

論老子言「法道」之四層面

唐君毅

一 導言 本文緣起及老子之「人法地、地法天、 天法道、道法自然」之文句問題

老子一書，文約義豐，具大智慧。古今中外之論述，不可勝數。大約昔之學者釋老子者，多是隨文註解，而宗趣所在，則隱于註文之內。今之學者，則其解釋老子，大皆先提出若干觀念，更舉若干老子之言為證，以自成其說。然今之學者，于老子所言之道，宜以何等觀念，加以解釋，又幾于人各異說。如以老子之道即無，或自然律，或人間律，或人生態度，或物質，或生命之本體，或在帝之先之 God-head，或自然之全體……。皆似可由若干老子之言，以得其證。然觀中國學術史上老子之影響，其及于莊子外篇之言，韓非子解老、喻老之篇，淮南子原道諸訓，及漢、魏以來一切注老之家，與為道家或道教之思想者，則又見老子一書明有種種涵義，可容後人各引一端，以自成其說。則吾人勢難只舉一二單純之觀念，以說老子之所謂道之義之全。吾于七年前，嘗作論老子之道之六義一文，發表于香港大學五十週年紀念刊，後收入拙著中國哲學原論中。吾于此文上篇，嘗就老子言道之義，先析為六。即形上實體之道、虛理之道、道相之道、同德之道、修德之道與其他生活之道、為事物及心境人格之狀態之道。並說明老子之言道，原有此諸義，故後之為老學者，遂可各引一端以為說。如韓非子之以理說道，即初以道為一虛理之道；王弼老子注之以體無與自然之義說道，即以道之相，得道者之心境上說道；後之道教之以精氣神之實質說道，則亦緣自老子之道之具實質、實體義，與老子之言亦嘗及于精氣神而出；至一般中國社會所傳之道家人生態度、處世態度，則又大皆由老子之修德之道及其他生活之道而來者也。然老子之言道，又不當只是散陳此六義。故在拙文下篇，更試以上列第一義為本，循序解釋其餘之五義，以見此六義之未嘗不可通貫而說。拙文書就，嘗自以為差勝時賢之先設定一二觀念，即持之以解釋老子之言，而忽其義之多方者。然吾在此文下篇，以上篇之第一義為本，以通其餘之五義，唯是吾一人之臆釋；而

老子之道是否必須視爲一形上之實體，亦實原爲不易定之問題。吾于三十年前，亦嘗作老莊易傳中庸之形上學一文，固以爲老子之道，只是一「有無之統一」之義理；而注老各家如王弼等，亦初不以老子之道爲一實體也。又吾于該文，論老子言道之第五義，所謂修德之道與其他生活之道時，嘗謂其要不外由「致虛守靜，以自收斂凝聚其智慧、精神、生命與人生之一切」云云，乃唯意在對史記所謂「李耳無爲自化，清靜自正」，漢志言道家所謂「清虛以自守，卑弱以自持」，更作進一步之說明。然老子所言之修德之道與生活之道，其涵義亦似明有高下之不同，宜更加以分別說明。此中一不同之大者，即其言之似涵對個人之功利意義者，與全不涵此功利意義者之不同。如老子言「富貴而驕，自遺其咎」，又言「自伐者……自矜者……物或惡之，故有道者不處」。爲「免咎」或「物或惡之」而不自伐，不自矜，即似仍自個人功利上打算也。又老子言「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。」此亦似以人之縱嗜欲而貴財貨，將害及人之五官，使人心勞于猜妨，不能自安；方教人勿縱嗜欲，勿貴財貨也。此外老子之言「欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之；是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭」，又言「夫唯不爭，故天下莫能與之爭」，「以天下之至柔，馳騁天下之至堅」；亦似皆可說是以「下民」、「後民」、「不爭」之柔道，爲「居上位」而「爭勝天下」之手段。此外老子書中，更明有種種類似權術之對人處世之道。如三十六章言「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之」之言是也。韓非子喻老篇，亦嘗明舉其時人之運用此種權術之史實，以注老子之此三十六章之言。朱子嘗本程子之謂老子之言，竊弄闖關，並舉此三十六章之言，以證老子之學，乃「教人佔便宜而至忍」，而「學老子之學之虛無卑弱，而用爲權術者，如張良之流，實至可畏」云云。（註一）然在另一面看，則老子又明謂「我

註一：朱子語類百二十五除引及將欲取之言外，又謂老子「窺得些道理，將來竊弄，如所謂代大匠斲則傷手者。如人之惡者，不必自去治他，自有別人與它理會。只是占便宜，不肯自犯手。」又謂「老子之學最忍，閒時似箇虛無卑弱底人，莫教緊要處，發出來。更教你支梧不住。張子房是也。……與項羽講和了，忽回軍殺之。這個便是他柔弱之處，可畏可畏。」

有三寶，一曰慈」。老子最後一章之最後二語為「天之道，利而不害；聖人之道，爲而不爭」。老子更屢言「生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德」。此則皆全無個人功利意義之言也。老子又言「修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃餘；修之于國，其德乃豐；修之于天下，其德乃普」；則宛若儒者之言修身、齊家、治國、平天下之論。則謂老子之言爲權術功利之論，即不可通。畢竟老子之言，是以此二者中之何者爲本，即成一問題。觀古今學者于老子之言，或褒或貶；或以爲與莊子同，或以爲與莊子異；或以爲可與儒家言，並行不悖，或以爲老子之學是儒學之異端，與儒如冰炭之不相容；亦大皆視吾人于此老子二類之言，取何者爲本以爲定。此外老子或自物上言道、或言天道、或直言道、或言常道，其文句之義，亦似明有高下之不同。此即足證吾昔年論老子言道之六義一文之第五義項下，只泛言老子之修德之道與生活之道，皆有致虛守靜，以收斂其智慧心靈之旨，尙不足以說明老子所言之道，有不同其涵義者。吾今茲之爲此文，則意在沿此而更進一步，先橫斷老子所言之道爲四層面，則上述老子之言之高下不同者，即皆可分別納之于不同層面之中；然後觀其如何可逐步轉進，以層層上達，更相通貫。此與吾之前文之只縱析老子之道爲六義者，雖不相衝突，然旨趣不同。或合此橫斷與縱析之論，即爲老子言道之全，亦未可知。又依吾今茲之橫斷老子言爲四層面之論，則老子之所謂道，自某一層面觀之，可說有形上之實體義者，在某一層面觀之，亦可無一般之實體義，而只是如吾前文第二義中所謂虛的義理，或第六義之一心境之表狀之辭。則謂老子之道爲實體與否，皆無不可，此亦將于本文之末，畧加論及。再吾今之別老子之言道者爲四層面，其間雖有通貫之義可說；然昔之爲老學者，未必皆能見及此中通貫之義，則亦自不免各引一層面之義，以自成其老學。則後世之老學之所以分流之故，亦當可由茲以得其說明。唯此則不在本文範圍之內。又老子書中有若干之文句，爲昔之注家所難通，或唯混然加以解釋者，依此別層面之論，則皆可分別其意義而說之。吾今之此論，其言之是否，固未敢必。然于哲學義理之會通，與文義之疏證，亦力求其兼顧；冀少免于昔人之膠滯于章句，與今人之浮泛作論，宰割求通之二失。望大雅之士，細察其微旨，而明教之爲幸。

吾之所以意此老子之言，可別爲四層面以說之，乃初由老子三十八章言「失

道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，明言此道、德、仁、義、禮，有層面之高下之不同。後又于二十五章之末，言「人法地、地法天、天法道、道法自然」之四句，亦見老子之思想，宜非只在一平面上；遂忽然思及。吾意此後引之四句中，即涵有人由法地以法道，人由法天以法道，人直接法道，與人法道之自然為四層面之事，而又皆可統名曰人之法道之事，其間亦自有其可相通貫之義在。故此下之所說四層面，亦即據此四句，以為其標題。然在正文之先，宜先討論此四句之文義之解釋問題。

按此四句之註解，據吾所見，仍以王弼老子注為最詳，亦最足資討論。王注曰：「人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也。自然者，在方而法方，在圓而法圓，于自然，無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不及無儀，故轉相法也。道順自然，天故資焉；天法于道，地故則焉；地法于天，人故象焉。所以為主，其一之者主也。」

此王弼之注，乃純自人、地、天、道、自然四者輾轉相法處說，可謂已能正視此四語之具不同之四義者。其言「所以為主，其一之者主也」，此句意雖不明，（註二）然用「一」之一字，則又見其重此四者之通貫義。此皆與本文之宗趣大體相類者。今當討論者，則在其以「人之有知，不及地之無知；地之有形魄，不及天之只有精象；天之有精象，不及道之無形；道之有儀，不及自然之無儀」云云，是否即可將人、地、天、道、與自然，分割為高下不同之五者，則是一問題。緣此而「人法地、地法天、天法道、道法自然」之四法，是否真可視為四層面之言，即亦成問題。因依其在法自然之注，所謂「在方即法方，在圓即法圓」以推之，似明當說在「地之無知」，即「法地之無知」，在「形魄」即「法形魄」，在「精象」即「法精象」，在「無形」即「法無形」，在「無儀」即「法無儀」，方為隨處法自然。則此四種之法，即皆在一平面，而為「法自然」之一

註二：此句似明有錯字，嚴靈峯陶鴻慶老子王弼注勘誤（無求備齋出版）二十頁，謂主為王之誤。蓋是。

層所兼攝矣。又此中人之法地，其意義是否即是限于法地之無知，法天是否即法天之精象，亦未能定。其謂「人不違地，乃得全安；地不違天，乃得全載；天不違道，乃得全覆」云云，只是說及人之依賴地而全安，地之依賴天而全載，天之依賴道而全覆，而未及于地之如何以天爲法，天之如何以道爲法；亦未及于人如何以地爲法，更未明文言及人之是否可分別以地爲法，亦以天爲法，以道爲法。王弼蓋唯由道法自然之義，以隨處言人之當法自然。然王弼何以不據此四句之形式之相類，以謂人亦當以「地」爲法，以「天」爲法，以「道」爲法乎？人如可直接跳過此「地」、「天」、「道」三者，而直以「自然」爲法，則人當亦可跳過此中之「地」，而直以「天」爲法，以「道」爲法；而此以「道」爲法，亦不當全同于以自然爲法；而後其對此四句文義之解釋，乃能一致。然循王弼之解釋，既唯在以法自然之一層面，統此四者，則其文雖分別釋四語爲四義，而又實亦未嘗真有此四層面之義矣。

