

關於《老子道德經》「道、一、二、三及 天地萬物」的幾點討論

林安梧*

【摘要】

本文旨在反省道家哲學詮釋所涉及之方法論問題，以《老子道德經》第四十二章所言「道生一，一生二，二生三，三生萬物」為示例，並與劉笑敢教授之詮釋做一對比，進一步提出一「調適而上遂於道」之詮釋。首先，筆者將由自然哲學詮釋與本體詮釋學的對比，概括提出一嶄新詮釋之可能。關聯到老子之「有、無」，而論述如何由「不可說」而「可說」，進而由此「可說」而「說」，再進一步由此「說」而「說出對象」，進而由此「說出對象」而「執之成物」來；此正可以「隱、顯、分、定、執」五階段說之。再者，相對應於《易傳》「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶」，指出兩者所涉為同源互補。最後則闡述此與「存有三態論」之由「存有的根源」而「存有的開顯」，進而為「存有的執定」，並以此闡明道家旨在成就一套「存有的回歸之道」，而這

* 慈濟大學宗教與文化研究所教授暨所長

樣的回歸之道即隱含著一「存有的治療學」之可能。

關鍵詞：本體詮釋學、說、隱、顯、分、定、執、存有三態論、治療

一、問題的緣起

《老子道德經》第四十二章所言「道生一，一生二，二生三，三生萬物」自古以來註家多矣，爭議頗多。吾講學老子、易經多年，於此漸有所悟，以為兩者互為表裡，因自取證，認定此老子此章與易經傳之「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」可以合參，而得其義也。

二〇〇七年初，余訪學於香港中文大學，承友人劉笑敢教授贈其大著《老子古今：五種對勘與析評引論》（以下簡稱《老子古今》），該書取證校勘，義理揀別，頗為精詳，真乃宏構偉篇也。彼於《老子道德經》第四十二章亦多有所論，遂以對舉，相互比論，以酬其雅意也。

吾思此章甚矣其久，方其初，余就學師大，一九七八年秋修讀黃慶萱師所授「易經」一門，又修讀張起鈞師所授「老子」一課，自取相參，漸有所知，爰為筆札。三十年來，反覆思之，發篋檢視，再為參循，做為斯篇，以為暫訂之論也。

二、關於「道」、「一、二、三」與「萬物」

「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，此所論「道」、「一」、「二」、「三」、「萬物」，素無善解。

依《淮南子·天文》所說：

一而不生，故分而為陰陽，陰陽合而萬物生，故曰：「一生二，二生三，三生萬物。」

此置於自然哲學之向度，因以為解也，然此解釋並未完足，因彼未解「道生一」一句。又「一生二」之「生」解為「分」，而「三」則是「所分之陰陽」的和合，並即此「三」而說為「萬物」。

依《老子·河上公注》所說：

道始所生者一也，一生陰與陽也。陰陽生和、清、濁三氣，分為天地人也。天地人共生萬物也，天施地化，人長養之。

此亦置於自然哲學之向度，因以為解也。此解勝於淮南子，彼於「道生一」有所解，於「生」亦有較貼近之解釋。此亦只是就生發之次序，順而言之，至於此次序如何開展，「道」何所指，「一」何所指，則未明言。「一」生「陰、陽」，而「陰陽」則生「和、清、濁」，此似以「陰陽」和合而氣分清濁，清屬之於天，濁屬之於地，人則清濁和合。進一步言之，則天施地化，人長養之，而說天地人之共生萬物也。此說雖未為盡善，但就自然哲學之詮釋言之，大體不差。

依《老子·王弼注》所說：

萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無，已謂之一豈得無言乎，有言有一，非二如何，有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉！

王弼此解，較之前二註，明顯異別，其所獨特者，所重在「話語」、「言謂」之介入也。王弼先說「萬物萬形，其歸一也」如何致一，彼言「由於無也」。「一」是「總體」、是「根源」，而此「一」則歸本於「無」也。「無」是「隱」，而「一」則是「顯」，是「有」。話語的介入是由此「一」之有所「謂」也。「已謂之一，豈得無言乎」，既有言為一，則如此數之，則進一步有乎二，「有一有二，遂生乎三」，如此而往，「從無之有，數盡乎斯」矣！

王弼此解，雖有其巧，但未達其善也。因其所解，並未解出何以「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，而只解了「道生一，一生二」就此可延而展之，便可有二生三，三生四，四生五，……直至於萬。至於何謂「物」，王弼似只從「無」與「有」之為一物之兩面相而說解之，「無」是就「存在」之未分別而說，「有」則就「話語」之介入，分別而說。蓋「道」為「不可說」，而「物」則為「可說」也。「道」之與「物」似只是「不可說」而「可說」也。進一步言之，則王弼未深論也。

