

「道」可道乎？非道乎？

——試構老子「道」之所具蘊義

鄭柏彰*

摘要

本文將從《老子》文本裡，為「道」的內涵作一釐清，以看出老子之「道」並非是一種落於言詮的具體方法，而是一種形上的抽象原則。此一原則通過「無」、「有」兩種象徵符號作為指引，將「道」所具之「循環作用」透顯出來，以明此作用背後所蘊含的去執意義，使我們理解事物運行規律若能不執一端週而返復，將永不會有間歇中斷之時，而能在不斷地自我完成規律當中，呈現出「恆常」之理。接著，老子再將抽象所指的「道」落實於現實面以展現其「德」。因此老子之德，其實是指「道」的一種投射，處身於形而下的萬物只要能依循著道的循環作用，就能覓得適合自我的存在方式。例如老子所處的時代禮樂已崩，此種情形如同「道」之「有」已發展到極致，須回復到一種「無」的理序——無禮之禮（即人民能在無任何形式規範的情況下，能夠自覺地依禮生活而不逾矩），讓原以禮樂規範為標準卻導致流於僵化的失序社會，給重新活絡起來，如此即能體道現德。此時，我們可再深思一個問題，即老子「道」之所具「循環作用」

* 國立中正大學中國文學系助理教授



以與德相應的關鍵點為何呢？其實，我們會發現《老子》此一關鍵點就在於「反」的這一思維概念。所謂「反」，即指讓道之「無」與「有」能夠相互轉換的一個樞紐，亦即「物極必反」之意，其實也就是讓「無」與「有」發展到極致而窮時，能夠有一反向思考之機制。然而，「反」這一樞紐通常會被學者理解為是「柔弱哲學」或「弱道哲學」，此種理解若置於本文所論述之「道」的脈絡中檢視，將會發現有所扞格而無法全然相應。因為老子既透過道之循環作用表達其權變不拘的去執意義，若將其思維定位為「柔弱哲學」，則不免又落入了文字表意的框架之中而執於一端。

關鍵字：老子思想、道論體系、無有相生、返復規律、柔弱哲學



一、前言

老子之「道」所指為何？這問題，可說是中國思想史上的千古不解之謎。故而從河上公、王弼為《老子》作了注之後，歷來至今的注老者，都不斷試著提出一己之答案，想要為這個千古之謎揭開面紗。然而，我們在面對浩如煙海的諸家解老之說時，不難發現這些注者的說法，似乎仍未全面釐清老子「道」的意義，反令其落入了一種「剪不斷，理還亂」的現象，讓欲一窺老子「道」之究竟的人，陷入了十里迷霧之中，反更顯得朦朧飄渺、撲朔迷離。其實，我們若去深思，究竟是什麼原因，造成了這種「眾說紛紜」的結果？將不難發現其中的癥結點，在於老子「道」的意義，本質上就有其「歧異性」的存在，¹所以歷來注老者的解釋，雖能豐富「道」的內涵，卻也不免給人有種「治絲益棼」之感。而他們的注解之所以會給人有這種感覺，其間緣由就在於他們只侷限於片段字句、章節的摘解，卻未能對「道」勾勒出一個整體的

¹ 此處筆者所謂「本質歧異性」之意涵，係參考楊容《解構思考》（臺北，商鼎文化出版社，2002年）在論及德希達「擴散概念」的思想時曾說：「一個思考理論之所以可以歷代永續長存，是因為它同時既能被詮釋，也不能被詮釋。」因為「德希達表示：『如果完全可以被詮釋，意義就會消失成只是一個文字架構，如同寫作，只是一堆語言。如果完全不能被詮釋，又會陷在所相信的一種思考語言中，意義就立即不存在了。』」頁12~13。同理，老子之「道」迄今仍被探究不窮，亦是因其蘊義具有既能被詮釋（要將其所相信的思考語言，透過符號語言來傳達其意義），又不能被詮釋（深怕意義在經由文字符號傳達之後，會受到表面字義的形式框架限制，而讓所要傳達的意義失焦）的這種本質歧異之特性，因此才會讓學者有其詮釋的空間。



輪廓。因此，這樣的詮解最終不免淪為斷墨殘楮、窺豹一斑的零碎心得，而缺乏綱舉目張、要言不繁的架構論述。

職是之故，本文的詮解，筆者將會從架構論述的立意出發，先將老子「道」的內涵作一釐清，來確立《老子》文獻裡所透顯的「道」，究竟是呈現何種意義？接著，再尋繹老子的「道」，是以何種型態來與形下的「德」相貫串，使「道」既能夠彰顯其內在價值，又不至於讓其形上的意義掛空？最後，再深思老子所理解的「道」，又是發展出了何種思維模式，來讓「道的意涵」與「德的運作」扣和相應，進而完成其有別於儒家的新道德秩序？透過上述問題的脈絡，筆者期盼能對老子「道」之所具蘊義，開展出一個較為完整的思維架構，讓老子之「道」也能在「可道」的範疇裡，呈現其「常道」的可能意義。

二、老子「道」之意涵——展現恆常之循環規律

有關老子對於「道」的論述，我們在《老子》的首章就可看到他開宗明義指出說：

道可道，非常道。名可名，非常名。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
微。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又
玄，眾妙之門。〈第 1 章〉²

² 本文所引《老子》的原文，係皆根據王弼注·紀昀校訂《老子道德經》（臺北，文史哲出版社，1990年），下文若再次徵引，則僅標明章節次第，而不另加作注。



上述文字，明顯是老子對「道」所下的一個定義，雖然他認為「可道」絕非「常道」，「可名」絕非「常名」，但這種否定的命題，無非是要我們擺落受限於名言的制約而已，並非要將「道」、「名」給完全取消，因為在現實界的溝通仍須透過「名言表意」的形式，才能呈現我們所要傳達的意涵。故此，我們在理解老子所說「道可道，非常道。名可名，非常名」這句話時，不可被表面上的文字意義所限，只能將之看成是老子試圖破除「名言」限制的一種權宜方式。