由吾人對王弼老子注之討論，而吾人之問題，即爲此四語畢竟是否真可視爲說四層面之義，而每一層面各有其相對的獨立之意義者？又于人法地，與王弼所謂人當法自然之外，是否兼可說人之法天與人之法道之二者？則吾以爲就此四句之句法而論，理當皆作正面之答覆。蓋老子書明于言人法地外，隨處言人之當法天、人亦當法道之旨。在此四句中，于人雖只說法地，然地既法天，則人亦理當法「地之所法之天」；天既法道，則人亦當法「地之所法『天之所法之道』」；道法自然，則人亦當法「此道所法之自然」也。此猶如人之以其師爲法者，亦當以其「師之師」，與「師之師之師」……爲法，以層層擴大其所師法之範圍也。由此四句之涵有人由法地，而層層上法于天、于道、于自然之義，則此四者，即理當爲四層面之義。更由此四層面之相通，則人之法地即法地之道，法天亦即法天之道，與法道及法道之自然，可合說爲「法道」之四層面矣。

按焦竑老子翼引李約注，謂此四句斷句，當改爲「法地地，如地之無私載；法天天，如天之無私覆；法道道，如道之無私，生成而已」，其意是謂如舊讀，則人、地、天、道、自然共爲五大，非前文之四大矣。近人高亨（註三）更據道藏，

註三：高亨老子正詁（中華書局出版）六十三頁。

引李氏道德經新解語，則與焦竑所引，大同小異；並謂此中多一地字、天字、道字，當改為「人法地，法天，法道」云云。又李氏與高氏，皆謂人字當改為王字。茲按李氏于舊讀有五大之疑，實不難解。因此中之名，雖有五，然能法者只有四，即人、地、天、與道，故只有四大；所法亦只有四，即地、天、道、自然，故只為四法。則李氏必改舊讀，便無必然之理由。高氏之說，本李之疑而來。李之疑既解，則高氏之再刪三字，更無必然之理由矣。至于人字是否當改作王字，則亦無大關係。李約與高氏之改作王，乃據前文有「道大、天大、地大、王亦大」之文之故。然吾人何以不可據後文之「人法地」，而改前文之「王亦大」為「人亦大」乎？近人朱謙之老子校釋，言作「王亦大」者，乃河上公本；依此而改「人法地」為「王法地」者，為寇才質本；又據范應元說，「傅奕同古本」，于「王大」亦作「人大」。(註四)近人奚侗與陳柱則皆嘗據古多以天地人並稱，及說文與段注大字下，「天大、地大、人亦大焉，像人形」之言，以改前之「王亦大」為「人亦大」，似更有據也。(註五)然此等處之校勘文句之事，實無大關於義理，亦不值多所爭辯。因王亦是人，人亦可為王，而諸本既皆作人，即似當以「人法道」為是。李約與高亨之謂此法地、法天、法道，皆各為人或王之一事，亦正與吾人之意相合。唯不須如李約之另作斷句，亦不須如高氏之刪去三字，以將此四者平列。因本吾上之所釋，則人法地，固理當層層上法，以及于地之所法之天，更及于道與自然；則法地、法天、法道、法自然，既各為一事，又有次第升進之義。若如李、高二氏之另作斷句，或刪去三字，以將此四者平列，則其間之次第升進之義，反隱而不見；則又不如仍其舊文之一般斷句，而循吾上文之解釋為愈也。

吾人以上既純就此四句之文義，說明其當涵四層面之義，下文即當進而試引老子其他之言(皆暫依王弼本)，以論證老子之言，實可分為人之由地以法道、由天以法道、直以道為法、及以道之自然為法之四層面，各有一確定的意義，而亦有相通貫之義可指者。茲依次論之。

註四：朱謙之老子校釋（一九五八年上海龍門聯合書店出版）六十頁所引。

註五：奚侗老子集解（民國二十五年自刊本）上二十一頁。

二 人法地與地上之物勢中之道

老子所謂人法地，吾意此決非如王弼在其項下之注所謂自「人之有智，不及地之無知」而言。王弼之此釋，蓋本莊子天下篇言慎到之學，嘗有「塊不失道」，人當「至若無知之物然後止」之意，以釋老子。然慎到之學，非即老子之學。勉求老子言與王弼意合者，只是老子之嘗有「和其光、同其塵」之言。此乃言人當和其智慧之光明，以昏昏悶悶而若塵。此亦可說有慎到之「塊不失道」之旨。塊與塵皆屬地，則皆可謂之法地也。然塊與塵，乃地上之物，而地上之物甚多，未可言老子之法地，即同塊同塵也。此外，王弼注又喜言「地之載」，似法地即法地之載。諸家亦多有以人當法「地之載」，釋老子法地之旨者。此蓋儒者之喜言地以兼載萬物為德，人當法之；故諸為老子注者，即意老子亦重此地之載德。然實則老子並無明文言地之以載養萬物為德，其言法地，亦儘可無此涵義。老子言所常及者，唯是自道之玄德上，說其生養覆育萬物；自天道上，說其對物之利而不害，而未言地道地德。吾意今若求對老子所謂法地，有一較切合之解釋，首宜以老子所謂法地之教，即教人之法地之處於卑下為釋。老子固常及「貴以賤為本，高以下為基」之義，而恆言人當以卑下自處，不自矜高也。然此仍非最切合之解釋，以老子之言人當以卑下自處，多取喻于地上之水，或江海與谿谷，而未直取喻于地。故曰：「水……處衆人之所惡，……故幾于道」。谿谷江海皆有水。谿谷又為地更往下陷落之所成，而為百川之所歸者；江海則又為百谷之所歸，而最下，亦最近地者。故老子曰：「江海所以為百谷王者，以其善下之。」則對老子言人法地之一更切合之解釋，即當為法地上之物，如水與川谷之向地而流、而落，以趨于下，至如江海之居于下，而安于下，以為由上而來之百川之水之所趨所歸。「趨下」、「居下」與「安于下」，即切近于地，而其所法者為地也。然此中「居下」、「安下」乃原于「趨下」，又此「居下、安下」，乃所以為自上來者之所歸所趨；則法地之要，在法地上之物之「趨向于地，以為他物之所趨向」之道；非只是直求居地安地，更非只求同于地之謂。蓋唯在此中之「趨向」處，方可實見其中有一「道路」在，而可謂之道也。在水、川谷與海三者中，老子之言之最深遠者，乃取喻于谷。故言「上德若谷」、「曠兮其若谷」、

「居其榮，守其辱，為天下谷」。此蓋由「谷」不只其自身由地之自趨下而陷落以成，自為其上來之水之所歸；亦更不留水，還任之入于江海；乃見其冲虛而用不窮。故言「谷神不死」，以喻道之玄德。此則其義甚深，非可即視同一般之法地之言，亦非上所謂：「就物而可觀得之趨卑下以為高大之物之所趨」之義，所能盡者矣。

此外老子之言似法地之類者，則老子恆言「守雌」，以「玄牝之門」言「天地之根」，以「母」喻道，視道如天地萬物之母，而貴「食母」、「守其母」。此雌、牝、母皆陰物，亦世所謂坤道，地道之所在之物也。則老子之言守雌、法牝、守母，亦皆為法地道之類。然老子之言知雄守雌，而至于「為天下谿」，以「常德不離」等，則涵義亦極深遠，不止于上文所謂處卑下之義。其言「玄牝之門」為天地根，此玄牝之義，明高于天地之層次；言道為天地萬物之始母，此始母之義，亦在天地萬物之層次之上。正如其言「谷神不死」，而為玄牝之門，此中之谷神之義，亦在天地之層次之上也。凡此等等，皆取喻于地下之物，而又通極于天地之上之道、與常德玄德之言，而當視為後文所謂人之直接法「道」、法「自然」之言者，固不可只視同其一般法地之言者也。

然觀老子之言守雌、法牝等，亦似有屬於低層面之意義者。如老子之言「牝常以靜勝牡」，即明可是直指地上之牝物，能以其靜勝牡而言。此與其言「玄牝之門」之冲虛，而其用不窮，無所謂勝物之義者，顯然不同。則人之法牝與守雌，即亦可只為法其安靜卑弱、而「能勝」之義。老子之言水之義，雖亦多有通更高之層面者，後第七節文亦當及之。然其言水「以天下之至柔，馳騁天下之至堅，以無有入無間」，則明似由直觀此地上之水，能無不滲透，以柔弱取勝堅強之物而見得。凡此所言之物之柔弱，又不止為可外勝剛強，而亦為物之所以能得自生自存而長成之本。此則可由地上之草木與人之初生之狀以證之。老子嘗曰：「人之生也柔弱，其死也堅強；草木之生也柔脆，其死也枯槁」，又曰：「物壯則老，是謂不道，不道早已」；故曰「柔弱勝剛強，堅強者死之徒」。此二語蓋即要自人物之自己生命狀態之柔弱，為其得更向于生長之本而言；非只由物之柔弱者，能往勝其外剛強之物而言者也。然無論自物之柔弱者之能生長而未生

長，能勝剛強而尙未勝之處看，則皆同可謂其力量乃斂抑于內，而居在下，位則皆可謂之爲近乎地。故老子法地之教，恆兼涵處卑下，與保柔弱之二義也。

此上所說「物之高者之趨向于下而安于下，即得更爲高處來者之所趨向」，與「物之柔弱，乃內爲其自己之得更向于生長之本，而外則爲能往勝其他剛強之物者」之數義；皆是由吾人之自往觀地上之萬物之生命或存在狀態，與其相對地位時，隨處可觀得之地上萬物之物勢中之道。凡趨向或向往，皆勢也。老子曰「物形之，勢成之」。物有形而隨勢轉，以定其存在之狀態與相對之地位，即由勢成也。物勢即物之趨向。今謂此物之趨向或物之勢即物之道，或謂其中有道，皆無不可也。由此而吾人可謂老子之所謂法地之基本意義，即在由知此地上之自然物，有此等物勢中之道；以知一切凡萬物之狀態，類似于柔弱者，皆生之徒；其類似剛強者，皆死之徒；凡萬物在其相對之地位中，其所居之位之類似高者，皆必趨下，亦當趨下；而人亦當求柔弱方得生，復當居下，方得爲一切居高者之所歸往。此即人之效法此地上之物勢中之道，以法地之道也。柔弱者似「小」、似「少」、似「寡」、似「無」、似「靜」、似「缺」、似「短」、似「虛」、似「不足」、似「曲」、似「枉」、似「拙」；而一切「小」、「少」、「寡」等，皆柔弱之類也。剛強者似「大」、似「多」、似「有」、似「動」、似「成」、似「有餘」、似「長」、似「盈」、似「全」、似「直」、似「巧」；而一切「大」、「多」、「有」……者，皆剛強之類也。凡柔弱者之力，無不斂抑在內，而外若無力，故在與他物之相對地位上看，即亦皆若只似「居卑」、「居下」、亦「居後」，爲「隨從者」。凡剛強者則其力皆張舉于外，而在與他物之相對地位看，即皆似「居高」、「居上」、亦「居前」，爲「先行者」。柔弱與居下者，又似無所得益，而有所失，若爲「禍」、爲「害」；剛強、居上者，則似有所得益，若爲「福」、爲「利」。人之有富、貴、功、名者，即居上，而似大、似多之剛強之類；而世所謂人之得其所欲，而「福」之所在，「利」之所在，亦「祥」之所在也。人之貧、賤、或無功、無名者，則似小、似少之柔弱之類；而世所謂人之不得其所欲，而「禍」之所在，「害」之所在、亦「不祥」之所在也。然老子則由知柔弱者爲生之徒，剛強者爲死之徒；位高而居上者，必降而之卑；位卑而居