吾以為「道」與「物」，當可有「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之展開過程。此為「隱、顯、分、定、執」的過程，亦為「不可說」、「可說」、「說其可說」、「說」、「說之為物」的歷程。落在吾所締造之「存有三態論」來說，此亦可以是由「存有之根源」而「存有之彰顯」，進而為「存有之執定」也。此是「境識俱泯」而「境識俱起」，終而「以識執境」也。容後論之。

高亨論之：

一、二、三者，舉虛數以代實物也。一者天地未分之元素，……
二者，天地也。三者，陰氣、陽氣、和氣也。¹

劉笑敢認為此與淮南子同，其說是。唯高氏強調「舉虛數以代實物」，這可脫卻自然哲學之氣味，但彼所解仍貧乏，率由淮南子所論，而無新見地也。

奚侗則以《易》解《老》，說「道」與「易」，異名同體，一即太極，二即兩儀，天地氣合而生和，二生三也。和氣生物，三生萬物也。² 劉笑敢以為「奚說比較牽強。《周易》系統講太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，完全沒三的位置，與老子思想不合。」³ 劉說有見，然奚說自非全然無見。蓋「易」與「老」之互為表裡，本有可解處。以「道生一，一生二，二生三，三生萬物」與「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶」。此本一體之兩面，《老子》所論重在「自然存有系列之展開」也，而《易傳》所論則重在「人間價值系列之展開」也。前者重在「生萬物」，而後者重在「定吉凶」也。以「一陰一陽之謂道」為起點說解之，吾曾有如是之論，論曰：

若以數學式比喻之，此正如「二」之「○」次方，故其為「一」

¹ 請參見高亨：《老子正詁》（上海：開明書店，1976），頁96。

² 奚侗：《老子集解》（嚴氏善書本，1925），頁5下A。

³ 見劉笑敢：《老子古今》，頁439。

也。以此類推之「二」之「一」次方，則其為「二」也。「二」之「二」次方，則其為「四」也。「二」之「三」次方，則其為「八」也。由「○」而「一」，而「二」，而「三」，此是「道生一」、「一生二」、「二生三」之謂也。由「一」，而「二」，而「四」，而「八」，此是「太極生兩儀」、「兩儀生四象」、「四象生八卦」之謂也。⁴

以是觀之，當可以有所調適而上遂之也，容後論之。

又蔣錫昌論之曰：「道始所生者一，一即道也。自其名言之，謂之道，自其數言之，謂之一。」⁵此說似可與王弼之說相參，並無新見，亦無所進也。劉笑敢評之，說「這裡『道生一，一生二，二生三，三生萬物』的『生』字都是同樣用法，前者生後者，如果我們不能說『二生三』的『二』就是『三』，那麼我們也就不能說『道生一』的道就是『一』」。⁶如此說解，自亦成理，但王夫之曾解此「生」為「同有」之謂「生」，若此，則「道生一，一生二，二生三，三生萬物」「道」之與「萬物」本為「同有」，說其為「一、二、三」此是「道」之展開萬物也。此「生」只有「理論」上說之「前後」，而無「時間」上說之「前後」。若此論之，亦非不可通也。吾以為當通而解之，解之、調之、上遂之，使復於道也。⁷

劉笑敢論之曰：

⁴ 見林安梧：《道的錯置：中國政治思想的根本困結》（台北：台灣學生書局，2003），第一章〈導論：「道」的彰顯、遮蔽、錯置與治療之可能——後新儒家哲學之擬構——從「兩層存有論」到「存有三態論」〉，頁12。

⁵ 請參見蔣錫昌：《老子校詁》（上海：商務印書館，1937），頁279。

⁶ 劉笑敢前揭書，頁439。

⁷ 此「調適而上遂之」，此本莊子之言，於此所論則多本王夫之《莊子通》，亦可參林安梧：《王船山人性史哲學之研究》（台北：東大圖書公司，1991第二版），第四章，頁71-95。

儘管上面所介紹諸說有高低、當否之不同，事實上卻都是不必要的。很明顯，「道生一，一生二，二生三」的說法並不是對宇宙萬物產生的實際過程的現象的描述，而是對宇宙生發過程的一個模式化表述。也就是說，這裡的一、二、三都不必有確切的指代對象，一是氣還是道，二是陰陽還是天地，都不影響這一模式所要演示的實質內容。對一、二、三的任何具體的解釋都可能是畫蛇添足。老子完全不解釋甚麼是一、二、三，這是因為他根本不想解釋，不需要解釋，他所提出的是一個理論化的模式，而不是天體物理學的具體描述。⁸