既如此，那麼老子是否有對「道」下了定義呢？原來，老子認為「道」並不具有一實質意義的內涵，它只是一種具有規則的返復循環而已，而其中循環的基本元素，為了保有「道」不落言詮的形上性格，便透過「無」與「有」的兩種符號來描繪。³所謂的「道」，就在此種從「無」到「有」，再由「有」回「無」的循環過程中展現，故此老子才說：「天下萬物生於有，有生於無。」〈第 40 章〉其實，老子會透過循環的理解來展現「道」的意涵，係因在其返復的運作當中，即蘊藏著一股生生不息的潛力，而這股高深莫測的潛力，老子則稱之為眾妙之門的「玄」。當然，於此我們不免會去尋思，這股奧妙的潛力如何展現呢？其實，「玄」之所以展現

³ 王邦雄在《生命的大智慧——老子的現代解讀》（臺北，漢光文化，1992 年）中，就認為老子以無、有來講道，「是對文字概念的功能做一種批判性的反省，……以『無』跟『有』這兩個最沒有實指，與一切存在物距離最遙遠的觀念來描述道不用具體實物來形容道，以免道因實指而失去它的形上性格。」頁 20。



奧妙之處，就在於它是以二元循環的相互轉換，來解消我們執著於既定形式的迷思，進而使陷溺的成心能夠再度活轉。換句話說，老子即從一種「循環遞變」的思維來審視事物，透過「無」與「有」的相生相成，來轉移我們常執著於眼下問題的盲點，進一步從多角度的面向切入，以突破既定想法的慣性思維，而開拓出一種新的思考進路，因此「無」與「有」雖看似相互矛盾，實際上卻又是呈現出相為互補之關係。兩者的這層關係，伍至學就舉例說：

「長」因為「不」短而為長，「短」亦因「不」長而為「短」，這種「非」短「非」長的缺乏，可說是某一義的「無」，而長或短可謂某一義之「有」，亦即此「有」與「無」是相對而生的。⁴

可見，老子並不將任何的符號坐實，因為任何符號只要「始制有名」，將無法擺落現實上價值的相對思維，是以一有「正」面的意義符號，必將有一「反」面的意義符號伴隨而來，而現象界所有的事物變化，也都將在這種「正」、「反」更迭的意義符號裡面輪轉。因此，如果偏執於「正」、「反」的任一意義符號，便墜入了僵化的「可道」之中，使心境陷溺於沾滯的危機，造成慣性思考的霸權意識型態，⁵而失卻了活轉

⁴ 伍至學《老子反名言論》（臺北，唐山出版社，2002年），頁50。

⁵ 此論，係參考楊容在《解構思考》裡一段性質相類似的話，他說：「愛因斯坦提出相對論的概念，但是我們要認知的是，這些相對概念是暫時性地存在某一特定的時空和情境下，目的在產生歷史功能。我們需要警覺：這些相對概念可能會被定義為一個準則，而規約在現存裡，以致形成一種慣性的思考模式（亦即常識），而不知不覺中成為壓制



應變的靈活能力。

老子之「道」就因具有「循環遞變」的特質，所以他才有如下的一段描述，來拈出「道」的作用義。書載：

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。〈第 6 章〉

文中的「谷神不死」，指的是山谷具有空虛的妙用，而「道」所具的特性，即類似這一空虛的妙用，這種妙用老子就稱之為「玄牝」。然「玄牝」所指究竟為何呢？據《說文解字》載：「玄，幽遠也。」本指「黑而有赤色」，黑色成分多而紅色成分少，其意本是指色調因比例的調配而具幽隱的特質，此處則引申指一件事物的高深難知。⁶又「牝，畜母也。」⁷意即凡是雌性的牲畜，一律稱之為「牝」。原來老子此處以「玄牝」合稱，即是描述「道」具有一種無限創生的潛力，而此種潛力從何而來呢？不正是老子透過「無」、「有」循環的圓形意象，來點撥我們要不執於事物的任一端，才能隨時保有創生的潛力嗎？

然而，老子之所以會藉由「無」、「有」的循環來透顯其

了其它相對關係的霸權意識型態。」頁 41。據此，可與老子「無」、「有」概念互證，即相對概念的存在，都僅因時空、情境的需要而呈現「暫時性」的意義而已，它必須有循環遞嬗的更替，才不至於落入僵化的危機，而形成一種霸權的意識型態。

⁶ 許慎撰·段玉裁注《說文解字注》（臺北，黎明文化，1996年），頁 161。

⁷ 同上注，頁 51。



「道」，實有其內在蘊義象徵其中：即經由此種返復循環的提點，讓我們在抽象思維裡圖構一個「圓形」的概念，而這個「圓形」概念的圖構，則象徵著一種「無始無終」的意涵，可永續運轉而不停歇。換言之，亦即圓上的每一個點，都可以當起點，然當它運行到最終時，一定又會回到原來的起點上，所以起點與終點，是呈現一種不即不離的交疊關係。在此種不即不離的狀態下，事物可以週而復始、往返不斷的持續運作，永不會有間歇中斷、逝而不返的現象產生，故而在此種運行的特性之下，即可展現「恆常」的意義。⁸需要說明的是，此種「恆常」並非意味著一種永久長存，而是事物在往返起落的過程中，我們看到了它不斷地經由自我完成之過程，形成其內化的節奏性，進而展現出一種和諧調適的律動，而此種律動所代表的層次，實已超越任何一種理性規範的制約，故而並無具體之內涵可言，僅能藉著抽象的「無」、「有」兩元素，來展現其相生相成的變化。

