

《揭諦》41：1-62

2021年7月

論牟宗三對老子《道德經》

體用思想的詮釋

陳德和*

(Te-Ho Chen)

摘要

牟宗三先生解讀老子《道德經》而以「無」為老子思想之首要概念，凡老子之言「道」與「德」皆不離於「無」，且老子「無」之智慧本因周文罷弊而發，蓋老子既見有為造作之亂象與災害，故欲藉此智慧而去執解礙以疏通世法與安立民生，故「無」乃具工夫義和境界義而屬實踐性之概念，今老子之以「無」為道，實乃即德為道，故其形上學之性格當屬境界形態而非實有形態，至若老子之言道生萬物，此等宇宙論之陳述亦非實有形態者所恆言之以形上實體創生萬有，而當是聖人以沖虛之玄德觀照萬有之自生自長自

* 作者為南華大學兼任教授。



成自濟也，是即「不生之生」或「道常無為而無不為」之義諦。老子境界形態形上學中因不具客觀實有之道及其創生性，故其體用思想乃以用為體或即用是體，牟先生因之乃言老子形上學僅有作用層而無實有層或以作用層權假為實有層，並形容「不生之生」為「作用之成全」或「作用之保存」，且有此故，凡老子之言絕聖去智、絕仁去義等皆非實有層之否定而乃作用層之去執解礙以成全，若王弼曰「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚」乃深得其中三昧，凡老子「守母存子」之本願及其「正言若反」之詭辭為用，據此亦可知之矣。

關鍵字：當代新儒家、牟宗三、道德經、境界、實有、形上學。

收稿日期：2021/01/31，接受日期：2021/10/28。



一、前言

當代新儒家陣營中，唐君毅先生和牟宗三先生之宗師地位是眾口同聲、一致承認者，兩位先生孤懷弘識之文化理想和悲天憫人之世道關懷固為濟濟多士所認同與景仰，若在中西印哲學之精闢理解和高明建構，更是後輩之莘莘學子所景仰欽敬並心嚮往之者。唐先生和牟先生樹立之思想人格典範昭然若彰，其教澤所及而能引領風騷以為一代之宗趣，實良有以也。

唐先生和牟先生一世至交、一生知己，兩人相互之間志同道合並且惺惺相惜，凡所思、所想、所行、所願每每莫逆於心，尤其在人文精神之肯定與抉擇上特能意會神領而共印、共證、共許、共可之也。然而無可否認者，兩位先生無論是生命氣象或學術性格終有不同之傾向與特色，當代新儒家陣營中同居宗師尊位之徐復觀先生，他即曾以「仁者型」和「智者型」形容唐、牟兩先生學思人品之殊勝，¹此外，曾昭旭先生亦曾分別以：得新儒家之「儒」、

¹ 1963年之際臺北市的廣文書局接受徐復觀先生之建議與提供，在臺重新印行當代大儒馬浮先生（1883-1967，又名一浮，另名一佛，號湛翁，別署瀾戲老人）之《爾雅臺答問》一書，徐先生並特撰〈如何讀馬浮先生的書？〉一文以為該書之〈代序〉，文中徐先生即曰：「中國當代有四大儒者，代表著中國文化『活地精神』。一是熊十力先生，一是馬浮先生，一是梁漱溟先生，一是張君勱先生。熊先生規模宏大，馬先生義理精純，



得新儒家之「新」綜述兩先生之不同特精彩，並說：唐先生以其誠篤之性格、辯證之精神而長於實踐體驗，此可回歸儒學之道德本體，若牟先生則特優於分析思辨、釐清概念，是以能夠有效回應西方文化之挑戰，並為儒學別開生面。²

唐、牟兩位先生以其寬宏之生命氣象和豐贍之學術成果，凡相互間之所同及所異之處，必有既深且廣之議題，可為學界津津樂道並多所討論者，今筆者不敏，謹就牟先生所建構之老子哲學以思索其底蘊、揭發其特色，筆者之所以做此選擇，蓋由於唐、牟兩位先生之關於老子思想之詮釋與見解，特別是在形上學之體用觀念上，一為客觀實有論並肯定道生物之實作用，³一為主觀境界說而持自生自

梁先生踐履篤實，張先生則頗為其黨所累，然他將儒家之政治思想，落實於近代憲法之上，其功為不可沒。後起者則有唐君毅、牟宗三兩先生，唐先生是屬於仁者型的，牟先生則屬於智者型的。」徐先生此文亦曾於 1963 年 11 月公開發表於他在香港所主辦並自任主編之《民主評論》的第 14 卷第 22 期，今見：李維武（編），《徐復觀文集——第二卷》，湖北，湖北人民出版社，2002 年，頁 357-360。

² 參見：曾昭旭，〈請以繼述唐學來紀念唐君毅生〉，《鵝湖月刊》第 380 期，2007 年 2 月，頁 0。

³ 唐君毅先生因主張老子《道德經》中的道乃為形上實體並具有生物之實作用，學界是以將唐先生列為客觀實有論者。唐先生關於老子學之論述，主要見於：〈老子言道之六義貫釋〉上下兩篇（唐君毅，《中國哲學原論——導論篇》，香港，人生出版社，1966 年，頁 348-398。）和〈老子之法地、法天、法道、更法自然之道〉上下兩篇（唐君毅，《中國哲學原論——原道



成之主張，彼此並堅持己意而無以妥協，是以在最終的義理體系上，呈現出不可或免之緊張性，⁴且延續至今仍然餘波盪漾、久久未歇，而筆者在長期關注之下，⁵實有不得不為牟先生再申其義者在，惟本文之內容僅限於扼要而如實表露牟先生老子哲學中關於體用思想之創見，以及有效考掘其哲學思維的精切義涵，並不涉及唐先生關於老子思想的詮釋結果，更不敢妄議唐、牟兩位先生間之長短得失也。

二、主觀境界說之以無為體

在道家哲學考察中，關於老子思想之闡釋與理解當是

篇卷一》，香港，新亞研究所，1973年，頁288-340。）

⁴ 參見：陳德和，〈論唐君毅的老子學〉，《揭諦》第5期，2003年6月，頁155-179。

⁵ 筆者先後曾有：〈論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例〉（《揭諦》第3期，2001年5月，頁141-180）、〈論牟宗三先生三統說與圓教論中的老子學〉（南華大學哲學與生命教育學系：「比較哲學研討會——儒學與新儒學」，2016年5月）、〈論牟宗三老子學的詮釋與轉化〉（國立臺灣師範大學國文學系、中央研究院中國文哲研究所：「儒道國際學術研討會——近現代」，2016年11月）等論文發表，凡此對牟先生所建構之老子哲學的主要內容皆有所論述。又，筆者另撰〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉（《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁43-80）、〈論老子《道德經》超越生死的實踐智慧〉（《鵝湖學誌》第61期，2018年12月，頁1-44）亦皆順承牟先生之意而鋪敘以成，二文中曾對老子《道德經》之相關篇章做出詮釋，藉此充分證明牟先生之對於老子思想的解讀實乃新特別出且有憑有據也。



不可或缺之過程和基礎，老子乃道家學派之開山祖師或中心開啟性人物，此亦毋庸置疑者，因為無論任何型態之道家，莫不以老子其人其書其思想為閱讀之文本。道家陣容中繼老子之後，復有莊子之弘揚其道並蔚為大宗，是故莊子思想研究及其貞定，又成為解讀老子思想時之可量與重要之依憑。莊子思想主要之特色，乃長於消融性工夫之展露與道家式人格典範之開示，此如莊書內篇〈逍遙遊〉言至人、神人、聖人之無待並歸之於：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮。」〈齊物論〉言聖人之莫若以明、是非兩行而可於萬竅中：「化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍。」〈養生主〉言全生盡年者安時而處順乃：「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經。」〈人間世〉言聖人安之若命乃：「乘物以遊心，託不得已以養中。」〈德充符〉言聖人、至人、全德之人以生死為一貫乃：「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」〈大宗師〉之言聖人、真人之圓融理境為：「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒，天與人不相勝也。」〈應帝王〉之言至人、明王之修持是：「體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得。」諸如此類等等，皆莫不如此。惟莊子如此之言工夫與境界而以消融性之「無」為「德」並專此為重，其乃老子思想之本質性延續乎？抑或老子思想之選擇性發揮勝場？此即成為耐人尋味之學術問題，今學界中關於老子學性格與面貌之爭議，亦與此議題脫離不了干係，至於牟宗三先生已然



建構之老子哲學內容及其獨樹一幟之立場，明顯為如是之學術大辯論中意見鮮明之主要對手，而在上述之問題討論上，牟先生當然贊成老子與莊子思想之一致性發展和同質性關聯。

（一）主觀境界說之遮有顯無

素來關於老子哲學之研究與證成，學界大都集中於《道德經》之詮釋，換言之，學界所謂老子哲學或老子思想，究其實乃不外乎《道德經》所含意義之開啟與釋放，然而現在所知署名老子太上老君的經書文獻，其實並非僅止於區區五千言的《道德經》而已，例如《道藏》中嘗見：《太上老君開天經》、《老君太上虛無自然本起經》、《太上黃庭外景經》、《太上老君內觀經》、《太上老君了心經》、《老君清靜心經》、《老子中經》等，修道皈依之團體間復有：《老子清淨經》、《老子西昇經》、《老子化胡經》等之誦讚與流通，且凡以宗教性為重之團體及人士，居於信仰之理由和崇拜之立場，對於諸如此類冠以老子、老君或太上老君之名之經書文籍更深信不疑，並且恭敬嚴肅言其然與言其所以然。惟宗教信仰固有宗教信仰之理念，學術研究亦有學術研究之原則，兩者之間仍當留意其分際而不可輕率混淆之，若老子《道德經》雖仍存在版本內容和作者身分諸多爭議而有待釐清，然其之歷史證明和文獻學之論斷，當為今之所見種種老子類經書中，唯一有本有據、可徵可信者，



是以如將奉持理性之態度而探索老子之思想觀念，即不得不以《道德經》為架構老子相關見解之唯一文本，並無需要再涉及其它冠以老子、老君或太上老君之名者，若牟宗三先生所詮釋之老子哲學，即以此為是。

牟先生詮釋老子《道德經》之際，亦多留意莊子和老子之關係，牟先生且嘗言：「老子與莊子，在義理體幹上，是屬於同一系統。」⁶是故關於莊子思想之理解當為牟先生建構其老子哲學時所不得不有者，亦為試圖掌握牟先生所建構之老子哲學時所不可不知者。再者，王弼《老子注》和郭象《莊子注》古來即被譽為獨步千古經典之作，其表彰之義理亦為魏晉玄學中之佼佼者，惟其與老子及莊子原來思想是否存在詮釋之距離，或有無過度詮釋之嫌，學界中自是見仁見智，若牟先生則認為無論王弼或郭象之所為者，實皆不悖於老子《道德經》、莊子《南華經》中之義旨和宗趣，凡王弼注《老》、郭象注《莊》中兩人所鋪陳發揮之玄理玄智，大都貼切應合於老子、莊子思想之神思妙義。⁷事實上，牟先生之解《老》、解《莊》及其以「境界形態

⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北市，臺灣學生書局，1978年修訂四版（臺再版），頁172。

⁷ 牟宗三先生說：「王弼之注老、向郭之注莊，對於此玄智玄理之奧義妙義多所發明，而亦畢竟是相應者。魏晉名士固多可譏議處，然其言玄理、表玄智，並不多謬也。……吾人於此須以『依法不依人』之態度平視之，亦勿得動輒以魏晉自魏晉，老莊自老莊，而視若有何懸隔者。」牟宗三，《現象與物自身》，臺北市，臺灣學生書局，1975年，〈自序〉頁10。



