

# 論唐君毅的老子學

陳德和\*

## 摘要

唐君毅先生是當代新儒家中最具代表性的人物之一，他對老子哲學的認識與詮釋，主要發表在《中國哲學原論》的系列作品中，本文乃據此而對唐先生的老子學做出宏觀的考察與後設的反省。本文首先評析唐先生對老子哲學的處理方法，肯定其乃真能兼及文獻學與詮釋學之要求者；其次藉由詮釋學的查訪，有效發現唐先生其實是以「歷史性的視域」看待老子學派的後續發展，此無疑將老子學和老學詮釋史做了牽連縮合，而益發彰顯老子思想的多元與豐富；最後對於唐先生老子哲學的具體內容本文也扼要予以揭發，且如實指出他對老子道概念的界定，乃是客觀實有論陣營中，最具有代表性者，然而如此一來他與主觀境界說者自然形成對立，而且凡是主觀境界說之所質疑者，亦無一能夠逃避，若筆者對此問題本另有主張，但為凸顯二者間的衝決，故多方模擬主觀境界說之立場，據理相爭而多所發問，惟其目的則是在興發老子思想之再詮釋的可能，絕非妄議前輩之得失也。

關鍵詞：老子、道家、形上學、詮釋、詮釋學

[收稿] 2003/1/16；[接受刊登] 2003/4/17

---

\* 南華大學哲學系教授。

# 論唐君毅的老子學

陳德和

## 壹、前言

籍隸四川宜賓並自小在成都、重慶啟蒙受業的唐君毅先生(1909-1978)，是當代新儒家中之大師級的學者之一，且有「仁者型之典範」的雅譽。<sup>1</sup>他曾於 1958 年元旦時，與張君勱、徐復觀和牟宗三幾位先生在《民主評論》、《再生》這兩分頗具代表性的學術期刊，共同發表了題為「中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識」的一篇長文，此一具宣示性意義的重要文章亦即是後來思想界所慣稱之「中國文化宣言」，學界並將它定義成當代新儒學的基本主張，且往往以此宣言的出現，做為當代新儒學派正式產生的里程碑。

「中國文化宣言」的緣起最早來自張先生和唐先生，其後又獲得徐先生、牟先生的參與及肯定，但對斯文斯事出力最多者，無疑還是唐先生一人。實際上此重要宣言的內容乃由唐先生首先起草，意見之彙整與修改亦委由唐先生處理，最終之定案完稿者還是唐先生。<sup>2</sup>這部宣言的來龍去脈既與唐先生關係如是之深切，它的歷史意義和學術

---

<sup>1</sup> 徐復觀先生在《爾雅臺答問·代序》(台北廣文, 1963)說:「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, 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。」

<sup>2</sup> 「中國文化與世界」後來即收錄在唐先生的《中華人文與當今世界》(台北學生, 1975)一書中。又程文熙先生為張君勱先生編纂的《中西印哲學文集》(台北學生, 1981)亦曾收錄本文, 但另題為「為中國文化敬告世界人士宣言」, 副標題則沒有改變。

價值又不可等閒視之，根據這些訊息自然不難看出唐先生在當代學界和當代新儒家中所居之關鍵性地位。

當代新儒學顧名思義當然是以儒學的肯定、儒學的發揚、儒學的開創、儒學的現代關懷為正宗，並企求儒學高明配天、博厚配地的人文精神，能為中國文化可大可久的理想建立穩固的基礎。然而當代新儒學所呈現的研究內容卻不僅限於用新方法、新思維去揭示儒家思想的新面貌而已，甚至也絕非侷促在儒學的返本開新為已足。它遍及中國哲學史中之各個學派、各個時期、各個議題的理論，並且試圖讓這些理論和西方的哲學觀念進行對話溝通，因此所謂當代新儒學，究其實乃是以中國傳統哲學為課題，而在當代之挑戰與回應、研究與創新中，所展露的一項集體成績，凡建構出當代新儒學之義理的當代新儒家們，幾乎同時莫不是全面涉及到中國諸子百家思想且可自成一詮釋系統的哲學家，本文即基於此義而特別論述唐君毅先生關於老子哲學的詮釋方法及其具原創性的理論特色。

## 貳、唐君毅老子學的表述與方法

唐先生一生著作等身，百年後經門弟子的彙集編整，今計有三十巨冊的《唐君毅先生全集》留傳於世，<sup>3</sup>雖然此全集中並未出現有關老子學研究的專書專冊，然而散在各處之相關的論文則為數不少，且義理的耕耘開發亦頗為可觀焉，若將這些論文加以統合並放諸當代老

<sup>3</sup> 《唐君毅先生全集》自 1982 年卷一之一問世，至 1991 年 11 月始全竟其功，並由台灣學生書局刊行。按理說，自《唐君毅先生全集》出版後，凡對唐先生思想的介紹與認識都應以此為根據才較為妥當，不過筆者現時手邊擁有的仍是唐先生在各書局所個別發行的著作，且這些著作到現在依然在學界廣為流通，所以本文即以此類各單行本為資料的來源。

子研究之林，其著述之豐、見識之深和貢獻之大，比之其他之專業的老子學家，事實上一點也不遜色，所以難怪當今有關老子哲學的反省和比論，都不敢忽略唐先生的看法。今且區分數點，大體勾勒出唐先生對老子學的認識與理解上，所一貫採取的表述型態，以及他在解讀文本時所根據的主要方法。

## 一、文獻內容的類別

從形式上看，唐先生有關老子學說的論文約有兩種不同的表現情況，有些是完全扣住老子的議題來討論，有些則是在做學門專題或大領域的論述時所兼論而觸及到的，前者如：老子言道之六義貫釋、<sup>4</sup> 老子之法地、法天、法道、更法自然之道、<sup>5</sup> 無之形上學等，<sup>6</sup>後者則如：孔子以後之中國學術文化精神、<sup>7</sup> 中國先秦之人心觀、<sup>8</sup> 先秦天命思想之發展、<sup>9</sup> 老莊中庸易傳形而上學之論理結構等，<sup>10</sup>這兩種形式的論文如果從思想的密度、詮釋的焦點和論證的周延做要求的話，當然前者會比較優於後者，因此若欲理解唐先生的老子學，就必須以專論性之論文為主要的根據，兼論者則權做輔助以求其完備，二者如有爭議亦當訴之以專論性論文。

