

《老子》有無觀之哲學新解*

林建德**

摘 要

《老子》首章云道不可說，但卻標示出有無兩者，作為孕育天地萬物的本始；因此《老子》思想，可說是要從有無的對演中，揭示其中玄妙深奧的道理。本文重新審視《老子》有無出現的脈絡，分析出兩種詮解的進路，一是從縱貫面來看，以無作為有存在的基礎，從無生有，到生起天下萬物，進而關聯到推天道以明人事的哲學思維。而從橫切面來談，此有無可代表世間相反相成、對立統一及消長變化的現象。而此泛指一切的有無，其縱橫兩面實可交錯並觀；即天道與人道雖是直縱的關係，但就天道之兩兩變化與人事的兩兩辯證而言，此兩兩變化、辯證乃是就橫向來看，以此顯示《老子》重要的哲學見解——從天道自然的兩兩變化，來推演人事價值的兩兩辯證。如此，《老子》以有無所延伸而出的各種對反觀點，不只表達《老子》的宇宙觀、世界觀，同時也顯示出人立身行事的價值觀。

關鍵詞：《老子》、道、有無、推天道以明人事

* 本論文修改自筆者的博士論文，感謝指導教授及口試委員們的用心指正；在此也由衷感謝兩位匿名審查人的寶貴意見。

** 作者為佛教慈濟大學宗教與文化研究所助理教授，E-mail: bhadanta@gmail.com。

1. 前言

對研究老學思想的人來說，《老子》¹有、無的確切意義乃是一大難題；而《老子》義理玄深之處，也可從有無一詞中看出。如果再去問有無與道的關係，則更成爲《老子》中最抽象難懂的部份。²

爲求整體而綱要的把握《老子》的有無觀點，此處所談的有無，主要是就兩者文本裡，「有無成對」出現的語句作爲研究對象；有或無單獨出現，或以「無」爲形式的否定詞等，皆不是主要研究範圍。其中，若涉及到其形上見解的部份，如《老子》以有無之字詞，關聯到天下萬物或存在物之描繪，此些語句將是處理的重點。其餘有、無對舉的詞組，如有爲無爲、有事無事、有德無德、有知無知等，由於與其形上學的觀點不直接相關，故不在處理的範圍。³

以下論述結構：首先，略談《老子》有無觀之詮解所將面臨的挑戰，並點出諸多學者間觀點的不一致。其次，試著提出可能的解析進路，認爲從縱、橫兩個面向理解，大致可以整體掌握《老子》有無所指涉的範圍。第三，就「縱貫面」談《老子》的有無觀。第四，另就「橫切面」談《老子》的有無觀。第五，對於「無」在《老子》思想中的獨特性進行探析。最後作一結論。

2. 詮釋《老子》有無觀之困境

在中國哲學史上《老子》首度提出有無這組哲學概念，⁴自此之後即有深

¹ 本文《老子》之引文，主要以陳鼓應 (2003a) 注釋之《老子今注今譯》帛書與竹簡部分也多參自該書附錄。

² 如馮友蘭說：「《老子》第一章講了三個概念，一個是『有』，一個是『無』，一個是『道』。這是《老子》中最概括，最抽象，最難懂的一部份。」見馮友蘭 (1983)，頁 48。

³ 不過這不代表，非形上學的部份不重要；而是以其有無的形上觀點的掌握爲先，以探其哲學的根本宗旨。此外，由於有無等存在性問題，於古今中外皆是複雜的問題，所以此處主要著重大義的掌握來進行探討。

⁴ 如張岱年說：「有與無，也是中國哲學中所常討論的問題。有與無是否同屬實在？有與無孰較根本？此問題的討論始於老子。」見張岱年 (1982)，頁 140。

遠的影響，顯示有無此組概念範疇的探討，有其一定的思想史意義。⁵而就《老子》哲學而言，若要理解《老子》哲學、或體認其所謂「道」，有無也是其中的關鍵。⁶而《老子》的有無觀為何、以及是否可以得到通貫性的理解？成了值得探討的問題。

事實上，古往今來對於《老子》哲學解讀的紛歧，從對有、無的不同理解即可看出；其主因之一，乃在於《老子》本身對有無的陳述即相當隱澀 (obscurity)，有無甚至也被視為《老子》哲學之所以奧晦難解的起因。⁷此外，各個文本之間，如通行本與竹簡本等之記載也有所不同；再加上斷句的問題，使得解讀過程所要求的一致性和融貫性，受到相當大的限制。但為難的是，偏偏有、無在《老子》書中，又有其一定的重要性。

面對如此多樣的詮釋，任誰也難以斬釘截鐵地宣稱其原意為何，如在現代的研究中，就有各種截然不同的詮解：如有人認為《老子》之有、無分為道的兩種面向，⁸也有人認為無才是《老子》哲學精神的體現；⁹亦有人主張

⁵ 如王中江說：「『有無』觀念雖為老子所開創，但其影響恐超出了老子的想像。老子之後，哲學家圍繞『有無』所開展的討論，豐富了『有無』的意義，但也增加了解釋的難度。」見王中江 (2001)，頁 155。

⁶ 如牟宗三認為道家的內在義理，即在道與有無間的關係，依此而分三個部份：「第一步先問『道』的觀念如何了解？道家提出的『無』如何了解？再進一步了解無和有的關係，道家如何講『有』？第三步了解無與有和『物』的關係如何？由這三層了解可以把道家玄理的性格全部展示出來。」見牟宗三 (1992)，頁 87。

⁷ 如劉福增即以有無此組概念，說明老子思想奧晦的源頭，見劉福增〈老子思想奧晦的起源：「有」、「無」和「無為無不為」〉，見劉福增 (1999)，頁 97-148。不過，如此的奧晦、模糊，卻可視為老子智慧的表現方式，見劉笑敢 (2006)，頁 296。

⁸ 如王博引張岱年、朱伯崑等人的看法，說明有、無同出於道，而成為道的兩種面向。見王博 (1993)，頁 206-222。牟宗三也認為：「『無』與『有』是道的雙重性。」見牟宗三 (1992)，頁 98、132。

⁹ 如胡適認為老子的道即是無，胡適說：「老子所說的『無』與『道』，簡直是一樣的。所以他既說『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』一方面又說：『天下萬物生於有，有生於無』道與無同是萬物的母，可見道即是無，無即是道。」見胡適 (1987)，頁 58。

無在道先，而道是有而不是無，¹⁰ 甚至也有人認為《老子》的有、無、道三者所說的是同一件事。¹¹ 凡此種種，大致可看出諸家在詮釋《老子》之有無時，有著莫衷一是的詮解現象，因而有著一定的挑戰。而且，不僅歷來對有無有著不同的觀點，甚至同一個哲學（史）家，對此議題前後的觀點，也不見得一致。¹² 而對此紛歧的理解，其間未必有一定的對錯，因為此一問題在於《老子》文本自身就有不同之記述，如《老子》既認為有和無是相反相成的，因此說「有無相生」，同時也認為無比有更為根本，而說「有生於無」，因此後人不同的理解乃是不可避免的。