的形而上學」定義老莊思想中之天道論，即深受王弼重「無」之影響，而他將老子所說之「自然」理解為沖虛自得之理境，亦與郭象之逍遙說和獨化論密不可分。

牟宗三先生之老子哲學是以「無」為「道」；「道」有本體義，故牟先生之以「無」為「道」實即以「無」為體。牟先生之以「無」為「道」此和學界主流之以老子思想中之道體為真實之大「有」，乃明顯對比與不同。學界一向對於老子《道德經》之探討研究，主要留心處以及論述之焦點，每每著重在「道」與「德」二概念之意義及其關係上，於此而有各家自得之見解及其精采展露，若從宏觀視野做觀察，可發現其中較常見之主張約略如下：

其一、「道」既屬形而上學之概念，然「道」於中國哲學之思維中亦為價值之最高原理，是以「道」復可為倫理學或價值哲學之概念。「道」具含道體、道原、道用、道能、道德、道術、道微、道相、道理諸義，但以之為形而上之理則或法體乃眾多學者間所同意者，此如道體、道原、道理等等雖有多名，然皆意指終極之真實（ultimate reality）而為形而上之決定者。天道理體若就存有論立場以言之，其乃天地萬物存在之根源和理由；天道理體亦兼具宇宙論之性格，就此而論，其乃生生不息之創造真幾，由之變動不居而為天地萬物生長成化之所由然與所由起。又，天道理體之為天地萬物所以存在之根本依據，本為無聲無臭、無色無相、無形無狀、無邊無際者，若其為天地萬物生長



成化之活水源頭，亦屬動無動相、靜無靜相、變化無變化相之神化不測者，由此二義以觀之，天道理體當為超越性之真實存在與永恆之創造者。

其二、「德」或者為道「道」之屬性，就此以言「德」亦屬乎形而上學之概念，蓋其乃形上道體所擁有之不可思議性或無限普遍性，故為「道」之本德、常德或玄德。「德」或者為人之品德、性德、懿德，如是之「德」即明顯為倫理學或實踐論之概念，亦即為價值哲學之概念，然倫理學或實踐論之「德」乃據「道」而有，是以此「德」終究亦可為形而上學之概念。若在老子《道德經》中，特別是就王弼據東漢河上公《老子章句》本以斟定而流傳至今之通行本做考察，書中固不乏關於道之本德、常德、玄德的陳述，然而自〈第三十八章〉以後至〈第八十一章〉諸篇，明顯是以人的品德、性德、懿德為敘述的重點，惟天德與人德實亦同質同性，但天道之德是客觀而超越，人悟之德則主觀而內在。

其三、天道和人德相互之際，若依傳統之思維，其乃因本質之同屬而得予彼此聯結，絕非斷裂隔閡之兩造而無以上下交流者，蓋天道本無限而普遍並為整全之理體，人德則為人之據天道天理而生、依天道天理而有之分殊性存在，故天道與人德之地位縱然上下各有其位，內容亦有普全與分殊之別，但彼此卻能從意義或價值之契入而相互銜接密合統貫暢達，凡天人合一之說，道器不離之理，體道



證德之論，皆據此而能得其然也。

其四、天道之無限即含天道之能遍一切處而常在，天道之無窮亦含遍一切時而永存，天道又乃超越而非超絕者，若人之恆修其德，當在藉助於天道之啟迪與示現而日起有功、日漸高明，最終得以達乎極致臻乎無窮，職是之故，遍一處之人、遍一切時之人、遍一切在之人，皆得於具體之人生中見悟天道而與天道上下相往來，要之，人人必須勵德成性方足以體道而入理，惟果能克竟全功，則天人不二也，道德一如也。

學界如上所述之普遍意見中，顯然較多是將將老子《道德經》中所言之「道」特強調其形而上學之意義而認定為超越性之存在，且此超越性之存在乃具有著先在義、永恆義、普遍義、獨立義、絕對義、創造義而為真實且無限之終極者；總之，老子《道德經》中的「道」就是形上實體，老子《道德經》中的「道」乃屬於客觀實有者。然而牟先生對於學界此等之普遍說法，雖然在形式上態度似有幾分保留，⁸實質上則完全不以為然，⁹他乃明顯對比於此客觀實

⁸ 牟宗三先生說：「老子之道有客觀性、實體性、及實現性，至少亦有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀之境界。故老子之道為『實有形態』，或至少具備『實有形態』之姿態，而莊子則純為『境界形態』。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 177。

⁹ 牟宗三先生說：「《道德經》所顯之實有形態的形上學只是一貌似之姿態，並非經由真正之分解而建立得起的。故道之客觀



有之論而為主觀境界說者也，¹⁰ 當然此處所謂「主觀」乃就其內在義及境界義而名之，固非一般所以為之屬乎個人之私見或偏見，換句話說，此雖云「主觀」，卻仍有其極高明之絕對性以及放諸四海而皆準、百世以俟聖人而不惑之普遍性也。

牟宗三先生對於老子《道德經》「道」概念有其特殊之見解，極其重要之關鍵在於：一者牟先生從未忽略老子所言之「道」本具形而上學及價值哲學之性格，由之有效開啟天道玄德與人品懿德相即相合之詮釋空間；二者牟先生孤明獨發而以為老子《道德經》之言「道」與「德」皆不離於「無」，是以整體之詮釋活動及結果乃莫不以「無」立其宗而統一「道」與「德」之地位與關係。

牟宗三先生理解老子《道德經》之「道」概念確然以「無」為優先，其大不同於一般學者之持客觀實有論立場

性、實體性、創生性，亦易於拉下而化除。究其實，《道德經》之形上學，亦只是境界形態之形上學。」牟宗三，《四因說演講錄》，臺北市，鵝湖出版社，1997年，頁74。牟先生又說：「道家不屬於實有形態，……表面上有客觀性、實體性、能生性這個樣子，但實際上最後可以揭穿的，揭穿的時候，客觀性沒有了，天地間沒有一個客觀的實體名之曰『無』擺在那裡，以便去產生天地萬物。」牟宗三，《四因說演講錄》，頁76-77。

¹⁰ 牟先生說：「道家的道是無，無起微向性，從微向性說生萬物。因此首先不能客觀地說客觀世界有個東西叫無來創生萬物，而要收進來主觀地講，靠我們有無限妙用的心境，隨時有微向性，由微向性說明客觀事物的存在。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市，臺灣學生書局，1983年，頁106。



而以「有」為優先，牟先生之主要意思，約可歸納如下：

其一、老子《道德經》思想依其文獻內容及思想傾向，應以「無」明其義而非從「有」做思考，唯「無」方始為經中首出之最高概念，若經中之言天地之所以生、萬物之所以成之超越依據，固嘗以「道」形容之，然而「道」只是通詞，如依老子《道德經》實際之內容，其真切義應該是「無」。¹¹

其二、老子《道德經》中既見「無」之單詞使用，並多出現帶「無」之詞組、詞結或句子，例如：「無為」、「無執」、「無身」、「無事」、「無名」、「無欲」、「無狀」、「無知」、「無常心」、「無之以為用」、「無為而無不為」、「無執故無失」諸如此類等等，凡此通通都可簡單化以「無」做總持性說法，而如是之「無」莫不皆與人之主觀修養有關，是以可歸之為人在生活世界中之實踐智慧，至若老子於《道

¹¹ 牟宗三先生說：「道家是通過無來了解道，來規定道，所以無是重要的關鍵。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 94。牟先生又說：「道要通過無來了解，以無來做本，做本體。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 131。牟先生又說：「道家首出的最高的概念是『無』。……老子說：『天下萬物生於有，有生於無』（《道德經·第四十章》），最後的『有』一定從『無』出，不能從『有』出，最後的超越依據一定是『無』。……『無』成始成終，它既是天地物之始，同時也能保住天地萬物，……『無』之成始成終就是『無』之做為實現之理。……唐君毅先生名之曰『存在之理』，我名之曰『實現之理』。」牟宗三，《四因說演講錄》，頁 66-67。



德經》中雖然嘗言：天道沖虛，其用不盈；¹²嘗言：天道渾成，周行不殆；¹³嘗言：天網恢恢，疏而不失；¹⁴嘗言：天道無親，常與善人；¹⁵如是云云之天道其乍看之下似乎明白具有客觀實有之意味，然而細究其實則未必然如是也，蓋經中所嘗言之天道理體既莫非以「無」為尚，故此天道理體已然不能為「有」，其當屬於生活世界中之實踐智慧的向上透顯或投射，故雖似客觀上超越之真實者，終究只是姿態而已。

其三、老子《道德經》中之「無」若就語法形式言，其乃遮詮表達下之用語，凡遮詮之表達即不似表詮之以正面陳述而示其所以然，若依老子《道德經》之義理性格而具體言之，「無」乃意在澈底淨盡一切人為造作及其所衍生之種種後患病症，蓋必藉由此等生命之清理而消解莫需有之障蔽與隔閡，始能讓人完全敞開胸襟氣度，朗然自在、悠然自若以通向天地人物；就此以論，舉凡：沒有任何之設限、沒有任何之禁錮、沒有任何之閉鎖、沒有任何之標

¹² 老子《道德經·第四章》說：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗；挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」

¹³ 老子《道德經·第二十五章》說：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名，曰大。」

¹⁴ 老子《道德經·第七十三章》說：「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀。天網恢恢，疏而不失。」

¹⁵ 老子《道德經·第七十三章》說：「有德司契，無德司微。天道無親，常與善人。」



定、沒有任何之執取、沒有任何之掛搭、沒有任何之黏著、沒有任何之凝滯、沒有任何之窒礙、沒有任何之障蔽、沒有任何之阻隔、沒有任何之橫逆、沒有任何之睽違、沒有任何之禍患、沒有任何之偏宕等等，均得適用於「無」之意思，總之，老子《道德經》中之「無」即是有執有為有患有累之完全排除，由此而得予謂之曰「無有」，亦因如此這般之「無有」，是以復可名之曰「無物」(nothing)。¹⁶

其四、老子《道德經》中之「無」既為「無有」或「無物」，是以便非客觀存有上可被積極敘述或描寫之實際對象而有類於實物(entity)者，換言之，老子《道德經》中之「無」實無以表詮之或無以積極而言之，「無」洵非從正面之存在言，職此之故，若將老子所言之「無」理解成「非有」而似英文中之 non-being 此亦非所宜者，蓋「有」與「非有」或 being 與 non-being 本實實相對，故「非有」或 non-being 仍可被當成範疇或概念，此與老子言「無」乃「無有」或「無物」實不相為類也。¹⁷

其五、老子《道德經》之「無」本為生活實踐之概念，

¹⁶ 老子《道德經·第十四章》曰：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。」

¹⁷ 牟宗三先生說：「道家講『無』(nothingness)，『無』譯成 non-being 不太對，non-being 是非有，當一個範疇看是一個概念。……道家『無』不是從存在講。『無』是 nothing，是無物。」牟宗三，《四因說演講錄》，頁 70。



「無」之智慧若充分證成，即能對天地萬物之生成與存在提供理由和說明，因之，其便成功一以「無」為本或以「無」為體即以「無」為「道」之境界形態的形而上學，且此境界形態之形而上學之言「道」除能以「無」表之外，另可用「玄」或「玄之又玄」做形容，蓋由於此「無」實非定無或死無，「無」本為無而不無、無而能有故也，至於餘家之言梵天、上帝、法身、天理流行、天命實體等等，在道家老子中皆無一可用，亦無此特殊之決定，就此而言，道家老子之思想乃與他家他教最不易起衝突而具共通性，亦即最有哲學中邏輯之普遍性或邏輯之空洞性。¹⁸