其次，身為專業性的哲學工作者和哲學教師，唐先生對老子學的詮釋自然免不了是以觀念的引發及理性的批導為常見的訴求。但是中

<sup>4</sup> 今收錄在唐君毅《中國哲學原論 導論篇》，香港人生，1966。

<sup>5</sup> 今收錄在唐君毅《中國哲學原論 原道篇卷一》，香港新亞，1973。

<sup>6</sup> 此篇為唐君毅《哲學概論》（台北學生，1974）中 第三部 之 第四章

<sup>7</sup> 今收錄在唐君毅《中國文化之精神價值》，台北正中，1979；又根據此文可知唐先生係主張孔子思想出現之年代是比老子《道德經》更早的。

<sup>8</sup> 同註 7。

<sup>9</sup> 同註 4。

<sup>10</sup> 今收錄在唐君毅《中西哲學思想之比較研究集》，台北宗青，1978。

國歷史中本來就鮮少出現純西方式的哲學家，諸子百家絕大多數均不屬於熱衷乎概念之推演、思辨之遊戲、邏輯之運作的愛智者 (philosopher)，而是關懷世道人心、並自求能解除生民倒懸之苦的人道主義者 (humanitarian)，所以他們的學說理論固不在於滿足抽象的、理智的好奇，反倒充滿著與時俱進的歷時性 (diachronicity) 以及與世俱在的共時性 (synchronicity)，而為一種富實踐導向的具體性思想，它們特別是在人生的指導和政治的批判上多所關懷用心，唐先生對此當然頗能留意而有其洞見，譬如他說：

中國文化自始即重實踐，孔子亦先求其道而後講學，故智德基於未德，數居六藝之末。儒道墨之初起，皆唯以論人生政治德性為事。公孫龍墨辨、莊子齊物論篇、荀子正名篇之知識論、邏輯、科學思想，皆由諸家之辯論而後引起，只為諸家末流所尊尚。則知在西方居哲學科學之首位者，正為中國學術思想中之居末位者。西方言哲學者，必先邏輯、知識論，再及形上學、本體論，而終於人生哲學、倫理、政治。而中國古代學術之發展，適反其道而行，乃先政治、倫理以及人生之道，再由人生之道以知天道與性，而終於名學知識論之探討。<sup>11</sup>

中國的學問既然不純粹是以概念的澄清和知識的獲得為訴求，那麼在處理它的相關議題時自不能只局限於考察其觀念的發展與對辨，而更當留意其來自外在環境的挑戰與制約，換句話說，對於時代背景、社會結構的同步思考乃成了必要的條件之一，職是之故，凡是關於諸子百家的研究總不能缺乏思想史的視野，且苟能如此，亦自然

---

<sup>11</sup> 唐君毅《中國文化之精神價值》，頁 60。

容易發現並肯定同一個源頭或來路的思想在不同的客觀因素下的各種特殊表現，唐先生在這裏確實就有他的慧眼法眼，頗多類似哲學思想史式的老學著作公開於世，乃是最好的證明，這些部分幾乎集中出現在他《中國哲學原論 原道篇》的卷一、卷二裏面，並在這時代學者的相同作品當中，顯得非常的突出。

從詮釋的策略上說，像唐先生這種因為著重在哲學思想史的處理，以致於對所有歷史中凡是關於老學的後續理解以及發展結果，均能居於客觀的同情而多予認可同意的方式，似乎難免使人產生「文化達爾文主義」(Cultural Darwinism) 的聯想，因為這兩者之間有一個共同的默契，那就是：在歷史選擇的過程中，某些解釋自身會證明，它的確比別的解釋更能滿足有關讀者群的需要；換句話說，歷史條件能夠賦予、甚至是決定了詮釋結果的受效性。

然而筆者卻認為它們畢竟還是有所區分的，其中最主要的不同，至少有下列三點：

第一，「文化達爾文主義」背後必然存在著「進步」或「進化」的觀念，在它看來一切文化事物的批露就如同生命的生物性結構及其本能的發展一樣，乃是配合著所遭遇的環境狀況而做出適者生存的調整，然外在環境並非膠著固定者，它乃是推陳出新地不斷變遷，所以凡一切被斷定為有效的的回應結果，就必然是能合乎此變遷以如影相隨、水漲船高者，換句話說，從簡單進化到複雜、從粗疏演繹到完備，此無乃是一切達爾文主義者的基本教義，在這種信念下就很容易用「前修未密，後出轉精」的眼光來評量歷代的詮釋結果，至少它會認為，凡在時間上越接近現代者，因為歷史條件越相似，所以詮釋結果的合適性就越強，惟唐先生卻從未以此標準來斷定後代老學的優劣。

第二，歷史條件在「文化達爾文主義」策略中無乃具有舉足輕重

的地位，惟歷史的事實誠然是變動不居，但如果所面臨的歷史場景果真是促使生命體或文化體決定如何發展其自我的唯一依據的話，那麼就無異宣告不管是怎麼樣的詮釋都是合理的，且凡種種詮釋亦莫不屬於階段的、一時的成績而缺乏必然性和穩定性，當時過境遷之後，即使再好、再重要的詮釋結果均將成為陳跡，只剩下提供後人憑弔之文物價值而已，但顯然這並不符合中國學術史的一般理解，唐先生更不曾如此武斷。

第三，從詮釋學的角度來說，詮釋活動的最後目的就在意義的發現或發明，因此它必然是圍繞在作者、文本 (text) 和詮釋者的三方考量下進行的，在這中間若是贊同「文化達爾文主義」立場者，顯然並不會特別去宣揚文本對於詮釋者之詮釋行為的約束性，至於原作者的意見就更不用說了，據此而言，它所給予的詮釋自由是較為寬廣的，但這完全不副合中國儒釋道思想向來所給予人的印象，因為儘管儒釋道向來反對教條主義，向來肯定實踐的心靈亦當是創關的心靈，所以在方法論上曾先後出現「盡信書不如無書」、「書不盡言，言不盡意」的論調，甚至不乏「呵佛罵祖」的霹靂手段，然而這些終究是在解蔽、去執的工夫上見，若論本質，三教聖人的心願德行以及承載著其智慧的原始經典，對任何的追隨者來說則永遠具有著合理的權威性而被奉為主臬的。