下者，則為高而上者之所歸；以言居高者之危而不安，強梁者之不得其死，多欲適以傷生，多財貨使人心勞于行妨。由此更知此中之凡為正反兩面者之「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾」，而相轉互易，則知「柔弱處上，而強大處下」，「福兮禍之所倚，禍兮福之所伏」；「物或損之而益，或益之而損」，「為者敗之，執者失之」；更知「咎莫大于欲得，禍莫大于不知足」，而知足則常足而自富。遂能「去甚、去奢、去泰」，不求有而寧無，「為難于其易」；寧短毋長，寧下毋高；于是「少私寡欲」以「外其身」，不求居天下人之先而「後其身」，亦不求為剛強以勝人，寧「受國之垢，受國之不祥」。由此更進，而不自見其有勝人之處，故「不自見」、「不自是」、「不自矜」、「不自伐」；唯求自勝其爭勝之氣，以「挫其銳、解其紛」，而知「自勝之謂強」，「守柔曰強」，「心使氣曰強」。凡此等等，其在最低一層面之意義，皆可說初不外由老子之有見于地上之萬物之物勢中，原有此高下之相傾之道，柔弱之為生道，剛強之為死道；而更法此卑弱之道，以為人之道之所致。卑弱即所以近乎地，而人亦得如水之「居善地」，以為萬物之所歸，故「外其身而身先，後其身而身存」，「受國之垢，是為社稷主；受國不祥，是為天下王」，而真正之「利」、「福」、「祥」，即正由此卑弱自持而致。此即見老子之言卑弱，正為其所謂「人法地」之教。其旨固甚明，而其義亦皆不難解也。

在上述老子之法地之教中，吾人所最當注意者，是老子未嘗直言地道，亦未嘗言法地之載萬物之道，而只言法「地上之萬物如水等之趨向于地，而安于地以成江海，更為在上之川谷之水等之所歸」之道；亦只言法「地上之人與草木，其原生于柔弱，與柔弱者如水如牝，原能以其柔勝堅強、靜勝躁動」之道。此中人之所以不當為彼屬於堅強一類之事，與人爭勝而于物多欲者，則一方以人將由此而自竭其力，而自傷其生，一方亦以其力既竭，其生既傷，即將為他物之所勝，而其力亦愈竭，其生益傷，乃愈歸于自敗之故也。是見老子之言法地而以卑弱自持，實又非重在法地之居卑下，而在法地上之物之「由卑弱而趨向地，以得生成于地，更為他物之所歸趨」之道。簡言之，即「法物之趨地，而更為他物所趨之物勢中之道」；更簡言之，即法物之「由趨地而得生存、或存在于地上之道」

而已。則此老子所言之使人得所以生存于地之道，雖全與世人相反，而其目標，則又似正與世人同。唯世人欲由爭勝而多欲以得之者，老子皆由不爭勝與寡欲以得之而已。則在此法地之教一層面中，老子之所言之道之異于世人，即非必其「目標之道」之不同，而可說唯是「所以達同一目標」之「方法上之道」不同而已。

由老子于此法地之教中所言之道，皆可說是方法上之道，而其目標亦似正與世人同在求得生存于地者，則此道即有一對人之自己之一功利的意義，而亦有一使人用之為權術之可能。蓋人之循此中老子所言之道，以不爭勝而寡欲者，儘可外面看來，似極其淡泊謙卑，而其心之所顧念者，則可唯在其自己個人由此以得生存于地上。由是而其「外身」而寡欲，即可純是為個人之身存，其「後身」亦可純是為求其居人之先。再進一步，人即儘可外示謙卑以居後，而意在勝人以實居先，外示淡泊，而內實多欲。更進一步，即可用其對人之謙卑柔弱與不爭勝等，以使他人「更自矜驕、自張大，而逞其剛強」；再依老子所言之「剛強者之必折」之道，「以歸于自毀，而不得其死」。而已即可不費吹灰之力，以坐收漁人之利，以遂其多欲而爭得勝。此即人之可本老子所言「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲取之，必固與之」而運用之權術也。蓋老子之法地之教，既可是以人之得存在于地為目標，唯是其方法之道之異于世人，則世人之同有此求存于地之目標者，固可于所以達目標之方法，不同于老子之所見。世人之逞剛強、多欲而不知足者，亦可自謂此為其所以求強而得生存于地之道也。世人固亦可由聞老子之言而知「知足者富」、「自勝者強」，即信老子之道真為人之所以求強富，以生存于地之道，而依之以實行。然世人亦未嘗不可仍存其逞剛強與多欲之心于內，而于聞老子之言之後，外示弱而內仍求強，外示淡泊而內仍其多欲；以至本老子之言，用作權術，以為此乃真所以求強富，而自生存于地之道也。若此三者，皆同為人之所以自存于地，唯其方法之道不同；又何者必為可，何者必為不可乎？觀老子之言，固未嘗教人用卑弱等作權術，然老子亦似未嘗明白禁止人之本其言以用權術；而人之本其言以用權術者，即亦似可自謂其亦是行老子之道矣。則吾人將何以得解于此中之疑，以確知老子之法地之教，其目標之

果何在乎？

對上列之問題，關於老子之言是否可用作權術一層，實不難答覆。即上述老子之言如為真，而人亦信其為真，則決不能同時用之以為權術，以爭勝而遂其多欲。此何以故？以人如用其言以作權術求爭勝而足其多欲時，即亦知：「當其爭得勝而足其多欲後，依老子之言爭勝者必敗，多欲者必自害，即仍將再敗而受害」故。則實知老子之教，而欲本老子之言用權術者，即同時知其權術之無所可用，而不用之為權術矣。再如老子之說其言時，若自信其言為真，並望人之實信其為真，亦決不能同時意在教人以權術，亦可決定而無疑矣。

人之真知上述老子之言者，雖不能用老子之言為權術，然上述老子之言畢竟有一對個人之功利意義，而人亦可從此功利意義，以了解老子之所謂「道」，乃只視不爭勝、少私寡欲等，為人之所以生存于地上之「方法上之道」。如老子思想止于此一層面，則其思想之目標，仍未高于世人之上。今欲定老子之思想是否有屬於更高之層面者，則當細觀老子其他之言。若老子其他之言實有超過此一層面之上者，則將此一層面之言，連繫于高于此之層面之言以觀，其意義即可隸屬於更高之層面，隨更高之層面而提昇矣。

此老子思想之屬於更高之一層面者，首即下節所述老子之直對天地萬物之全，所言之天道，與人之當法天道之言。此言天道與法天道之言，首即必須人自始即有一超個人之求生存于地上之私的目標，以觀天下萬物之全中之道，乃能契入者。人欲由此法地之第一層面，進至法天道之第二層面，亦無妨由此第一層至第二層之辯證關係處了解，而見人之行此法地之道，至乎其極，原有轉進至真正之「無私而全外其一人之身，以知天道而法天道」之義。蓋人之行後其身之道者，雖初可仍意在其身之實為人所歸，而居人之先；然人之行後其身之道至極，必至後無可後，乃更無後來者來搶我之先。而彼凡居先而有後者，則皆有後來者得更搶其先，而變為居後，則其先非必先；則我亦即可不見其為先。而我無後來者更搶我之先，則我永不再變為居後，而我即自為先。是為不與「後」對之先。又人之少私寡欲者，雖初可意在外身以求身存；然人之行外身之道至極，必至于己身之事無不外，以至外無可外；而後外不見物可傷我之身，方能如老子所謂「善攝

身者之不避兇虎與甲兵，而更無死地」。外無可外，外不見物可傷我之身，而身自存。是為不與「亡」對之存。此即以少私始者，必極于無私，無私至極，而無私可私，亦無私可失；而天下之物之所在，皆己私之所在，而私恆自成。是為不與天下之物相對之私。此即由老子之言法地之義，可導人至法天道之層面，而亦未嘗不可通于更上之層面之義，而為吾人可就老子之言之義，試引申而說之者也。

三 地法天、與人由法天以法道之義

老子之言天與天道之言，自量而言，似較上文所謂法地之言為少；然其重要性，則不由此而少。茲先徵引老子之明及天道之言，更說此天道之義，與人之法天道之義，與上文所已及者之不同何在。

老子之言天道者，有下列數章之文。

老子七十七章曰：「天之道，其猶張弓歟？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足；人之道，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。」

七十二章曰：「勇于敢則殺，勇于不敢則活，此兩者或利或害。天之所惡，孰知其故？天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，攄然而善謀。天網恢恢，疏而不失。」

又七十九章曰：「天道無親，常與善人」。第五章曰：「天地不仁，以萬物爲芻狗；…天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出」。第八十一章曰：「天之道利而不害；聖人之道，爲而不爭」。

此上所舉老子言天道與法天道之言，吾人當注意者有二點。一是天道乃自其表現于天下萬物之總體而言，而非如上節所謂物勢中之道，乃自地上之一一特殊之物如水、川谷、江海、嬰兒等之「現實的狀態」，如柔弱剛強，或「現實的相對地位」，如居高或居下等，與其相轉互易之趨向趨勢而言。二是天道乃自天下萬物之客觀的公言，而非自特殊之個體物之主觀的私言。此二者即正使老子之所言天道之言，居于老子之言物在之地之道之高一層，而可包括之，並使其言人之法天道，爲人法地之高一層面之論，而亦更提昇擴大其法地之言意義者矣。

譬如以上舉之第一段文來說，此段文中所謂天之道如張弓，于高者則抑之，

于下者則舉之，于有餘者則損之，于不足者則補之；其所指之實事，即不外上節所謂「高處水之向低處流，以入谿谷，歸于江海，而如往補江海之不足；與嬰兒之日生而日長，物壯者之日老而近死，強梁者之不得其死等」一切「高下相傾，剛柔相勝」等正反兩面，互相轉易之物勢。然此處所說者，則要在將此一切的天