其六、老子《道德經》中之「無」最先並不適宜當成西方哲學中之形上學或存有論之概念以理解之，因老子所言之「無」本具有人心教化之啟迪作用，其言真切務實而有異於思辨理性下之抽象概念也；老子之言「無」既有具體行動之意義，故「無」之首義當屬諸生活實踐中之概念，¹⁹它理當是帖針對世道人心之失衡、扭曲與病痛而提出之補

¹⁸ 牟宗三先生說：「道家只能籠統地說實現原理，不好把它特殊化，說成創造，因此道家是澈底的境界形態。若要再多說些，多加點顏色，那把它規定成上帝好呢？還是儒家的道體？還是般若法身？《道德經》中都不規定，只一個玄字就夠了。在這個意義上我也說道家最為哲學性，……最有哲學中邏輯的普遍性，也可說是邏輯的空洞性。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 105。

¹⁹ 牟宗三先生說：「無首先當動詞看，它所否定的就是有依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無為的境界來，這當然就要高一層。所以一開始，『無』不是個存有論



偏救弊之妙方良葯，從歷史機緣而論，老子之倡言「無」實乃有感於春秋戰國之動蕩而思藉此以平定之，蓋其時人心人性已然陷溺乎造作虛假之窠臼因而引發周文疲弊、天下大亂之災難，是以老子點提「無」之智慧做為安頓人心、重建秩序之行動指南或啟示。²⁰

其七、老子《道德經》中之「無」宜先做動詞解，它乃去執、去礙、去病、去苦、去甚、去奢、去泰、去矜、去偏、去弊之清通化解工夫，惟既有工夫之發動必將會有境界之證得，依「無」之工夫所證成之修為，即是面對天地萬物而能不將不迎、應而不藏之妙通無礙之境界，此一境界亦可概而名之為「無」，境界之「無」便非動詞而是名詞，但它依舊遮詮下之「無物」，若究其實乃不外乎蕩相遣執、虛一而靜之完全淨空、完全放空之曠達心靈，²¹若老子

的概念 (ontological concept)，而是個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知覺的形而上學之問題。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 91。

²⁰ 牟宗三先生說：「它針對周文疲弊這個特殊機緣而發，把周文看成是形式的外在的，所以嚮往自由自在，就一定要把這些虛偽造作通通化掉，由此而解放解脫出來，才是自然。自然是從現實上有所依待而然反上來的一個層次上的話，道家就是在這個意思上講無為。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 90。

²¹ 牟宗三先生說：「無的境界就是虛一靜，就是使我們的心靈不黏著固定於任何一個特定的方向上。……虛則靈。心思黏著在一特定的方向上，則心境生命即為此一方向所塞滿所佔有，就不虛了，不虛則不靈。一就是純一無雜。沒有烏七八糟的衝突矛盾紛雜，把生命支解得七零八散，就是一；用康德的名詞講就是把雜多 (manifold) 通通化掉，不是把雜多綜合統一，而



《道德經》中之所以再再以言「無」，即思藉由「無」之工夫以究竟達成「無」之境界，而在此境界中，凡天地人我等皆能自由、自得、自生、自成、自濟、自長，並相互和諧而共成一大自在。

其八、老子《道德經》中，「無」之工夫及其所成之境界，本是心靈之無限敞開而無限解放、無限解放而無限包容、無限包容而無限融入、無限融入而無限自在者，於是在此心靈境界中，乃一虛明一切虛明之，一解放而一切解放之，一逍遙而一切逍遙之，故其亦相對具足道生萬物之實現義，此乍看之下，或有以為是超越之形上道體以其生生不息之作用而能造化天地及繁興萬物，然其實並非如是，蓋老子《道德經》中所言之「道」終究只是沖虛之玄德，²²終究只是人人皆能以蕩相遣執、融通淘汰工夫而如如體現之順通無礙之心靈智慧或無限妙用之精神境界，其洵非客觀實有之超越實體，故所謂之造化天地、所謂之繁興萬物，此在老子《道德經》中皆不宜視為積極以生之創造

是化掉如水通流。靜就是不浮動。人隨著生命的紛馳，順著意念的造作，天天在浮動之中，把這些化掉就靜下來了。……無、自然、虛一而靜都是精神的境界，是有無限妙用的心境。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 94-95。

²² 牟宗三先生說：「『無』先做動詞看，則無者即無此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣。（暢通即萬物自定自化，自生自成）。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可即以名詞之『無』稱之。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 163。



性活動，它該是消極義之不以生為而使其自生、使其自然之「無生之生」或「不生之生」也。²³

其九、老子《道德經》中之以「無」為尚之生活智慧或境界形態之形而上學，其既能清通有執有為之禁錮與障礙，以之獲得洒脫自在之生活，亦能化解意念造作之固執和意識形態之獨斷，由此開啟寬貸包容之弘大胸襟，藉之而可尊重多元之價值，並願通向天地人我而共生共榮，如是之精神氣象與境界，實可做為自由主義之超越依據，並避免自由主義之庸俗化，且以其尊重差異之涵容，觀念和態度上必能樂見對列格局（co-ordination）之展露，此觀念和態度之落實於具體生活中，既可實現開放之社會，同時亦能對民主政治之建立，提供可貴之思考資糧與方向矣。²⁴

²³ 牟宗三先生固明言：「沖虛玄德即體也。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 162。惟牟先生更詳細明其分際曰：「道只是一沖虛之德。沖虛無為，不塞其源，則物即自定自化矣。此自定自化之無不為由乎道而來，由乎道而然，則反過來，即是『道生之』矣。……『道生之』者，只是開其源，暢其流，讓物自生也。此是消極意義的生，故亦曰『無生之生』也。……總之，它不是一能生能造之實體。它只是不塞不禁，暢開萬物『自生自濟』之源之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界。故道之實現性只是境界形態之實現性，其為實現原理亦只是境界形態之實現原理。非實有形態之實體之為『實現原理』也。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 161-162。

²⁴ 參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 107-108。又牟先生之以為道家思想能與西方自由主義進行對話與交談，以及道家思想之能在民主政治之安立上提供可貴可行之道，筆者在〈論牟宗三老子學的詮釋與轉化〉（國立臺灣師範大學國文學系、中



（二）主觀境界說之即德為道

牟宗三先生孤明獨發之主觀境界說，其所以提出之主要原因當然來自他創闢之哲學心靈，其中關鍵義理之一，該當在於牟先生已然清楚發現老子《道德經》中之「無」，其在語法之使用上本為遮詮，屬消極性之陳述，若今之持客觀實有論者，卻置「無」於不顧而直言「道」為何義，是以忽略老子哲學本逆向思考而深具解構性與批判性，並只依正面之思維而定調老子《道德經》所言之「道」當為生化一切存在之超越實體，如此之以此「道」為正面表詮之「有」，如此之以此「道」為積極之「理」，實不能符合老子《道德經》中之以「無」為首出之意圖，亦不能符合「無」之屬乎消極式、遮撥式之規定，其能否相應於老子《道德經》之哲理實不無疑慮。²⁵

央研究院中國文哲研究所：「儒道國際學術研討會——近現代」，2016年11月）一文中有更為集中與翔實之敘述，敬請參閱和指教。

²⁵ 牟先生說：「『無』之為本為體，一方面固只是生活上『無為』之擴大，一方面亦只是遮詮，而只為形式之陳述。本未就客觀的宇宙施一積極之分解而發現一正面之『實有』以為本體者。故《道德經》之積極而建構之實有形態之形上學只是一貌似之姿態，並非真正之分解，即並未『著』也，故亦非真正積極而建構之形上學。既非經由真正之分解而著得上，故道之客觀性、實體性、實體性亦易於拉下而化除。……故《道德經》之形上學，究其實，亦只是境界形態之形上學。」牟宗三，《才



牟宗三先生之主觀境界說，自是緣於特別關注老子《道德經》中「無」之概念因而架構完成者，至若「無」之智慧本離不開「德」，此「德」又全然表現在生活實踐中對負面因素之消融與解除上。牟先生如此之匠心獨運實又能啟發後學者之思考，今試本諸牟先生之說而敢為解人以再申其義：

其一、牟宗三先生既以周文疲弊為先秦諸子產生之歷史機緣，若老子即以其「無」的智慧試圖救世之弊、解世之紛，以為已然混亂之世界重建應有之理序，恢復黎民百姓原有之自在之生活，²⁶由此充分確定老子《道德經》重「無」之思想，實以人道人世之關懷與人心人性之實踐為本色，藉此意思，牟先生乃有效批駁老子做為中國古代第一位類於希臘哲學式之形上學家之見解，²⁷亦充分排除老子乃反文

性與玄理》，頁 179-180。牟先生也說：「『無』，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。他以為道只由遮所顯之『無』來理解即已定，此外再不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有造，惟此沖虛之無，始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 163。

²⁶ 參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 60。

²⁷ 陳鼓應先生說：「從西方哲學的發展歷史來看，其主流一直是形上學與知識論，而政治倫理學只是其中的枝節部分。這樣，自西方哲學的觀點視之，則以政治倫理學為主體的儒家顯然不能正當地擔起哲學之名。但道家則不然，它既有自己系統的形上學——道論，又有自己以直覺（『玄覽』）和靜觀為特點的認識學說（這兩點是任何其他一個學派所不具備的），這就足以使道家思想處於與西方哲學同等且對立的層面上，而被西方的



明反知識之厭世、避世主義者之主張，²⁸讓老子《道德經》之詮釋，能夠堂而皇之留守在生命之學問中盛發其議論，²⁹

思想家們視為真正的哲學，並且認它為中國文化及哲學的主幹。」參見：陳鼓應，《老莊新論》，臺北市，五南圖書公司，1993年，頁381。

²⁸ 羅光先生說：「老子的人生觀，為厭世而避世的人生觀。」羅光，《中國哲學思想史——先秦篇》，臺北市，臺灣學生書局，1982年，頁17。羅先生又說：「老子所理想的生活，是自然的生活，自然而到極點，則一切文明都被排除。」羅光，《中國哲學思想史——先秦篇》，頁206。羅先生又說：「老子主張變為嬰兒，捨棄一切知識。」羅光，《中國哲學思想史——先秦篇》，頁220。

²⁹ 牟宗三先生素稱傳統儒道佛的哲理為「生命的學問」，在他的專書中亦有以此為題者，此即1970年臺北市三民書局所出版的《生命的學問》，在該書〈自序〉中牟先生提到：「這些短篇文字，不管橫說豎說，總有一中心觀念，即在提高人的歷史文化意識，點醒人的真實生命，開啟人的真實理想。……此所以本書名曰『生命的學問』。……中國文化的核心是生命的學問。由真實生命之覺醒，向外開出建立事業與追求知識之理想，向內滲透此等理想之真實本源，以使理想真成為其理想，此是生命的學問之全體大用。」牟先生《生命的學問》一書中更收錄了〈關於「生命」的學問——論五十年來的中國思想〉一文，見該書的頁33-39，文中對其所謂之「生命的學問」有集中的論述，除此之外，牟先生在其他著作裏亦不乏如此意思之再表達，例如牟先生說：「中國思想的三大主流，即儒釋道三教，都重主體性，……它是以『生命』為中心，由此而展開他們的教訓、智慧、學問與修行。」（牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市，臺灣學生書局，1963年，頁4-5。）牟先生又說：「中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命的學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁15。