據此，可知老子的「道」只展現其「作用性」的意涵而已，並不賦予其「規範性」之標準。因此，他才說：

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，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。〈第 25 章〉

⁸ 蔣勳在《美的覺醒》（臺北，遠流出版社，2006年）就提到，「『循環』才是真正的永恆」，而「圓」這一特殊的符號，正是一種象徵永恆的概念，頁 219~221。



上論，老子用了許多的名詞表述來指陳「道」，稱之為「大」、「逝」、「遠」、「反」，這樣的表述，實更具體地為「無」、「有」符號象徵的「道」，狀繪出了一幅圓形的輪廓。何以如此說呢？因老子將「道」稱之為「大」，此「大」所指，並非是被相對概念所限定的大小之「大」，而是一種超越相對價值的絕對狀態，是用來狀繪「道」的這一生化本體，可以作為一種方向指引的「獨一無二」，所以是一種絕對的「大」。⁹這種「大」又可稱作「逝」，所謂的「逝」並非意指消逝，而是指一種周行不已的觀照運動，¹⁰其所運作的軌跡，即同「無」、「有」的符號圖構概念，亦即從起點出發，運行到無窮遠之後，卻仍會再折返原點的圓軌運行，而所謂的「道」就在這種運行的當中完成它的意義。¹¹可見，老子之所以會以「循環遞變」來展示其「道」，即因它蘊涵了圓形的特質——「規律運作」、「永不停歇」——既能「恆常」地運行不輟，又能隨時具備「變化」的節奏律動，如此也就不難理解老子為何會以「獨立不改，周行而不殆」這句話來形容「道」了。

此處筆者所論之「道」，如以大自然的潮汐漲退為喻，

⁹ 參見吳怡：《新譯老子解義》（臺北，三民書局，1996年），頁209。

¹⁰ 王弼注·紀昀校訂《老子道德經》：「逝，行也。不守一大體而已，周行無所不至，故曰逝也。」頁54。

¹¹ 王弼注·紀昀校訂《老子道德經》在「逝曰遠，遠曰反」句就注解說：「遠，極也。周無所不窮極，不偏於一，逝故曰遠也。不隨於所適，其體獨立，故曰反也。」頁55。於此，不難看出在王弼的注文裡，就已指出了老子對「道」的描述，即是展現了一種周遍而返的圓形式運作圖像。



當漲潮時出現波濤洶湧、澎湃壯觀的景象，我們可將這種現象視為是「有」的呈現；然而當潮汐漲到極致時終將逐漸消退，等退到最低點時，我們將一無所見，此時則呈現出「無」狀態；然而潮退之後必將再漲，潮漲之後也終將會退，在漲退循環之間自然就形成一種規律現象，此種規律現象我們就可將之視為是老子之「道」，而「道」就在漲退的「有」、「無」之間被形成。又如我們所見月亮之盈虧，當農曆十五出現一輪滿月時，可將此一良景視為「有」；而當農曆十五過後月亮將逐漸虧損，以致最終呈現最小值，此最小值我們可將之看成「無」；然而月圓之後必將再缺，月缺之後也終將再圓，在圓缺循環之間就形成一種規律現象，此種規律現象我們亦可將之視為是老子之「道」，而「道」就在圓缺的「有」、「無」之間被形成。

故此，老子之「道」就如同潮汐與月亮透過此種循環返復的圓軌運行，一種「獨立不改，周行而不殆」的「恆常」意義，就在規律運行不輟的玄牝潛力當中，被不斷地給展現出來

三、「道」落於現實的轉化——衍為萬物依循之「德」

接著，我們再進一步探究，老子此種抽象理解的「道」，如何於現實界落實，使抽象的「道」與具體的「物」達於一種渾然圓融的和諧呢？其實，我們只要閱讀老子的一段話，便能掌握箇中要義，他說：



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。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。〈第 51 章〉

王弼就在「是以萬物莫不尊道而貴德」一句下注云：「道者，物之所由也；德者，物之所得也。」¹²可見，在老子的理解裡，「道」其實只是一種變化的原則，屬於形而上的抽象規律，是以王弼才對「道」下了「物之所由」的定義。然而，此種規律雖恍兮惚兮、無可名狀，卻並非只具抽象的意涵，其亦潛在內化於事物之中。是以它落實於具體的表象世界，則會轉化為一切事物運作的依循，此種依循的展現，老子將之稱為「德」。所謂的「德」，即萬物的生滅起落、四時的更迭變化，都因為有「道」內化於其中，而展現出有條不紊之消長變化，故此王弼才對「德」下了註解云「物之所得」。王邦雄就將「道」的這種特性稱為「雙向圓成」，而說：

道的作用就是內在於萬物，它不能離開天地萬物，否則它再美妙都與萬物不相干；唯有內在於萬物之中，它才可以支持實現萬物。道既是天地萬物的價值根源，同時它也要陪伴萬物成長，這叫無跟有的雙向圓成。¹³

¹² 王弼注·紀昀校訂《老子道德經》，頁 112。

¹³ 王邦雄《生命的大智慧——老子的現代解讀》，頁 20。



簡言之，「道」與「德」的關係，可說「道」是事物運行的形上指導原則，而「德」正是個體實踐指導原則之形下表現，萬物秉著「道」的原則成長，便是實現了「道」。所以王弼才又有注云：「德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德？由乎道也。」¹⁴因此，老子之所以會拈出形上的「道」，其目的就是為形下萬物的運作提供一依循的法則，進而建構一種有別於禮樂規範的新理序。¹⁵故此，老子才有云：

孔德之容，惟道是從。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。吾何以知眾甫之狀哉？以此。〈第 21 章〉