以上的三個討論及其區分其實是環環相扣的，而它有一個內在的線索，即是對歷史條件的看待問題。我們必須承認，無論是唐先生的詮釋態度或者「文化達爾文主義」的立場，他們同樣都非常留意歷史條件的重要性，不過歷史條件（包括主觀和客觀）或許被當作詮釋的憑藉基礎，也可能被視為詮釋結果的決定性的關鍵，若「文化達爾文主義」者已然是以後者為真，唐先生之所以不同於「文化達爾文主義」

即在此而涇渭有別，蓋唐先生所印可的，乃是任何的詮釋皆不離乎歷史的場場景，所以詮釋之結果自然會是帶有「歷史性的視域」，且惟其為歷史性，故不免是脈絡中之有限意義，但亦惟其為一視域，故皆無一可棄而彌足珍貴者，亦惟其皆無一可棄，故將有「視域融合」之可能，凡此諸義在下節中當另做詳述。

我們確信，不論是唐先生或者大部分中國哲學的研究者，若面對上述「文化達爾文主義」的這三種態度絕對是相當保留的，理由是儒釋道之為生命的學問，原本就不等同於概念性的知識，知識通常是越辨越明，實踐性的智慧卻必須身體力行才能感人至深，且古老的人生智慧之所以歷久彌著，就端賴它所啟迪的意義與方向是否先得我心焉，至於是不是「凡越新就越好」那就未必了，這種分判當然也包括歷代之對老子思想的詮釋者，況且大家實在無法去想像一個可以和老子之特殊實踐取向之思想相脫鉤的道家存在，也不會輕率認為，凡黃老、玄學或道教都只有一期的歷史壽命而無法跨越時代去發揮它們的影響力、實現其潛德之幽光。總之，依唐先生的立場，治中國哲學或老子學必當溶入一思想史的框架以放大視野、釐定觀點，但這未必就是「文化達爾文主義」的詮釋策略。

## 二、老子學與老學史的關連

唐先生因為充分掌握了中國哲學及中國思想家的特色，所以在解讀老子的思想時，即同時留意它在不同時期的面貌展現，並肯定其不同莫不都是老學在某一方向的開顯，此若差予比擬謂之曰「理一而分殊」似乎亦不為過，<sup>12</sup>例如在《中國哲學原論 原道篇卷一》中，自

<sup>12</sup> 「理一而分殊」是在宋明理學中所常見的命題，用來說明超越之一元（形上之天理）



第七章：道家之起源與原始型態 起至 第十二章：綜論莊子外雜篇之義，並附論韓非子及管子中之道家言 止，即對戰國道家和老子之間的思想異同進行對比性的討論；繼之在《中國哲學原論 原道篇卷二》之 第四章、第八章、第九章 和 第十章，唐先生又依序對秦漢以降到魏晉時代並包括神仙道教等的道學思想做了意義的分析，以明白其所來自於老子、又不同於老子之義理性格者。此外，一般學人每每公認老子莊子間的嫡承關係，甚至將老子莊子連成一氣、視為一體而合稱曰老莊，唐先生亦本諸同中求異的精神而加以釐清，所撰之 略辨老莊言道之不同 可為代表。<sup>13</sup>

總地來說，唐先生認為在中國哲學思想史中老子已然是開宗立基之先知，故老子之後自有其追隨者，這些追隨者在歷時性之動態對比 (dynamic contrast) 以及共時性之結構對比 (structural contrast) 的催化下，乃各有其精采及因應之道，所以自然也會出現各自對文本做出詮釋的獨特心得，其中或如黃老、或如莊子、或若秦漢道學、或若魏晉玄學，還有像崇拜神仙、提倡養生的道教等，惟諸如此類者莫非都是得自老子之開示並據其一端而加以發揚光大以成說成派，他們彼此之間的主張自然不會相同，甚至相較於本尊老子，他們也都另有特色而未必徑徑自守於成規舊式。基於這種認知，所以唐先生曾云：

老子之原文中所謂道，實原可兼自客觀與主觀二面解釋。此乃一原始形態之道家思想，更可循不同方向而發展，茲按韓非之解老篇代表一方向之發展，此則為純視道為客觀之物之道

---

與經驗之多元（形下之器事）的關係，本文在這裏則只是借它來形容：不同之道家流派皆以老子思想為共同的發軔，如是而已，其既非討論宋明理學，也不做形上學的論述，所以和「理一而分殊」的原本意義當然不相干。

<sup>13</sup> 今收錄在唐君毅《哲學論集》，台北學生，1990。

者。此以道為客觀存在之大理，自是老子之學之一發展方向也。至於淮南子之言道，則代表老學之發展第二方向。此乃視道為客觀萬物所由成，亦天地所由成，且更謂道在時間中為天地萬物所自始。此即將道加以實在化，而類似天地未開關前之一形而上的存有。至於漢初之言黃老之術以為政者，則為老學發展之第三方向。此則多取於老子之清靜無為、與民休息之旨。此乃偏主觀之為政之心理態度上言道。至於養生家、醫家與神仙家與後之道教之言老子之道，復為一方向。此則重在由節欲養生，至長生久視上言。淮南子、司馬談之以道家義養精神者，亦可歸至長生或神仙之說。此則原自修老子之道，亦可成就人之主觀生命精神之收斂與長久而說。然人之主觀生命之存在，同時為一天地間客觀之事實，而修老子之道，以使之收斂長久，亦可為一客觀之事實。則此道亦不能說屬於人之主觀。故此又老子之學之發展之第四方向也。王弼之言道之思想方向，如列為第五，則可說是重在自主觀之心境上言道，亦不只以之為一為政者之因任、因循之道者。其新創之精義所存，乃在言由人之主觀之心之能體無，即可使人心至一至高之境界，而有上德、玄德或至德。其重在此心之體無，而偏在此心之至高境界上說道，其陳義亦即高於前此自他方向發展老學者。然老子文之原義，是否即如此，則亦正有問題。觀老子之文，與老子之學之發展之原有多方向之可能，則見王弼之老學，實未能具此多方向之可能，其注亦正有種種與老子文義不切合處。<sup>14</sup>