亦充分而有效確保老子《道德經》思想做為內容真理之地位。³⁰

其二、牟宗三先生充分證成老子《道德經》之實踐智慧和人道關懷皆不離於「無」，「無」又特顯其遮撥之作用而屬於非積極性與建構性者，則「無」之智慧必當以消融與解構為尚，由此之意再予引申，「無」之智慧亦當可為具療癒性思維之治療學者，事實上老子《道德經·第十三章》

³⁰ 牟宗三先生既稱儒道佛的思想為生命的學問，又稱此為「內容真理」(intensional truth)，並且認為凡是「內容真理」都繫屬於主體、都以生命為中心，至於和「內容真理」相對比的則是「外延真理」(extensional truth)，它強調客觀的態度和客觀性，不以生命為中心而以知識為中心，若西方的哲學或科學都屬之西方的哲學或科學皆屬之。牟先生說：「西方的哲學本是由知識為中心而發的，不是『生命中心』的。……西方哲學的精采是不在生命領域內，而是邏輯領域內、知識領域內、概念的思辨方式中。……他們有『知識中心』的哲學，而並無『生命中心』的生命學問。……人們只知研究外在的對象為學問，並不認生命處亦有學問。人只知以科學言詞、科學程序所得的外延真理」(extensional truth)為真理，而不知生命處的內容真理(intensional truth)為真理。」牟宗三，《生命的學問》，頁 34-37。牟先生又說：「真理大體可分為兩種：一種叫做外延的真理(extensional truth)，一種叫做內容的真理(intensional truth)。外延的真理大體是指科學的真理，如自然科學的真理或是數學的真理。……凡是不繫於主體(subject)而可以客觀地肯斷(objectively)的那一種真理，通通都是外延真理。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 20-21。牟先生又說：「內容真理，它不能離開主觀態度。……它不能脫離主體。……它也是理性。……所以以前的人叫它是『道』，道是理性而不是情感。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 25-26。



中說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」〈第七十一章〉也說：「知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」凡此即已透露出其知病而治病、治病而去病、去病而無病之治療學意涵。當然，此「無」之智慧所顯之治療學，若就其乃對世界之反省而言，自該能被形容為「文化的治療學」，老子因而亦足堪做為文明守護者，³¹然而「無」之工夫若屬於蕩相遺執、融通淘汰之實踐，「無」之境界若屬於俯仰萬機、淡然自若之智慧，則老子思想對世界之反省，終必是以對人心人性之反省為基礎，就此而言，老子《道德經》以「無」為尚之治療學形態，更應屬於人心人性之治療學，且此人心人性之治療學既是立足於生命之學問以發議論者，因而又可稱之為「生命治療學」。³²

³¹ 現代學人當中，最早宣稱道家思想乃具有治療學之義涵者，應非袁保新先生莫屬，袁先生一再指出老子的哲學乃是「具有存有學理趣的文化治療學」(ontological therapeutics of culture)，並且形容老子思想乃是「文明的守護者」。參見：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市，文津出版社，1991年，頁192及頁211。

³² 筆者順承著牟宗三先生主觀境界說之關於「無」的見解，進一步認為老子《道德經》所富含的療癒性思維或治療學形態，乃是在面對意義療法(logo-therapy)、精神療法(psychotherapy)、生命教育(life education)、哲學諮商(philosophical consulting)、正念減壓(mindfulness-based stress reduction)、正念認知療法(mindfulness-based cognitive therapy)與情意涵融等等之時，彼此能夠相互支援或者互為表裡之「生命的治療學」、「人心人性的治療學」；筆者當然十分同意老子思想之對



其三、牟宗三先生已然清楚發現唯「無」才是道家首出之最高概念，此等見解於文本中乃充分有據，蓋老子《道德經》中嘗言：「聖人處無為之事，行不言之教。」（《第二章》）又言：「常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」（《第三章》）又言：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」（《第十三章》）又言：「知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。」（《第二十八章》）又言：「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」（《第三十二章》）又言：「聖人無常心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。聖人在，天下歛歛焉，為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」（《第四十九章》）又言：「為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德。」（《第六十三章》）又言：「聖人無執故無失，無為故無敗。」（《第六十四章》）諸如此類等等，皆可明白顯示老子《道德經》中聖人之體「道」，實際上即是聖人之體「無」也，由此可以有效斷定，老子《道德經》中所言之「道」本是形式上之通詞，此通詞凡各家各派都可以使用之，然若欲究竟其

於文明危機或時代病痛的關切與克服，惟本於「去病不去法」及「人病而非法病」之見地，筆者更相信老子之對於健全世道的嚮往與期待，最終還是應該具體落實在人心人性的復原與回歸上。凡筆者上述諸意思以往亦曾有所表達，參見：陳德和，〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第384期，2007年6月，頁33-44。



殊勝之內容，則需回歸各家各派所屬之文獻以刊定其應有之意思，今以老子《道德經》前所援引之經文為證，明白可知經中所言之「道」，該當以「無」為基準才是，若以「有」為義則失之矣，至於所謂聖人之體「無」固是聖人之體「道」，然究其實乃是聖人之踐德也。

其四、牟宗三先生嘗言儒道佛之訓示與教誨實為生命之學問，其所在乎者乃德行人格之實現，凡此德業之發皇亦即是內容真理之證得，至若內容真理本當繫屬乎人之主體以示現，此則有別於重客觀性與知識性之外延真理者，惟老子《道德經》既以「無」為尚，「無」又為遮詮之表達，是則不似表詮之能做正面之陳述，且「無」乃意在遮撥一切之執取與標定，亦在撥遮一切之可說、可名而歸於不可說、不可名。據此綜合以觀，道家老莊之至人神人聖人真人，固皆能本諸生命主體以證悟內容真理，以實現典範人格，以了然於無執之智慧，但此生命實踐之主體本為虛一而靜之沖虛玄德，其乃無限敞開而無限涵容，洵非把持性之主宰或操控性之主導者，復次，此道家老莊式之主體亦非如儒家之言天爵良知或本心善性，其之為成德之教的內在依據誠然不具實有性與定義性，既緣於如是之有而不有、無而不無之弔詭現象，則此一道家老莊式之生命主體實不得不名之為：不主之「主」、非體之「體」也。

其五、牟宗三先生依據老子《道德經》中之〈第一章〉、〈第四十章〉等等經文之義理解讀，充分證明天地萬物追



根究柢皆是自「無」以生而非從「有」以出，換言之，天地萬物所以生、所以成之超越依據或實現原理本為「無」而非「有」，且此「無」既是「德」，則其之做為實現原理或存在原理之同時，亦為價值之最高原理也，此若相對於客觀實有論之以「道」為形上實體並為天地萬物存在之依據，其非但疏忽中國哲學所言之道本具應然之性格，且因此疏忽將無法充分而有效說明此一創造萬有或為決定萬有存在超越理體，其又何以可能為價值之所從出者，若牟先生之主觀境界說，在此議題之解答上明顯具有理論之優勢。

其六、牟宗三先生扣緊老子《道德經·第十四章》：「繩繩不可名，復歸於無物」之說，而將「無」視為遮撥一切的有，由此以見「無」乃既非客觀上之實有（being），亦非客觀上之不同、或不類於「有」之「非有」（non-being），循此而論，「無」最好的理解就只能從「無物」（nothing）、從一無所有以論之，此一無所有若不以為是毫無內容或絲毫不能實現之虛無，亦不以為是存在主義所云之意義缺乏的存在空虛，則唯有另闢蹊徑改從主觀上之工夫和境界加以衡定，凡老子《道德經》中「道」之客觀實有性及其創造性於焉即被拆解，而道家思想以「無」為本、以「冲虛玄德」為體之殊勝處，亦在此拆解中而朗朗現身矣。

其七、牟宗三先生認為老子《道德經》中的「無」當屬於生活實踐之概念，它既是工夫也是境界，是知若能以「無」為道，除如上文所述已然是將存在之理和價值之理



統而為一，同時亦將形上之道和人生之道統而為一，也將實然之道與應然之道統而為一，藉此乃澈底彰顯其辨證圓融之義理性格，此不但有效解決來自西方哲學的詢問中，做為說明存有的道它又何以能夠說明價值的疑惑，同時預留了道家之可為「圓教」之一型的契機，也為德福一致之「圓善」其將以何意義而被兌現，設下可能之思路與線索。

33

其八、牟宗三先生認為凡實有形態的道必定是積極的表詮，亦必定是從客觀的宇宙中做理性的分析以最後確認生天生地的總原理，但老子之言「無」顯然屬於遮詮，凡遮詮就不是積極的表述，非積極的表述就無法積極的建構，亦即不能積極建構實有形態之形而上學，故老子《道德經》中的形上學終究只能是境界形態的形而上學，又此

³³ 圓善與圓教之說，牟宗三先生後期思想中非常關注的議題，所謂圓善即德福一致的圓滿之善，圓教則是使德福一致真實可能之究極圓滿之教。牟先生並認為儒道佛三教皆可言德福一致而同屬於圓教，他對道家圓教的形容是：「道家義的無限智心是玄智，是道心。……道心玄智一旦呈現，則人的生命虛一而靜，亦和光同塵而成全一切，而天地萬物亦皆歸根復命而得其天常（復命曰常，不知常，妄作凶）。如是，此一無限的道心玄智一旦呈現亦可保住玄德之純與夫存在之諧和於德（道家義的德）。此亦可開德福一致之機。此亦是純由實踐理性（道家義的實踐理性，虛一而靜的清明之心即是實踐理性）而說圓滿，並無思辨理性之虛幻。惟此一實踐途徑不由道德意識入，而是由『無』之意識入，故其所成之圓滿純為境界形態之圓滿。」牟宗三，《圓善論》，臺北市，臺灣學生書局，1985年，頁263-264。



境界形態的形而上學本是以無執之心境為天地之大本，故其所含之存有論乃可名之曰「無執的存有論」。

三、主觀境界說之以無為用

牟宗三先生所稱之境界形態的形而上學中，誠然主張以「無」為道，亦即是以「無」為體，而「無」本屬遮詮之消極性陳述，故不能被正面的當成某類的實物（entity）來理解，亦不能被視為正面存在而有其內容之範疇或概念，是故若以「無」為道，則此能為天地萬物之存在原理或實現原理的道，必非客觀實有之超越理體；牟先生由是而拆解了老子《道德經》中「道」之客觀性、實有性和創生性，這的確是孤明獨發的巧思慧解，然而老子《道德經》中固曾明言道生萬物者，如今若將道之客觀性與實有性拆解之同時，亦將其生化萬物的實現性也一併泯除，這顯然違背文獻意思，惟牟先生洵非如是也，蓋牟先生所拆解者乃是客觀實有論之將實現性定位為創生或創造而已，牟先生並未取消道之實現性，只是另依其「即德為道」之主張，而特從主觀境界上以另立新說，若具體言之，即是以「無生之生」或「不生之生」為其新特之義也。



(一) 主觀境界說之不生之生

老子《道德經》中的道概念若依牟先生之理解乃是「無」、乃是「德」，則老子思想中之天道與人道實為一致而等同者，亦即其形上學和實踐論乃同一之內容與主張者，今見其「無生之生」或「不生之生」之說，既在具宇宙論之生化義同時而一樣具有實踐論之修行義，可知此說當是道家境界形態形上學中天道、人道之等同所必然而至者，亦是其形上學與實踐論之等同所不得不然者。

「無生之生」或「不生之生」是牟宗三先生所主張之境界形態的形而上學中的用語，依形上學之通義，其議題及內容理當包含存有論和宇宙論，若道生萬物的生，便屬於宇宙論之敘述者，且從形式上說，所謂道生萬物無乃是就道之作用於天地萬物而言，質言之，凡所謂道的「生」其實也就是道的「用」。今若依牟先生境界形態形上學之義，老子《道德經》所謂的道生萬物，拆開來說即是「道生之，德畜之，物形之，勢成之」(《道德經·第五十一章》)，究其實則是道或德乃以無生或不生之方式來生成天地、衣養萬物。

