在顯示道之周行。老子於二十五章講到道之周行云：「獨立而不改，周行而不殆」，亦即說其創生變化而動力不竭，並且獨立不變，永遠保持自身的同一性。

註15：老子所謂的「無」，並非「沒有」之意，而是無形無狀的存在。

註16：徐復觀以為郭象注莊，對於「自然」的解釋有「自己如此」之意。但郭之「任物自然」之說，並不能用來解釋老子，因為老子講道的創造，不講萬物皆係自生，所以他說：「老莊兩書中，其對道之創造作用說得很清楚，則萬物又何嘗是自己如此。但老莊以為道之創造並非出於意志，亦不含有目的，只是不知其然而然的創造。」吾人則以為「自己如此」之義並不能解老，道之創生亦可說為自己如此，萬物之變化亦可說為自己如此，兩者皆為自然。郭象「任物自然」之說只是缺了道創生之自然一義。蓋其意在化消道的實體相及作用相，而不知如此與老子原義有出入。

註17：「道之淪降」一語出自王煜《老莊論道之淪降》一文，見《老莊思想論集》，頁五七，聯經出版公司。

註18：這層層降轉的系列，依「失道而後德」一段說，序次清晰。依「上德不德」一段說，則有「下德」究竟處於「道、上德、上仁、上義、上禮、前識」中那一序次的問題。文中序次為上德然後下德，下德即生命執著於內在

之德，以致喪失玄同於道之德的沖和之性，使玄德狀態發生破裂。老子意在以下德指仁、義、禮、智諸德，然其解釋下德的「為之而有以為」，反落在上仁「為之而無以為」之下一層次，所以序次有思想上的問題。一般解釋均未討論此一問題，因為在淪降序次上均採後面一段而說。

註19：《老子注》，頁七九，藝文印書館。

註20：老子說「忠信之薄」，忠信只是代表性的舉示，指實踐禮的行為內在必須具有的真誠之情。如處喪之哀，為喪禮須具有的內在真情。處喪不哀，則喪禮均成外在空文，而人情亦成一大虛偽。

註21：勞思光即認為「仁義禮」等在老子眼中皆為守道者所不取，其否定態度極為明顯，大部分學者在解釋此段時亦均持此說。見《中國哲學史·第一卷》，頁一六九。

註22：參見《先秦政治思想史》，頁一一七，東大圖書公司。

註23：劉光義《老莊於禮俗》，東吳哲學系傳習錄第三期，七三年十月，頁六一。

註24：參見《中國哲學十九講》第七講《道之作用的表象》。牟氏云：「以前有人罵道家為異端，就是以為道家對聖智仁義加以否定，這個了解是不行的。這樣了解，道家如何能成爲一個大教呢？我以實有層和作用層來解消這種誤解。」

註25：蔣孔陽《先秦音樂學思想論稿》，頁一二四，人民文學出版社。

註26：葉朗《中國美學史大綱》上冊，頁三一，滄浪出版社。

註27：王增范《「大音希聲」及老子的評價問題》，見《中國古代美學史研究》，頁一一二，復旦大學出版社。

註28：《老子注》，頁八八，藝文印書館。

註29：《莊子集釋》，頁七六。