文中的「孔德之容，惟道是從」，更是明白點出抽象幽隱的「道」，必須要透過萬物所展現之「德」，才能將道的「其中有象」、「其中有物」、「其中有精」給具體地呈顯出來，而其中老子所指道的「象」、「物」、「精」為何物呢？順著上一節之論述，當不難理解即是「視之不見」、「聽之不聞」、「搏之不得」(〈第 14 章〉)之「圓軌循環」。簡言之，讓萬物順著循環的規律完成其自己，就能將「道」落實於現實之中，如

¹⁴ 王弼注·紀昀校訂《老子道德經》第三十八章的原文下注解，頁 82。

¹⁵ 關於老子所建構的新理序，為避免旁生枝節，於此容筆者暫且一語帶過，等到第四節論及「老子透過『反』之思維以體『道』現『德』」一段時，再詳加說明。



此即是老子之「德」。因此，蘇轍也才為這句註解說：

道無形也，及其運而為德，則有容矣。故德者，道之見也。自是推之，則眾有之容，皆道之見於物者也。¹⁶

此外，陳鼓應亦有類似的見解，指出「道」與「德」兩者關係，說：

形而上的「道」，落實到物界，作用於人生，便可稱它為「德」。「道」和「德」的關係是合二而一的，老子以體和用的發展說明「道」和「德」的關係；「德」是「道」的作用，也是「道」的顯現。混一的「道」，在創生的活動中，內化於萬物，而成為各物的屬性，這便是「德」，簡言之，落向經驗界的「道」，就是「德」。¹⁷

陳氏如此詮解老子的「道」極為精當，因惟有將「道」、「德」合而為一，置於體用的思維之下來理解，老子的「道」論才能有其奠基之立足點，而不致流於如空中樓閣般地飄渺難尋。所以，「道」與「德」名稱雖殊，然兩者卻存在著一種「不一不異」、「若即若離」的辯證關係，吳汝鈞就有一段話，對兩者的同殊合異作出解釋，他說：

¹⁶ 蘇轍《老子解（合刊）》（北京，中華書局，1985年），頁20。

¹⁷ 陳鼓應《老莊新論（修訂版）》（臺北，五南圖書，2006年）之〈老子哲學系統的形成〉一文，頁84~85。



道是周遍流行的，它在流行中創生萬物；它流行到哪裏，便成就了那裏的事物的本性，那裏的事物亦從道方面得自己的質素，而成就它的本性。故道與萬物在存有論方面有一貫的關係，使道直通於萬物。就整一的要素而言，是道，這是普遍性 (universality)；就分流的要素而言，是萬物的性，這是特殊性 (particularity)。故最後道與萬物有一種一體的關係。¹⁸

由上文可知，形上的「道」與形下的「德」，就其普遍性而言，萬物所得的質素皆來自於「道」，故而就縱向承繼的根源來看是一貫的；但從其特殊性而論，萬物各有其存在的本性，因此其成長作息亦各具獨特的規律性，是以就橫向發展的個體來說，萬物則是展現多元的樣貌。此論更足以證明，兩者的稱謂雖殊，然其內涵卻是相互貫通，而呈現一種互為依存之辯證關係。因此老子才有一章載：

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。〈第 52 章〉

王弼解釋曰：

母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。¹⁹

¹⁸ 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》(臺北，文津出版社，1998年)，頁 204~205。

¹⁹ 王弼注·紀昀校訂《老子道德經》，頁 114。



此處，雖未曾言及「道」與「德」，但卻點撥出了兩者的體用關係。所謂「母」者，即指「道體」，亦即「無」、「有」所構成的規律原則，王弼將之稱為「本」；然此種形上原則，將落實於形下之德，形成一種萬物生成變化之理，王弼則將之稱為「子」。於是乎，我們若能明白形下萬物與形上道體的此種依存關係，那麼即可「得本知末」，不被萬物暫顯的現象所惑，進而能夠「知子守母」、體道現德。

其實，我們若試著比較儒、道兩家的思維，就能理解老子為何會提出這套體道現德的理論。當東周時代面臨社會秩序崩解時，孔子的主張是強調恢復失落的「周文」，²⁰來讓當時失序的社會狀態，重新回到「君君臣臣」²¹的正常軌道。然而，失序後的東周社會，其價值觀感已嚴重受到衝擊，「周文」已逐漸流於虛文形式，而喪失其維持社會秩序的功能，²²那種「文質彬彬」內外一致的意義，實已不復存在了。可見「周文」存在的價值，是用以維持社會無有規律的秩序，

²⁰ 牟宗三在《中國哲學十九講》（臺北，學生書局，1999年）裡，就把周公所制訂的禮樂制度，到了春秋之後漸漸失效的這種現象，稱它為「周文疲弊」；並認為「孔子對周文是肯定的態度，禮總是需要的。」頁60。

²¹ 見朱熹《四書集註·論語·顏淵第十二》（臺北，學海出版社，1984年）所載：「齊景公問政於孔子，孔子對曰：『君君、臣臣、父父、子子。』公曰：『善哉！信如君不君，臣不臣、父不父、子不子，雖有粟，吾得而食諸？』」頁136。

²² 阮元審定《十三經注疏（8）·孟子·滕文公下》（臺北，藝文印書館，1989年）就載：「世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。」頁117。足見當時周文之規範已流於虛文，維持社會規範的功能已喪失。



然當周文失去了維持社會秩序的這一機制時，就不應該再執著於原有的形式規範了。有鑑於此，老子才不得不發展出一種「體道現德」的思維模式，來作為取代「周文」被形式化之後的「新秩序」，讓形上的「無」、「有」循環之「道」（即本或母）落實在現實的社會面上，使既定的「有」（形式規範）可以回到「無」（自然秩序）的狀態，讓社會能在不受規範的狀態之下各安其位、自守其職，如此便可將「德」（即末或子）給展現出來，達到所謂的「得本知末」、「知子守母」的圓融狀態，所以《老子》書裡才會載：「上禮為之，而莫之應，則攘臂而扔之」〈第 38 章〉這一段話語。甚而，他才能解構原來維持社會秩序的機制，而說：