惟此「無生之生」或「不生之生」一語，若經字詞義之解析，當可以讀取數則不同意義之敘述，且凡此文義不同之敘述最終在義理上亦均可相通者，此因全然皆屬「無」之工夫及其境界之表達也，由是則可知，牟宗三先生之主



觀境界說除以「無」為體而示其乃存有論之道外，同時亦以「無」為用而明其兼具宇宙論之性格者，且此所謂以「無」為用之道生萬物，實非積極之據超越之實體以言其生成變化之功能，而只是從無執之心境以立其本而顯諸用，並由此乃言天地萬物之自生自化，故就其宇宙論意義下之生成變化而言，它依然屬乎消極義者，就此而言，如此這般的宇宙論其僅能名之曰「不著的宇宙論」或「觀照的宇宙論」。今且試從「不生之生」不同意義之讀取為例，說明其以「無」為用、以「無」為生之一貫義理。

「不生之生」一語，首先可被簡單理解為：「非屬創生之生而另具他義或形態之生。」若扣緊牟宗三先生境界形態形上學來說，此所謂「非屬創生之生而另具他義或形態之生」當可進一步仔細解讀為：「不屬於或不類於從超越實體所發動之具積極義之創造性之生成變化，而為非實體性之意境所展露之偏消極義之非創造性、另有所然之生成變化。」³⁴其次，「不生之生」亦可以從字面義之追加而重新讀成：「不擾其生而使之卒遂其生。」更明白而完整之敘述

³⁴ 牟宗三先生說：「道只是一沖虛之德。沖虛無為，不塞其源，則物即自定自化矣。此自定自化之無不為乎道而來，即是『道生之』矣。此種『道生之』之陳述，完全是消極的表示。」牟宗三，《才性與玄理》，頁161。牟先生又說：「道家那個『生』是『不生之生』，是消極的形態。」牟宗三，《四因說演講錄》，頁87。牟先生又說：「道家從『無』這個地方講，所以它是消極的。『道生之，德畜之』這個『生』是『不生之生』，這就是消極的形態。」牟宗三，《四因說演講錄》，頁95。



就是：「不宰制、不干預、不介入、不把持、不操弄、不有意於生成變化之活動，終而使得此生成變化之活動如其所如之展開與落實。」復次，「不生之生」復可再依牟先生解釋系統中之脈絡而補足字詞以讀成：「不生之而令其自生。」此又能呼應牟先生之義而充分理解為：「退讓一步而不參與其事，由此釋放出絕大之空間和可能，天地萬物就在如是之絕對允許和承諾下，無不自己經營自己、無不自己造化自己、無不自己實現自己、無不自己成就自己、無不自己完成自己。」

關於「不生之生」以上三種不同文義之讀取及敘述，第一種解讀中明顯表達是以遮撥之使用為訴求，由對反於超越實體之發動而豁顯出主觀心境之展露及其義諦，更明白講，此心此境乃無為無執之修持，若此無為無執心境之展露，其能整全關懷於萬有，故乃無一法之可去，亦無一法之可缺者，是謂「無為故無敗，無執故無失。」至於其所以為消極，乃是對應著創造之積極義而顯示之，若儒家便是積極主張創生者，此譬如《四書》中之〈中庸·第二十六章〉曰：「至誠無息。……天下之道可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。」又如《周易·繫辭上傳·第五章》曰：「富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤。」諸如此義均顯天道理體積極之創生性，至於老子《道德經》中之「無為」或「無執」，本在無掉「有為」、消融「有執」而解除人為造作之障蔽以解放人心人性，它所強調者不似〈大學〉之言「日新又新」



而是反向思考之「損之又損」，其主要功能亦非裁成輔相、參贊化育而意在補偏救弊、療傷止痛，因此不類於創造之積極而屬負面解除義之消極。

「不生之生」之第二種解讀在句法上仍一貫表現遮撥對顯之方式使用，惟更明白主張必須排除有為、有事、有執、有欲之不當，以之如如呈現自由、自適、自在、自得之自然而然義，其之以消融、解蔽為訴求誠有如上文之第一種解讀者，是以所顯諸者仍是消極義之生，然而值得注意者，此種解讀中之所謂「自然」，乃是遮撥一切意計造作而顯之洒脫自在之自然，依據此意，則凡有為皆屬不自然，「無為」才是「自然」，是以如此解讀中之「自然」當屬乎沖虛之境界而非宇宙萬象般之自然世界亦明矣。

「不生之生」之第三種解讀內容其實就是「道常無為而無不為」之直接翻版，³⁵當中之「無為」依舊屬於遮撥表達，至於「無為而無不為」一整句，首先可以視之為分解說下之一般邏輯語句，在此用法中，「無為」是本、是因、是體，既有「無為」做依據，於是展現「無不為」，因而「無不為」即是末、即是果、即是用，是以若將此一整句對應著「不生之生」觀察之，「無為」即是無掉人為造作而不干擾其生，換句話說，「無為」即是「不生」，「無不為」

³⁵ 老子《道德經》之〈第三十七章〉說：「道常無為而無不為。」
〈第四十八章〉說：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。」



則是因不生之後而能生，如此之生實即是天地萬物的自生、自長、自養、自育、自濟、自成、自得、自全。又，「無為而無不為」復可視為在非分解說下之辨證性命題，此時「無為」之同時即是包含「無不為」，故「無為而無不為」乃即工夫即境界、即境界即工夫的詭辭為用，依此而顯者，無乃是道家之圓頓義。

「不生之生」一語之三種不同解讀，誠然是和「無為」（亦包括「無執」）、「自然」及「無為而無不為」相關聯，而老子《道德經》中凡此三意皆曾言及，同時亦皆與「道」有關，且亦皆與「無」有關，例如〈第二章〉說：「聖人處無為之事，行不言之教。」〈第十七章〉說：「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。」〈第二十三章〉說：「希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」〈第二十五章〉說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」〈第三十七章〉說：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」〈第四十八章〉說：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。」〈第五十一章〉說：「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。」基乎以上文獻之證明，「不生之生」之做為主觀境界說中天地萬物之生成理由，其於形式上乃充分符合義理一致性之要求，換言之，如果以「無」為「道」之境界形態形上學並



無疑義，依此類推以「無」為「道」之境界形態形上學中之以「無」為「用」亦無疑義矣。

「不生之生」之說除能充分滿足義理形式上之一致性要求外，在內容意義上更為貼切精準、信而有徵，理由是：在主觀境界說中，「道」其實就是沖虛之玄德，「無」則是蕩相遣執、融通淘汰之工夫，以及由此而顯之虛一而靜之心靈境界，凡是皆為「德」，「自然」亦復如是，它洵不類於實然義之自然世界，亦即不類於宇宙中之萬象森然、生物性之天生本能等等，「自然」當為具應然義之自然，且此「自然」在老子《道德經》中，既非高於道體一層而為道體所從出之實有，³⁶亦非隸屬於道體而為道體所含有之本性或運行之規律，³⁷「自然」本是一境界，「自然」之真切義

³⁶ 嚴靈峰先生認為老子《道德經》中的「自然」是比「道」更高的存在，蓋嚴先生說：「在『道』之先尚有『自然』。『道』為『有』，『自然』為『無』；所以老子說：『天下萬物生於『有』，『有』生於『無』。』」嚴靈峰，《老莊研究》，臺北市，臺灣中華書局，1966年，頁4。嚴先生又說：「老子說過：『『有』生於『無』。』又說：『『道』法『自然』。』……道既為『有』，則自然當為『無』。『有』既從『無』而來，那麼，『道』也應從『自然』而來；這是邏輯推演之必然結果。道既法自然，依老子『有、無相生』的原理，反過來也可以說：自然生道，無生有。……老子把『自然』放在『道』的上面，乃是邏輯上的區分。」嚴靈峰，《無求備齋學術論集》，臺北市，臺灣中華書局，1969年，頁12-13。

³⁷ 羅光先生將「自然」視為「道」之律則和本性，則「道」為實體概念而「自然」就成了屬性概念，「自然」之隸屬於「道」其可知矣。羅光先生說：「『自然』為『道』自化的原則，也



乃不外乎是自在自得、無適無莫，「自然」是自己而然、如其所然，「自然」是沖虛而無所著、無所主之朗然自在，「自然」其實就是「道」，也是「沖虛之玄德」，亦為妙通一切之主觀心境，總之，「自然」非西方哲學中之自然哲學所論述或探索之外在對象，「自然」乃內在修為中之沖虛意境，其原本是具有德行義和價值義，凡此諸般意思均為牟先生向來所侃侃而談者，³⁸至於所謂「不生之生」，無論是偏「無

就是『道』自化之理。」羅光，《中國哲學思想史——先秦篇》，頁 168。羅先生又說：「自然在《道德經》裡不是一個在『道』以上的實體，……『道』……以自然為規律，所以說『道法自然』，而自然則是『道』的本性。順性而行，即是自然。」羅光，《中國哲學思想史——先秦篇》，頁 204。

- ³⁸ 牟宗三先生說：「道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德，故其本身實只是一大自然，大自在。……『在方而法方』者，即，在方即如其為方而任之。亦即於物而無所主焉。如此，則沖虛之德顯矣。此即『自然』也。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 154。牟先生又說：「『自然』是繫屬於主觀之境界，不是落在客觀之事物上。若是落在客觀之事物（對象）上，正好皆是有待之他然，而無一是自然。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 179。牟先生又說：「『自然』是一境界，由渾化一切依待對待而至者。此自然方是真正之自然，自己如此。絕對無待、圓滿具足、獨立而自化、逍遙而自在、是自然義。當體自足、如是如是，是自然義。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 195。牟先生又說：「道家所說的『自然』與我們現在所說的自然界這個自然不一樣，與西方所說自然主義（naturalism）完全不一樣。西方所說『自然』都是物理意義的，所以，在希臘文中，『自然』與『物理學』二詞是同義語。道家所說『自然』是 spiritual，是通過修行而達到的一個最高境界。照道家看，我們現在所說的自然界中的這些東西，也就是自然界本有的東西，自然界本有的那些東西沒有一個是自然的。我們現在所謂『自然』都是



為」(亦包括「無執」)義以立言，或是側重乎「自然」義而發議論，抑或顯示出「無為而無不為」之即工夫即境界、即境界即工夫的辨證性，其實莫非屬於品格操守之鍛鍊與實踐，凡諸如此義之即「道」、即「無」、即「德」、即「自然」，正是純粹境界型態形而上學所獨具之特色，亦是主觀境界說中之所不可不有者。筆者之前即曾根據此義而形容牟宗三先生所建構之老子哲學其實就是即無即道之境界哲學，並且明白指出：

老子《道德經》中道與德的關係，從客觀實有論的立場來說，道決定了德、德來自於道，道是超越的實有、德是內在的見證。然而就主觀境界的觀點來看，道是無、德也是無，無論道或德都是消解我執、淨除我私的修養工夫及其由此而證成之能肯定天地萬物、寬待天地萬物、尊重天地萬物之完全敞開、絕對包容的心胸氣度，總之，道與德本是一事一物，……無論道或德最終皆歸於「生而不有，為而不恃，長而不宰」之「玄德」，亦即是歸於「無為而無不為」、歸於「上德不德，是以有德」，總之就是歸於無執之工夫及其所證

他然。道家所說『自然』就是自己如此。『他然』跟自然相反，就是待他而然。……照道家的形態講，道就是自然。『自然』就是一個抒義的超然凌虛的境界，……道家所說的『自然』是通過修行達到的一個最高的如如的境界。如如的境界就是如此如此。」牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》第338期，2003年8月，頁5-17。