<sup>14</sup> 唐君毅 王弼之由易學以通老學之道（下）；《中國哲學原論·原道篇卷二》，香港新亞，1973，頁 895-898。

基於以上之所述，唐先生之老子學完整地說固可包含著一部老學史，且它無疑就是一部老子道概念的詮釋史或老學的創造史，<sup>15</sup>因為他顯然同情地肯定歷代學者對老學探討結果的合適性，卻又不以何時何派的觀點足以朗現老學的全部義蘊並能夠定於一尊而取代別家之詮釋者，這不啻承認詮釋者彼此間的各異其趣不外乎屬於「詮釋的距離」(a hermeneutic gap or distance)，至於形成的原因則是由於彼此間都志在依附時代以發現或另開文本之意涵 (significance) 而非務必倒轉歷史去找尋文本締造時之原義 (meaning) 的緣故，不過它們之所以可以被認為是老子的追隨者，則是由於他們的詮釋結果都不背於老子智慧與本懷。<sup>16</sup>換句話說，唐先生已然是對原始的老子思想或《道德經》的內容賦予了多元而豐贍的義涵以為後續之傳承者的活水源頭，並視諸多不同的傳承者莫不得其一端再致其精微廣大，所以他們當然可以縱貫地相應於老子，至於在橫向上雖此間互見精采而不必同一，但其個別之成就終不失為「歷史性的視域」之顯現，並將足以開啟吾人當以「視域的融合」為應有的預期而永受尊敬。如此一來，唐先生之老子學與老學史的關連乃昭然可見，故「理一分殊」的借比形容既成了他的老子學詮釋的一大特色，同時也對後起的道家流派表示出較大的承受和寬容。

<sup>15</sup> 詮釋的歷程即是一種創造的歷程，此義如今大家皆已耳熟能詳。又傅偉勳先生早年即提出「創造的詮釋學」(creative hermeneutics) 之義，詳參 創造的詮釋學及其運用，文見傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北東大，1990。

<sup>16</sup> 詮釋如果就是創造的話，那麼所謂「詮釋的距離」或「詮釋的差異」就永遠無法避免，但誠如傅偉勳先生所說：「創造的詮釋學雖然重視詮釋的創造性，但絕不做主觀任意的層次跳躍；雖不承認有所謂詮釋的絕對客觀性，卻十分強調相互主體性的詮釋強度和強制性。」(見註15 所揭書，頁 45) 所以儘管詮釋者的意思和作者、文本之間終究會出現理解的差距，然而只要不是「無限衍義」(unlimited semiosis) 的話，就未必為「過度詮釋」(overinterpretation)。

### 三、詮釋方法的提出

兼顧老學史的各流派的内容和地位，的確是唐先生在詮釋老子本身思想時的明顯指標，它無疑能夠有效開啟更大的視域讓我們重新去面對老子、認識老子，筆者曾主張：戰國老學應有南北不同的發展而各領風騷難分軒輊，北地的老學主要以齊國的稷下諸子為核心，他們仍堅定固守著老學之史官傳統的特色，每每假託黃帝以為老子心目中之聖人、亦即理想之聖君，並自許是帝王之師，企圖提供一種「上無為而下無不為」的君人南面之術給當時的統治者，是即為黃老之學的發軔；南楚一地的學者則將原本是居廟堂之上的老學，創造地轉化或轉化地創造為處江湖之下的逍遙思想，它以生命的解放、精神的自由為關懷，輕外物而批流俗，若莊子乃個中之翹楚，後世因而常將老子與莊子聯名並稱。<sup>17</sup>此即是效法唐先生之以老學史的整體性觀照為治老子學之圭臬，所獲得之與唐先生雷同之見解者。

然在經典文獻的注重和解讀上，唐先生又另有發人深省者，在老子言道之六義貫釋的序言中，唐先生對於方法學的内容有極其肯切的表達。他以為解老之書約而論之不外數途：一是偏重文獻學意義的章句傳注之業，二是偏重詮釋學意義的妙暢玄旨者，三是傾向擴充解釋而以附麗比附、會通同異為其專擅者。唐先生對這三種方法雖然大致抱持肯定的態度，但對前兩種方法顯然著墨較多而以為第三種方法乃可容人自擇者，所以嚴格地講，在他的心目中應該是以文獻學的方法和詮釋學的方法為義的。

唐先生以為文獻學方法的主要貢獻是能即文就義、切而不泛，其功在篤實而利於下學，但守文之士為之則不免拘於膠滯、弊於細瑣，

<sup>17</sup> 參見陳德和 莊子寓言中的逍遙思想；《歷史與文物》第十一卷第九期，2001/9。

若詮釋學方法則能離原書以別行，提供學者自在的揮洒空間，使人順其妙會以申張弦外之音，但如果抑揚過當、引喻失義則終有荒誕之嫌。因此唐先生乃主張二者互補互用的兩全之道，他說：

只循訓詁以明章句，未必能通其大義，而徒求妙契於言外，則非中士所能企，亦難以取信於當世。欲兼去此二弊，其道宜先類辭以析義，而觀其義之所存，則無復章句之拘，而有訓詁之實，下學之功斯在；既得義之所存，再濟以統宗會元之功，而上達之事無極。<sup>18</sup>

唐先生之在方法上主張文獻學、詮釋學並用以求其「類辭以析義，統宗而會元」，乃是一種大原則的提示，若其節目轉折和操作程序固仍闕如，但事實上唐先生即在此大原則下進行其中國哲學的理解與重建而成就卓卓，換句話說舉凡方法上的節目轉折、操作程序就在論文的披露中同時進行，因此從某一意義說，對唐先生論文的理解即是一起參與其方法的訓練。