劉說頗有些道理，老子此處所論自不會是「天體物理學的具體描述」，此可肯定者。「對一、二、三的任何具體的解釋都可能是畫蛇添足。老子完全不解釋甚麼是一、二、三，這是因為他根本不想解釋，不需要解釋。」如此論法，未免太過。蓋「道、一、二、三、物」之論，當頗重要，須得解釋，不可不解釋。唯如何能得其所當，是其所難也。

劉笑敢總結論之曰：

總之，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」就是老子對世界萬物生發演化過程所作的理論假說的抽象化、模式化表述，反映世界有一共同的起始點，即共同的根源，這個共同的起始階段或最初狀態無法描述，也無法命名，只是勉強，姑且稱之為道，從這個道所指代的那個階段或狀態逐步演化出宇宙最簡單的存在形式，以後，從單一到繁多，從簡樸到複雜，從渾淪到具體，逐步出現了我們所能看到的大千世界。⁹

劉氏所論固有所見，然未盡也。蓋「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，此說的「萬物生發演化」，此是「理論」先後之次序，而非時間上先後的理理解。「道」之做為共同的根源，此非時間溯源之為根源，

⁸ 劉笑敢前揭書，頁439。

⁹ 同上註。

而是理論上做一存在之溯源而說之根源。換言之，「道」乃無分別、不可說之根源，此根源之為根源，是天地人我萬物通而為一者，此根源義即涵有總體義。如此論之，「道」可說其為「根源之總體，總體之根源」也。究極論之，「道」當為「根源義」，而「一」則為「總體義」，「二」則為「對偶義」，「三」則為「和合義」，「物」則為「對象義」，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，此是一自然存有系列之展開也。

三、關於「道」生「萬物」的「生」之討論

牟先生於道家之「生」特解為「不生之生」，此廣為學界所知，牟說：

「道生之」者，只是開其源，暢其流，讓物自生也。此是消極意義之生，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。……故表示「道生之」的那些宇宙論的語句，實非積極的宇宙論語句，而乃是消極的，只表示一種靜觀之貌似的宇宙論語句。¹⁰

劉笑敢論之曰：

牟的解釋力圖消解道的客觀生成之義，把生解釋為消極之生，貌似之生，強調道「不是一能生能造之實體」，以便最終把道納入主觀境界之中，構成與儒家學說一橫一縱的關係，從而突出儒家學說在判教中的地位。¹¹

劉氏此說清楚而明確。依牟先生言，儒家是一道德創生型態的形而上學，而道家是一主觀境界型態的形而上學。此為「儒家主流」「道家

¹⁰ 請參見牟宗三：《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，1985），頁162。

¹¹ 劉笑敢前揭書，頁440。

旁支」之論，此與陳鼓應教授之主張「道家主幹說」適形成同一個對立面的兩端，皆有可議，當可調適而上遂之，使之成為「儒道同源互補」之論。¹²

實者，「道生之」的「生」說其為「不生之生」當然可以，唯此「不生之生」義有紛歧，牟先生之說在道體之具有沖虛玄德，而論其不生之生，此亦無不可；然此種不生之生，儒道亦可以通而同之。儒家亦相信天地無心而成化，只是儒家強調在道德實踐論上是一「實有之創生」，此不同於道家在實踐論上是一「虛靜之順成」；儒家重在「有為之自覺」，而道家重在「無為之自然」。在天道論上，儒道本為同源，而在修養工夫、道德實踐上則為互補也。

劉氏又對對傅偉勳教授所論將此解為「道先於一，一先於二，二先於三，三先於萬物」，說「道」不是實體，只是形而上學的符號，是象徵意義下的一切事物的本體論或存有論根據，之後又連著牟先生，提出評論。

他說：

牟先生和傅先生都強調「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之「生」不是實質性的生出或產生。二人皆有思考過人之處，可以刺激我們進一步探討「道」如何「生」的問題。牟宗三將道納入主觀境界，傅偉勳把「道」理解成一個純粹的語言符號，二者的共同之處是否認「道」之「生」的客觀的宇宙論意義。但是根據本章(第四十二章)和第二十五章，老子明顯認為在天地之先有

¹² 大體說來，當代新儒家及大部份傳統學者多主儒家主流說，近廿年來，陳鼓應教授力主「道家主幹說」，蓋激俗而反之也，余於此有所分析闡述，請參見林安梧：〈「道」「德」釋義：儒道同源互補的義理闡述〉，《鵝湖》第廿八卷第十期(總號 334)，(2003年4月)，頁 23-29。