成之開放包容的寬弘器度，可見道即是德、即是無、即是主觀境界，但絕非客觀實有。³⁹

牟宗三先生獨標新義之主觀境界說或道家境界形態形上學，誠然就是即道即德即自然之境界哲學，貫串其中者當然就是「無」之思想、「無」之智慧，它亦即是先秦時期老子首倡言和莊子所紹述之道家共命慧，繼之在魏晉時代為王弼注《老》、郭象注《莊》所闡揚，如今已然為牟先生所確實掌握者。

（二）主觀境界說之作用保存

道家流衍中，繼老子之後而有莊子，此猶如儒家之學脈乃繼孔子之後乃有孟子之出現也。莊子果真是以「無」之智慧而與老子心心相印者。老子和莊子之間未必全然相同，但在以「無」為道、以「無」為德之思想上，兩人無疑是慧命相續者，基於此義，若將兩人的思想合而論之並名之曰「老莊思想」，此亦無太大之差謬，事實上牟宗三先生之意見就是如此，蓋他認為老莊之間固有差異，但此差異僅是風格上、表達上和形態上的不同而已，實質的義理內容則並無二致，⁴⁰牟先生甚至摒棄傳統之道教，⁴¹只將老

³⁹ 陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第 56 期，2016 年 6 月，頁 43-80。

⁴⁰ 參見：牟宗三，《才性與玄理》，頁 172-178。

⁴¹ 牟宗三先生說：「道教很多是佛教轉過來的，可見自己沒有獨



子、莊子思想當成典型之道家思想，⁴²進而以之與儒家、佛家並列為三。⁴³非特如此，牟先生對王弼《老子注》和郭象《莊子注》十分肯定並認同，以為二人之闡釋皆莫逆於老莊之心思且能盛發《道德》、《南華》二經之玄旨者，⁴⁴此從

立性不成。道教最差，所以我們不講道教，只講道家。」牟宗三，《四因說演講錄》，頁 82。

⁴² 關乎此義，筆者的態度是比較謹慎和保留。老莊思想若依筆者之見，當是指莊子經由老子思想的啟示與理解所獲致的思想，究其實是「以莊解老」的思想；「以莊解老」的思想具體的說就是莊子之以老子其人其書其思想為文本，經過閱覽研讀之後所釋放出來的意涵與心得，因莊子特別是以心靈的解放、精神的開拓和生命的豁達為訴求並據之而詮釋演繹老子的德慧教誨，所以筆者亦稱此為境界化或精神化的老學，並以之區隔大約相同時期盛倡於北方齊地所建構的政治化老學或事功化的老學。復次，筆者之以「以莊解老」形容老莊思想，其主要用意有二：一在強調老子與莊子之身份實為文本與閱讀者之關係，莊子之能經由文本的閱讀而釋放其見解，即同時賦予文本之意涵（*significance*）而豐富文本之內容，莊子之思想見解既如此之源之於老子，故兩者間有其內在之聯結，然文本中自有之意義（*meaning*）則非莊子一人之閱讀心得所能窮盡和決定也；二在正式承認老子其人其書其思想之做為開放的文本，其乃允許眾多閱讀者的加入並不斷提供新的意涵，歷史中之能呈現倫類各異之種種道家型態，即由於彼此所提意涵之不同，然一齊皆可歸諸道家之林，實因彼此乃有志一同的閱讀老子其人其書其思想，以探索文本之意義也。

⁴³ 牟宗三先生說：「凡是存有上肯定的是 *what* 的問題，道家只有 *how* 的問題，沒有 *what* 的問題，……道家把 *how* 的問題抓住了，就可以儒釋道鼎足而三。」牟宗三，《四因說演講錄》，頁 81。

⁴⁴ 牟宗三先生說：「王弼對於老子確有其相應之心靈，故能獨發玄宗，影響來者甚鉅，其注文雖不必能剋應章句，落於章句上



其解釋「自然」一語時之特以王弼之「在方而法方，在圓而法圓」所顯之如其所如為圭臬，並屢屢傳述王弼所謂：「不塞其源則物自生，不禁其性則物自濟」，⁴⁵以及對於郭象之疏解《莊子》「逍遙」、「天籟」而主張「迹冥圓」大加讚美，並推崇其獨化、自生之自然觀，皆可見之一斑。凡此諸義於牟先生老子學之建構完成上，應該都具積極之理由，若其中關鍵之一，則莫過於「無」之肯定以及由此而來之以「無」為道和以「無」為用也。

牟宗三先生主觀境界說中之以「無」為用，此亦可另從其所提出之「作用的保存」再得其意。所謂「作用的保存」即是經由蕩相遺執、融通淘汰之工夫以如如保住一切之存在，如牟先生說：

道家亦約略有判教意，如「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」

亦許有謬誤，然大義歸宗，則不謬也。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 127。牟先生又說：「《道德經》之形上學，究其實，亦只是境界形態之形上學。不過根據「無為而無不為」以觀天地萬物，拉開以尋其本，遂有「實有形態」之貌似。……而莊子則為根據老子而進一步矣。所謂消融老子分解講法之所展示而成一大詭辭者是也。（成一辯證之融化）。此種進一步之境界即為向郭注《莊》所闡發。《晉書》所謂「發明奇趣，振起玄風」者，並不誤也。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 180。

⁴⁵ 王弼《老子注·第十章》曰：「不塞其源則物自生，何功之有？不禁其性則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德者，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」



（《道德經·第三十八章》）。此明有高下之判。最高者為道。道之所以為最高以其「法自然」，無為而無不為，無為故無敗（為者敗之），無執故無失（執者失之）之故也。此明示道為圓滿之境。凡有為有執者皆有限定，有限定即不圓滿，……淘汰是汰除執、為，蕩相遣執，融通是消化封限而歸於玄德，令萬物皆歸根復命而得自在也。……此種成全曰「作用的成全」，吾亦名之曰「作用的保存」。⁴⁶

此「作用的保存」一方面既是就體上言，同時更是就用上言。若就體上而言，「作用的保存」就是道生萬物之意思，這時之重點是落在「道」，如依境界形態形而上學之見地，如此之「道」其實就是「無」。其次，若就用上言，「作用的保存」還是道生萬物之意思，但此際之重點則落在「生」，當然這個「生」不外乎就是「不生之生」或「無為而無不為」，如依境界形態形而上學之觀點，此「不生之生」或「無為而無不為」之本義，依舊是「無」。

牟宗三先生之將道之體和道之用一齊歸之於「無」，於是而言境界形態的形而上學，於是而言無執的存有論，於是而言不著的宇宙論或玄覽觀照的宇宙論。牟先生如此之將體、將用俱歸之於「無」而不可分亦不必分，此於立論上或以為是混漫不清而於義理上亦顯得曖昧不明，然而事實並非如此。蓋依牟先生境界形態的形而上學之意，老子

⁴⁶ 牟宗三，《圓善論》，頁 281。



《道德經》中的道已非客觀之實有，因此若言其體或言其本此全只是虛說，唯有言其用才是實講，當然此用若即是「無」，則所謂以「無」為體、以「無」為本，實際上便是以用為體、由用當體，又既然是以用為體、由用當體，所以老子《道德經》之境界形態的形而上學其所著重的乃是在於作用層，至於其所謂本體或實有層上之狀似實有之概念，全都是從主觀境界所透顯之姿態而已，是以牟先生明確表明：「在道家，實有層和作用層沒有分別。」⁴⁷又說：「道家只有如何（how）」的問題，沒有『是什麼』（what）的問題。這個就是因為道家的『實有』和『作用』沒有分別。」⁴⁸又說：「道家是以作用層作實有層看。……道家沒有實有層上一個正面的本體，它以境界上的東西作本。」⁴⁹

牟宗三先生既發現老子之以「無」為道、以「無」為用等思想，實際上只是著眼在作用層而已，因之認為老子《道德經》中所使用之否定詞或帶否定性之動詞，如：絕、棄、去、廢、不欲、不知、弗居等等，其實都不屬於實有層上之意見表達，而是作用層上之功能發揮，換言之，老子《道德經》中所呈現諸如此類帶否定性或帶判教性之命題，其實並非對所不以為然者或所批判之對象表達拒絕與否定之意思，反而是撥亂反正而屬乎「守母以存子」之保存方式，如此之保存方式其特徵之一就是「正言若反」之

⁴⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 127。

⁴⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 127-128。

⁴⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 145。



詭辭為用，亦即老子在《道德經·第一章》中所謂之「玄」或「玄之又玄」。

「守母以存子」一語出自於老子《道德經》之〈第五十二章〉，其文曰：「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。」據之可知，「母」乃母始，亦即是天下所由出、萬物所由成之理由或依據，亦即是「道」，蓋〈第一章〉既曾曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」職此之故，所謂「守母」便是守道或以道為守，亦即依於道、體現道之意，守母守道便能給予天地萬物提供存在之保證，守母守道亦能守住生成變化之原理而開啟天地萬物如如呈現之天機。

「守母以存子」如從客觀實有論以立言，即是以超越之天道為最高之創生實體，依此生生不息之超越實體乃能保住一切或生化一切，此在理序上說顯然是順順當當、條條暢暢而無任何之違逆和曲折，是以亦無所謂之「正言若反」，也見不著詭辭為用之迹象，但若依主觀境界說之義理，「守母」雖然還是有如客觀實有論者之所謂的守道或依順於道、依從於道，然而主觀境界說畢竟是以「無」為「道」，所以「守母」或「守道」其實是「守無」，亦即依循於「無」之實踐智慧，且唯此之能守住於「無」、之能體會於「無」，才能保住一切之有、保住一切之在，更具體說，所謂「守母」或「守道」便是先化掉對一切執著以顯沖虛之玄德，



然後以此沖虛之玄德做本體，藉以保住一切之存在、用來生成一切之存有，如此之「無而能有」或「有生於無」，便即是「正言若反」式之態度，其能形容此「正言若反」式之態度之語句即是詭辭，凡詭辭為用便即是玄，更是玄之又玄。底下再對「正言若反」做一分析說明。

「正言若反」一語自老子《道德經》之〈第七十八章〉。所謂「正言若反」先就其語義看，其即是表明否定之態度然卻達成肯定之目的，因為最後之目的是在肯定，所以是「正」命題，但其表達之思維、策略或進路則是否定者，此便是「反」言，惟諸如此類之「反」，終究只是表象之形式而已，洵非最終之目的，所以又以疑似之詞形容之，亦即是用「若」做宣示。其實若純就「正言若反」一語以觀之，此命題本身在句型的分類上乃屬於準判斷句，它在表意上十分清楚且在語法使用上合乎一般之通則，故並無特別奇詭之處，換言之，「正言若反」一語本身是合邏輯性之語句或命題，然而「正言若反」之做為第二序的語言其所指陳之第一序之語言才是非邏輯性之詭辭，換言之，凡是被歸類在「正言若反」式之語句或命題就是辨證性之表達，主要原因在於：凡屬此類之語句或命題，它們都明白顯現出「即反為正」或「以反為正」之陳述方式。

「正言若反」式之「即反為正」或「以反為正」之語句命題，其乃必以否定之論調而同時實現肯定之目的，此在語法上誠然是自相悖反之結構，故於邏輯之觀點說，固



為不可通者，甚至在日常經驗之表象實然中亦常是不可能或無以證明者，然而「正言若反」式之「即反為正」或「以反為正」之語句命題終究是可能者，此可能乃是從應然上說，乃是從價值上說，更貼切講，此可能即是從實踐之智慧上說，即是從內容之真理上說，若老子《道德經》之做為道家思想最重要之典籍，書中所見即比比皆是此等「正言若反」式之「即反為正」或「以反為正」之陳述方式。