對於「有無相生」與「有生於無」兩者間可能的不一致，在前面兩個章節中已嘗試提出解釋；其中主要的觀點，乃認為「有無相生」是標示出天下萬物，皆在兩兩對反中相成相立，而「有生於無」之著眼於「無」，乃在於強調事物的根本面或基礎點。如果將此兩者在實踐的脈絡下作一統合的說明，即《老子》以「無」作為處世的態度或原則，使能在世間「有無」兩兩的變化、辯證關係中，以「無」的觀念與方法來以柔克剛、以靜制動。¹³ 不過，上述的理解，只是一種可能的理解面向，尚有諸多解讀的可能。以下即試著就有無之概念，分析出兩條線索，依此作進一步的解析，以表達《老子》有無觀的可能內容。

¹⁰ 此是嚴靈峰所提出的觀點，其認為無在道先，而道是有，並不是無，如《老子》說：「天下萬物生於有」、「有名萬物之母」，可知萬物是有，萬物抽象的運行原則即是道。見嚴靈峰（1959），頁3，頁188-200。

¹¹ 如馮友蘭說：「不僅『有』『無』是『異名同謂』，道和有無也是異名同謂。不可以說『道』是有、無的統一，也不可以說有、無是道的兩個面向。說統一就多了『統一』兩個字。說兩個面向就多了『兩個面向』四個字。因為道、有、無雖然是三個名，卻說的是一回事。」馮友蘭（1983），頁46。

¹² 如馮友蘭在其不同時期的哲學史著書中，就分別提出三種不同的解讀。如在《中國哲學史新編》中，馮友蘭表示道、有、無乃是同一件事的不同說明，但在其早期之《中國哲學史》卻不這樣認為。關於這些異同，朱伯崑即對此提出討論，見朱伯崑（1998），頁131。

¹³ 就如同《老子》既談「守柔」、也談「守中」一樣，所以在老子思想可有兩個理解面向，如此「有生於無」及「有無相生」兩個命題皆可成立。就「有生於無」而言，《老子》確實有重「無」的傾向，其守柔、守靜、無為、不爭等，可視之為「無」之意涵的實踐與應用；相對地，就「有無相生」來說，《老子》也強調兩兩事物間的相反相成，及對立面的相互轉化，所謂負陰抱陽、福禍相依等道理即在於此。

3. 《老子》有無觀可能的解析進路

《老子》的有無具有相當的隱晦程度，此如老子第一章以「玄」來指涉有無兩者一樣，¹⁴有其理解上的限制（關於這點下一節將論述）。此處參考劉笑敢的看法，把《老子》有無之字面意義，分為下列二種理解向度：

- (1) 《老子》的有無，其中有是指「存在物」，無是指「空間」。此從第十一章「當其無」才有車、器、室等之用途，可以得知。即事物的存在與使用，必須是有，而且必先預設一定的空間才會存在，才有利用價值。¹⁵
- (2) 《老子》的有無，乃是與「道」緊密相扣的概念；即老子透過有無兩者來展現道，如此有無成爲道的兩面。如第一章以有無作爲天地萬物的本始，而在第四十章指出天下萬物的生成皆與有無相關，此皆可說《老子》以有無來呈顯道。¹⁶

關於這兩種有無的分類，劉笑敢認爲是分就現實界及本根界的有無來談。所謂現實界的有無，乃是指經驗中具體的有無來說，如器皿及其內部的空間，此皆是可觀察到的。而本根界的有無乃是以抽象的方式，來描繪道的運作(或天地萬物的形成)，乃是屬於理智上玄思、思辨的有無。¹⁷明顯地，當中第二種意涵，較具有哲學探討的成份，並關聯到《老子》道的核心思想，

¹⁴ 劉笑敢認爲「兩者」所指爲有名、無名，見劉笑敢 (2006)，頁 100。而此有名、無名實可簡稱爲有、無，如王博認爲：「《老子》中言有無之關係等與其言無名有名、無物有物、常無欲常有欲等是一致的，因而我們確實可以把它們簡化爲有和無。」見王博 (1993)，頁 218。事實上，視「兩者」爲有無，古代王安石等人即如此認爲，見陳鼓應 (2003a)，頁 75。

¹⁵ 此外，第二章的「有無相生」也可在此理解向度內；但同時也可以放在與道相關聯的脈絡下理解（即第二種意義）。

¹⁶ 至於「道」是什麼呢？《老子》首章已說「道可道非常道」，表明之道不可言說。但根據文本作分析，陳鼓應指出「道」可有三種主要意涵：1.「道」是指形而上的實存者；2.「道」是指一種規律；3.「道」是指人生的一種準則、指標、或典範。在這三種意涵當中，似說明了天道和人造兩者間的關係，即以形而上、規律的道的運作，來推演人事間的活動，使人的行爲有所依循、規範而合於天道。關於這點下面將作討論。引述部份見陳鼓應〈老子哲學系統的形成和開展〉，收在陳鼓應 (2003a)，頁 2。

¹⁷ 以上所說乃是參考自劉笑敢的觀點，而作出個人的解釋。劉先生觀點可見劉笑敢 (2006)，頁 261。

因這裡主要以此意涵來作討論。

關於《老子》有、無對舉所成的詞組有多種形式，如果將有無所成的複合詞考量進來，如有名無名、有欲無欲、有為無為、有事無事、無德有德、無知有知等，則問題的討論易於複雜化。因此以下的討論，僅就關乎形上論述的有無對顯的字句，作為探討重點，而此些字句在《老子》文本中，主要有下列幾個線索可談：

- (1) 「無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。」 (第一章)
- (2) 「有無相生」 (第二章)
- (3) 「有之以為利，無之以為用。」 (第十一章)
- (4) 「天下萬物生於有、(有)生於無。」 (第四十章)¹⁸

雖然首句之斷句即是一大問題，但無論如何，天地萬物的根源以及「觀其妙」、「觀其徼」皆與有、無相關。此外，「有無相生」也說明有無間具有相反相成的關係；而「有之以為利，無之以為用」似指出有無間較為具象的利用關係。至於第四十章之引文，如果就郭店楚簡本所作之「天下之物生於有、生於無」來看，則說明有、無兩者生成天下萬物，此觀點可與「無名天地之始，有名萬物之母」、「有無相生」相近。但如果依通行本或帛書本等其他版本而言，則是「天下萬物生於有，有生於無」，說明天下萬物與有無間，具有某種層次性的生成關係，最後以「無」為重，標示出「無」才是天下萬物最終的根源。¹⁹

¹⁸ 第一句帛書本作「無名萬物之始也；有名萬物之母也。故恆無欲也，以觀其妙；恆有欲也，以觀其所徼。」第四句於帛書本、河上公、王弼本及傅奕本中，皆作：「天下萬（之）物生於有，有生於無。」但郭店楚簡本作：「天下之物生於有、生於無(亡)。」可見陳鼓應 (2003a)，頁 422、436。