又陳先生之說，請參見氏著：《老莊新論》(台北：五南圖書，1993)，第四部分：道家主幹說，頁349-405。

一渾淪之物，它獨立於萬有之外，不受任何存在的影響，是天下一切存在的起始，相當於宇宙之母。道只不過是勉強給它一個名號。類似的比喻和說法還可見於第六章「玄牝之門」、「天地之根」，第四章「萬物之宗」，第一章「萬物之母」。這些說法都證明老子確實有一個世界總根源的觀念，我們很難把這些說法完全化作主觀境界或純粹的符號。¹³

劉氏又說：

這不是「雞生蛋」或「蛋生雞」式的個體生命形式的轉化，也不是細胞分裂和種子遍布而生的生長。不過，「道生一」的「生」雖然不是具體的一生多的生殖或分裂過程，但也不是毫無所生。道之生是從原初的模糊不定的狀態氤氳演化式的生，是從無到有，從簡到繁，從少到多，逐步繁衍擴散式的生。總之，一方面我們不必把道生萬物的過程具體化為某種陰陽之氣或天地的產生過程，另一方面也不應該把它歸結為牟氏的主觀境界的觀照或傅氏的完全沒有生成關係的抽象在先。¹⁴

牟氏與傅氏之解消「道」生「萬物」的「生」具有客觀的宇宙論意義，此頗有見，但亦不適合此即化作「主觀境界」或「純粹的符號」來說。劉氏此說，甚有見。然問題關鍵點在如何解釋此「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，牟先生無善解，傅先生亦無善解，劉笑敢兄亦無善解。然此章所及「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之解，頗為重要，不可不解，故嘗試解之。

¹³ 劉笑敢前揭書，頁440。

¹⁴ 同上註，頁441。

四、關於「道」生「萬物」的可能哲學表述

如劉氏所論，我們可以發現牟先生實有承於王弼的老子注，但他因太重視「主體性」，因此，將老子哲學全收到心靈主體所開顯之境界上去說，這是有爭議的。再者，我們可以看出，老子哲學實不宜拗在所謂「主觀境界型態」與「客觀實有型態」兩端之分疏架構下立說，因道家之所重實在「天地性」、「場域性」、「處所性」上。我們回到老子文本，深讀之、細讀之，統體而讀之、貫通而讀之，切其義理，再超拔於其上而讀之；並經由當代的話語，如吾人日常之用語，又調適而上遂於一哲學的學術用語，重新表述之。如此，「道」生「萬物」當可以有善巧之表述也，茲述之如下。

(一)

- 1、「道」具有「總體義」、「根源義」，或可以「總體之根源」及「根源之總體」表述之。
- 2、將「道」表述之以「總體義、根源義」，此即納「超越義」與「內在義」於其中；之所以不言其為既超越而內在，蓋此「既超越而內在」顯有語病故。¹⁵
- 3、「道」之為「道」乃是指「天地人我萬物通而為一」這總體的根源、根源之總體來說的。
- 4、這是在「存有的連續觀」下所成就的探源之學；此不同於西洋自柏拉圖(Plato)、亞理士多德(Aristotle)以來追求最高之理念、共相之傳統，因彼乃於「存有的斷裂觀」下所成就的探

¹⁵ 關於「超越」與「內在」兩詞所惹之麻煩安樂哲(Roger Ames)首先提出批評，之後，馮耀明發表〈當代新儒家的“超越內在”說〉，《當代》第八十四期(1993年4月)，頁92-105。接著，劉述先作文回應：〈關於“超越內在”問題的省思〉，《當代》第九十六期(1994年4月)，頁146-148。

源之學。¹⁶

- 5、如是而論，不論道家或儒家，其「道」論皆不離人之參贊天地化育，其有所別並非「道論」，而是「人生論」（或者說是「修養論」、「實踐論」）。
- 6、換言之，如此之「道論」既為「存有論」，亦是「價值論」，亦是「知識論」，亦是「實踐論」，至於其或有宇宙論，亦是以上之前提下所論之宇宙論，而不是一離於人之參贊而說之宇宙論。
- 7、如此之「道論」既為客觀之實有，亦不離主觀之境界，蓋存有、價值、知識、實踐皆不離於宇宙，通而為一也。
- 8、以是之故，實不宜將此客觀之實有與主觀之境界對槪而論也；唐君毅先生與牟宗三先生亦可以不相悖矣！皆可匯通於方東美先生所論之存在與價值合一處也。¹⁷
- 9、若對槪而論，則生「知識/道德」、「存有/價值」、「實然/應然」割裂之問題，不能理解此於「道論」之通而為一也。如此則生葛藤，而致不必要之問題。
- 10、換言之，「道論」之於「根源」「總體」處，實乃人之參贊於天地萬物人所成之總體，如此總體溯其根源，「能所不二」、「境識俱泯」，此即一無分別相之總體根源，即所謂「未始無形」、「玄之又玄」也。