老子《道德經》的〈第二章〉說：「功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。」〈第七章〉說：「後其身而身先；外其身而身存。」〈第三十四章〉說：「以其終不自為大，故能成其大。」〈第三十八章〉說：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」〈第六十三章〉說：「終不為大，故能成其大。」〈第六十六章〉說：「以其不爭，故天下莫能與之爭。」〈第七十五章〉說：「夫唯無以生為者，是賢於貴生。」〈第八十一章〉說：「既以為人己愈有，既以與人己愈多。」凡如此這般之敘述都是「即反為正」或「以反為正」之例子，若以邏輯之法則或立場檢視之，這些句子的前後都自相矛盾而不能通也，然而其在人生意義上終究是可通者，故老子《道德經》中能信誓旦旦以言之，蓋以其為實踐智慧或內容真理之表達也，其乃不屬乎邏輯性之語句而為辨證性之語句也。

辨證性之語句或命題其語法結構不必合乎邏輯之要求，故屬於奇詭之辭或弔詭之辭，「正言若反」式之「即反



為正」或「以反為正」之語句命題就是奇詭之辭或弔詭之辭的使用，如此之詭辭為用除前文所援引之老子《道德經》中之篇章文句外，若王弼在〈老子微旨例略〉中曰：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」此亦為典型之例證而常為牟先生所論述者。蓋此句中之「絕聖」、「棄仁」雖然表面上是對聖與仁之否定，然而實際上卻是經由如此否定之同時，反而更真切肯定此聖與仁，且如此之見地並非知識邏輯之不可通、亦非經驗實然之不可能，相反者，此乃實踐智慧上之高明顯現，理由在於：絕聖、棄仁其實就是遮撥了有心有為之對聖、對仁之執著與造作，惟既經此無之工夫以化解一切人為造作，其必將解放人對聖之執礙而使得聖之功化益加齊全完足，是之謂「絕聖而後聖功全」，也必能開通仁之圍限而使得仁之德行益加篤厚真實，是之謂「棄仁而後仁德厚」。

由上可見，所謂「正言若反」式之「即反為正」或「以反為正」之辯證性命題，其所表現之「反」洵非實有層上之否定或拒絕，而是屬於作用層上之遮除障蔽、撥去阻隔的汰瀆與澄清，唯據此遮除與撥去之清通淘汰之作用，最終可以保住聖、保住仁，也最終可以澈底肯定聖、澈底肯定仁，若依牟先生之解讀，這實際上也就是以「無」為作用層上融通之智慧來成全所有天地萬物之存在，如是之成全義乃可以名之曰「作用的成全」或「作用的肯定」，亦即是「作用的保存」，是以牟先生曾說：



道家的「絕」是作用意義上說的，跟《般若經》「以『不學』學』意思相同。……你要用無所得的方式得到般若，……這就是從作用上講，不是從存有上講。這並不是說，在存在上，根本沒有般若這種東西。道家的玄智也是這樣，並非在存有上根本否定仁義聖智乃至於學之存在。⁵⁰

牟宗三先生之以實有層和作用層的區別為前提，然後指出道家之勝場是專顯作用層上「無」之智慧，而此作用層上「無」之智慧，究其實是成全一切、肯定一切和保存一切之智慧，牟先生如是之通透的慧解，實能充其極批露道家思想中以「無」為尚之正面意義，由此乃能有效消除素來將道家當成頹廢虛無之說之誤解，其大功於道家、大功於老莊不言而喻矣。

牟宗三先生同時也指出，道家以「無」之智慧所成就之「作用的保存」，此本屬於儒道佛三教之共法，⁵¹凡儒家、

⁵⁰ 牟宗三，《四因說演講錄》，頁 80。

⁵¹ 牟宗三先生說：「魏晉所弘揚的玄理就是先秦道家的玄理。玄理函著玄智。玄智是道心所發也。關於此方面，王弼之注老、向秀郭象之注莊，發明獨多。此方面的問題，集中起來，主要是依『為道日損』之路，提煉『無』底的智慧。主觀的工夫上的『無』底妙用決定客觀的存有論的（形上學的）『無』之意義。就此客觀的存有論的『無』之意義而言，道家的形上學是『境界形態』的形上學，吾亦名之曰『無執的存有論』。此種玄理玄智為道家所專注，而且以此為勝場。實則此種工夫上的無乃是任何大教、聖者的生命，所不可免者。依此而言，此亦



佛家於此皆能有之，是以若純就此意而言，儒家和佛家之形而上學亦同樣具有境界形態形而上學的意味，⁵²然而儒家終究不似道家之為純粹之境界形態形而上學，以其於存有層或實有層上亦皆能有所肯定、有所陳述故也，儒家明白是以縱貫縱講之方式而言：「乾道變化，各正性命。」（《周易·乾卦·彖傳》）、而言：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」（《周易·繫辭上傳·第十一章》）、而言「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。」（《中庸·第一章》）、而言：「至誠無息。……天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。」（《中庸·第二十四章》），因此顯為「天道性命相貫通」之客觀實有之形態。

惟儒家縱講縱講式之實有形態的形而上學，其與西方之實有形態的形而上學亦不相為類也，蓋西方實有形態的形而上學乃思辨理性之運用而成者，是以皆為理論的、觀解的、抽象的形而上學，若儒家則是基於實踐理性之發皇而顯為踐履篤實之形態，其實非特儒家之為此，若道若佛雖不似儒家之縱貫縱講而僅能縱貫橫講是以不必然屬於客觀實有之形態，但兩家同樣是從修養實踐以立言和示現

可說是共法。……夫立言詮教有是分解以立網維，有是圓融以歸具體。『無』之智慧即是圓融以歸具體也。此其所以為共法。焉有聖者之生命而不圓融以歸具體乎？分解以立網有異，而圓融以歸具體則無異也。此其所以為共法也。」牟宗三，《才性與玄理》之〈三版自序〉，頁 1-2。

⁵² 參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 103。



者，因此儒道佛三家的教義與訓誨固皆為內容真理之展露，而三家思想中之形而上學亦乃同為具體之實踐的存有論或實踐的形而上學。⁵³

牟宗三先生更語重心長的清楚點醒世人，道家思想之能夠於此三教之共法處盡顯精采，益見其普遍性之不可及，然而道家思想之只有作用層而缺乏真正之實有層，由是乃見其獨立性不夠、客觀性不具，且因如此之不夠與不具，終將屬於消極之形態，⁵⁴道家思想之僅能顯其消極之化解的作用層智慧，我輩設若獨擅其說、獨行其是而渾然未覺實有層之不可不有，此一往而不復以致收煞不住，則因無正面之承當及其積極之建構而不免流為虛晃與偏枯，若智者之千慮而仍舊難逃如是之過失，亦無之奈何矣。⁵⁵

⁵³ 參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 93-94。

⁵⁴ 牟宗三先生說：「儒家、佛家都有作用上的智慧，也有存有的問題。道家只有作用上的智慧，所以道家不夠，不能夠自足獨立，一定要依附一個骨幹，或者就另一個骨幹補偏救弊。……存有的問題是不能沒有的，要成一個獨立的系統一定要有存有這一層，所以道家很吃虧。你只能依附於儒家做一個挑戰者，做一個反對派，……道家獨立性不夠，沒有存有層的問題，是個消極的形態。」牟宗三，《四因說演講錄》，頁 81-82。

⁵⁵ 牟宗三先生說：「詭辭為用之境界之圓頓，雖可到處應用，然無超越而客觀之根據以提挈之，則便無客觀之飽滿性。此只有主觀性原則，而無客觀性原則，故易流於虛晃與偏枯也。」牟宗三，《才性與玄理》，頁 230。



四、結論

唐君毅先生和牟宗三先生是當代新儒家中，具有著崇高地位並影響深遠之兩位宗師，兩位先生同樣是學貫中西印而著作等身，也同樣是深懷文化理想而於世道人心常存悲切之情，兩位先生更是一生至交而互為知己，然而在性情人格及學問見解上，兩位先生畢竟也都是各具特色而各顯精采。

唐君毅先生和牟宗三先生在老子《道德經》的詮釋上，明顯出現對比性之差異，此等差異特別集中在對道概念之理解上，唐先生認為從本體而言老子的道當是形而上的實體，牟先生則堅持老子的道究其實只是屬於人的沖虛之玄德或朗然自在之化境，學界於此乃稱是實體論與非實體論立場之不同，或稱是客觀實有論與主觀境界說之不同。筆者長期關注此諍議，既曾先後發表數篇論文以陳一己之思，今則再以牟先生之慧解為依據，重點說明其精義和所以然，筆者雖贊同牟先生之說，但不敢妄議其與唐先生間之得失也。

牟宗三先生所建構之老子哲學，事實上即是對老子《道德經》意義之詮釋而已，然在《道藏》中及宗教團體之奉持中，所見之以老子或太上老君為名之經書實不僅於區區五千言，唯牟先生皆不與焉，以其在文獻考證上缺乏可靠



之憑據而不足為哲學探討之典要也。再者，牟先生老子學之形成乃與其視老子思想、莊子思想為一體之兩姿有關，亦與其視魏晉玄學中王弼之注《老》、郭象之注《莊》皆能深得老莊之玄旨有關，今觀牟先生之詮釋老子思想時，常常舉例莊子之觀點以資相互印證，亦每每引述王弼、郭象書中之所言以明其義理之的當，凡此即能得知其梗概，牟先生由此乃認為儒道佛三家之做為生命之學問而同屬中國哲學之主流，其中之道家思想實指老莊思想而已，至若黃老之學及道教者流實皆不能入其列也。

牟宗三先生老子哲學之核心重點在於老子《道德經》中道概念、德概念以及兩者之間是何關連的討論上，此和其他之研究者並無二致，然而素來大多之探討結果，通常認為老子《道德經》中之能生萬物或為天地萬物之母始的「道」，其乃具有客觀性、實有性及創生性者，凡此之立場其細部內容固彼此有別，惟籠統以言皆可歸之為客觀實有論，相較之下，牟先生特立新說，蓋其主張老子《道德經》中關於天道之論述固當屬於形上學之議題或有關於形上學之議題，然而此形而上之天道究其義實不能離於人之主觀心境，故老子《道德經》中之形上學最恰當的稱呼是「境界形態的形而上學」。

牟宗三先生之主觀境界說，其對比於客觀實有論者之以「道」為本體並定調此道此體是超越之實有、存在之依據和創造之原理，牟先生雖未必全盤否認之，然更以為此



居本體地位之客觀道體實只是姿態而已，蓋以其是「無」而意在遮撥乃屬消極之敘述，「無」固可遮撥有限而為無限、撥遮有極而為無極，當然亦得遮撥有形而為無形、撥遮有相而為無相，總之就是遮撥一切的有、撥遮一切的物而為「無有」或「無物」(nothing)，「無」再也不能實於任何具正面確定義之形容，如太極、如乾坤、如耶和華等，今老子《道德經》既以「無」為道，則於客觀上終究難有此具實存義之形上道體存在，且因洵無此客觀實有之超越道體的存在，是以所謂創生之說亦難成立，凡創造原理一詞乃不可行，若稱之為實現原理或存在原理則庶幾矣。