下萬物，合爲一總體，而謂其中表現一「抑高舉下、損有餘補不足」之天道，而不說之爲「一一分別之物之剛柔高下之狀態，地位之轉易中」之物勢之道。此中之天之道之抑高舉下，損有餘補不足，亦非自一一分別之個體物，其自身之主觀的私的願望而說，而唯是說一公的客觀的道是如此。如草木嬰兒之必日生長，而補其所不足，固未嘗先自覺有此補其所不足之願望，物壯者亦非自覺的願死亡也。然客觀之道既如此，則草木、嬰兒，必自生長，亦不得不死。吾人于此即勉強說此嬰兒草木之生長，與壯者之老，爲其自身不自覺的願望；然吾人仍不能說天之損此物之有餘，以補他物之不足，抑此物以舉他物等，乃在此中之任一物之個體的願望之中。蓋壯者之老而自願死，仍未必即願望其他柔弱者之生也。是見天如果有此抑舉損補之道，此天道即必爲在此所損補抑舉之物之主觀願望之外之一客觀的天道。此天道有所抑，必有所舉，有所損，必有所補，而以抑損成其益補；則對所抑損者雖似害，然此害所以爲益補，其歸仍在利。故老子曰：「天之道，利而不害」。此利而不害，乃自客觀的天道之所歸上言，固不在萬物之主觀願望上言也。若在此天道之表現于物之主觀的願望上言，則被抑損者既必受害，則不得言天之道利而不害矣。由此二者，故見老子之言天道，與上節之分別就一個體之物之求存在于地之道，以言其高者之趨下，柔者之勝剛者，義雖相關，而其言則全不同其層面。此天道之抑高舉下，損有餘補不足，乃在一一個體之物之上一層面，以平其中之不平，而更重新規定「此或高或下、有餘或不足之地上之物之存在的狀態，與相對地位」；則一切所謂地上之物之存在的狀態與相對地位，自亦屬于此天道之全部所涵之內。然在此天道全部所涵之中，此天下之萬物之「此抑彼舉，此損彼益」之「交互關係」，固唯可以用說「包涵一切互爲彼此之萬物之全體」之天，而不能只用以說彼物或此物之自身者。故只爲天之道，而非一一之地上之物之道。然此地上之物之道，又正由此天道，加以規定而包涵

之，即以天道為其所法。是即「地法天」也。

上言老子七十七章中所謂天道，為一直對全體之天而言之道，而居于一一之物之和或萬物之上層面，以規定其交互關係者。故上引老子七十二章文，更喻此天道之包涵于萬物之上，曰天網。謂天之殺彼「勇于敢」之「有餘者」，本于天之所惡；則天之活彼「勇于不敢」之「不足者」，即本于「天之所愛」，其意可知。故此段文乃更由此以言天之「不爭而善勝，不召而自來，繹然而善謀」。此亦顯然為將天道視為在物之上之一層面之言。由此天道之在一一之物之上層面，則老子之言人之當法此天道，亦當往「損有餘以奉不足」，以學天之「利而不害」，如聖人之「為而不爭」。此義乃超出一切個人功利之打算，以升進至上節所謂「法地」之一層面之上，亦即可定然而無疑矣。

此老子之言天道之「恆損有餘補不足，舉下而抑上，以平天下之不平」，畢竟其客觀之真理意義為何，則人可異說。人固可由天下之正多不平之事，以疑天道能平「一切不平」也。又人自天之平不平，必于有餘者高者，有所裁抑殺害上，看天之道乃由害以歸于利，亦可謂天實亦未能不害而利，而疑老子所謂利而無害，非真是利而無害也。又人亦可謂：天生物而任物之有死亡，老子于此固明有「天地不仁，以萬物為芻狗」之言，又何得謂天道真利而不害乎？然凡此諸疑，皆可實不礙老子之言天道為利而不害者，則在：人于此要純自天道之表現之全體的結果上看，則可見天之所殺害者，畢竟少于天之所生所利者。萬物之生，固如芻狗之既陳而即廢，然「天地之間，其猶蠹筍乎？」恆「虛而不屈，動而愈出」，則所生所利，仍多于彼既陳之芻狗；則其不仁，仍非真不仁也。人如本此觀點，以觀天道之全體之表現，則天地萬物即銷毀淨盡，只更生一物，仍可見天道之利而不害也。人只須全絕去一切自個體出發之主觀之願望，即不難見得此義。則知老子言天之利而不害，固可同時言天之「以萬物為芻狗」而若不仁；而言天道對「有餘之物必有所損害，而後有對不足者有利」，仍可同時言天道之為「利而不害」也。老子之不諱言天之兼為一「可殺者」，以成其對物之利而不害，是即以天道，乃由有所「反」而後成其「正」者。此正為老子言天道之特色所在。此亦正如其言物之存在于地之道，乃恆必先處卑弱，而若有缺，有所不足，而

後能安于其所不足以知足，方能存在于地上。皆同此「有所反而成其正」之義者也。人如必于此老子所言之天道致其不滿，而問其何以不「自始不以萬物爲芻狗」，亦無對有餘者之損害之事，則蓋若非老子之所能答。然老子亦未嘗不可本上節所謂：人于世間之物當知足之義，而推擴之以說：吾人于天道之所求，亦當知足，而不可于此天道之已有之利而不害之事，更作分外之貪求也。實際上唯由人恆對天道之有分外之貪求，而不知足，乃只見天地之不仁，而疑天之道利而不害。此乃人不知足之所爲，非天之道不歸于利而不害之謂也。如天道非歸在利而不害，則應早已大地平沉、虛空粉碎，更何有芸芸萬物之可見乎？唯此老子之言天道，乃由有所反以成其正面之利而不害，而不如墨子之自始正面的直就天之兼利萬物以言天之兼愛，亦不如儒者之自始正面的直就天之並育萬物，而言天之德；則見老子與儒墨之言天道，仍有所不同耳。

由此老子之言天道，乃以抑損有餘以舉補不足，以平不平爲事，而歸在利而不害，故老子言人之法天道，亦即一方當「損有餘以奉不足」，以平人間之不平，此即世所謂義之事也。在另一面，則人又當專法此天道所歸之「利而不害」，而慈于人物，此即老子所謂三寶之第一寶也。老子之慈，即近乎世之所謂仁者也。其不同者，唯在老子之言慈，重在以慈衛其所慈者，故曰「以慈衛之」，「衛之」者，言將所慈者全納于其懷而保衛之之謂也。慈之名，原取喻于父母之愛其子女。父母之愛子女，乃唯以子女心爲心，而不必計子女之善惡。故老子言慈，而同時亦不重「于人之善惡，先存分別待遇」之心。故有「善者吾善之，德善；不善者吾亦善之，德信」；又言「善人者，不善人之師，不善人者，善人之資」；再言「道者，善人之寶，不善人之所保」；更言「天下皆知美之爲美，斯惡矣；皆知善之爲善，斯不善矣」。此其旨明不同于世之君子之分辨善人與不善人，而嚴拒不善人之旨，亦正通于老子言天道之義者。蓋人之或善或不善，正如天下之事物之或利或害、或損或益。天則固兼涵天下萬物之相利相害之事于其中，而天之道亦不免以損害與不仁，成其利而不害之事。故天道亦有「包涵善惡，而以惡成善，歸于渾化善惡」之義。故人法天亦當兼容善人與不善人，以渾天下之心，不必過重善人與惡人之別，如天之利而不害，至于有慈心之極致；

亦當知善人與不善人之未嘗不有其相資而相師爲用之處，而俱善之，以渾天下之心。固不可只如世之君子之只知善之爲善，以與不善爲敵對。故老子謂只知「善之爲善、美之爲美」，則「斯惡」「斯不善」，而非「德善」之極致也。

由老子之言，人當法天道以平不平，而更行慈。聖人在上皆「無常心，唯以百姓心爲心」，亦當好靜無欲，在其個人身上「爲無爲」，而「事無事」，而唯有「爲人」之爲。此「爲人」而愈能「以百姓心爲心」，則其心愈廣，即是爲己。故曰「既以爲人已愈有，既以與人已愈多」。爲政之多欲者則反是，乃食稅多而使民饑，「朝甚除、田甚蕪、倉甚虛」，而自「服文采、帶利劍、厭飲食、財貨有餘」，則無異「盜夸」；緣此而更多事多爲，只求「法令之茲彰」，而忘「盜賊多有」，欲以死懼彼已「不知畏死」之民，以至窮兵贖武，而致凶年，則爲老子所深責。老子乃教爲政者，當于民「無狎其所居，無厭其所生」，于不得已之兵戰，而殺人之衆，亦當以「悲哀泣之，戰勝以喪禮處之」。此皆明由其慈心所出之言。其所想望之天下世界，則在使小國之寡民皆有以遂其生，「重死而不遠徙，甘其食、美其服、安其居、樂其俗，鄰國相望，鷄犬之聲相聞」，人至老死，而未嘗有待于往來轉徙于道路。則因皆同本于欲平天下之不平，與「以百姓心爲心」而發之論也。

老子言三寶：一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。後二者皆可攝在上一節所言之法地之道中說。儉即少私寡欲，不敢爲天下先，即處卑下之教。此二者，皆尚可說爲人之自求所以生存于地上之教。然「慈」則必賴于人之先超出其自求生存之目標，平觀人我之私；更以爲人即爲己，而「以百姓心爲心」，然後有之。此人之有慈，亦正爲人之能專法天之利而不害之道之所致。知此三寶中慈與餘二者之不同，即更可確證老子此第二層面之言，不同于第一層面之言矣。

四 天之道、與道、及人之直接法道義

至于老子言中是否除上述之法天道、法地之外，尚有所謂具獨立意義，而又在更高一層次之法道之言，似是一問題。蓋人可謂：法天之「道」，即已是法道，似不必更有法道之本身之一層面之言。然法「天之道」，是否即等于法「道」

，亦當看「天之道」之一名，是否能全包括「道」之名之義，並當觀老子之言道者，是否皆連于天道而定。然吾人細觀老子之言，則見老子明有單言道之言，而「天之道」之一名，尚不足以盡之者。則所謂天之道，儘可只指「道之表現于人所對之天之全體、或已成之天地萬物之全體」而言，而道之自身固可有更超越于此以上之意義在也。謂老子之道之自身，有其超越于天地萬物之上之意義，其證在老子的明言「道可道，非常道；無名天地之始，有名萬物之母」。又言「有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道」。又言「道冲而用之或不盈，淵兮似萬物之宗，吾不知誰之子？象帝之先」。道尚可說在帝之先，則其在天地萬物之先，更可知矣。今欲知道之自身必有此超越于天之意義，可循下說思之。即吾人無論謂天之道爲何，然要之此道之名之義，不能即全同于天之名之義。至少可說：吾人在思此天之名所指，而爲吾人心思所對「天地萬物之全體」之時，此全體必有其範圍；此範圍中，總不能包括未來之天地萬物。因未來之天地萬物，尚未存在，即不在此全體中故也。然未來之天地萬物，雖未存在，吾人如信此道爲天地萬物所必具之道，則吾人仍可于今日說：未來之天地萬物如一朝存在，亦必將同法此道，以具此道而存在。則此道之意義，即已超越于「此已存在之天地萬物之全體」，亦已被吾人肯定爲「先于未來之天地萬物而在之道」矣。循此以更返觀：現在與過去之天地萬物，則亦當說其在未有之先，其道已先在，乃得爲其所法、所具矣。此中縱吾人謂天地萬物無始無終，其所經歷之時期爲無窮，吾人仍可說在此無窮時期之任一時期，其天地萬物之道，皆先于此一時期而在。則在此無窮時期中，此道仍時時爲一「有所先之天地萬物」之道也。任何時期之天地之道，如後一時期之天地中有之，則此道即至少有先于後一時期之天地之意義。即此一點，已見「道」之意義，必有不同于「天地萬物」之意義者；因任何時期之天地萬物，皆無「自己先于自己之意義」故也。人只須知道之意義不同于天地萬物之意義，則亦當知分別以天地萬物爲法、或法「天」之道之義，不同于直接法道之義矣。至于就其他之義，說天地萬物之道，不同于具體之天地萬物自身者，自尚有種種義理可論，今不必多及。以其皆非老子之所嘗明說也。吾人今姑爲上說，以辨此「法天之道」之與「直接法道」之意義之不同，唯在使吾人