### 參、唐君毅對老子道概念的詮釋

唐先生對老莊的詮釋心得主要出現在《中國哲學原論》系列，這由上節的介紹即能得其端倪，本節則特別以唐先生對老子道概念的詮釋為省察的重點，之所以做此選擇是基於如下的幾個理由：一者老子之所以被稱為道家且常被尊為開派的始祖，通常以為他是在道概念的理解上具有特別的影響者，所以如能有效掌握老子的道概念即無異抓

---

<sup>18</sup> 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁349。

緊了老子思想的核心，並逐次可以揭發它的其餘義蘊；二者當代學人對老子道概念的不同詮釋已然成為客觀的議題並持續發生對話和論辯，所以對老子道概念的討論在當代學術中自有其深遠的意義；三者唐先生諸多老子思想的論述主張，以道概念的討論最為豐富而素為學界所留意，所以如果想用有限的篇幅呈現唐先生老子學的成就，最好就選擇他這個部分。

今筆者即根據唐先生的「老子言道之六義貫釋」，先第一序的客觀描述他對老子道概念的理解，繼之再做後設的反省以彰顯其重要的特色，並試圖提出個人的檢討意見。

## 一、概念之六義及其通貫

唐先生對老子的「道」概念曾以六種不同的意義詮表之，這六義依序是：虛理之道、形上道體、道相之道、同德之道、修德之道及其他生活之道、事物及心境人格狀態之道。因為唐先生主張在方法上必須同時兼顧「類辭以析義，統宗而會元」，所以這六義的提出唐先生都曾指出它在文獻上的根據以及相關篇章的系統性結合，此六義的核心內容筆者依序整理揭曉如後，並以唐先生在《哲學概論》中的陳述，<sup>19</sup>逐一分類其學門領域的歸屬：

(一) 虛理之道：其所以名為虛理之道，唐先生是說它乃做為形式的律則而必須依附在事物的關係或變化中才相對地出現或被發現者，如果沒有事物的存在則它永遠只是抽象或潛存的，所以它並不具有客觀的、實體的意義；這種律則也可以是社會性的，但在老子書中則不乏對它做普遍性的形容，使之明顯具有自然律的意涵。筆者認

---

<sup>19</sup> 參見唐君毅《哲學概論》，頁 81-82。

為，此虛理之道依唐先生義若特以指陳具普遍性意義的自然律則的話，那麼它當屬於宇宙論的範圍，蓋老子所用以說明宇宙生化之恒常法則者。

(二) 形上道體：指的是絕對的本真、永恒的存在、超越的實存、和一切之所由來的創造者，它獨立自主又無限豐盈，乃為萬有之本體；再者，它不僅不類於抽象凌虛的理則，同時它既非假法、亦非抽象有，而是具有實作用及實相之真實存在之實體或實理。唐先生所指出之此一具實體義、終極義和基礎義的道概念，當屬於形上學之所積極討論者。

(三) 道相之道：道體本身，理該無相可說，然而對比於天地萬物，吾人亦可遮撥萬物之種種相以對顯道體之母、始、沖、虛、玄、妙、無、有、精、微、小、大、逝、遠、反、樸以及不可道、不可名等等相，此亦即是在超越的思考和超越的分解下，所提出之對形上之道的形容或描述。很顯然地，唐先生是藉由存有論的區分（ontological difference）以逼顯出道之可名／不可名的合理性，蓋不可名者為道體，可名者則為道相，惟道相既在指陳道體，假若道體的義蘊徇非言詮概念所能窮盡的話，則道相之有多端亦理上之當然了又道相本依於道體而生，道體若因其超越性格而為形上學之課題，則道相諸義就當歸諸於存有論的討論範圍。

(四) 同德之道：老子書中的德概念或有偏自萬物之內在說，亦有偏自超越之道體以立言者，此同德之道即屬於後者，所以究其實它就是以「德」來說明「道」，又因為道是玄之又玄的，所以此道此德又可以稱之曰「玄德」。其實「德」在語義上既通於「性」而有性質、內容之義，又和「得」互訓乃引申出實現、成就等意思，職是之故，所謂道之玄德當可指涉道的本質義和作用義，而為一兼具存有論和宇

宙論義的概念者。

(五) 修德之道及其他生活之道：此為具方法論意義及實踐論意義的道概念，理論上它當分屬於知識論和實踐哲學（特別指倫理學和政治哲學）的不同範圍，但從中國哲學的特色說，無乃是以後者為大宗。

(六) 事物及心境人格狀態之道：此意義之道當用來指生命人格的理想情況或本真至德者，在中國天人合德的思維底下，它當具有哲學人類學的性質，若歸諸於倫理學亦無不妥。

唐先生又認為，老子道概念的六種意義並非獨立自存而是統貫相連的，且客觀地說，此六義中唯有第二種之形上道體義是老子道概念的基礎並為吾人次第順通其他諸義的始點，蓋形上道體本為宇宙萬有的本根和依據，故最為優先，然而自主觀之修養實踐而論，則宜先有第五、第六義的肯定，才能宛然識得此第二義之形上之道，然而循序次第掌握其餘諸義。

唐先生之區分道的六種涵義，蓋洞見了道之既超越又內在的性格，同時也有意凸顯了人之對於道的體現乃有其必然性和優先性，以及體現在方法上的超言說義、超思辨義，藉此以保住道的存有義和價值義。然而亦即因為他是如此之肯定老子的道有其客觀上之真實性、超越性和絕對性，所以唐先生對於正始玄學之道家學者如王弼、何晏等皆不以為然，並批評何、王之「貴無論」已然減殺了老子道概念最重要的意義而不足取。