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。〈第 38 章〉

老子之所以會否定儒家所強調的「道、德、仁、義、禮」，即因社會規範一旦肯定了某種價值的意義，就極易衍生出淪為形式的危機，雖說孔子所肯定之價值的「周文」，是奠基在「仁」的根源上來賦予規範意義，²³然此種規範意義，卻也難免流於徒具形式之危機，而喪失其「體仁」的內涵價值。²⁴故此，當我們架構出老子「體道現德」的思維模式後，就

²³ 阮元審定《十三經注疏（8）·論語·八佾》（臺北，藝文印書館，1997年）即載：「子曰：人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」頁 26。據此，本文才認為孔子是賦予形式規範以體仁之意義。

²⁴ 阮元審定《十三經注疏（8）·論語·陽貨》寫道：「子曰：禮云禮云，



能理解他對當時禮義所發的評論，並非是一味地非將周文取消不可，而是針對周文已淪為純然形式虛文後，因危機意識使然所進行的一種反省。

四、體「道」之終極義——化約為「反」的驗證

明白了老子形上原理之「道」，必須在形下萬物的「德」來體現後，我們不妨再深思一個問題，即老子「體道現德」的構想，究竟要以何種思維來呈現，才能使形上之道與形下之德相應無別呢？此問，筆者將列點分述於下：

(一) 老子透過「反」之思維以「體道現德」

老子透過「反」之思維以「體道現德」的此種論述命題，我們可從其書的一段文字，讓上述所提的疑惑得到一種合理的詮解。書載：

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。〈第 40 章〉

王弼解曰：「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣！故曰反者道之動也。」²⁵可見，老子所謂的「反」，指的是一種調和的對應，即形下一切萬物的表象運作，都必須與形上的無、有為用之抽象原

玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」頁 156。不難想見當時之「周文」（禮樂）已出現流於形式規範之現象，而忽略了其「體仁」的內涵價值，所以孔子才會發出規範與內涵脫節的感慨。

²⁵ 王弼注·紀昀校訂《老子道德經》，頁 91。



則相一致，如此方能達到形上形下協調一致的作用。從這種思維來理解老子的「道」與「德」之轉換，可說「道」即是抽象的內在規律，而「德」則是具體的萬物作息，讓「道」與「德」相合為一，使現實界的一切各安其位、各歸其所，而譜出一幅相應的和諧願景，此即老子所要建構的新理序社會。

透過這種辯證的方式，「道」則在其中矣！因所謂的「道」，本身僅是一種「無」與「有」所構組的圓軌循環，「無」之抽象潛力是創生出具體之「有」的根基，一旦具體之「有」被創造，此「有」將具有成有毀的侷限性而終將再度回歸到「無」，此種「無」、「有」遞嬗不息的循環，構成了形上之「道」的意涵。我們若將這一層意涵推而廣之，不正同於「萬物莫不尊道而貴德」這句話嗎？意即萬物的運作——老子「德」之概念，其本身不可能呈現出「往而不反」的狀態，而必須要依循著「道」而行，如此方能達到一種相應的對稱，而呈現出往返規律的圓融和諧。這一圓融和諧的背後意義，可從陳鼓應所論的一段話，看出其間端倪：

形上的「道」，是我們人類的感覺知覺所不能直接接觸到的。這個不為我們所見的「道」，卻能落實到現象界而對我們產生很大的作用。當「道」作用於各事各物時，可以顯現出它的許多特性，「道」所顯現的基本特徵足可為我們人類生活的準則。這樣，形上的「道」漸漸向下落，落實到生活的層面，作為人間行為的指標，而成為人類的生活方式與處世的



方法了。這層意義的「道」，已經脫離了形而上學的色彩，猶如從濃雲中降下來，平平實實地可以為我們人類所取法。²⁶

可見，老子之所以構築「道」與「德」相輔相應的思維，其出發點還是扣合著現實關懷而來的。因在當時失序的社會，禮樂制度已成為時代的廢墟，無法再回復昔日廟堂之美、百官之富的穩定人心之作用，惟有再另覓一處讓心靈停泊的避風港，才能使「往而不反」的人心重回軌道上。而老子深知一切有形的具體規範，終將淪為一種桎梏、枷鎖，而無法將失序的人心導向正軌後，即以一種跳脫具體禮樂規範的窠臼，使事物依著「道法自然」這一原則來成就其自己，假若事物都依著自然的原則來呈現其自己，如此則能事事不紊、物物無礙，構築一幅和諧融洽之畫面，如此不就可以「功成事遂，百姓皆謂我自然」〈第 17 章〉。能理解這一層，我們就不難懂得老子為何主張「小國寡民」了。《老子》載：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。〈第 80 章〉

這種「安土重遷」、「不相往來」的理想國度，則是他解構了

²⁶ 陳鼓應《老莊新論（修訂版）》之〈老子哲學系統的形成〉一文，頁 84。



一套既「有」的禮制規範，重覓一種回到「無」的維持社會秩序之方法，來讓價值失序的東周社會重新步上軌道。而老子之所以會藉此種「無」之方法來取代禮制規範的「有」，實因維繫當時社會安定的規範之「有」已發展到極致而出現「禮崩樂壞」的弊病了，由於事物發展物極而必反的循環規律，所以老子認為倒不如讓百姓回歸於一種「無」之自然淳樸的和諧生活，如此反而能擺落「周文」這種形式枷鎖所產生的弊端，而過著寧靜淡泊的儉樸生活。在這種「無」的理想國度，人民能夠各安其業、各守其份，發展出一種自在無縛、安居樂業之和諧關係。是以「什伯之器」可以不用，「舟輿甲兵」能夠捐棄，而這些器物之所以會被老子忽視，關鍵就在於營造一個和諧的社會，並不在於武器的多寡、物質的豐厚，而在於一種「道」（循環規律）與「德」（萬物作息）的彼此對稱，才能真正展現出「和諧」的真諦。此種對稱的關係，老子就說：

萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。〈第 16 章〉

亦即取法天地的造化作用，來當作是維持社會秩序的法則，如此人間世事物雖不斷有生滅變化，然其最終卻是在「反的作用」、「復的作用」這種相互轉換之下，運轉成一種均衡和諧的理序，而不脫離其常軌，若能如此，難怪老子要云：



玄德深矣、遠矣，與物反矣，然後乃至大順。〈第
65 章〉

王邦雄就對「大順」一詞下了定義，解：「『大』是道的強為之名，『順』則是自然的均衡和諧。」²⁷可見，假使萬物能順著形上之道來作為作息的理序，一方面既可擺脫因禮樂規範而衍生出僵化的窠臼，一方面又不失為維持社會秩序的另一種新方法。果能如此，儒、道兩家的最終目的，不正可說是「殊途而同歸」了嗎？

(二) 老子「反」之思維實難化約為「柔弱哲學」

理解了老子的「反」之思維概念，是強調將「萬物之德」與「抽象之道」的相應作用後，接著我們再省思其中細節，尋繹此一思維是否可以直接被化約為老子的「柔弱哲學」呢？一般理解老子「反」之思維，順著《老子》書中的文字意義，大多都認為老子是從事物的「柔弱」來理解，朱孟庭就曾說：

作為道之特性之一的「柔弱」，在整部《老子》中是占有重要的地位，吾人亦可稱老子哲學為「柔弱哲學」或「弱道哲學」。²⁸

此論，有個問題必須要先釐清，即「柔弱」雖在老子書中占

²⁷ 王邦雄《老子的哲學》（臺北，東大圖書出版，1990年），頁97。

²⁸ 朱孟庭〈由老子「反」的哲學論其「柔弱」哲學的義涵〉，《哲學與文化》（第27卷第4期，2000年4月），頁389。



有極重要的地位，然而我們真能一言以蔽之的將老子的哲學視為是「柔弱哲學」或「弱道哲學」嗎？張起鈞曾對「反」下了定義，說：

反有三種意思，一是返，二是發展到反面，三是相反相成。²⁹

此一定義，依照本文前論的脈絡來理解，雖張氏言其意涵有三，但「返」意味著一種循環的返復，「發展到反面」、「相反相成」亦屬一種「正」、「反」面互為轉化的原則，因此總的來看，「反」不外乎是「對立面的情狀會呈現互為發生的規律原則」而已，如此若一味地說老子的哲學是「柔弱哲學」或「弱道哲學」，那麼就相當值得商榷了。因在老子的語言裡，本就發展出一種頗具辯證的詭辭來顛覆形下的認知，此即是老子自己所言的「正言若反」，牟宗三曾解釋說：

正言若反不是分析的方式，它是辯證的詭辭，詭辭代表智慧，它是詭辭的方式。³⁰

可見，在老子的語境裡，「柔弱」這一類的詞彙，只是代表一種詭辭為用以避免落於言詮限制的智慧罷了，我們實不應將這種權宜的點撥，讓它落入一種對象化的意義，只能將它視為是老子所用的一種「道言」，此即老子自己所說的「弱者道之用」（第 40 章）。而老子之所以會以「道言」為用，

²⁹ 張起鈞《老子哲學》（臺北，正中書局，1983年），頁7。

³⁰ 牟宗三《中國哲學十九講》，頁140。



實是因為我們在運用語言時，常會因為「習慣」了某種固定模式的語言，而忽略了「變化」這一因素的存在，亦即當我們以一個特定的語詞去形容一件事情的狀態時，僅是掌握當下發生的短暫事實而已，並沒有窮盡語言所要涵括的最大層面，因此這樣的語言只能說是一種「人言」，與老子試圖將語言的涵括面給覆蓋到最大的「道言」，有著某種程度上的落差。舉例而言，《老子》載：

禍兮福兮之所倚，福兮禍兮之所伏，孰知其極？其無正。正復為奇，善復為妖。〈第 58 章〉

當我們常用「禍」與「福」的語彙，去描繪一件事情發生後的得失時，就不難發現此種語彙所指涉的層面，只是我們眼下所能預測的「有限得失」，然而這樣的指涉，在不絕如縷的時間洪流當中，語言所能陳述的範圍就顯得狹隘了許多。因為這種「有限得失」終會在連續的時間裡，不斷地發生變化，其結果將會溢出語言的涵蓋面，而不受語言的符號意義所規範，故而只能算是一種描繪表象狀態的「人言」而已。故此，老子為了扭轉此種「人言」所造成的狹隘指陳，特別用看似詭辭之「無極」、「無正」的正反相成之「道言」，來顛覆我們慣性認知的「人言」侷限，讓語言發揮其最大的靈動性，而不至於被語言的字義所「遮蔽」。³¹當然，老子的這種「道言」，大多是以一種反語的型態表出，若我們去思

³¹ 所論參見蔡振豐〈語言與道：《老子》的語言策略與致虛工夫〉，《法鼓人文學報》（第 2 期，2005 年 12 月），頁 48～49。



考老子此種「反語為用」的目的，不難發現在一般慣性語言的制約裡，難免會讓我們輕易落入對立意義的任何一邊，如此便容易產生「只知其一，不知其二」的迷思，老子的這種「道言」，即要破除慣性的迷思，從反語著眼，撥開我們的雲霧以見月明。