¹⁹ 其它僅就有或無的獨立個詞所作之表述，尚有「當其無，有器之用」，以及「生而不有」、「執古之道以御今之有」、「既以為人已愈有」等。

綜觀以上《老子》書中無、有字詞的意義，具有一定的艱澀度；於此語境下，顯示《老子》「無」與「有」的意義並不固定。反而倒有諸多含混(vagueness)、歧義(ambiguity)，留給後世諸多創造性解讀的空間。但基本上，在上述所引的四個語句中，可以分析出兩種理解有無的進路。一種是從縱向式、立體式的理解，如說「有生於無」，即把有無視為由上到下的過程，說明了無在有之前，而由無生有；另一是橫向式的解讀，如說「有無相生」，即有無間同屬在一個平面上，有無兩者交錯、互成，在相反對立中組構為一切事物。如此，詮解《老子》的有無，可能就有縱向和橫向不同的理解進路。而且，既然有無統攝《老子》對天下萬物的看法，其解釋的面向，勢必較為廣泛，所以應可以縱、橫兩面來涵蓋。而無論從縱向面或橫向面作理解，皆說明有無兩者作為天地萬物的根本。

因此，從縱、橫不同的觀點切入，對《老子》有無將有不同的認知。譬如說，王弼對《老子》的詮釋，其「以無為本」的主張，顯然是偏向於縱向式的詮解，因此其所謂的本末、體用之分，即視「無」為根本、本體，於是「無」的位階高於「有」，而超越了一切存在(有)的最高概念。²⁰但是，《老子》首章說「此兩者同出而異名，同謂之玄」，如果兩者所指為有、無，則有、無「同出而異名」，說明有和無僅是名稱之別，但都是出自同處。而且，若採取不同的斷句方式，而作「此兩者同，出而異名」，或如帛書本之「兩者同出，異名同謂」，²¹則顯示有無僅是同一件事的不同稱呼而已；此時對於「有生於無」的命題，就有理解的困難。²²相對地，「同出而異名」、「有無相生」

²⁰ 所以王弼《老子指略》首句說：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」同樣地，在《老子》四十章「天下萬物生於有，有生於無」的註解中，王弼說：「天下之物皆以有為生，有之所始，以無為本，將欲全有，必反於無也。」可知「有」乃是以「無」為根本的，「無」作為「有」存在的依據，在位階上高於「有」。可見王弼(1997)，頁239、139。

²¹ 帛書本的標點可見劉笑敢(2006)，頁91。

²² 王弼似乎意識到此一困難，因此不以有、無視來註解「兩者」，而以始、母註之。關於「兩者」所指究竟為何，古來理解不一。若根據劉笑敢對首章結構的分析，其指出言說與認識應是此章之重點，涉及到不可名與可名的問題，因此論述了「無名」與「有名」。劉笑敢認

等似說明有無兩者間，既對立又統一的關係；標示出有無兩者乃是平行而同在一個位階上。而這樣既對立又統一的兩兩關係，可說與「陰陽」的概念有一定的關聯。²³如此，有、無兩者此最初始的詞彙，似具有某種象徵作用或符號意義，能被代入任何相對性的概念，用來解釋世間各種二元性的原理或現象。

總之，《老子》思想的深奧處之一，從「無」與「有」此組概念可見一般；由此兩者為基礎，所形成的世間各種二元性，也因此多樣而繁複。雖然《老子》「無」與「有」確切語義並不固定，但仍可看成用以思索世間萬象的一組概念或模式；而既然這組概念可用以描繪天下萬物，其所包含的範圍不免相當廣泛。如此，對於《老子》有無概念的解讀，應可以分兩個面向來談，一個是從縱向來看，一個是以橫面來說。如縱向的說，乃從觀察天地間自然的運行律則，進一步成為個人行為所依循的準據。相對地，橫向來講，乃從有無、陰陽兩兩動態對演中，洞察其中變化的道理，進而持守和諧平衡的狀態，通曉長生久視的處世方針。而以下即透過縱、橫兩面，解析《老子》無、有語句中可能的意涵，藉以呈現《老子》的有無觀，並從中領略《老子》「道」之智慧。

4. 從縱向面談《老子》的有無觀

本小節所要探討的《老子》縱向面的有無觀，包含兩個層面：其一，以「天下萬物生於有，有生於無」為主，顯示出天下萬物乃是從無生有。其二，

為「無名」與「有名」同是宇宙之本根屬性，概念相反，所指相同，所以是「異名同謂」；而該章所探討的「萬物之始」與「萬物之母」，概括其特徵的主要概念就是「無名」與「有名」，因此「兩者同出」所指乃為「無名」與「有名」。見劉笑敢 (2006)，頁 100。

²³ 如成中英所說：「有關陰陽範疇的對待性與變化性的最重要的應用是『有』與『無』關係的了解。」又說：「『有』與『無』的範疇除展示了陰陽思想的對待性、變化性外，也同樣展示了陰陽思想的統一性。老子之道是『有無相生』的根源，也是兩者統一的本體。」成中英 (1985)，頁 62。不過，究竟有無是陰陽的應用，還是陰陽才是有無的應用，可能會有不同的看法。

根據《老子》首章有無之論述，分別解析出有名、無名作為「天道」的描繪，而有無所涉及的有欲、無欲，可說是關乎「人事」的動念起心。如此綜合天道與人事兩者，恰成《老子》「推天道以明人事」的哲學思維，²⁴因此第二小節即以「從天道之有無推演人事之有無」為題而探討之。以下就此兩面分作一解析。

(1) 天下萬物從無生有

有、無在《老子》哲學的重要性，在其首章中已顯而易見。在《老子》第一章裡，當其運用有、無此組概念時，涉及了根源性的描繪，此時有、無不但泛指天地萬物的存在，而且是這一切存在的「始」與「母」。或者說，就《老子》的思想而言，天地萬物成立的基礎，乃在於有、無這兩面。有、無間的運作，可以使人理解天地萬物的道理；而要體認「道」的深意，也不外由此兩者入手。其中有、無之間，若採通行本和帛書本的記載，則其又說：「天下萬物生於有，有生於無。」換言之，無又比有更為基礎，從無到有，再由有而生起天下萬物。²⁵

但天下萬物從無生有，此一觀點該如何理解呢？關於天地萬物的根源，古希臘哲學也有諸多看法，如柏拉圖(Plato)認為有個觀念界存在，而這觀念界存在著理型(希臘文 *eidos*，或譯為形相、形式、型式、模型、觀念等)，作為世間萬象存在的基礎。這理型就如同印模一般，經由其形式(form)衍生出世間萬象。雖然《老子》的無未必就是柏拉圖的理型，但某種面向似可作此理解，即在天地萬物存在以前，存在著不知名的某物，作為世間萬象存在的

²⁴ 「推天道以明人事」一詞，可見清·紀昀(1999)，頁13。

²⁵ 如果採素樸的方式理解有、無，無可能僅是產生有之前的一個狀態；如具象地說，先前桌上沒有書，而現在有書，從沒有書到有書的變化，可以說是由「無」到「有」的過程。因此任何物的存在，其存在的前身或尚未存在時，其即是「無」。萬物皆是由不存在到存在，因此，《老子》說「有生於無」，此「無」也可以是任何事物存在前所預設的，如一般所理解的空間一樣。因此陳鼓應曾表示，無除了指稱「道」外，無的另一個意義即是空間，見陳鼓應(1995)，頁101。