## 二、唐先生道概念的省察與檢討

縱觀唐先生所提出之老子道概念之六義及其通貫，筆者以為彼既乃包括了形上與形下、超越與內在以及實然與應然的分析性考量，同



時並求其二元對立後之辨證性的統一，此誠然不失為當代新儒學之詮釋中國哲學的特有本色，這種本色又可細分為三點：一是慣以生命的學問來看待或界定先秦儒道兩家的思想，並強烈表彰儒家道家之以價值決定存有及其重實踐的性格；二是認為生命的真實意義是帶價值性的，它不失為縱貫的、立體的、發展的精神實體，因此對天道理想、天德本真永遠保持其純粹的嚮往與精進的動能；三是統一規定「從超越的區分到辨證的圓融」乃是生命真實化與理想化的完整歷程，且此歷程的奮進與超越是純亦不已者，蓋天道若無窮，則人之求自我德行之實現（儒家曰創造，道家曰復歸）亦復應無窮，凡道之尊、德之貴皆莫過於此。若唐先生之論老子道概念的六義及其通貫，衡之以上三義，可謂粲然大備矣。

唐先生的詮釋除了發揮當代新儒學的論學精神外，當然另有其它值得稱述的地方，以下則列舉其犖犖大者：

（一）當代學人中對老子道概念的意義做多元之考察者固不乏其人，像方東美先生曾有「道體」、「道用」、「道相」、「道徵」之說，<sup>20</sup>嚴靈峰先生曾有「道體」、「道理」、「道用」、「道術」之說，<sup>21</sup>他們亦有其相當的文獻依據和客觀的詮釋理由，同時在學界中也都獲得一定程度地肯定，但若和唐先生相比，則仍不免顯得「析義猶有餘，類辭則不足」，此外在統宗會元的要求上亦猶有語焉而不詳，總不如唐先生的主動積極和峰迴路轉。<sup>22</sup>此外，傅偉勳先生亦曾將老子道區分為「道

<sup>20</sup> 參見方東美（孫智燾譯）《中國哲學之精神及其發展》上冊，台北成均，1984，頁173-176。

<sup>21</sup> 參見嚴靈峰《老莊研究》，台北中華，1966，頁378。

<sup>22</sup> 此義一時難予說盡，且本論文中如欲將它完全交代清楚，恐怕在篇幅和形式上都將失去平衡，故筆者謹在此提醒，若袁保新《老子哲學之詮釋與重建》（台北文津，1991）以及劉笑敢《老子——年代新考與思想新詮》（台北三民，1997）二書中之關於嚴、方、唐三位先生的討論部分，當可提供有用的訊息以支持本文的這項裁決，此外筆者另撰

體」和「道相」二者，並把「道相」再細分為「道原」、「道理」、「道用」、「道德」、「道術」五義，<sup>23</sup>傅先生並自承這是受唐先生所引發者，<sup>24</sup>其實據筆者之見，傅先生的說法也只不過是將唐先生原有的意思再做一次文字的修飾而已，例如他主張的「道體」乃完全等同於唐先生說的「形上之道」，「道體」、「道相」的二分亦出自唐先生存有論區分下之洞見，至於「道相」之再分為五種側面，在義理上比之唐先生仍無任何明顯的進展，因此兩者間之孰輕孰重，乃不言而可喻了。

(二) 唐先生揭示了老子道概念之六義，筆者既已在前文逐一分類其學門領域之歸屬，我們發現從形上學、知識論、倫理學到實踐哲學，它幾乎都曾涉及，由此看來，老子的道概念的確具有哲學的完整性，老子思想之所以引起西方哲人的好奇與探討的興趣，和它道概念意義的多元而豐贍，或許有很大的關係。然而唐先生固不以為此哲學的完整性在先秦諸子中乃老子思想之所獨享獨有者，尤其更不能據之而自美於儒學，因此亦不必過分強調老子思想在哲學意義上之獨尊獨大的地位。學者間嘗有「道家哲學主幹論」的提出，<sup>25</sup>對唐先生而言，恐怕是不會做這樣的承認才對。

(三) 在哲學的領域中，各個學科都有其專屬的議題和討論的對象，今觀唐先生對老子道概念做六義之分析再一以貫之，此則不但如前之所述表現了其哲學的完整性，亦同時呈現了其不可切割的統一性，這對西方哲人來說，顯然形成一大困擾，但不啻也彰顯了中國哲學的特殊性。或許是對此特殊性的自覺，唐先生在《中國哲學原論》

---

有 台灣五十年的老莊哲學 一長文，已交由台灣學生書局出版，其中對此則較能集中的處理並已做了重點的說明。

<sup>23</sup> 參見傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 24-25。

<sup>24</sup> 傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》，台北東大，1986，頁 405。

<sup>25</sup> 「道家哲學主幹論」為陳鼓應先生所極力標舉者，其理由和說明參見陳鼓應《老莊新論》，台北五南，1993，頁 349-405。

系列中，皆不曾以形上學、知識論等的區分做為課題的選定與寫作的根據，而改以歷史為經、學派為緯在性、命、道、理的問題上做徹上徹下的疏通，展現了中國哲學論述上的新視野，這無疑也啟示了繼起之學者對中國哲學研究新的思維。<sup>26</sup>

不過唐先生的研究也引發了再討論的一些話題。首先，當代老學的詮釋中，客觀實有論和主觀境界說乃壁壘分明的兩大陣營，<sup>27</sup>唐先生不愧是前者中的領袖人物，他固然對老子形上道體的客觀性及實有性做了絕對的肯定，即使是解釋莊子的道概念時，也同樣強調老莊之間共同點就是對實有或實體之道的承認，譬如他曾指出莊子的道和老子相同者約有五點：一是道為絕對之真實存在，乃天地萬物所由生的根源；二是道雖先天地生，然不是超絕於天地萬物之外，而是普遍內在於天地萬物之中；三是道乃極大而無限際者；四是道為永久存在者；五是道為無形無象，故不可以感覺思慮得，亦不可以名言概念表示之。<sup>28</sup>就因為唐先生如是的主張，所以他強烈否定魏晉玄學如王弼《老子注》中之「以無為本」的妥切性，他說：