先確知天之道之意義不如道之意義之大，則亦知道之意義，在天之道之意義之上
一層面矣。

老子之教人直接法道之義，可說首在教人循此道之有超于天地萬物之意義，
即自求超越于所見之天地萬物，更不見天地萬物，而只見此道；亦只體證此道之
「超越于天地萬物之意義」，以為道而修道。人欲不見天地萬物，即待于人之自
抑損其一般之向外看天地萬物之感覺、對天地萬物之欲望、逐取紛馳之意念、與
一般之學問知識，以和其智慧之光明，以只見道、體道、而為道、修道，更求至
于其極。故老子嘗曰：「為學日益，為道日損；損之又損，以至於無為」，「塞
其兌，閉其門；挫其銳，解其紛；和其光，同其塵」，「不出戶，知天下；不窺
牖，見天道；其出彌遠，其智彌寡」。又言「絕學無憂」，「荒兮其未央哉，衆
人熙熙，如享太牢，如春登臺；我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儻儻兮若無
所歸；衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉，沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏
昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颯兮若無止；衆人皆有以，而我獨頑似
鄙」。此上所引之言，固未易解釋，然要皆為老子所謂人之直接求法道、見道、
體道、而為道、修道者，將其感覺、心思，自外面之世界撤回；而若于外面之世
界，一無所依傍寄託之言。故謂之「于未兆」「無所歸」「若遺」「無止」，斯
達于天地萬物皆泯于「昏昏」「悶悶」之中之境。天地萬物依道而生，而道原為
天地萬物所自始之母，由知道為母，而知天地萬物之只為其子，（註六）即五十
二章所謂「既得其母，以知其子」。知其子者，言知子只為母之子，非只往求知
子也。知母，而知子皆母之所生，故仍歸在超于天地萬物以知道，而為道修道，
以只守道，即五十二章所謂「既知其子，復守其母」也。人欲守母，則待于不見
天地萬物，故下文繼曰：「塞其兌、閉其門」。塞兌即塞言，閉門即不見天地萬
物，而只見一道。此所謂道，無論其最初為吾人所知時，其所呈現之內容為如
何，然當其為吾人所知、所見、所體，而只顯其為天地之始、萬物之母之超越之
意義時，吾人如以一般說天地萬物之名言說之、詰問之，即皆不能切合；而以觀

註六：此「子」可能有其他之意義，如指由道而生之玄德，然謂即指天地萬物亦可。因天地
萬物在此第三層面，即表現道，而有得于道之玄德者也。見下文。

一般感覺世界之天地萬物之視聽等觀之，或以一般由感覺事物所得之概念、觀念、思慮之想像之，亦皆不切合。乃皆若有得，而實無所得，若有狀、有象，而無狀、無象。故曰「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，復歸于無物。是謂無狀之狀、無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後」。「視」「聽」「搏」之不得，即不可以感覺得；「不可致詰」、「不可名」，即不可以一般之名言說之、詰問之；「惚恍」即一般之思慮想像不能用；而人乃唯有「和」其一般之智慧之「光」，以「同其塵」也。感覺、言說、思慮、想像所不能得之狀與象，即為「無象之狀」「無物之象」也。

此上所引諸文之解釋，其中自包括種種文義訓詁及哲學義理之專門問題。然吾今亦不能一一加以詳說。吾今之意，唯在指出老子言人之直接法道之事中，確有直循此道之超越于天地萬物之意義，以更求「不見天地萬物，而唯見此道」之一境；此亦即見此道之「不能以一般之言說、感覺、思慮、想像而得」之一境。此中人之法道之要點，不在此道之內容之如何。此道亦可即以「此超越于天地萬物，與由此超越之所得者」，為其內容，而別無其他之內容。此中之要點，唯在知此道之只是道，知此道之具超越于具體之天地萬物之意義，而更循此意義以見道、體道、為道、修道，以使此道之內容，如被攝受吸收于此「見道、體道、為道、修道」之心中，更不為心知之所對，即亦終必歸于無可說；而所超越之天地萬物亦被超越，亦同為無可說也。

至于人既循此道之超越意義以超越天地萬物後，若欲更循此道之超越意義，以還觀此天地萬物時，則人又可更實見得：此天地萬物之原即亦具此超越其自己之意義，而吾人在第一層面中，所見得之「剛柔相勝，高下相傾」之一切正反互易之物勢，皆當視為萬物之「表現其超越自己之意義」者，亦即具此道之「超越天地萬物之意義」者。蓋剛柔相勝，則剛非剛、柔不柔；高下相傾，則高非高、下不下。此中之剛柔高下之正反兩面之互易，而互相過渡，自第二層面觀之，則為一蕩然公平之「損有餘補不足之天道」之表現。然在此天道之表現中，「有餘」被損，則「有餘者」亦非「有餘」；「不足」被補，則「不足者」亦非「不足」，

以各見一超越其自己之意義。由此有餘者之損而成非有餘，不足者之補而成非不足，即見天道之「利而不害」。于此如吾人更不自天與其中之萬物看，而只自此中之道看，則此道即為「使有餘者非有餘，以生彼不足者」之天道，亦即一「不有」此有餘者，以「生」不足者之道，又即一「生而不有」之道。而凡任何已有者之自「不有」，而別有所「生」，即皆此「已有者」于其「有」上表現「無」，于其「實」上表現「沖虛」之事，亦即皆表現一「超越其自己之意義」之事，又即皆表現此道之超越意義之事。由是而凡吾人于第一層面中，所見得之萬物之正反互易之物勢中之道，以及第二層面中所見及之「損有餘而補不足」之天道，在此第三層面上看，即皆不須黏附于天地萬物或物勢上說；而可只由此中之正反之互易，與「有餘者之損、不足者之補」上，以見天地萬物之恆超越其自己，以具此道之超越意義，以「不有」其自己，而更有其所「生」矣。此道即為韓非子解老所謂「天地萬物之共由」之道，或當前之天地萬物由之以「不有」，繼起天地萬物由之以「生」之道也。繼起者由道以生，則可說為此道對繼起者之德。然當前之天地萬物由此道而生者，亦更不有；則又見其除有得于此道之外，別無所得，亦別無所有；又見此道于天地萬物，「生之而不有之」之外，亦更無德。「生而不有」，則其生之「有」，皆表現「無」，其「實」皆表現「沖虛」。然「不有」而更有所「生」，則「無」復非「無」，而為「有生于無」之「無」；其「虛」亦非「虛」，是謂「虛而不屈」之「虛」。有無相生而同出，謂之「玄」。故道于物之德，名曰「玄德」，而物得于道者，亦只此「玄德」。人之本此道或道之玄德，以觀天地萬物者，則天地萬物之所在，即無非道之玄德之所在、或此道之所在。則天地萬物即非天地萬物，此天地萬物之相續生，皆只是一「不有」之生之流行，即生而不有之道之流行。人乃可只見此道之「周行而不殆」于天地萬物之中，而天地萬物之相續生，亦皆可說由道生，而道遂可說天地之始，萬物之母。人斯可隨處見此道、體此道，于其與天地萬物之相接之事中，更同時「為道」而「修道」矣。

至于人若求一更切實而確定的了解老子所謂由人法道而見道、體道、為道、修道之事，其層次之高于法天道者，亦可姑置上一段文，而直本上節所說者，更

進一步言之。蓋上所謂天之損有餘而補不足，以平其不平，以利而不害等，亦可說爲：天超臨于其所生之物之上，皆加以涵容，而待之以公平之道。人之法此天道，而能容能公，則其心思，亦即爲一超臨于其所對之天地萬物之上之心思，而爲具有「超越意義之道」之一心思。正如天之超臨萬物，而待之以容公之道，原爲具有超越意義之道也。今吾人若暫不管天之自身，是否有此容與公之道，而只直本此「容」與「公」，以存心，即人之心思之直接法此「容」與「公」之道。依老子十六章所言，人欲以容與公存心，則必先「致虛極，守靜篤」，知「萬物並作」者，無不「歸其根」，以「靜而復命」。此天地間「並作者」之必「復命」，即天地間「生」而「不有」之常道也。唯人能知此常道，于「作」者更「復」之，于「生」者更「不有之」，然後人之心乃能容能公，故下文曰「知常容，容乃公」；而此容公之道，亦即此「常道」也。反之，則爲「不知常，妄作凶」。至于容乃公之下文，更有「公乃王，王乃天，天乃道，道乃久」四句者，則以人果能容能公，而人道即同天道，亦同于王者之「容」「公」之道，故曰：「公乃王，王乃天」。此人道之合于天道，儘可純由人之自「知常」，而行「容」「公」之道之所致。故其合天道，乃其「知常」而「容」與「公」之一結果。于是其合天道，即不止于合天道而同于天；而是直循其所知之常道之自身，以體此道、行此道，與此道同一。故再曰「天乃道」。此「天乃道」，乃言其同于常道，不只是知此常道，亦不止是同于天；故此語在「王乃天」之後，而其意義，亦自更高一層矣。其所以能更高一層者，又正由其乃直接由知常道，以直接法此常道，而體之行之之故。則直接法此常道，高于法天道之一層面，即不待言而可知，讀者可細心自按之。此十六章「王乃天」之後，言「天乃道」，正與二十五章之人法天以後言天法道之次序，互相對應；亦見人之只法天之道者，當更進至如天之法道，以直接法此常道之一層面也。至于此十六章在「天乃道」之下，再有「道乃久」之一句，則應爲由法「此常道以爲道」，更進至確知確證「此道爲常爲久」之義；然後此「道乃久」之句，乃非隨意泛說，而有其獨立意義。則此句理當爲更高一層面之言，亦當爲與二十五章天法道之下一句「道法自然」相對應而說者。此人之「由法道至于確知確證此道之常與久，而使人能自安于道，而亦自久于

道，並于此中同時見及道法自然」，則又為人之法道修道之最上一層面之事。此亦吾人不難更分別其義，與前三者之不同，而說之于下文者也。

五 修道者之安久于道、與道之常、及道法自然義

此上所謂「人法道又能安久于道，而于此中同時見得道法自然」之一層面，即指人之法道修道之工夫之相續，至于與道浹洽，安之若素，久而「不失其所以」，守道皆出乎「自然」之境而言。此即由行而證果之工夫之事。在此工夫中，一方有修道為道者之心境，可加以描述，以知人如何于此心境之安、久、自然中，可同時見得「道法自然」之義；一方人亦可有如何自達于安、久而自然之境之種種內在的疑問。此則老子的第十五章，四十一章與第十章之文，最當為吾人所注意。其十五章之文曰：