基礎；如此，《老子》的無和柏拉圖的理型，表面上可有相互比擬的空間，²⁶亦即皆為一種從形而上之無到形而下之有的生成過程，顯示從無形到有形的一個活動過程。²⁷此時「道」可具體展現於各種人事物中，因此「道」也被說是既超越又內在的。²⁸

相對於四十章指出天下萬物生於有，有生於無，此一節節拾級而上的縱向歷程，²⁹四十二章之「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，說明道生萬物層層落實而下的過程。³⁰至於其中一、二、三實際所指，歷來有不同解釋，如果順著道與有無間的關係來解釋，如陳鼓應所言，道是獨立無偶的(道生一)，渾沌未分的統一體蘊涵著「無」和「有」的兩面(一生二)，道由無形質落向有形質則有無相生而形成新體(二生三)，萬物都是在這種有無相生的狀

²⁶ 相似地，柏拉圖的弟子亞里斯多德(Aristotle)的形上學與宇宙論，對於世界的存在及其生成變化等關係，提出系統性的解釋，而有所謂著名的形質說、四因說等；認為具備一定的形式後，賦予相當的材料，即構成事物的存在，由此說明了事物從無到有的過程。袁保新即曾比較過亞里斯多德與《老子》的形上學，指出兩者是被不同的基源問題所促發的。參見袁保新(1998)，頁 152-167。

²⁷ 此如陳鼓應引徐復觀之觀點表示，無、有都是用來指稱「道」的，是用來表現「道」一層層地由無形質落實到有形質的一個先後而具持續性的活動過程。陳鼓應 (1995)，頁 8。此外，《老子》之「無名天地之始，有名萬物之母」，無名與有名也可分就形質有無之形上、形下而言之。就形上來說，可以說是超越性天道的運作，而就形下而言，則是萬物的運作及待人處世的行事規範。此時「有生於無」的無與有，似可理解為從形而上之天道到形而下萬物之關聯。

²⁸ 如王邦雄所言「用無來描述道，道是無，它是天地的根源之始；用有來描述道，道是有，它是生成之母。……道是天地萬物的根源，它不即是天地萬物，它是超越在天地萬物之上的，就超越說，它是無；但道又是內在於天地萬物之中，不離天地萬物的，就內在說，它是有。」見王邦雄 (1993)，頁 20-21。

²⁹ 此層層拾級而上的縱向歷程，在《老子》二十五章也說：「人法地，地法天，天法道，道法自然」，而且此縱向歷程顯示一定的取法關係。

³⁰ 附帶一提，後代《易傳·繫辭上》說：「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。」與《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」皆說明世間萬物生成的過程，從中也可判斷出思想間發展的脈絡及聯繫性。如陳鼓應即認為〈繫辭〉這句話，應是由《老子》宇宙論系統而來，可知道家與《周易》的宇宙論系統，皆和《老子》有密切關聯而一脈相承。參見陳鼓應 (2003b)，頁 52。

況中產生的(三生萬物)。³¹就此而言，道先於天地萬物而有，但亦依其而有天地萬物，從一化有、無二者，並藉由有無之相生而有三，並以三漸進生出世間萬物來；而此可說是從縱向面來了解《老子》之有無。

總之，《老子》以有無作為天地萬物的根源，並認為「有生於無」，顯示出從上到下、從形而上到形而下的觀點；而且，此一觀點可說已蘊含「推天道以明人事」於其中，而成為老子哲學相當重要的一環。³²如此老子不僅闡述了天地生成運行的道理，也指出人行為上應對進退的依據。關於此「推天道以明人事」的哲學思維，藉有無的形式來顯示，以下即作進一步論述。

(2) 從天道之有無推演人事之有無

《老子》第一章無名有名、無欲有欲等兩個詞組的對舉，可看出《老子》天道推演人事思想的雛型。其中無名、有名作為天地萬物的始、母，乃是面對外在客觀事物的描繪，而就主觀人心中，即存在無欲、有欲之別，所以其接著說「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」，從人心欲念的發動上，觀照其中的深妙微細處。³³換言之，就客觀方面來說有無，可說是有名無名，而主觀上可說是有欲無欲。³⁴因此，可以作如此推斷，在面對客觀事物存在的樣態，《老子》談無名有名、無物有物，而對於主觀人心的欲求之因應，則可以有所謂的無欲有欲之別。所以有無不只是天下萬物現象的描述，還涉及人內在主體起心動念的觀照，而關聯到天道推演人道的大致過程；而與此相

³¹ 見陳鼓應 (2003a)，頁 234。

³² 如同王博所說：「推天道以明人事的思維方式同時也構成了老子整個哲學體系的基礎。」見王博 (1993)，頁 84。

³³ 關於「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」之斷句與理解，歷來也有不同看法。其中之斷句，根據魏元珪所作之研究，可以有「常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其微」、「故欲常無以觀其妙，欲常有以觀其微」及「常以無欲觀其妙，常以有欲觀其微」等。可見魏元珪 (1996)，頁 399 及 416。

³⁴ 所謂之無欲也是承接無名而來，如《老子》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。」其中從「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸」以及「無名之樸，夫亦將無欲。」從中可知無名與無欲，可能有一定的關係。此可參考王博 (1993)，頁 214。

關之語句在《老子》中為數並不少。³⁵

那什麼是《老子》推天道以明人事之思想？《老子》天道推演人事可說是基於對自然的深刻觀察，並藉由自然運作的道理，來反思人該如何自處。因為在前不見古人的時期，主要可學習觀照的對象即是自然，³⁶並從天地自然的變化及運行規律中，作為人行為的取法依據，於是《老子》說：「道法自然」。³⁷而此天道推演人事的思維方式，與老子的「史官」背景相關。古代史官在思考人事問題時，常以自然現象的變化來作思考判斷的依據，因此推天道以明人事的思維成為史官所具有的特色；即從觀測天象，來了解日、月、星辰、四時的運行，並藉以預測利害吉凶。而老子史官的背景，也使其承繼

³⁵ 《老子》「天道推演人事」的實例如下：「天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗。」(五章)「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。」(七章)「天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。」(三十二章)「治人事天莫若嗇」(五十九章)「天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。」(七十七章)「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」(八十一章) 關於老子天道與人道的探討，可參考嚴靈峰《〈老子〉書中的「天道」、「人道」和「聖人之道」》，見嚴靈峰(1996)，頁252-262。

³⁶ 從「自然」的一語雙關，似可知天道、人道相合為一的思想，如《老子》的自然義，即可以指天地四季花草山水的自然，也可指人心的隨和順應。不過，劉笑敢認為《老子》的自然，並沒有自然界意義，見劉笑敢(1997)，頁67-68。如果劉笑敢所謂的自然界，純粹是指物理世界，則老子的自然應無此意涵；但是亦不應排除其指涉大自然或自然界的可能，如第二十三章說：「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？」其中的風雨天地皆是描述自然界的現象與規律，所以此「希言自然」之自然，隱約已指涉大自然之意。此「希言自然」，似與《論語·陽貨》所說：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」相近，皆說明自然界自然而然運作的常理、規律。此外，湯用彤《魏晉玄學論稿》認為「自然」有三義，第一義為混沌、玄冥，第二義為法則、秩序，第三義為天和、和諧。見湯用彤(2005)，頁136-138。