<sup>26</sup> 青壯一代的學人中，劉笑敢先生在老莊方面的研究成果向來十分被留意，對於老子的道概念他曾說：「我們傾向於認為道是關於一切存在的統一性的概念，是關於貫穿在宇宙、世界、社會、人生中的統一的總根源和總根據的一種解釋和詮釋。這裏統一性、總根源、總根據的提法都是為了避免實然與應然、必然性與規範性之間的分裂和對立，體現老子哲學中形而上和形而下、存有與價值之間的連貫性，力求較全面地反映道的特點、性質和功能。」（劉笑敢《老子——年代新考與思想新詮》，頁202）筆者則認為以上的見解的確表現了劉先生所主張之「貫通性解說」的特色，然而儘管劉先生在考察當代老學的研究成績時只願將唐先生列為「綜合解說類」（參見劉笑敢前揭書頁188-189），但他對老子道概念的理解，在內容及意義上卻仍然不外於唐先生之所啟示者。

<sup>27</sup> 袁保新先生說：「在當代老學研究普遍傾向客觀形上道體的詮釋系統中，唐先生之說是思維論析最詳密的，故而學者有鑒於唐先生堅持『形上道體』的優先性，並且認為『形上道體』乃吾人直覺所對的客觀實有，遂將唐先生對老子形上義理所詮構的理解系統——『客觀實有型態』的形上學，以有別於牟宗三先生所提出的另一項詮釋系統——『主觀境界形態』的形上學。」袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，頁47。

<sup>28</sup> 唐君毅 略辨老莊言道之不同；《哲學論集》，頁149-150。

因王弼之特重無與自然之道相，道體之為「有」之義遂不彰。而為萬物之本母或本始之道體，亦如歸於寂，而此寂然之境相，亦即成本。此即王弼之「寂然至無，是其本也」之論之所從出也。而魏晉玄學之論有、無、自然、獨化等玄見，實皆本虛靈之心，以觀照理相道相，而新義日孳，遂與老子論道之明文，乃實有道體以成用而呈相者有異。<sup>29</sup>

唐先生對王弼的不滿就在於他無視於道的客觀實有性，然者，凡主觀境界說所做的反詰和質疑，唐先生亦相對地皆不能或免，其中較大的爭議約有如下之數端：

首先，假如道體是一種形而上之存在的實理、一種具足生物成物的真實作用的客觀實體、一種可為正面肯定之意義的超越指導原則的話，那麼老子在《道德經》中為什麼不直接就說它是「有」，反而處處以「無」為優先、為道之特殊標記，而使人產生「無」高於「有」的印象呢？對於這個問題，唐先生或者可以如是地回答：

此「無」並非空無之「無」，而唯是無形之義。此無形，乃所以狀一形上之有。此無應作「无」，而「无」之義實通於「元」，即萬物之本原。大率郭象注《莊子》，其所謂無，即空無之無，而重在以此空無之無，托顯出一切之有，皆憑虛而立，御風而行，而皆自有、自因、自然、獨化，前有後有，互不相生，彼此無待，皆無故而自爾。而老子所謂「有生於無」之無，則蓋只為無形無象之義，故為萬物之母，玄牝之門，天地之根。此乃實有一物之混成，為天地之始。<sup>30</sup>

<sup>29</sup> 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁357。

<sup>30</sup> 唐君毅《哲學概論》，頁713。

然而如果只是因為是「無形的有」就稱它做「無」的話，這未免太寬鬆了，蓋絲毫不見老子形上思想的殊勝義，事實上如此也不能充分回答：「無形的有」為什麼只說它是「無」而不說「有」？而且會引發另外一個新的疑問，即下文將再討論之實體概念和屬性概念間的差異問題。唐先生上述的說法比較值得留意的是，把「無」當作「无」，而「无」又通「元」，不過很可惜這個意見在文字學上卻未必站得住腳，因為根據知名古文字學家龐樸先生的研究，「无」乃是純然沒有或絕對空無，並不意味著萬物之根源的形上大有。<sup>31</sup>

其次，老子說：「天下萬物生於有，有生於無。」（《道德經·第四十章》）若客觀實有論者通常都這麼認為：一切形而下者皆是感官知覺之所能對者，乃可統稱之為「有」（being），此形下之「有」若非偶然的話，就有其存在的根據或根源，依老子義，它即是具超越性格而為形而上之不可見、不可思、無方所、無形色的「大有」（Being）；又此萬象之所從出的「大有」蓋為絕對的道體，彼因其不可見、不可思、不可道、不可名、無方所、無形色、無始終、無來去，故可謂之「無」。像這樣的表達，在文義上固然可通，惟如此一來「無」將只是遮撥了「道」的有限性並總括了「道」的非經驗性、亦即超越性罷了，「無」終究不是「道」，唐先生在論「道相之道」的時候已然了解這個意思，所以也曾經說過：「道相乃道體對萬物而呈之相，其義本與道體有別。」<sup>32</sup>惟果真如是的話，那麼相對於做為實體概念的「道」來說，「無」乃成了屬性概念，而在表達道概念的命題中，永遠只是謂詞而已，它畢竟不是道之自己；但從《道德經》的脈絡與氣氛中看來，卻似乎並未如此地曲折，我們直接覺得「無」確實應該就是老子

<sup>31</sup> 龐樸 說“無”，龐樸《當代學者自選文庫：龐樸卷》，頁357，安徽教育，1999。

<sup>32</sup> 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，頁355。

所體貼出來的「道」，然則客觀實有論者之只將「無」做上述這樣的解釋，筆者就不得不懷疑它的恰當性了。

復次，如果真的有一個超越的、永恒的、絕對的、普遍的實體，既在客觀上處處做根據、時時起作用，並得以興發我們的意志、提撕我們的心靈、貞定我們的方向、開啟我們的理想、推動我們的努力的話，那麼我們勢必表現為創造性的傾向而以參贊天地之化育為極致才是，像儒家就是這個例子，然而老子卻不如此，他不但沒有裁成輔相的意願和自覺，而且還以致虛極、守靜篤為尚而強調無為無執、守柔處下，儒道之間竟然出現如是之差異，這是不是在形上學的部分就應分出端倪呢？有沒有可能只有儒家才是肯定一絕對大有之實體，老子不算在內？凡客觀實有論者當如何去面對如是的質疑呢？