然而，我們絕不能因為見到老子這種「反語為用」的筆法，就將其思維視為是一種「柔弱哲學」、「弱道哲學」。蔡振豐曾對這些反語的詞彙作了中性之闡述：

「不尚賢」，可解為：不獨尊某一類的賢者；「無知無欲」指為：知與欲多方，勿執於一知一欲而失其知欲之滿足；「絕仁棄義」指為：仁義孝慈不具有標準的行為形式，故不應標榜某一形式的仁義孝慈；「不爭」指為：爭之勝非一時一地一方，故真正之爭並無明確之時、空、對象及範圍；而「柔弱」則不指為與剛強相對之軟弱，而為剛柔並濟的狀態。³²

蔡氏的說法頗能符合老子的思維，因為假使《老子》書裡所用的「反語」，真要強人從其「柔弱哲學」、「弱道哲學」不可，那麼他豈不是從一個「剛強哲學」的窠臼，又落入了一個「柔弱哲學」的窠臼裡去了嗎？這樣一來，如何得言「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」〈第 2 章〉呢？因此，我們可以說，《老子》文獻裡所使用的反語，其用意是為了要啟發我們「逆向思考」的一扇

³² 蔡振豐〈語言與道：《老子》的語言策略與致虛工夫〉，頁 48～49。



視窗，並非真要將之變成一種固定模式，否則老子的「道言」要如何能發揮「有之以為利，無之以為用」〈第 11 章〉的雙向效益呢？

其實，老子之所以會以「反」之思維來詮構事物的變化，在第一節已有論述，主要是與他對「道」的體會息息相關。「道」內涵「無」、「有」循環的雙向圓成性，是以「反」也將透顯「柔」、「剛」的循環規律，而老子文獻裡雖有許多「反語」的詞彙，但我們只要能得其意（破除制約）即可，並不必拘泥於其字。舉例來說，在《老子》文獻裡相當強調「無為」這個概念，書載：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。〈第 48 章〉

聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。〈第 57 章〉

為無為，事無事，味無味。〈第 63 章〉

是以聖人無為故無敗，無執故無失。〈第 64 章〉

從上明顯可見，老子認為「無為」才能「無不為」。然「無為」並非如字面上所理解的無所作為，而是要在「為」當中解消「我執」，如此才能真正展現「無為」之意涵。故此，老子也對「為」提出看法：

天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。〈第 81 章〉

於此，若我們認為老子所主張的「無為」僅是字面上的無所



作為，那麼他又說「聖人之道，為而不爭」，如此豈不成了自相牴牾、前後矛盾了嗎？可見，「為」與「無為」，在老子看來，並不強調任何一面，「無為」雖是老子所強調的一個概念，然而若將「無為」給對象化，一味認為無所作為的「無為」才是老子的哲學，則不免執於「可道」的侷限了。殊不知，若表現出「無為」之狀，然卻是出乎一種有為的成心，如此仍屬於一種「為學日益」的造作，並不能回歸到一種「為道日損」的境界；反之，若是在現實社會面上呈顯出「有為」之狀，然其心境卻能保有一種無為之曠達，那麼表面上雖是「為學日益」的表現，然其心卻是進乎「為道日損」的無執之境，如此雖是「有為」，卻可符合老子「無為」的妙義，因此也難怪老子會說：「上德無為而無以為，下德無為而有以為。」〈第 38 章〉。同理，若將老子「反」之思維看成是一種「柔弱哲學」，亦同於將「無為」給定型成字面上的無所作為而陷於「可道」之執著，而把「柔弱」也給定型成字面上的柔軟懦弱，如此將未能通於老子思想背後的「常道」意涵。其實老子對「柔弱哲學」的運用，僅是為了破除我們思維上的慣性認知，以達到「為道日損」之心境而已，是屬於一種權宜的點撥作用，並非特意要將「柔弱哲學」作為體道之唯一依據，而我們只要能夠體現「道」之無執，縱使「反」之思維是呈現出「有為」的「剛強哲學」來權當形下之「德」的應用，亦不與老子的本意相違。



五、結語

根據本文的詮解，老子所論的「道」，並非是全然不可道之神秘主義，而是「道」就在規律的遞嬗裡完成，雖說這是一種形上的抽象原則，但通過「無」、「有」的二元思考，已將「常道」的意義醞釀其中，傳遞了「道」即是一種去執的「循環作用」以展現「恆常」意義。

接著，老子再將抽象所指的「道」落實於現實面以展現其「德」。因此老子之德，其實是指「道」的一種投射，處身於形而下的萬物只要能依循著道的循環作用，就能覓得適合自我的存在方式。因此，老子形而上的循環原則之「道」，若不能落實於形下萬物運行的「德」，則將變成一種掛空、撕裂的樣貌，是以形而上的循環規律，亦必須內化於形下之德，讓萬物各自展現其成長的規律，形成一種物物自生而無礙的和諧秩序，方能體道現德。以老子所處的時代禮樂已崩為例，此種情形如同「道」之「有」已發展到極致，須回復到一種「無」的理序——無禮之禮（即人民能在無任何形式規範的情況下，能夠自覺地依禮生活而不逾矩），讓原以禮樂規範為標準卻導致流於僵化的失序社會，將再度重新活絡起來，如此即是體道現德。職是之故，老子之「道」才會被視為具有「既超越又內在」的雙向圓成之哲學特質。³³