³⁷ 「道法自然」此一概念歷來有不同的解釋，道既已是《老子》中的最高概念，夫復何所取法？河上公注「道法自然」，認為道即是自然（故云「道性自然」），道與自然是同一概念，而自然可能是一形容詞，用來說明道的特性。但是自然也可能是一名詞，即老子道的創立，源自於對自然界的洞悉觀照，而統整歸納而得的。如《易傳·繫辭》所載，遠古時期的伏羲氏，即藉由觀看大自然各種事物，仰觀俯察，推敲其運作的規律，以對天地萬物有所掌握（「以通神明之德，以類萬物之情」）。而《老子》哲學的建構，可說是在此思想背景下而形成的。

「以天占人」的方式來進行哲學論述，並由此而形成其哲學論點的骨幹基礎，³⁸奠立後代道家獨特的思維模式，同時也廣泛影響中國人的日常思維。³⁹

在推天道以明人事之中，天道與人事若就哲學範疇的兩個向度來說，前者可說是「宇宙論」(cosmology) 的領域，後者可屬於「價值論」(axiology) 的層面，其中包含道德哲學、倫理觀等；而此天道和人事兩大部份，可說是從「定位宇宙」以及「安頓人生」所作的理論闡發。關於《老子》天道和人事間的推演關係，由表 1 可略知一二，《老子》在天道自然觀上是兩兩變易的，而落實到人事價值的取捨判斷上即是兩兩辯證，使能在兩兩變易的相對世間中，有所洞觀而知所進退。如此天道推衍人事、或從自然現象來類推人的立身行事，說明了事實(fact)與價值(value) 兩者，未必是截然二分的，而可以是有關聯的。換言之，在中國哲學看重天道推演人事的思想脈絡下，描述性(descriptive) 與規範性(normative) 的概念或命題，其間的界線並不明顯；而由天道變化推演人事辯證，也說明了中國的形上學與道德哲學間有一定的關係。⁴⁰

總之，從《老子》首章的有名無名到有欲無欲，可初步解析出其推天道以明人事的哲學思維；即《老子》藉由觀察自然現象及其變化，來推演人事的吉凶禍福，顯示出《老子》哲學的天道、自然觀之論述，與現實人生的安身立命有關。如此的相互類比、兩兩推演，除可說是《老子》哲學的一個特

³⁸ 詳細的論述可參考王博 (1993)，頁 41-55，頁 79-89。

³⁹ 如陳鼓應說：「『推天道以明人事』的思維方式發端於老子，經黃老之學的廣泛應用而成爲道家獨特的思維方式。」見陳鼓應 (1994)，頁 31。而且不只是道家，中國文人普遍有此思想傾向，如蘇軾〈水調歌頭〉所說的：「人有悲歡離合，月有陰晴圓缺，此事古難全。」以及中國古諺語：「天有不測風雲，人有旦夕禍福。」均可以說是此一思維的運用。而中國哲學常以「天人合一」爲最高境界，此也可說是受《老子》思想影響。然此思想特點迥異於西方哲學的傳統。西方從古希臘以來即重於純粹物理或自然世界的研究，目的爲了是超克與掌握自然，而著重人與自然間的競逐關係，如此也形成中國文化與西方或印度文化基本的差異點之一。

⁴⁰ 劉笑敢也指出相似的看法，認爲《老子》與諸多中國哲學家一樣，對於客觀描述與價值取向並沒有明確區分，見劉笑敢 (1997)，頁 174。

表 1：《老子》有無觀及其與天道、人事間之關係表

| | 《老子》有無觀 | 功能或作用 | 解釋之面向 | 相關概念例舉 |
|----|--------------------------|-------|-----------|--------------------------------|
| 天道 | 無名天地之始，有名萬物之母（客觀世界之描繪） | 定位宇宙 | 自然世界中變易關係 | 陰陽、恍惚、動靜、開闔、風雨、寒熱、清濁、噓吹、壯老、終始等 |
| 人事 | 常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼（主觀人心之因應） | 安頓人生 | 價值取捨間辯證關係 | 禍福、美醜（惡）、虛實、弱強、吉凶、親疏、利害、治亂、智愚等 |

點外，後代中國哲學的思想發展也與此相關。⁴¹

5. 從橫向面談《老子》的有無觀

以上從縱向來談《老子》的有無觀，概述由上而下、從無生有的可能過程，也指出「推天道以明人事」是《老子》思想的重要骨幹。而推天道以明人事的兩兩變化與辯證，其中的變化、辯證可說是在橫向面上顯示出來。以下即就橫向面來論述《老子》的有無觀。

《老子》既說「有生於無」也談「有無相生」，「有生於無」可能是談天地萬物的先後根源，而這樣的先後根源乃就縱向立體來說；相對地，「有無相生」則是談天地萬物間的相對性關係，說明萬物之生是如何地生，而從平面橫向來闡釋世間相反相成的現象，其中蘊含著兩兩間的對待與變化。如此的兩兩關係，猶如《老子》所說的：「萬物負陰而抱陽」，開啓中國人以陰與

⁴¹ 如以《易傳·繫辭》為例，陳鼓應即認為與《老子》密切相關而說：「〈繫辭〉思想雖與老莊都有相通之處，但更接近於《老子》，完全可說是戰國晚期《老子》學派的代表作品。」其中〈繫辭〉兩兩對演之模式也與《老子》思想相關，如陳鼓應說：「〈繫辭〉作者認為，事物的變化是依循著一進一退、一闔一闢的進程（「變化者，進退之象也」；「一闔一闢謂之變」），這是對《老子》辯證發展觀的繼承。」以上引文分見陳鼓應（1994），頁 166、100。

陽說明世間萬物的現象；⁴²此時有無與陰陽的概念，可有一定的相似性，皆可視為解釋萬物的構成要素。⁴³不但如此，依照《老子》「反者道之動」的意思，由有無或陰陽所構成的萬物，並非靜態不動的，而是恆常處於變易之中，在兩兩間反復的轉化、消長，且互相往對立面運動。以下就針對有無、陰陽，作為道的兩個面向，來試探其中可能的意義，並就兩者間對立、統一以及轉化、變動，說明其間的相對性關係及相互消長平衡的道理。

(1) 有無作為道的兩種面向

有無作為道的兩種面向，此一觀點在《老子》首章中應可看出，即從道之不可言說，到有無兩兩對演的說，最後說有無兩者同出異名，而作為一切玄深奧妙的門徑。因此從道的不可說，到有無對演的說，可知有無似展現道的兩種面向；但有無作為道的兩種面向，其中的意義可如何理解？