客觀實有論者之以「道」為超越之創生實體，乃天地萬物生成之根源，其必將視「德」為人之對此道體之默識肯認、躬行實證而能有得者，此對照於牟宗三先生主觀境界之說，其固不必堅持反對天道人德之說，亦無由反對德者得也之說，然牟先生更出老子《道德經》中所肯認之德乃「上德不德，是以有德」(〈第三十八章〉)，而能充其極體現此德之聖人乃「處無為之事，行不言之教」(〈第二章〉)者，乃「無執故無失，無為故無敗」(〈第六十四章〉)者，故知聖人之大德實即遮撥一切之弊病以顯之，究其實此「德」乃即是「無」，據此可知，「道」與「德」其實只是相同內容之不同名稱而已，若客觀實有論者之以「道」為超越、「德」為內在而言「體道證德」，依牟先生主觀境界說之意則當是「即德為道」而以內在之境界透顯為超越實體之姿態也。



牟宗三先生之能有效拆解老子《道德經》中道概念之客觀性、實有性和創生性，主要之關鍵在於他是以「無」為道而非客觀實有論者之以「有」為道，至乎此無有之「無」、無物之「無」該當如何界定，此又是另一個值得關注及善待的問題，事實上在客觀實有論者當中不乏以老子乃厭世、避世之徒者，亦有以老子為反知識、反文明者，凡此諸說莫不以負面之觀點評斷老子思想，且世間之假老莊之名而頹唐一生、慵懶一世者亦無或有之，若牟先生之以為道家思想乃生命的學問而為內容的真理，則其對於「無」之概念固當能予關注並能善待善解，以求扭轉已然存在之負面詮釋意見及印象，而事實上，牟先生主觀境界說之精采與價值即在於此，蓋他不以「無」為西方哲學式之理論的、觀解的形上學或存有論概念，而是生活實踐中之概念。

牟宗三先生認為老子《道德經》中的「無」首先當從實踐論或修行之觀點以明之，蓋「無」本是總持性之講法，凡老子《道德經》中之言「無為」、「無執」、「無欲」、「無事」、「無知」、「無名」、「無身」、「無常心」、「無之以為用」等等，皆可歸之為「無」，蓋老子乃有感於世人之有為造作，再再造成原以維繫朝綱、穩當人倫之周文禮樂的形式化與空洞化，如此之周文疲弊、禮崩樂壞已然導致天下之失序、蒼生而受難，是以必須提出有效之良方以重新安定天下、安頓百姓，老子即欲藉此「無」之智慧以求補偏救弊、撥亂反正之效。老子所展現之「無」的智慧，其既是工夫、



亦是由此之工夫而顯之境界，若「無」本為遮撥之詞，其能做為生活實踐之工夫義即在於它是一種清通化解之作用，亦即在於蕩相遣執、融通淘汰者，凡老子於《道德經》中所言「去甚」、「去奢」、「去泰」等等，或言「無事」、「弗居」、「不欲」云云，皆為此撥遮工夫之展現，至於所謂「無」之境界義則不外乎是虛一而靜之澄明、朗然灑脫之自在或逍遙解放之自然等等，若一言以蔽之，即是沖虛之玄德，有此沖虛之玄德乃能玄覽天地、觀照萬物，因而成功一「無執之存有論」及「不著之宇宙論」，成功一「境界形態的形而上學」。

牟宗三先生之以「無」為道，其實就是即「德」是道，筆者乃名此為即道即德即自然之境界哲學，而貫串此境界哲學之核心觀念即是「無」，循此以論，牟先生非但是以「無」為道，亦且為以「無」為用。以「無」為用，其用即不在於創生而在於護持，故可名之曰「無生之生」或「不生之生」。「無生之生」或「不生之生」亦有不干預其生而使之能遂其所生之意，由此乃顯自然而然義。「無生之生」或「不生之生」最完整的意思則是不以生為而願謙沖自退、讓開一步以使天地自生自成而萬物自長自濟，如此之意實即老子於《道德經·第三十七章》所言之：「道常無為而無不為。」此「無為而無不為」固可解為：以無為為本而有無不為之用，然「無為」既是「無」，「無不為」亦是「無」，是則「無為」之同時固可即「無不為」也，如此之「無為而無不為」乃即工夫即境界、即境界即工夫而成一詭辭。



牟宗三先生之以「無」為用乃有「無生之生」或「不生之生」之說，然牟先生另言「作用之成全」，或言「作用之肯定」、「作用之保存」等，此更能彰顯其老子學之精采與特色。蓋牟先生之以「無」為道又以「無」為用，其實際之重心乃在於「用」，若道之為本、道之為體，此全只是類似之姿態而已，道之真切義實際上僅僅在於「用」，牟先生由此乃說：道家思想乃以作用層之「無」透顯為實有層之「道」或「本」，道家思想因而是實有層與作用層不分，究其實它只有作用層而無實有層，由此之故所以獨立性不夠與客觀性不具。惟道家之以「無」為用，實乃撥遮一切法以保住一切法，此即是「守母以存子」之意，若「守母」即守道，亦即體現道，其實就是體現無的工夫與境界，由此工夫與境界之「無」而能肯定一切之「有」，如此之「無而能有」、「有生於無」實乃「正言若反」之詭辭為用也。

牟宗三先生之老子學乃於一般常見之客觀實有論之外，另標新義而獨創主觀境界之說，其義理之主要脈絡和思想之大約輪廓，乃有如本論文之描繪者，筆者為證明所言之其來有據，因而大量援引牟先生既有著述中之說項以資己意，並在顧及正文敘述之暢順與完整下，盡其可能將此引述置放於註腳中，其幅度竟佔通篇論文內容之三分之一，亦不得已也。牟先生又嘗言，道家思想因實有層之不具，故皆需依附儒家並為儒家之批判以護持者，其如此之性格與慧識實乃以三教之共法為一家之殊勝，是以道家思想最具普遍性，然道家思想之如此以共法為殊勝，即充分



顯示其獨立性之不足，蓋真正之殊勝唯在於實有層上顯真章也，道家思想既有此不足，世人若僅獨擅此一家之言、獨鍾此一家之義，其若收斂不住則恐不免流於虛晃與偏枯也，筆者有鑑於此，乃於生命教育之推動上，向來主張儒道互補兩行之說，並申明其義為：「以儒濟道，以道護儒。」此區區之見既乃得之師友前輩之諄諄教誨，而尤受慧於牟先生之提示、引導與啟發也。



參考書目

一、古典文獻（略依時代先後排序）

先秦·佚名，《周易》，《周易注疏》景本，臺北市，臺灣學生書局，1969年。

先秦·老子，《老子》，《老子引得》本，臺北市，南嶽出版社，1982年。

先秦·莊子，《莊子》，《莊子引得》本，臺北市，南嶽出版社，1982年。

先秦·佚名，〈大學〉，《四書引得》本，臺北市，南嶽出版社，1982年。

先秦·佚名，〈中庸〉，《四書引得》本，臺北市，南嶽出版社，1982年。

東漢·河上公，《老子章句》，北京市，中華書局，2009年點校本。

魏晉·王弼，《老子注》，北京市，中華書局，1953年。

魏晉·王弼，〈老子微旨例略〉（載《王弼集》），北京市，中華書局，1980年。

魏晉·郭象，《莊子注》，新北市，藝文印書館，1957



年。

二、牟宗三先生著作(依首次刊行時間先後排序)

牟宗三，《生命的學問》，臺北市，三民書局，1970 年。

牟宗三，《才性與玄理》，臺北市，臺灣學生書局，1978 年臺再版。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市，臺灣學生書局，1963 年。

牟宗三，《現象與物自身》，臺北市，臺灣學生書局，1975 年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市，臺灣學生書局，1983 年。

牟宗三，《圓善論》，臺北市，臺灣學生書局，1985 年。

牟宗三，《四因說演講錄》，臺北市，鵝湖出版社，1997 年。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》第 338 期，2003 年 8 月，頁 5-17。

三、其他現代學者著作（依姓氏筆畫排序）

馬 浮，《爾雅臺答問》，臺北市，廣文書局，1963 年



臺印本。

徐復觀，〈如何讀馬浮先生的書？〉，《民主評論》第14卷第22期，1963年11月，頁次代查。

唐君毅，《中國哲學原論——導論篇》，香港，人生出版社，1966年。

唐君毅，《中國哲學原論——原道篇卷一》，香港，新亞研究所，1973年。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市，文津出版社，1991年。

陳鼓應，《老莊新論》，臺北市，五南圖書公司，1993年。

陳德和，〈論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例〉，《揭諦》第3期，2001年5月，頁141-180。

陳德和，〈論唐君毅的老子學〉，《揭諦》第5期，2003年6月，頁155-179。

陳德和，〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第384期，2007年6月，頁33-44。

陳德和，〈論牟宗三老子學的詮釋與轉化〉，國立臺灣



師範大學國文學系、中央研究院中國文哲研究所：「儒道國際學術研討會——近現代」，2016 年 11 月。

陳德和，〈論牟宗三先生三統說與圓教論中的老子學〉，南華大學哲學與生命教育學系：「比較哲學研討會——儒學與新儒學」，2016 年 5 月。

陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第 56 期，2016 年 6 月，頁 43-80。

陳德和，〈論老子《道德經》超越生死的實踐智慧〉，《鵝湖學誌》第 61 期，2018 年 12 月，頁 1-44。

曾昭旭，〈請以繼述唐學來紀念唐君毅生〉，《鵝湖月刊》第 380 期，2007 年 2 月，頁 0。

羅光，《中國哲學思想史——先秦篇》，臺北市，臺灣學生書局，1982 年。

嚴靈峰，《老莊研究》，臺北市，臺灣中華書局，1966 年。

嚴靈峰，《無求備齋學術論集》，臺北市，臺灣中華書局，1969 年。

李維武（編），《徐復觀文集》，湖北省，湖北人民出版社，2002 年。



On Mou Zongsan's Thought of Substance and Practice to Lao -zi's Tao De Jing

Abstract

My thesis study on Mr. Mou Zongsan interpreted Lao-zi's Tao De Jing and took 'wu' (無) as the primary concept of Lao Zi's thought. All Lao-zi's words 'tao' and 'de' (德) are inseparable from 'wu', and the wisdom of Lao-zi's 'wu' is due to Zhou's cultural collapse. Because Lao-zi sees the chaos and disasters caused by making conscious behaviors, he wants to use wu wisdom to solve obstacles in order to clear the world and settle the people's livelihood. Therefore, 'wu' is practical conception and practical inner state. Actually, Lao-zi's 'wu' is the tao, and the 'de' is as the tao. Therefore, Lao-zi's metaphysical character should belong to the inner state form rather than the objective being. Even if Lao-zi's words that tao create all things, these cosmological statements are also not the objective being has always said that the metaphysical entity creates all things, and rather it is the saint who observes the



self-living and self-growth and self-help of all things with the mysterious virtues of the wu, it is the ‘creating without creator’ or the meaning of ‘Tao is always creating with wu-wei (無為)’. Lao-zi's metaphysics of inner state does not have the way of objective being and its creativeness, so his thought of substance and practice use are based on the substance as the practice or the substance is the practice. Because of this, Mr. Mou said that Lao-zi's metaphysics only has the practice without entity, or there are the practice as virtual entity. Therefore the ‘creating without creator’ is described as ‘the fulfillment of the practice’ or ‘the preservation of the practice’, and for this reason, the Lao-zi's words that anti-sacred, anti-wise, anti-benevolence, anti-righteousness and so on, it is not the negative of the actual reality, but the effect of the practice of remove mind-obstacle in order to complete life, and it like as Wang-bi's save sacred without sacred, save benevolence without benevolence. Also, Lao-zi's rhetoric of ‘right words as opposed’ that a well-known saying ‘mother keeps the child’.

Keywords: Contemporary Neo-Confucianism, Mou Zongsan, Tao De Jing, inner state, Metaphysics.