最後，唐先生亦不諱言道家之意識型態乃一反價值之超俗主義，並認為老子是避世之人，既然如此的話，那麼老子的形而上洞見還是以客觀實體的存在為最高的證悟嗎？在形上界果真有一個萬有存在的根據與萬化生成的根源而它竟然是以否定萬有、拒絕萬化為本義的嗎？在現實界又果真有一個對萬有之所由來、所由成有深切之體悟的人，會以嫌惡萬有並避之唯恐不及為然嗎？

諸如此類的問題的確是主張客觀實有論者之所難予啟齒的，可是從主觀境界說來看卻都可以會一套較好的說項並且讓所有的質疑都迎刃而解<sup>33</sup>，凡同意或支持唐先生之意見的人，在此自當更有一番回應才是。

<sup>33</sup> 主觀境界說為牟宗三先生之孤明先發者，唐先生向來對此即持保留的看法，但不明講而已，甚至我們可以不諱言地說，唐先生之所以寫「老子言道之六義貫釋」，就是在回應牟先生的新主張。又牟先生主觀境界說的來龍去脈及其主要的義理，筆者曾撰「論牟宗三對人間道家的哲學建構 - 以老子思想的詮釋為例」一文對它有較清楚的介紹；文見《揭諦 - 南華大學哲學學報》第三期，2001。

## 肆、結論

四川的唐君毅先生和山東的牟宗三先生，他們一南一北、一東一西，在當代中國的學界中顯得非常耀眼，並共為當代新儒學的中心開啟性人物。當代新儒學自然是以儒學為主流和正宗，但是當代新儒家的研究範圍卻遍及中國哲學的各領域，而且都有不錯的研究成績和頗為豐碩的著作數量，其中對道家的關注尤其令人側目，筆者既曾經對牟先生的老子學撰文介述，所以本文乃繼之討論唐君毅先生對老子思想的詮釋。

唐先生有三十多冊的文集留傳於世，其中雖然沒有老子學的專書專冊，相關的論文則為數不少，比較有代表性的作品都集中在《中國哲學原論》系列裏面，本文的考察範圍亦以此為主，尤其對他在這方面的代表作，像《老子言道之六義貫釋》等著墨更多。本文先評析唐先生老子學的表述方式以及治學方法，發現「類辭以析義，統宗而會元」是他在方法上的一貫訴求，換句話說，文獻學及詮釋學他都不予偏廢，再者，唐先生其實是在類於「理一而分殊」的模式下，處理了老子思想及其學派的傳承繁衍，他以為歷代之道家如黃老、如莊學、如玄談、如道教都是得自老子之一端以發揮其精采，其彼此間不同義理系統之遞相出現並非等同於純粹哲學史般之經由觀念的對證、批辨所推展進行，而是在思想史式之歷時性和共時性的催化下自然形成者，因此它們都有其可觀焉，雖未必能全然能曲盡老子之原意，但其「歷史性的視域」亦不失為「視域的融合」所應有的前提而深具價值。筆者以為唐先生如此之看待老子以後之道家學術，實已將老子學和老學詮釋史做了牽連縮合，其義理之多元豐富固在此，但也讓後學者有望洋興歎之感。

此外，基於道概念乃老子思想的核心以及它在當代學術中所不斷引發的討論和對話，本文乃根據 老子言道之六義貫釋 扼要說明唐先生的基本主張，此除了證明他之的確呼應於當代新儒學的本色主義外，也點出他對老子道概念的多元性揭發乃當代中之最周延，如方東美、如嚴靈峰、如傅偉勳等先生雖然也能持之有故、言之成理，但皆析義有餘而類辭不足，同時在統宗會元處也沒有唐先生的主動和積極。

復次，本文充分肯定唐先生的老子學的充沛與完備，並承認他是客觀實有論的陣營中，最具有代表性者，然而如此一來他與主觀境界說者自然形成對立，而且凡是主觀境界說之所質疑者，亦無一能夠逃避，若筆者本另有主張，但為凸顯二者間的衝決，乃假設主觀境界說之立場，在文中據理相爭而多所發問，比較核心的抗辯，除了對「無」若先於「有」、則「無」當為實體概念或屬性概念一問題外，並覺得若老子之道果真為萬有之根據及萬化之根據之客觀實體的話，那麼老子亦當如儒家之富人文的創造性和建構性，孰知老子卻反而主張致虛守靜、無為無執而成為反價值、超世俗的避世之客，此誠難予理解者。

唐先生是一代宗師，既嫻熟於文獻，又富於靈慧巧思，所以在論述時不但能夠旁徵博引、持之有據，而且可以條分縷析、曲徑通幽，此綿密周延地營造出他的義理系統自然亦往往自成一說而令人歎為觀止，其老子學的成就即充分表露這種一特色，凡此誠可為後繼之學人所應留意與效法者。事實上對唐先生老莊學的再研究，現在還是繼續不斷並熱絡不已，筆者亦願以本文就教於大方之家。



# On Tan Jun-yi's Studies of Lao-tzu's Philosophy

*Chen, De-He*

## Abstract

Professor Tan Jun-yi is one of the foremost contemporary neo-Confucians. His interpretations of Lao-tzu's philosophy are to be found mainly in his work, *The Original Discourse on Chinese Philosophy*. The present paper purports to refer to the work for offering a comprehensive and reflective investigation into Tan's studies of Lao-tzu.

The paper begins with an examination of Tan's approach to Lao-tzu's philosophy. Then, by means of a hermeneutic enquiry it shows that Tan actually views the development of Lao-tzu's school through 'a historical horizon', which helps to reveal the multiplicity and abundance of Lao-tzu's philosophy. Finally, the paper contends that Tan's explanation of Lao-tzu's key concept 'Tao' is the most representative among those who set forth an objective realistic interpretation of the concept. This contention, to be sure, lands us in the dispute concerning the subjectivistic vis-à-vis objectivistic interpretations of the concept. So, the subjectivistic stance is also tentatively adopted for questioning and examining Tan's explanation with a view to evoking probable re-interpretations of Lao-tzu's thoughts.

Keywords: Lao-tzu, Taoism, metaphysics, interpretation, hermeneutics