《老子》所談的陰陽與有無間，似存在一定的關係；但《老子》以陰陽來說明萬物的形成，僅出現過一次，大多數以有無來說明。如此，該如何清楚界定兩者間的異同，成了值得探討的問題。如果回到《老子》四十二章談陰陽的脈絡中，《老子》說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」其中前半段可視為縱向地理解道與萬物的關係，而後半段的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」則是橫向地談萬物之由陰、陽兩儀所成。其中一、二、三的內涵，可如前所述，道是獨立無偶的一，由此統一體蘊涵無有兩面而為二，再藉有無相生而成三，以此而生萬物。但如此

⁴² 陰陽成為一組哲學概念，很有可能是《老子》第一個提出的。根據陳鼓應之研究表示，周易雖早於《老子》，但周易卦畫陰爻和陽爻的基本符號（「--」及「—」）原本不是陰陽符號，而是由數字卦演變而來，所以不具原始陰陽概念之意義。陰陽第一次成為哲學範疇見於《老子》四十二章「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，到了《莊子》和《易傳》意涵開始豐富起來。參見陳鼓應（2003b），頁6。

⁴³ 有無的詞組可能是以抽象的方式，指涉構成天下萬物的二種要素、因素或元素；猶如古代有人以地水火風作具體說明。不同的是，《老子》的有無乃是抽象式的說明。對《老子》而言，任何東西（的存在）不是有、就是無，任何東西不離於有無的指涉，因此可藉有無總括天下萬物。

的解釋，即與後面的「萬物負陰而抱陽」作切割。因此，如果接著「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」作連貫式理解，則相對以道與有無間的關係，來解釋萬物的生成；也可以藉由道與陰陽的關係，來理解萬物生起的過程。如同《淮南子·天文》中，註解四十二章即表示「一」指陰陽未分的混沌狀態，「二」指的是陰陽二氣，「三」是陰陽二氣的沖和交感，而由陰陽交感以生萬物。⁴⁴所以《老子》也可說以陰陽的概念，解釋道生萬物的過程。如此以陰陽來解釋天下萬物，與藉有無解釋天下萬物，其間道理並無二致，由此也看出陰陽與有無間一定的共通性。⁴⁵

此時《老子》不只以「有無相生」說明天下萬物的生成，而且也認為萬物的存在皆是「負陰抱陽」，則有無與陰陽兩者皆是《老子》用來指涉萬物的詞組。但有、無是什麼樣的概念，都難以說得清楚，陰陽這組概念似也未必更為明朗。雖然在《老子》思想中，有無與陰陽兩組概念間之異同，可再作探討；但無論如何，《老子》既以有無與陰陽說明萬物的形成，所以兩者應是密不可分的。在此初步認為，有無應是較大範疇的概念，泛指一切事物，同時作為道的兩種面向；而陰陽似是就萬物的兩種性質來說，主要是針對「有」的面向而言，並不涉及「無」。進一步說，在《老子》思想中，有無其中一個子概念可說是陰陽，有無概念雖未必能全以陰陽作解釋，但以陰陽理解有無，應不失為一個可能的方式，二者皆是橫面地描述萬物消長變化的現象。或許，因為有無這組概念實在過於抽象，對於世間具體人事的解釋，

⁴⁴ 《淮南子·天文》云：「道始於一，一而不生，故分為陰陽，陰陽合和而萬物生，故曰『一生二，二生三，三生萬物』。」見何寧 (1998)，頁 244。

⁴⁵ 關於有無與陰陽的相近，以及其間的變化運作，成中英的觀點可作參考：「老子一方面於『有』之外肯定『無』的原始性與創生性。『天下萬物生於有，有生於無』(四十)，在這個意義下，『無』乃是道，或更正確的說，是道的屬性。另一方面老子又肯定『有無相生』(二)，標示了有無的對待性與變化，『有』與『無』作為宇宙論的兩個基本範疇，一如陰與陽，雖差異對待又相輔相成。基於此並引伸出宇宙生毀成亡、起因相循的自然過程，這叫做『反』與『復』。這個陰陽變化性的特點乃為老子特別強調：『萬物並作，吾以觀復。』(十六)『反者道之動；弱者道之用。』(四十) 這個道理也正好說明了《大載禮、本命篇》所言：『陰窮反陽，陽窮反陰』、『陰以陽化，陽以陰變。一陰一陽，然後成道』，並與《易傳》所含『原始反終』的思想若合符節。」成中英 (1985)，頁 62。

有一定的限制，不若陰陽那樣明確，所以後世多以陰陽來解釋世間萬象的統一平衡、消長變化。⁴⁶

可知，有無、陰陽乃是老子對於世間萬象的思考，試圖為天地間的一切，提出整體而根本性的理解。因此老子與古希臘時期或古印度的哲學家一樣，對世界一切的存在進行思索與觀照，而提出一套對天地萬物存在的看法。但是，相對於古希臘時代的哲學家們，認為組成世界的原初物質是水、火、無限或空氣等，以及印度哲學傳統以地、水、火、風四大，作為世界一切物質性存在的基礎，老子則以有與無，來描繪天地萬物存在的基礎。世間存在的基礎既然在於有與無，此存在基礎便具有一定抽象性，不若水、火、空氣等，雖無固定形狀，但至少是世間中可經驗而觀察得到的現象；唯老子的有無，其確切所指並不明朗，僅知其以有無兩者統攝天地萬物。

總之，本文初步認為，老子哲學中的有、無，可說是從經驗界的觀察中，指出世間萬象皆有兩種對立的面向，由各種對立的兩面而組構成世間的一切。不管是從現象界具體可經驗的黑白、長短、寒熱、大小、高下、前後等，或者與價值判斷相關的美醜（惡）、吉凶、親疏、利害、禍福、虛實等，皆可由相對性的兩面，而組成天地萬物這一切。其中「有無」可說是最初、最初的詞語，具有某種象徵意義，而可以被代入任何的相對性概念。⁴⁷如此《老子》以有無作為道的兩個面向，可以說是要指出世間一切都是兩兩相成而有

⁴⁶ 雖然《老子》首先以陰陽作為哲學概念，來說明萬物的生成，但到了《老子》之後，陰陽的使用才更為普遍。原本有、無是「同出而異名」，作為道的兩個面向，但到了《莊子》、《易傳》等之後，「同出而異名」主要成為陰陽這組概念。如莊子：「《易》以道陰陽」、「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。」《易傳》：「一陰一陽之謂道」、「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶」等所提出陰陽之概念就更為具體而顯。陳鼓應即認為，道與陰陽的概念雖見於《老子》，但兩者關係隱而未顯，陰陽概念仍屬於隱性的地位，到了戰國道家的發展後才真正顯題化，陰陽才在道論明確取得更重要的地位。參見陳鼓應 (2003b)，頁 51。此外，成中英也表示，透過老莊與《易傳》，《周易》陰陽思想才得以明顯化、具體化、推廣化與深入化，也基於此兩者，中國哲學的發展不得不接受陰陽兩儀的思想。見成中英 (1985)，頁 64。