(二)

- 1、「道」之為總體之根源，其必由此而彰顯之也。其彰顯之場則

¹⁶ 關於「存有的連續觀」與「存有的斷裂觀」，請參見林安梧：《儒學與中國傳統社會之哲學省察》（台北：幼獅文化事業公司印行，1996），第六章第十一節，頁96-97。

¹⁷ 有關於此，請參見袁保新：《老子形上學思想之詮釋與重建》（台北：文津，1983），第三章〈當代老學詮釋系統的分化〉，頁34-60。

為「天地」，此「天地」為老子哲學中極為重要之概念。吾人於此而可見老子為一場域之哲學、處所之哲學。

- 2、「天地」為「道」開顯之場，此「天地」非外於人之為天地，而是人迎向於天地，天地迎向於人，如此相互迎向所成之天地也。
- 3、如此之「天地」，「地」象徵博厚、柔順，「天」象徵高明、剛健；引而申之，「地」指的是「具體性、實存性」，「天」則為「普遍性、理想性」。
- 4、「天」為「乾陽」，「地」為「坤陰」，陰陽和合、乾坤並建，即於此場域中即隱含之創生之動力，此即「一陰一陽之謂道」，此即「負陰而抱陽，沖氣以為和」、「天地相合以降甘露」是也。
- 5、「人」居於「天地」之間，「人」具主體的能動性，可參贊天地之化育；他頂天立地，因之而效天法地，進而得以通天接地，與天地參矣！
- 6、「人法地，地法天，天法道，道法自然」，人效法學習地的博厚柔順，具體而實存的生長（「人法地」）；再者，由此地的博厚柔順，具體而實存的生長，效法學習天的高明而剛健，朝向那普遍的理想（「地法天」）；進一步，由此天的高明剛健，那普遍的理想邁向道之為一總體的根源（「天法道」），即此總體的根源所成之根源的總體，效法學習那和諧調節、自發（「道法自然」）。¹⁸
- 7、「天地」有「場域義」、「創生義」、「生長義」，亦有「辯證義」、「和合義」、「調劑義」，進而轉為德性義之剛健不

¹⁸ 關於此，賴賢宗於〈王弼「貴無以為用」的體用論之重檢與老子哲學的本體詮釋〉一文中有論及於此，讀者可對比參考，文見於「第三屆儒道國際會議：魏晉南北朝」，台灣師範大學國文系主辦，2007年4月。

息與厚德載物。

- 8、有此「天地」之為「場域」，即此場域又為「兩端」，「兩端而一致」之和合辯證，萬物生焉；人生於斯，參而贊之，名以定形，論之成物。前者，可成一擬宇宙論，而實為一存有論矣！後者所成則為語言哲學及其相關之實踐論、知識論矣！
- 9、「道」為「總體義」、「根源義」，「天地」則為「場域義」、「處所義」，「人」則重在「主體義」、「參贊義」，如此所成之哲學為一總體根源之哲學，為一場域處所之哲學，為一主體參贊之哲學。
- 10、如上所述，可知「道」之不離「天地」，不離「人」，亦不離「萬物」，此亦可說此總體根源之不離場域處所，不離人之主體參贊，亦不離由此而成之萬有一切矣！

(三)

- 1、「道」是就其「根源義」、「總體義」而說，「萬物」則就其「散殊義」、「分別義」而說。「道」於「天地」之場開顯，人於此而參贊之，以曲成萬物也。
- 2、「反者道之動，弱者道之用；天下萬物生於有，有生於無」，此可與第一章所述「無名天地之始，有名萬物之母」合而論之。萬物乃有名而名之所以成其萬物也。如此之有名之有分別相，實生於無分別、未區分之場域也，上遂之則為總體之根源。¹⁹
- 3、「無」之為無分別、不可說，「有」之為有分別、可說，「物」則為此可說而說定之對象。由此而溯其源以論之，此「可說」而「說定」之「對象」的「萬物」，乃為那「有分別」而「可說」之「有」之所生；如此之「有分別」而「可說」之「有」