此外，老子「道」之所具「循環作用」以與德相應的關

³³ 王邦雄《生命的大智慧——老子的現代解讀》就曾說：「道是既超越，又內在的。」頁 21。



鍵點在於「反」這一思維概念。所謂「反」，即指讓道之「無」與「有」能夠相互轉換的一個樞紐，亦即「物極必反」之意，其實也就是讓「無」與「有」發展到極致而窮時，能夠有一反向思考之機制。然而，「反」這一樞紐通常會被學者理解為是單面的「柔弱哲學」或「弱道哲學」，此種理解若置於本文所論述之「道」的脈絡中檢視，將會發現有所扞格而無法全然相應。因為老子既透過道之循環作用表達其權變不拘的去執意義，若將其思維定位為「柔弱哲學」，則不免又落入了文字表意的框架之中而執於一端。

總之，雖說老子《道德經》歷來注解的書籍浩如煙海，然而若不能為老子的「道」展開一個架構，來提綱挈領的把握其所具蘊義，那麼注解之書雖稱浩瀚，對老子「甚易知、甚易行」〈第 70 章〉的「道」而言，也難免變得「莫能知、莫能行」〈第 70 章〉了。因此，筆者才不揣簡陋地詮構了老子「道」之蘊義，盼能為其「道」論形塑出一個整體的思維輪廓，以提供學界研究老子之「道」的另一種思考方向。



參考書目：(以作者姓名筆畫由簡而繁排序)

- 王邦雄：《生命的大智慧——老子的現代解讀》，臺北，漢光文化，1992年2月2版。
- 王邦雄：《老子的哲學》，臺北，東大圖書出版，1990年2月6版。
- 王弼注·紀昀校定：《老子道德經》，臺北，文史哲出版社，1990年7月再版。
- 伍至學：《老子反名言論》臺北，唐山出版社，2002年1月。
- 朱熹：《四書集註》，臺北，學海出版社，1984年9月。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北，學生書局，1999年9月。
- 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年6月。
- 吳怡：《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1996年8月再版。
- 呂祖謙：《音注河上公老子道德經》，臺北，廣文書局，1990年9月4版。
- 杜保瑞：《反者道之動》，臺北，鴻泰圖書公司，1995年7月。
- 阮元審定：《十三經注疏(8)·論語》，臺北，藝文印書館，1989年1月。
- 阮元審定：《十三經注疏(8)·孟子》，臺北，藝文印書館，1989年1月。
- 林安梧：《新道家與治療學——老子的智慧》，臺北，商務印書館，2006年8月。



- 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年12月。
- 張起鈞：《老子哲學》：臺北，正中書局，1983年5月臺10版。
- 許慎撰·段玉裁注：《說文解字注》，臺北，黎明文化，1996年9月。
- 陳鼓應：《老莊新論（修訂版）》，臺北，五南圖書，2006年1月。
- 楊容：《解構思考》，臺北，商鼎文化出版社，2002年2月。
- 蔣勳：《美的覺醒》，臺北，遠流出版社，2006年12月。
- 蘇轍：《老子解》（合刊），北京，中華書局，1985年新1版。

參考期刊：（以作者姓名筆畫由簡而繁排序）

- 朱孟庭：〈由老子「反」的哲學論其「柔弱」哲學的義涵〉，《哲學與文化》第27卷第4期，2000年4月，頁389~402。
- 馬耘：〈《老子》「道」概念形上實體說疑義商榷〉，《朝陽人文社會學刊》第4卷第1期，2006年6月，頁84~104。
- 許朝陽：〈老子的道與語言觀〉，《輔仁國文學報》第21期，2005年7月，頁53~72。
- 郭鶴鳴：〈老子之道〉詮釋觀點的重新擬議--讀劉笑敢教授「關於老子之道的重新解釋與新詮釋」與袁保新教授「再論老子之道的義理定位」後的思考〉，《國文學



報》第27期，1998年6月，頁119～146。

蔡振豐：〈語言與道：《老子》的語言策略與致虛工夫〉，《法鼓人文學報》第2期，2005年12月，頁41～55。



**Can “Dao” Be Revealed? Can’t “Dao”
Be Revealed?—
Try to Construct the Meanings of “Dao”
in *Lao Tzu***

Bo-Zhang Zheng

Abstract

According to *Lao Tzu*, this article clarifies the essence of Dao, and finds that Dao is not an interpretation of language, but a metaphysical principle. Applying two symbols, Being and No-being, to guide, this principle uncovers the circulation possessed by Dao and “to eliminate attachments” implied in the circulation is shown. This makes us understand things move in circles and we should not attach to one side. In this repeated circulation, no pause and interruption appears, the truth “eternity” presents in the continuous self-realization. Moreover, Lao-tzu applies abstract Dao to the real world to unfold its De (virtue). Hence, Lao-tzu’s De is actually a projection of Dao. Only if all the creatures living in the physical world follows the circulation of Dao, they can find the life suits themselves. For example, at the time Lao-tzu lived, rites and music had corrupted, i.e. the Being of Dao had developed to the full, so returning to No-being was necessary. People should have courtesy self-consciously, not because of forms and norms. This helped the disorder society which was first regulated with the norms and forms of rites and music and then turned to be inflexible and fixed to refresh and to reveal Dao and De. Furthermore, one more question should be



considered, what makes the circulation of Lao-tzu's Dao correspond to De? In Lao Tzu, we find the answer is Fan (reversal). Fan is the switch which makes Being and No-being reverse; that is, when the peak is reached, decline starts. Actually, this is a way to let us have a reverse thinking when Being or No-being develops to the full and the limit. However, this switch is usually misunderstood by scholars as "soft and weak philosophy" or "the philosophy of weakness." When this kind of understanding is examined by Dao expounded in this study, incompatibility is found. Since Lao-tzu applied the circulation of Dao to express the meaning of "to eliminate attachments" flexibly, we will be caught by the words and attach to one side if we regard Lao-tzu's thought as "soft and weak philosophy."

Key words: Lao Tzu, the theory of Dao, being and non-being generate each other, rule of reversal and return, soft and weak philosophy