「古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁。孰能濁以止？靜之徐清。孰能安以久？動之徐生。保此道不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。」

此即明為就修道之士，其內在心靈之狀態境界而言。其間「孰能濁以止？孰能安以久？」則明表示其修道歷程中所感之問題。亦見求「安以久」，正為此修道之目標，而此久，即正當為十六章「道乃久」之久。此謂「安以久」，乃明在修道者之心境上說。求安以久，即求修道之達自然之境之謂也。第四十一章：

「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，……明道若昧，進道若退，夷道若嶮；上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷；質真若渝、大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。道隱無名。夫唯道，善貸且成。」

此則明言人由聞道而修道之歷程中，由「明道」、「進道」而「夷道」；以至于有「上德」、「廣德」，以「建德」；至于「質之真」、「成之大」，而又若恆望道而不見，如「隱于無名」之中之事。在此歷程中，必若昧而後明，必若退而後進。亦正如四十五章之言「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮」。是皆謂必常若有貸而不足，然後成，故曰「善貸且成」。總不外說人之修道歷程中之心靈之狀態境界事也。至其第十章之言則曰：

「載營魄抱一，設無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？天門開闢，能無雌乎？明白四達，能無爲乎？生之、畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

此段文則全是人在修道歷程中，自問種種問題，以自驗其工夫之淺深。而歸于言「生而不有，爲而不恃，長而不宰」之玄德。唯人能常生而不有，常爲而不恃，常長而不宰，以安于道、久于道，乃能謂之有此玄德，而實得道之常。老子第一章之言道，並正當緣此上之義以解之。此章有「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」之二句，自昔有二種斷句法，或自有無二字斷句，或自二欲字斷句。吾昔年本莊子天下篇言老子有「建之以常無有」之言，而主前說。今則以爲老子他處既有「常無欲可名爲小」之言，以本書證本書，仍主後說。此二句之的解，則吾今以爲「生而不有」中之「不有」，或「爲而不恃」中之「不恃」，「長而不宰」中之「不宰」，即是「無欲」；而其中之「生」「爲」「長」，即是「有欲」。有「生」「爲」「長」，即見有邊際，故曰「常無欲以觀其徼」也；「不有」「不恃」「不宰」即妙，故曰「常無欲以觀其妙」也。此中之「爲而不恃」「長而不宰」，又皆可統于「生而不有」之義之中。人果能常生而不有，即其心常有欲常無欲，以常體道、常修道，而安于道、久于道，而人即可謂實具此玄德，而得道之常矣。又當人之安于道、久于道，以得道之常之時，即其修道達于自在、自如、自然之心境，亦必然同時見得此道之恆如其自己，自然其所然，以自爲一常久之道；一面「繩繩不可名」，一面亦「自古及今，其名不去，以閱衆甫」，以獨立而不改；而又如以其「自己之自然其所然，或常久」爲「其自己之所法，以自成其自己」者。故人于此中，可同時見得道之自身之法自然也。人見得此道之常，道之法自然，而更自此常道、此自然之道之表現于天地萬物之上看，則人所見得者，即天地萬物之常「生而不有」，而每一生而不有之事物之上，皆若更浮現一「生而不有之道」，超臨于此事物之上，以爲其所表現，亦爲其所歸往，以更爲繼起之生而不有之事物，所依以生者。然事物既常「生而不有」，則前生「不有」，乃有後生；則後生之然，非前生所「使然」；前生之「然」，亦不「使」後生「然」；而皆各自然其所然。則道法自然，而天地萬物亦莫不法自然矣。于

此人若純就萬物之自然其所然上看，則亦更不見有道爲之主，道即隱于無名；而若只見「天地萬物之一一自然其所然，以平鋪于無邊際之平原」之上，此即近一般之自然觀矣。但此中若無此生而不有之道，則後生之「然」，皆可說是前生「使然」，此即一般自然觀中之因果觀也。依此因果觀，則前生有「使」，後生「被使」，即皆不得言自然其所然。此乃不見老子所謂道之論，亦終不能成「自然義」之論。實則唯賴有此生而不有之道，然後一一之事物，得各自然其所然，則道正爲一一事物之自然其所然之主。唯其主之、且遍主之、常主之，以法其自身之自然，而後有「一一事物之自然其所然，若不見道爲之主」也。主之而若不見主，是爲「不爲主」之主。此正道之玄德也。然若人未嘗由法道、體道、修道，以至安于道久于道，而具道之玄德，得道之常，並于此中先見得道之自法其自然之義；則人亦不能實見得「天地萬物之一一自然其所然，如平鋪于一無邊際之平原」。則此「平原」，實是人之心境，進入此最高之層面後，所見得之一「高原」，而不自見其高者耳。是見此人之修道而安久于道，而至于見得道法自然之義，以及緣此而見得天地萬物莫不法自然之義，固爲較人之直接以道爲法，而尚未安久于道者，居一更高之層面者，即可無疑矣。

吾人上文釋老子道法自然之義，乃由人之修道至安久于道達自在、自如、自然之境時方見得者，其證在老子書中第十六章之言「道乃久」在「天乃道」之後，而在二十五章中「道法自然」亦在「天法道」之後，二者之文句正相對應，則義當相連。又十五章有「孰能安以久」之句，則自然之義通于「安以久」之義亦可知。此吾人之解釋與王弼之謂自然，只是在方法方，在圓法圓，直下便從心之應物上說者，頗有不同。然吾人之言，亦未嘗不可包涵王弼之義。因修道而能安能久，能時時生而不有、爲而不恃……；則自能在方法方，而不滯于方，在圓法圓，而不滯于圓，即亦能在方法方，在圓法圓也。然依吾人之意，此自然之根本義，要當在人之修道至于安與久者，達于自在、自如、自然之心境，與在此心境中所見于道之自身之「恆如其自己，以自然其所然」上說。王弼之言法自然，唯曰「在方法方，在圓法圓」，「于自然無所違」。「自然者無稱之言、窮極之辭」，則其語綽皆有未圓足處。觀王弼之言，自然固不當只是指方之自是方，圓之自是

圓而言。若然，則「自然」純在外，而與修道者之心境全無干矣。其謂「在方法方，在圓法圓」，應是順物之方而方之，順物之圓而圓之之意。由是而唯有人之不滯于其所見、所知、所為、所生，而具不有、不恃之玄德，以安久于道，而達于自在、自如、自然之心境者；方能見此道法自然之義。則此自然之義，無論在為道者、修道者之心境上說，與此心境中所見于道之自身者上說，皆正為「無稱之言、窮極之辭」。王弼自亦可有吾人所言之意。然若其真有此意，則不宜直下說「在方法方、在圓法圓」，「于自然無所違」；而當言修道之極致，為安久于道，以達自然之境；並于此境中見道之自然其所然，而如以此「自然其所然」，為其自身之所法，然後人乃實見得天地萬物之自然其所然，方自方而圓自圓；人乃能「自然地」在方而法方，在圓而法圓。則其只直下消極的說此「不違」之言，固尚不能「正面的」昭顯此諸義也。

吾此上所釋之老子之自然義，乃以修道者之安久于道以達自然之境為本，更可由老子他處言自然之義以證之。如老子嘗曰「功成事遂，百姓皆謂我自然」。此所謂「功成事遂」，即「功遂身退」，能「生而不有、為而不恃」之謂。「百姓謂我自然」者，即百姓謂我安于「功遂身退」也。至于六十四章所謂「輔萬物之自然而不敢為」，此所謂自然，意固較泛，因萬物不必能修道也。然此所謂萬物之自然，亦同可涵有此為萬物之所安處之意也。至二十三章言「希言自然」之一句，則此句殊不易釋。按此語之下文曰：「飄風不終朝，驟雨不終日，孰為此者？天地。天地尚不能久，而況于人乎？……同于道者，道亦樂得之；同于德者，德亦樂得之。信不足焉，有不信焉。」此中之上下文，亦似不相連。吾意吾人如純自飄風下之四句看，則所說者似為天地之損彼風雨之有餘者之事，而與此「希言自然」之語，若全不相干。然吾人如通觀此段文，則此飄風下數句，雖是說天地之抑損風雨之有餘者之事，亦是說天地之所生之風雨之不能久之事。後文之言「同于道者，道亦樂得之，信不足焉，有不信焉」云云，則又正意在言人之「同于道，則為「道所樂得」而久于道，更于道無不信之處。則此段全文，乃意在言久于道之足貴，而以天地之尚難久，以言人之修道之難常久。難常久，即難言達于自然之境也。希言之意，正即「難言」之意。則此「希言自然」，正言人之為

道而達于同于道，爲道所樂得之自然之境之不易，而爲世之所希有、難有者耳。

至于人之修道，必歸在人之得道之玄德，以「生而不有，爲而不恃，長而不宰」，則除第十章外，在第五十一章亦有相同之言。此與第七十章之言「聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢」，及第二章之言「萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居，夫唯不居，是以不去」，亦大同小異。其爲老子言玄德之主旨所在甚明。而老子三十八章言「上德不德，上德無爲而無以爲」，亦正言上德不自有其德之謂。「不自有其德」之上德，卽就人之能在事上不自居其功，而能「生而不有、爲而不恃」者，更進而說「其事上之所以能如此」之德也。上德不自有其德，則有德同于不有德或無德，而只有一「不有德」之德，「無德」之德；則人之欲有此上德者，亦必「常有欲」而「常無欲」。有無相生而同出，曰玄，故名曰玄德。則老子專論德之三十八章中之上德，亦卽義同玄德。蓋亦唯在人之修道爲道，至于自然之境之極致，亦方能有此玄德，故又名之曰上德也。

六 老子言道、德、仁、義、禮之層面，與法道之 四層面之對應關係之討論

在老子三十八章于上德之「無爲而無以爲」之下，更有下德之「爲之而有以爲」者，又曰「下德不失德，是以無德」。言下德無德者，言其無上德；其所以無上德者，正以其不能如上德之「不德」、「無爲」而「無以爲」，而自謂「不失德」、「有德」、「有爲」、「有以爲」之故耳。至下文之更有「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」之數句；則又明見一下德之下之仁、義、禮之高下次序。後文更總言之曰：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，禮者忠信之薄而亂之首，前識者道之華而愚之始」云云。此中在失道之下爲失德，失德之下爲失仁，則以前文所言配之，失德當指失下德，而失道則同于失上德，然後其先後之文句，方相對應。吾人固不可謂在失上德之上，更有一失道。因所謂上德卽玄德，玄德卽得道之常之德。失此上德、玄德，卽失道之常而失道矣。人有上德玄德，卽亦不失道矣。此