¹⁹ 此段所述，及以下本節所述，亦請參見林安梧：《人文學方法論：詮釋的存有學探源》（台北：讀冊文化事業公司印，2003），第七章〈從「可說」到「不可說」〉，頁183-191。

之所生則為那「無分別」而「不可說」之「無」之所生。

- 4、此「無」、「有」、「物」亦可以「道生一，一生二，二生三，三生萬物」表述之。「道」重在其「根源性」說，「一」則為「總體性」，「二」為「對偶性」，「三」則為「定向性」，「萬物」則為「對象物」。「生」當為「顯現義」、「彰顯義」，非由「沒有」生出個「有」來之謂也。²⁰
- 5、「生」為開顯義，這是「由隱而顯」的歷程，不是一般的由「無」而「有」；老子所說的「無、有」當從「隱、顯」「本、末」「始、終」來理解。如此之「生」實可以王夫之所說的「同有」來理解。
- 6、「道」本「隱而未顯」，「一」則「顯而未分」；「道生一」者，由此「隱而未顯的根源」，開顯為「顯而未分的總體」。這時的「道」仍處在「無名天地之始」的狀態，是一「不可說」的狀態。
- 7、「一」為總體、「二」為對偶，「一」為「顯而未分」，「二」為「分而未定」，「一生二」者，由此「顯而未分的總體」開顯為「分而未定的對偶兩端」。此是從「不可說」而「可說」也。
- 8、「二」為對偶、「三」為對象（化），「二」為「分而未定」、「三」為「定而未執」，「二生三」者，由此「分而未定的對偶兩端」和合辯證開顯為「定而未執的對象」。此是從「可說」而「說之」也。
- 9、「三」為對象（化），「萬物」則為「對象物」，「三」為「定而未執」，「萬物」為「執定」已矣，「三生萬物」者，由此

²⁰ 請參見林安梧：《道的錯置：中國政治思想的根本困結》，〈導論：「道」的彰顯、遮蔽、錯置與治療之可能：後新儒家哲學之擬構〉，第一章，頁10-14。

「定而未執的對象」進一步執而成為一「執定已矣的對象物」。此是從「說之」而「說定」了。

10、「道」原乃天地人我萬物通而為一的總體，渾淪不分，此「道生一，一生二，二生三，三生萬物」正是道體之由「隱」、「顯」、「分」、「定」、「執」的歷程。

五、「道、一、二、三，三生萬物」與「太極、兩儀四象八卦八卦定吉凶」合參

如前所論，「道」之為「不可說」，即此「道」即為「一」，「一」是「整全之體」、「根源之體」，此即所謂之「道生一」，「生」者，「同有」之謂也，非有一物生另一物也。此「不可說」不停留於祕藏處，必彰顯之，此彰顯即為「可說」，「不可說」而「可說」，此是「一生二」。前所謂之「一」是就「整全之體」說，後所謂之「二」，則是就「對偶原則」而說。此「可說」必指向於「說」，此是由存有之「可能性」轉而為「必然性」，此是就存有之由「意向性」而為「定向性」，此是「二生三」。「二生三」的「三」，此乃承於「一」之「整體性」、「二」之「對偶性」，轉而為「三」之「定向性」，此定向性必指向存在，而經由一主體的對象化活動，使得存在的事物成為一決定了的「對象」，此即「三生萬物」之謂也。「三生萬物」此是從「定向性」之轉向於「對象性」。「道生一」、「一生二」、「二生三」、「三生萬物」，由「根源性」、「整體性」、「對偶性」、「定向性」、終而成就其為「對象性」也。²¹

²¹ 本段所論，以及以下本節諸段，大體採自林安梧：《道的錯置：中國政治思想的根本困結》，〈導論：「道」的彰顯、遮蔽、錯置與治療之可能：後新

以上所釋重在解老子《道德經》「道生一、一生二、二生三、三生萬物」，以為此乃由道之「根源性」、「整體性」、「對偶性」、「定向性」、終而成就其為「對象性」也。此「根源性」、「整體性」、「對偶性」、「定向性」、「對象性」是通而為一的，故一切存在之對象皆可以還歸於根源之道，道亦可以下委於存在之對象。如其存有之道而言，以「生發」一語為要；如其存在對象而言，以「迴歸」一語為要。因其生發，走向「執定」，走向「異化」；便須經由一迴歸、還復，達到「治療」。「異化」必與「語言」相關，「治療」必還歸於「存有」，此即所謂「語言的異化」與「存有的治療」也。