⁴⁷ 如同符號 X 和 Y，或者周易古經陰爻（--）和陽爻（—）之符號，來顯示二元性關係及兩兩對反的思考模式。而此有無兩者，皆藉由道來作統合，而可被稱作「道統有無」。關於「道統有無」一詞可參考自魏元珪 (1996)，頁 255。

的，如果「有」不存在，「無」亦不復存，反之亦然。而這樣的兩兩相對的道理，既可視為是《老子》所要闡述的重點，也可視為是《老子》「道」所要展示的意趣之一。

(2) 有無對立統一的關係

《老子》不只指出世間存在的基礎是有無，其還認為有無間具有一定的關係。其間的關係，《老子》曾作出比喻，說明有無是如何的相生。如在「當無有用」的例示中，⁴⁸《老子》對於有無除作抽象敘述外，也有具象的描繪；或者說，如此的抽象思考，可由具體事物的觀察來理解。⁴⁹只不過，在此論述中，《老子》似乎更著眼於無的重要，認為「當其無」才有所謂的車、器、室等之用途，而與一般人僅強調具體事物的存在有所差異。⁵⁰而此處的無可說是空間、格局，說明事物的存在，必先預設一定的空間形式存在，因此以室、器、車之空間來作為隱喻。因此，雖然能以有為利，但真正能產生作用的乃在於無；倘若不無、沒有一定的空間，則什麼都將不成立，這可說是《老子》所要表明的道理。

⁴⁸ 《老子》說：「三十幅共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」(十一章) 在「有之以為利，無之以為用」中，此「利用」在《尚書·大禹謨》裡也有「正德、利用、厚生」之相關詞語，而《老子》似乎以此「利用」一詞，說明我們日常中，不外是以有無來維持基本生活。而一般人總以為是有，帶給人種種便利好處，但事實上正是因為無，才能有所作用。

⁴⁹ 雖然有無觀念相當抽象，但《老子》也用了一些具體實例，說明此一道理。如從車軸、居室和容器的留空，而使車輪能夠滾動運轉、居室和容器的空間可以自由運用等，論述有無間的關係。因此有無除了可從縱橫兩面來說，也可以從具體抽象兩面來理解；抽象而言，有、無作為天地萬物的本源，但具象來說，有無可說是物體與其所處的空間的關係，藉由空間與物體而有世間種種器物之利用。先前以現實界及本根界來論述有無之字面意義，也是依此具體抽象兩面而言的。

⁵⁰ 「當其無有車之用」，頗具啟發性的指出人心認識上的見與不見。如一個老師在一個大白板上畫一個小黑圈，然後問台下的同學白板上有什麼，所有的同學都回答「小圓圈」或「黑的圓圈」；但事實上，在白板上，明明白色的面積遠大於黑色小圈，但我們仍是會以我們所見的「有」，來作認知與判斷。因此，對於習慣以「有」來思考的人，對於「無」的認識，卻不知不覺中給忽略了，而《老子》即點醒我們，要作反面的思考，提供想事情不同的角度，使在思維上有轉化的效果。

關於《老子》「有之以爲利，無之以爲用」，如馮友蘭所說，因爲碗或茶盃有中空的部分，所以起了碗或茶盃的作用，而且也因爲有碗或茶盃，才會中空的部分。⁵¹如此，正因爲有所以才無，而且也正因爲無所以才有。不過，此一說法可能僅表達《老子》思想的某一面向，其間的關係可以再進一步整全地說明。如馮友蘭所說，碗、茶盃的中空部分，雖起了碗或茶盃的作用，但碗、茶盃本身也是存在於無之中。換言之，碗、茶盃這些具體存在之物，也被一個更廣大的、開放的空間所涵括，此有也是被無所含攝的。因此有與無乃是存在於一個互容互有、互相包含的融合關係裡。易言之，雖然杯子內有中空部分，即無內存於有，但杯子其實也存在於一個更大的無限空間中，即有內存於無中。所以既沒有單獨的無，也沒有單獨的有，而是有中有無且無中有有。因此可說有無不只是相反相成的，而且是輾轉式、動態式的相反相成。

由此可知，無、有間表面上雖互不一致，如無形與有形、無限與有限、無罪與有罪、無效與有效、無意與有意、無理與有理等等，皆是彼此互斥的，當一者成立時，則另一者將爲非。但在《老子》哲學中，無與有卻是相反相成、對立統一的，即形式上相反、相對，實際上卻又相成、相生，而共爲天地萬物的根源。因此《老子》藉由有無統攝世間的兩兩現象，來著重對反間的統合。如嚴靈峰也認爲《老子》哲學著重於「對立的統一」，而不在於對立的分裂。⁵²此與《老子》哲學重和諧平衡有關，即雖然有相反於無，但一

⁵¹ 馮友蘭表示：「這一段話很巧妙地說明『有』和『無』的辯證關係。一個碗或茶盃中間是空的，可正是那個空的部分起了碗或茶盃的作用。房子裏面是空的，可正是因爲是空的，所以才起了房子的作用。……《老子》認爲碗、茶盃、房子等是『有』和『無』的辯證的統一，這是對的；但是認爲『無』是主要對立面，這就錯了。畢竟是有了碗、茶盃、房子等，其中空的地方才能發生作用。如果本來沒有茶盃、碗、房子等，自然也沒有中空的地方，任何作用都沒有了。」馮友蘭（1959），頁 117。

⁵² 見嚴靈峰（1996），頁 236。可以一提的是，於上述註釋的引文中，馮有蘭稱有、無兩者爲「辯證的統一」，而嚴靈峰說的是「對立的統一」；兩者皆是強調有無的統一關係。再者，文中嚴靈峰認爲老子僅求「相反相成」，而不取「相生相剋」，此應有討論之空間。因《老子》既認爲兩兩間是相互轉化的，如此的相轉本身，可說是一種相剋的過程。舉例來說，

且離開無也無所謂有，或者說無之所以為無，乃是因為有的存在；如此，有、無二者相反相成、相互調和。

總之，《老子》之「有無相生」、「負陰抱陽」等命題，皆說明兩兩對立間的和諧統一，而此兩兩間的和諧統一也成了《老子》和中國哲學顯著的特點；其中陰陽的概念，更成為後世說明世間兩兩關係的典型代表。例如圖 1 常見的太極圖，說明陰陽是一個整體的不同顯示，而且彼此間相互不離、相互攝含，顯示了相反相成的關係，此太極圖的陰陽或有無的兩兩，圖以黑白互抱表示而呈螺旋形，而黑白的多寡，表示著有無兩極或陰陽兩儀的消長，顯示出此消彼長或彼消此長的現象。而且，圖 1 中黑的半面包含有白色的部份，反之白的那面也存在黑的小圈，說明任何一端，皆潛藏著其相反的因素在其中，而與對立面融合在一起；但也因為潛藏其對立面的因素，兩者間的相互消長、相互轉化，才成為可能。雖然這兩兩間循環變動不息，但終究會保持制衡、統一的狀態。由此，不但說明世間萬物的形成、變化，乃由兩兩相待而成，而且也說明萬物皆在此對立統一中運作著。關於其間轉化、變動的道理，以下即說明之。