下之下德與仁、義、禮等，則明較上德玄德或此所謂道，處于較低之層面者。則王弼注以下德即仁義禮節，非是。至何以在上德或道之下有更此四層面，則又正有可與吾人上文所謂法道、法天、法地三者之義，可相連而說者在也。

依吾人之意，上德、或玄德，即指人之真法道、修道、得道，而達安于道、久于道之境者。能達此境，則真能「生而不有、為而不恃」，有「上德」而「不德」，此為最高之一層面之說，即法「道之自然」之境也。此乃上所已說。然若人之修道而未達此安于道、久于道之境者，自不能直下「生而不有、為而不恃」，亦不能「有德」而「不德」；則其修道而求有德，即必求不失德，而只能有下德，此即次高之層面之一般法道之境也。

至于為仁義者之愛人利物而平其不平，則尚未達于「直接法道修道以純求內得于己以有德」之境，而重在對外在之人物，加以愛利而平其不平。此則皆不免于向外求有功，而皆未能實得道而有德。此中之愛人利物，則正同于上文所謂第二層面之人之「法天道之利而不害者，而能慈時」所屆之境界。至人之為義，以求平人間之不平，則是法天道之損有餘而補不足，以平萬物之不平之事。此二者皆原同涵于吾人先前所謂法天道之一層面中。在此一層面中，吾人前固已說明慈乃直法天道之利而不害，此乃居于法天道之「損有餘以補不足，以平不平」之上者。慈為仁，平不平為義，即仁本在義上也。

至于老子所謂禮者，則指人與人之相對而有其往來與施報之禮。人為禮而莫應，則攘爭由之起，故為最低一層。此則蓋由于老子視禮，乃連于人之自矜、自持、自是、自見之心之故。人原有此自矜、自持、自是、自見之心，而在人有禮上之來往施報之時，又不可不見于外。唯當禮之「應」不足，則此心即暴露而出。此即禮之所以為「忠信之薄」。「忠信之薄」者，言此中只有薄薄之忠信，包住其下之人之自矜、自持、自是、自見之心也。此人之自矜、自持、自是、自見之心，既暴露而出，即又可轉出求勝人之心，及與人相爭之事，以導天下于大亂。故禮為亂之首。言亂之首，非言其即是亂，乃言其下頭之一截，即是亂也。此禮之意在制人之爭亂，其目標與老子之法地之教，意在使人以卑下自處，不求勝人之旨正同。唯一般之言禮，多自社會風俗上言，或自人之當如此而言。而老子之

教人卑下自處，則兼自強梁者不得其死，而天道亦必損有餘等上言耳。是見老子所謂「人法地」之一層面之教，正與此三十八章所謂禮之一層次相當。昔人言老子原習禮，孔子嘗問禮于老子，則事之有否不可知，然謂老子之法地之教之一層面中有禮意存乎其中，則亦正可說也。

至于此段之下文，所謂「前識者道之華而愚之始」，則更不易講。何以于此獨言「道之華」，尤難索解。韓非子解老謂「先物行、先理動，謂之前識。」其言大致不差，但其下文之解則不切。吾意人凡由老子所言物勢之轉易，而知由此一面必轉至彼一面，而預為之備，即事先之前識。此即包涵韓非子之「先物行」「先理動」矣。故知強梁者之必死，知高者之必傾下，而知「欲上民則以言下之，欲先民則以身後之。」（六十六章）皆為人之前識。人知今日言下，來日即可上民，知今日身後，來日即可先民，知「將欲取之，必先與之；將欲弱之，必固強之」；由此而知今「與之」，後即可「取之」，今「強之」，後即可「弱之」，皆前識也。人之所以能有此人之前識，又正依于知天地間之原有一正反相轉易之道存焉。則人之有前識，固本于知道也。然人有此前識者，未必真能即行「言下」「身後」「卑弱以自持」之道，則有此前識者，即非必真能樸實行道，而只為得「道之華」，非得「道之實」者也。又人之有前識者，或可據此前識而用權術，如吾人于第二節之所論，如表面處卑弱而意在取強之類。然此用權術以取強者，依老子之言強梁者不得其死之道，又終將自敗，而為此道之所勝，亦如吾人于第二節所論。則用權術者似智，而不自知其似智正為愚之始也。如吾人上文之解釋為不誤，則此上德不德章之文，可前後相貫，而皆可講通，以與「人法地、地法天、天法道、道法自然」之旨相對應。讀吾文者可細思之。若以為不然，而于此章之文，更有切合老子全書貫通全文之解釋，則吾固願舍己以從之也。

七 老子通貫四層面之言、與正反相涵之四義及道之諸義

由上所論，吾人可知老子之言人之法道，確有法地、法天、法道、法自然之四層面，而此四層面之間，亦原有可由最下之法地之一層，轉至法天；由法天轉

至法道；由法道轉至法自然之最上之一層之義，如前文所及，則亦自可由較上之層次第下降，以次第統其下之一層之義。由此吾人于老子之取義于較低一層面之言，有通至較高之層面者，與其言最高之層面者之義，有通至最低之層面者，亦即皆不難解。如老子之言「深根固蒂，長生久視之道」，此長生可為實際上之長此自然生命，則屬第一層面；然亦可通至有玄德者之「生而不有」之最高之層面，則長生即常「生而不有」也。

又如老子言「致虛守靜」，于「萬物並作」，更「觀其復」，則「觀復」可為第一層面之觀「物壯則老，而歸于死」之復，亦可為第二層面之觀「天道之如張弓之損有餘補不足」之復；更可為體道、修道者超越于所知所見之天地萬物，而「復歸其明」，見天地萬物皆「復歸無物」之復；亦可為「有玄德之常生而不有，亦常不自有其德，使其所生與所有之德，皆復歸于不有與不德」之「復」也。

此上文最後一層之「有德而復不德」之「復」之義，即通于老子言「上德若谷」之義。言「上德若谷」者，乃謂其德皆不自視為德，如川谷中水之不留于谷中，以復歸江海。「上德若谷」，即常生而不有，常有德而不德，則其安久于此道此德，亦無有止極，故曰「常德不忒，復歸于無極」。由是而其依此道、此德，以生而不有之事，與不德之德，亦虛而不屈，動而愈出，而無極，故曰「谷神不死」。谷神言「若谷」之此德此道之神用。此神用不死，以常生而不有，常有德而不自有其德，即是玄德。由此神用、此玄德、此道，而人有其為而不恃，功成而不居之事，而人亦同時見得天地萬物之生，亦為不自有之生，皆依此神用、此玄德、此道而生。此神用、此玄德、此道，即為天地間一切事物之母體，而可名之曰玄牝。事物之自此玄牝出，即如自「玄牝之門」而出，其根則在此門中。故曰「玄牝之門，是謂天地根」。「玄牝之門」在，「生而不有」之生，即無窮而無極。故曰「綿綿若存，用之不勤」也。此玄牝與谷神，即皆取喻于最低一層面之地上之物，而以之喻最高一層面之此道、此玄德、此神用之常生而不有者也。

此外如老子言天地之所為，固非必然長久，如飄風驟雨，即天地所為，而依第一層面之物勢之轉易上言，而必不能久者。然天地亦有一義之長久，此則自其

通乎道之「生而不有」處說。故曰：「天長地久，以其不自生，故能長生」。再如老子二十八章之言「知其雄、守其雌」，而歸于知常德之「不離」、「不忒」、「乃足」，則亦是由第一層面以通自最高之層面之言。又老子所言之嬰兒與樸之義，亦皆可徹上徹下而說。復次、地上之物如水，自其至柔而入無間，以馳騁至剛處說，即只見水之以弱勝強之道。至于自水之流下說，即水之趨下而安于地之道。故老子第八章言水「居善地」。至于自水潤澤他物，而善利萬物處說，則又見水之「與善仁、正善治、事善能、動善時」，而見水之同于天道之利萬物者也。至其言水之「心善淵、言善信」，則蓋當自水之縈迴反復，與其直往其所往之真信處說，則此兼通于道之自身之反復與真信，是又為通于法道以上之層面之言矣。

由老子之言之有通貫此四層面者，即亦見此四層面間原有其相通貫之義。此通貫義，除吾人以前所說者外，亦可由此四層面中，皆同具有一反正相涵之義以說之。如在第一層面之法地中，人固可由萬物之柔弱者為生之徒，剛強者為死之徒，高者之趨下，下者為高者之所歸，以見一物之「正反兩面、相轉互易」之義，而見正反之相涵。在第二層面之由法天以法道中，人亦可由天之「損有餘補不足」，以見此天道之「反損此物、正補他物」，以「利而不害」之義。唯此中人之所見者，則非一物之「正反兩面之互易」，而是「一物之反損，與他物之正補間」之正反相涵耳。在第三層面之直接法道中，據前所論，不外言人之當知「此道之超越于天地萬物，而非天地萬物」之超越意義，而更本之以觀天地萬物之自身，無往而不表現此道，而以容公之心涵之。是為即就「道之非天地萬物之反面意義」，以觀「天地萬物之自身之正面的表現此道之意義」，而可稱為「即反以見之為正」之正反相涵。至在最高一層之人之安于道久于道，以至于自然，以具玄德，而見道之法自然時；則又可只見天地萬物之法自然，而不見道，是為「正面之見道，涵不見道之反面于其中」之正反相涵。又此時人以其玄德之表現為生而不有、為而不恃，以「上德不德」，則其有德即涵「不有德」，又為即「有德之正面，而涵不有德之反面于其中」之正反相涵。此四層面各有一正反相涵之義，皆捨「反」無以見「正」而成「正」，亦無以見道；而道亦必通過「反」，

先有此一「反」，方能自見其爲道。此「反」即一動，故曰「反者道之動」也。此「反」自物(此廣義之物)看，固皆可說是物之自反，如剛強者之折，即其自折而自反。而此自反，亦可說爲其自身之道。然復須知：物循此自反之道而自反時，物即自失其原來之所以爲物。物之「自反之道」見，而物即自失，而物非物，則此道即當說爲一「自能反物」之道。此反即不可說物之動，而只當說爲「道之動」矣。至于老子之「反者道之動」一句，下文之有「弱者道之用」，與「天下萬物生于有，有生于無」二句者，則以道有此反之一動，即于所反者，必有所弱；而凡有弱，亦皆是由自反以成其弱。故「強大處下」、「少私寡欲」、「損有餘」、「絕學」、「棄知」，與修道歷程中之自疑自問工夫之如何，皆同爲「弱」或「柔弱處上」之事也。然正由此「弱」，方有種種之用，如上所述，故曰：「弱者道之用」。又「弱之」即是「無之」，然「無之」而有用生。是即此二語下一句之「天下萬物生于有，有生于無」之旨也。以弱爲用，即以無爲用，故十一章言「有之以爲利，無之以爲用」也。此正反相涵之義，固原具此由一「反」之動，以成「弱」之用，而使「有生于無」。此即皆見一辯證之義理。人之說此辯證之義理，即須假反以說正，而意在說正之言，若皆只是反言。故老子有「正言若反」之語也。「正言若反」，則言若不言，有名若無名，有無相生，而同出曰玄。故老子之言皆玄言也。