「道」之為「道」是就其「根源之整體」而說，此「根源之整體」其開展而有「對偶性」，然若歸返言之，則此「對偶性」乃根源於一「辯證性」、「和合性」。以其如此，故言「一陰一陽之謂道」。辯證之和合而未展開，即此而為空無也，即此而為「境識俱泯」也，若以數學式比喻之，此正如「二」之「○」次方，故其為「一」也。以此類推之「二」之「一」次方，則其為「二」也。「二」之「二」次方，則其為「四」也。「二」之「三」次方，則其為「八」也。由「○」而「一」，而「二」，而「三」，此是「道生一」、「一生二」、「二生三」之謂也。由「一」，而「二」，而「四」，而「八」，此是「太極生兩儀」、「兩儀生四象」、「四象生八卦」之謂也。

此是合《老子道德經》與《易經傳》以為說，闡明根源性、整體性必含一辯證性、和合性，亦為如此，才可能下開對偶性、定向性、對象性也。《易經傳》所說之「陰陽、開闔、翕闔」皆就如此而為說。老子所謂「負陰而抱陽」一語傳神的將此辯證和合之根源總體表述出來。

如上所述，「○」或「空無」並非與實有相對待的沒有，而是一充

滿著開展可能性的本源，是「境識俱泯」之未開顯之狀態，即此「境識俱泯」，而「境識俱起」，進而「以識執境」，這是一連續體，而不是斷裂體。

《老子道德經》所言「道生一、一生二、二生三、三生萬物」，此是就存有之開顯，並走向「存有之執定」而說；《易經傳》所言「太極生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦、八卦定吉凶」，此是就存有之開顯之結構面說，且此結構面乃走向於「價值之論定」，此不同於前者之為存有之執定而已。或者，吾人可以如是言之，最後之溯源即乃「道」（存有），而其開顯與執定則不離存在面與價值面也。換言之，「言以定形」，其所定雖為存在面，實者此「存在面」即乃「價值面」也，兩者不可分。

此是將「三生萬物」與「八卦定吉凶」對比，指出老子之闡析重在存有之開顯，因其開顯而指向對象，而《易經傳》則重在存有之結構面說，並即此結構而有一價值之論定。

問題的關鍵點在於「言以定形」，即此，其所定既為存在面，即此「存在面」又是「價值面」，兩者不可分。值得我們注意的是「存在面」與「價值面」是合而為一的。進一步說之，「存在」既與「價值」是合一的，就不能嚴分「實然」與「應然」。「實然」與「應然」之嚴格區分，此是就「存在」之定執面而說，是就「存有之執定」下委的說；若溯其源，由分別相回到無分別相，回到「存有之本源」上溯的說，則實然之實，已非定執之實，而為體證之實，即此亦是應然之實。實然應然，於此亦不可勉強分別也。

六、結語：關聯於「存有三態論」之思考

如上所論，「道」開顯為天地萬物，這「隱」、「顯」、「分」、「定」、「執」的歷程實乃一「存有三態論」之展開過程。

「存有三態論」指的是由「存有的根源」而「存有的開顯」，進而

「存有的執定」也。「存有」不只是「存有一般」下的「存有」，而是「天地人我萬物通而為一」的總體根源，這即是中土所說的「道」。「存有三態論」者，「道」開顯之三態，所成之論也。「存有」乃「天地人我萬物通而為一的總體根源」，如此根源本為無分別、不可說，是一隱然未顯的狀態；但它不能停留於此，它必得開顯。因為「存有的根源」有「人」參與於其中，故必得開顯之也。

「存有的根源」此是「境識俱泯」處，然此「境識俱泯」終不永遠處在「泯」的狀態，它必得開顯，先是「境識俱起」而未分，此即「存有之開顯」也。繼之而為「境識俱起而兩分」、「以識執境」，轉而為一「存有之執定」也。

如此開顯所成之「存有三態論」它既有存有論的向度，亦帶有宇宙論的趨向；但值得注意的是，這樣所成的存有論是離不開人的參贊的。一樣的，這樣所成的宇宙論並不是一離了人而去說的宇宙生化歷程。換言之，這樣的存有論與宇宙論是合而為一的，亦是不離人之實踐的；這樣所成的存有論與宇宙論所統稱的形而上學不同於理論觀解型態的形而上學，而是一實踐體驗型態的形而上學。如此說來，既落在「境識不二」、「心物不二」、「能所不二」下論此，則無所謂「主觀境界型態」與「客觀實有型態」的對極兩分。以是之故，刻意區分兩者之異同，這是落在「格義／逆格義」之困境下而生之糾葛。

就此「存有三態論」，由「道」開顯為天地萬物，經「隱」、「顯」、「分」、「定」、「執」的歷程，以「儒」、「道」兩家而論，並無不同。其不同者，在修養工夫論、在道德實踐論。以儒道兩家修養工夫論、道德實踐論之異同而決定兩家形而上學之異同，這是不當的。而之所以如此者，以其繫屬於主體故也。「道論」不能繫屬於主體，而應開顯為天地場域，關連於萬有一切，充周於人文世界。儒家重在「以本貫末」，開物成務，志道據德，人文化成；道家重在「崇本息末」，歸本溯源，尊道貴德，自然無為。儒道兩家正形成人與「道」、「天地」、「萬物」之間的兩個迴環的關聯。

參考書目

- 〔漢〕河上公：《老子河上公注》台北：藝文印書館影印，1965。
- 〔魏〕王弼：《老子王弼注》台北：河洛圖書公司，1974。
- 〔宋〕程頤：《易程傳》台北：文津出版社，1987。
- 〔清〕王夫之：《老子衍》台北：河洛圖書公司，1975。
- 高 亨：《老子正詁》上海：上海書店，1991。
- 奚 侗：《老子集解》台北：嚴氏善書本，1925。
- 蔣錫昌：《老子校詁》上海：商務印書館，1939。
- 劉笑敢：《老子》（修訂二版）台北：東大圖書公司，2005。
《老子古今：五種對勘與析評引論》北京：中國社會科學出版社，2006。
- 王邦雄：《老子的哲學》台北：東大圖書公司，1980。
- 牟宗三：《才性與玄理》台北：台灣學生書局，1985。
《現象與物自身》台北：台灣學生書局，1990。
- 林安梧：《王船山人性史哲學之研究》台北：東大圖書公司，1991。
《儒學與中國傳統社會之哲學省察》台北：幼獅文化事業公司，1996。
《道的錯置：中國政治思想的根本困結》台北：台灣學生書局，2003。
《人文學方法論：詮釋的存有學探源》台北：讀冊文化事業公司，2003。
〈「道」「德」釋義：儒道同源互補的義理闡述〉，《鵝湖》第廿八卷第十期，頁23-29。
- 袁保新：《老子形上思想之詮釋與重建》台北：文津出版公司，1983。
- 張起鈞：《老子哲學》台北：正中書局，1970。
- 賴賢宗：〈王弼「貴無以為用」的體用論之重檢與老子哲學的本體

詮釋〉「第三屆儒道國際會議：魏晉南北朝」台北：台灣師範大學國文系，2007。

劉文典：《淮南鴻烈集解》台北：商務印書館，1969。

劉述先：〈關於“超越內在”問題的省思〉，《當代》，第96期，台北：當代雜誌社，1994。

陳鼓應：《老莊新論》台北：五南圖書公司，1993。

馮耀明：〈當代新儒家的“超越內在”說〉，《當代》，第84期，台北：當代雜誌社，1993。

(美)安樂哲(Roger T. Ames)、郝大維(David L. Hall)著，何金俐譯：《道不遠人：比較哲學視域中的老子》北京：學苑出版社，2004。

Some Reflections on “Dao, One, Two, Three and All Things” of *Lao Tzu*

An-Wu Lin*

Abstract

The gist of this paper is to reflect on the methodology of interpretation of Daoism. Focused on “The Dao produced one; one produced two; two produced three; three produced all things” in Chapter 42 of *Lao Tzu* and compared with professor Liu Xiaogan’s interpretation of such paragraph, it suggests an alternative interpretation as “being tuned and accommodated to rise onto Dao.”

Firstly, by comparing the interpretation of natural philosophy with onto-hermeneutics, the author shows a possibility of a brand-new interpretation. With “being” and “non-being” of *Lao Tzu*, the author elucidates the process from “the unarticulated,” “the articulatable,” “articulating,” “articulating the object” and finally to “making things by attachment,” which can also be seen as the five phases of “concealment, manifestation, separateness, determination and attachment.” Further, against “the Great Ultimate produced the two elementary forms. Those two forms produced the four emblematic symbols, which again produced the eight trigrams. The eight trigrams served to determine the good and evil” of the Commentaries in *the Book of Changes*, the author points out that both have the same root and are complementary to each other. Finally, the author refers to that, it is also conformed with the process of “the theory of the three manifestations of being” from “the source of being” through “the revealing of being” to “the attachment of being,” “a way of the returning of

* Professor & Director, Institute of Religion and Culture, Tzu Chi University

being,” which is what Taoist intends to open up and implies the possibility of “therapeutics of being.”

Keywords: onto-hermeneutics, articulating, concealment, manifestation, separateness, determination, attachment, the theory of the three manifestations of being, therapy