然吾人亦當知老子之言雖皆爲正言若反之玄言，而四層面之玄言，仍有不同。此四層面中之正反相涵之義，亦彼此不同，讀者可再細看上之所說。由是而此四層面之玄言之所以說，其目標亦自有其高下。此即具功利意義之第一層面之言，不如第二層面以上者之具超功利意義者之高；第二層面之連天地萬物以爲說者，又不若超天地萬物，以直就法道爲說者之高；而直就法道而說修道爲道者，更不如經歷修道爲道之工夫，並自問種種問題，以求修道工夫之達于安、久、自然之境者之高。此中之高下之所以分，則由人之知第一層面之義者，即原可進而知以上層面之義，以次第升進。故人之學道者，初固可只知第一層面之義，以往觀地上之萬物之一切「剛柔相勝、高下相傾」等，正反互易之物勢；而知柔弱爲生之徒，處卑下以法地，乃少私寡欲，不爲天下先，以求生存于地上。然人既知少私

寡欲，知必無私乃成其私之後，即可進而直下無私，自超出其個人之私欲，以平觀人我與天地萬物，而由觀天道之「抑高舉下，損有餘補不足」中之正反之相涵，以超出一切剛柔高下之差別，而見及一切萬物皆橫陳于「平一切不平」之普遍的天道之下，與此天道之歸在「利而不害」；人即可更法此天道之「平一切不平」以爲「義」，法此天道之「利而不害」以爲「慈」。則由第一層面進至第二層面矣。人能平不平又能慈，即其心之能容能公。依容公之道以存心者，則更見得此道之自具超越所對之天地萬物之意義，即可進而直接法道、體道之超越意義，以「爲道日損」而修道，而更本此道，以觀天地萬物之超越其自己，以爲此道之表現，則進至第三層面矣。至由人之修道之久，而達安且久之自然之境，則更實見道之常久、道之法自然，與天地萬物之莫不法自然，而人可自具玄德，以有上德而不德，此即通至最高之第四層面矣。此諸層面中，在前者可升進至在後者，以爲在後者之所據，而在後者亦即包涵在前者，而較之爲高一層面者矣。

在此四層面中，于第一層面，只可言人之法地以法道，而見道之貫徹于地上之萬物，而分別生養之，于此即可見道之普遍而分別的內在萬物而生養之之「普遍性」、「內在性」與「創生性」。老子三十四章所謂道「衣養萬物而不爲主，常無欲可名爲小」，三十九章之言「萬物得一以生」，即自道之普遍的分別內在于萬物，而生養之之義而說者。人之所以可言道之生養萬物，乃由萬物之生，皆原爲依于「負陰而抱陽」以成之冲氣之和以生（四十二章），而其生之原，亦爲柔弱。此「負陰而抱陽」，原爲柔弱，即萬物之所以生之「道之一」，亦即道之玄德之內在于萬物，而萬物依之以生者也。此「負陰抱陽」「原爲柔弱」，即先居「反」；則由之而生者，即依上所謂道之「反」與「弱」之用以生之「正」也。至於第二層面，則由法地而法天道，而人即可于道之「普遍的分別內在于萬物而生養之之義」之上，更見道之「統體的包涵萬物之包涵義或廣大義」，見道之「絕對性」、「無限性」。如其三十四章之言「大道泛兮其可左右，萬物恃之而生，而不辭……萬物歸焉，可名爲大」，則偏自道之統體的包涵義或廣大義而說者也。此義則至少賴于人法天，而見萬物之並在于一統體之天時，方可見得者也。在第三層面則人法道之自身之超越天地萬物之意義，更觀天地萬物自身之無

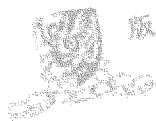
往不表現此道，而以容公之心涵之；而道之超越義或先天義，于此即最顯，而見道之「超越性」或「先天性」。而吾人言此道之超越義，又言其表現于天地萬物時，亦自當兼攝上述之廣大義，唯廣大義又必隸于超越義之下說。如第二十五章言道為「有物混成，先天地生」之下，既以「大」說道，又以「逝」、「遠」、「反」說道，即由逝以超過、越過一切物，而更與之遠，而反于物，以唯見道之廣大。天地人王之大，皆依其所具之道而大。而故曰「道大、天大、地大、王亦大」也。此即皆以由道之超越義，以統道之廣大義之言也。至于在第四層面，則道之恆常義、悠久義、「不為主」之主宰義最顯，而見道之「永恆性」「不變性」。此則若老子第一章與他章之言道之常、道之久、道之「自古及今，其名不去」、「獨立而不改」。四者之義自不同而相貫之處，讀者可循前所言更自細察之。故吾人謂老子之言法道之言，唯是一層面之言固不可；謂其唯是分為各層面，無其間相通貫之義亦不可，而見有此通貫之義，遂混淆此中各層面之義，尤不可也。


八 餘論 老子之道是否為實體之問題與本文之宗趣

吾人若識得老子之言道有此四層面，而此四層面間亦有相通貫之義，則于老子之所謂道之為一形上實體或一虛理之問題，則吾今以為不宜再執定而說。謂之為實體者，乃自此道所連貫之具體之天地萬物而說。蓋具體天地萬物為一般所謂實體，則其連貫于道，以混而為一，而混于道之玄中，即當仍為一「有物混成」實體也。此即吾昔年所作老子言道之六義下篇之旨也。然自吾今所謂法道與法自然之二層面而說，則人之體道，要在體道之超越于天地萬物之上之種種意義，則于老子之道，即不宜說之為實體，而所謂「有物混成」者，實亦無物，只喻之為物耳。所謂「無物之象」也。此象亦非如一般之象之可見，故曰「大象」；而「大象無形」，則若只是一意義矣。若然，則道似應只是一虛的義理，或一「純粹意義」。然此虛的義理或「純粹意義」，當其為體道者之所體時，即被攝入于體道者心思之內，亦顯其用于體道者之一切修道之事之中，則此道又終不能離此能體之之心思，以為一虛懸無寄，而亦無用之義理。則道仍應屬於體之之心思，而當為與此



心思，合爲一實體者。則在此第三四之層面上，道雖超越具體之天地萬物，可無連貫于天地萬物之實體義，仍有一「與體之之心思共爲一體」之實體義。然再翻一層看，則此體之之心思，正在體之之時，亦可不見其爲一實體，而只見其爲引導此心思進行之一義理、一道路。此義理道路乃開放者，則又不能凝聚爲一實體以觀之。是見道之爲實體與否，當依種種觀點而定。其義皆幽深玄遠，非今之所能詳論。然此老子之所謂道，是否當以實體之義爲本以解釋之，亦實爲吾等後人求解釋老子時所自造之問題。老子書中固無此所謂實體虛理等名，則吾人對解釋老子是否當以實體義爲本之一問題，暫存之而不論，亦無不可。然要之可見吾昔年老子言道之六義一文之下篇，以實體義爲本以解釋老子，只爲解釋老子之言之一可能之方式。吾昔之所言，固未必非，然其他之論，亦可是也。至吾今之此文，所說老子之言之有此四層面之論，則其中固亦多有非老子之明言所及者在。然吾之目標，則意在本老子之所自言之「人法地」、「地法天」、「天法道」、「道法自然」之四層次之言爲據，以分老子所言之義理之層次，更觀其會通。此則明皆一一可由老子之言以得其證者。則無論吾人于老子之所謂道視爲一實體與否，或在何義上視爲實體，何義上非實體，吾人要皆可說老子有此諸層面之言。此諸層面之言之有不同，亦復同可據以說明後之爲老學者，所以有不同之流別，與後人何以于老學有不同之估價之故。此則皆非吾今茲之所能一一細論者也。





版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

Four Levels of "Imitation of the Tao" in Laotze's Sayings

(A Summary)

TANG CHUN-I

This essay is a new study of the thought of Laotze as a continuation and supplement of my paper, "The Six Meanings of Laotze's *Tao*", published in *Symposium on Chinese Studies Commemorating the Golden Jubilee of the University of Hong Kong 1964*. In this essay the significance of Laotze's *Tao* and correspondingly man's understanding and practice of the *Tao* are vertically classified, through textual and philosophical classification, into four levels. So it is quite different from my former paper which merely horizontally analyzed the Laotze's *Tao* into six meanings.

Each of the four "levels" has its philosophical significance and definite logical status in a hierarchy of Laotze's thought, and they can be understood clearly. This enables us to resolve some apparent inconsistencies in Laotze's sayings which have perplexed his commentators.

The first section of this paper is an introduction concentrated on a discussion of the four sentences in Chapter 25 of *Laotze*. These four sentences are roughly translated as "The Man imitates the Earth, the Earth imitates the Heaven, the Heaven imitates the *Tao* and the *Tao* imitates itself as such." Together with other sayings of Laotze they are elucidated, according to their grammatical structure and a semantical analysis, as indicating man's four ways of imitation of the *Tao*. In the following four sections each of the "four levels" is elaborated through the correlation and implications of Laotze's sayings.

In the second section, the *Tao* is analyzed as general ways of myriad things in their natural tendencies, and man's imitation of the *Tao* is described as so humbling himself as to be closed to the Earth. Thus man can exist in the Earth, and in this aspect Laotze's *Tao* may be considered as a means and not an end.

In the third section, the *Tao* of the Heaven is explained as a synoptic idea of general ways in the first level; man's imitation of the *Tao* of the Heaven is from a non-utilitarian motive, and the *Tao* should not be taken as a means and must be taken as an end. The sense of justice and mercy in Laotze's thought are explicated as correlations of Laotze's idea of the *Tao* of the Heaven.

In the fourth section, the *Tao* itself as transcending the myriad things of Earth and Heaven is exposed. Man's imitation of the *Tao* itself consists in the withdrawal of his mind from the external world and in the contemplation of the *Tao* as revealed in the self-transcendence of all things. The metaphysical concepts of being and non-being, voidness and fullness, and attachment and detachment are touched upon in this section.

In the fifth section, man's imitation of the *Tao* itself as itself is taken as the highest level of Laotze's thought. Here the *Tao* as itself is natural, permanent and eternal, and is so revealed in man's imitation. Man's imitation of the *Tao* consists in his everlasting act of creation without possession and in his serene contemplation of the transparency of all beings and actualities through their non-being and voidness.

In the sixth section, the relation of the four levels is discussed. The ways for ascending from the lower to the higher level are pointed out, some sayings of Laotze which are connected with the different levels are quoted and explained, four meanings of "implication between thesis and antithesis" are correlated with the four levels, and the characteristics of the *Tao* are summarized with synthetical statements of the former sections.

In the last section, the problem of whether the Laotze's *Tao* should be interpreted as a substantial being or not is discussed, and the conclusion is that this problem can be approached from different points of view; but this essay does not discuss it in detail.