(3) 有無間恍惚變動不定

有無作為天地萬物之根源，以及有無兩者相依相成、作為道的兩個面向，其中有、無所具有的關係，應非靜態停滯的，而應是變動不定的；也由於變動不定，因此有無間時有不同的展現。如在《老子》哲學中，其除了談「復歸於無物」、「有生於無」外，也談「其中有物」、「有物混成」，依此顯示有物、無物(或有與無)⁵³間的未定，所以《老子》以「無狀之狀，無物之象」

當一個杯子水(「有」)多之時，杯中的空間(「無」)就減少，如此的轉變，也可以說是有無消長、相剋的過程或現象，所以《老子》未必全然不談「相剋」的道理。

⁵³ 《老子》以無、有的詞組，來顯示客觀事物存在的樣態，此有無除了可視為是有名、無名的省語外，其也可是有物、無物的省語。如魏元珪也有近之說法：「按『有』與『無』，『有形』與『無形』、『有名』與『無名』，字辭雖差異，但在《老子》哲學中其所指點的並無多大懸殊。」見魏元珪 (1996)，頁 255。



圖 1：太極圖

之「惚恍」來描述此難以捉摸的狀態。⁵⁴

對於此「無狀之狀，無物之象」，王弼注解為「欲言無邪，而物由以成；欲言有邪，而不見其形。」即雖說無，事物卻以之而存在；若說有，卻又見不到其形狀。說有、說無皆不可確定，如此的「不可得而定也」，可說是「惚恍」。⁵⁵此外，《老子》確以「惚恍」形容道的似有還無，說明道在有無間不定的狀態。⁵⁶其中「惚恍」一詞的意義，根據古代人之疏解，也可分別代表有、無之意；⁵⁷而陳鼓應註釋「恍惚」也以「若有若無，閃爍不定」解說之。

⁵⁴ 關於「恍惚」，《老子》有以下的字句：「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。其上不斲，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。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。」(十四章) 其中「視之不見」、「聽之不聞」、「搏之不得」、「繩繩不可名」、「迎之不見其首，隨之不見其後」等，都是對於惚恍(或恍惚)狀態的描繪，而顯示一種難以捉摸之境。

⁵⁵ 王弼注十四章之「恍惚」時，即是用「不可得而定也」。此外，王弼注二十五章「吾不知其名」時也用了此一命題，而說：「名以定形，混成無形，不可得而定，故曰，不知其名也。」

⁵⁶ 《老子》以「恍惚」來形容道的似有還無，其說：「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。」(二十一章) 其中《老子》所謂的「道之為物，惟恍惟惚」，此「恍惚」也說明道在有無間變動不定的關係。換言之，有象、有物、有精、有信，皆說明是有而不是無，只不過是在有無間擺盪著，而這樣的擺盪，也顯示出一種轉變的狀態。

⁵⁷ 如成玄英之《老子注》解釋「道之為物，惟恍惟惚」說：「至道之為物也，不有而有，雖有不有，不無而無，雖無不無，有無不定，故言恍惚。」此外，何道全在《老子道德經述注》說：「恍者有而似無，惚者無而似有。」在《鶡冠子·夜行篇》引述此章時，把恍惚分作芒芴，而後人註解時即說「芒者似有，芴者似無。」於《道藏》陳搏之「道妙惚恍之圖」，其解說亦引《老子》二十五章而說：「蓋其天下之物，皆生於有，有生於無。恍有耶，惚無耶。」

⁵⁸如此的飄忽不定，可以說蘊含世間兩兩關係轉變不定的現象。如果藉由陰陽的概念來描繪此兩兩變動關係，可如嚴靈峰在《老子研讀須知》一書中所示，⁵⁹道家或道教等的太極圖，在兩兩平衡的狀態時，黑白兩邊是分居一半的；但在圖 2 中，雖然其總面積並無改變，但我們可以看出「陽」的部份是多於「陰」，顯示陽多陰少、陽盛陰衰的狀態；相對地，圖 3 則是陰多陽少或陰盛陽衰的局面。因此，就《老子》「負陰抱陽」、「有無相生」之相反相成的觀點，除了說明一切皆在對立統一之中，同時也說明陰陽、有無是此消彼長的變化關係。如此的消長與變化，也與《老子》「物壯則老」、「周行而不殆」、「反者道之動」等命題中，所蘊含的轉化、變動思想相關。⁶⁰

如此的消長、變化而至平衡的關係，並非抽象的形上理論，而是關乎人世間存在現象的描繪，也指出自然界變化的道理。如在一定地球表面的面積中，當陸地的部份增多、增大，海洋的區塊相對的則減少，反之亦然。關於此一關係，嚴靈峰即以圖 4、圖 5 表示，⁶¹可知兩兩相待相成的一個整體，有著互為消長的關係。如果換作《老子》「當其無有器之用」的例子來說，當杯子的水變少，杯子裡的空間就變大，反之亦然。而如此的消長關係，可以說是某種「此有彼無」或者「有長無消」的關係。可知《老子》談兩兩之

朱伯崑也說「以『惚』為無，以『恍』為有。」以上諸種詮解，參見王博 (1993)，頁 216。

⁵⁸ 參見陳鼓應 (2003a)，頁 127。

⁵⁹ 嚴靈峰 (1996)，頁 348。

⁶⁰ 值得一提的是，《老子》所說的對立、統一以及變化之道，到後來《易傳》中有更進一步的發揮，因此除了天道推演人事之思想受《老子》影響外，其兩兩對立、變易的道理亦復如此。關於易學與《老子》，成中英說：「從一個比較的觀點，吾人可以說，《老子》是就《易經》的變化哲學作了深入的、重點的，以及更為直接的發揮。……姑不論《老子》與《易傳》成書中的先後問題，兩者是可以相互發明、相互補充的。事實上，兩者均可視為對《周易古經》的變化思想（哲學）從不同的立場所作的解釋與發揮。」成中英 (1985)，頁 63。換言之，《易經》下分為老莊與易傳兩個詮解系統。不過，陳鼓應認為應是同一個系統，即從周易古經—《老子》一易的傳承，而為一貫串的系统，即《易經》原是卜卦為主的符號象徵系統，其中哲學深邃的意蘊，由於老莊與《易傳》而豐富化了。參見陳鼓應 (2003b)，頁 1-80。

⁶¹ 嚴靈峰 (1996)，頁 348。

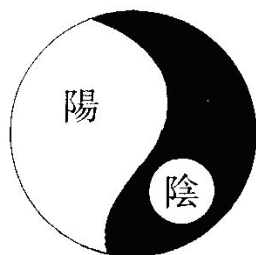


圖 2：陽盛陰衰消長圖



圖 3：陰盛陽衰消長圖

間的變動關係，可說是就自然的觀察所作的描述，以有消無長、惟恍惟惚作為道的動態展現，以論述此一變動性。而如此的變動不定，若就人生的進退、福禍等價值面向而言，即可說是一種兩兩關係的辯證。而《老子》哲學的要義之一，可說在於洞悉其中的變動與辯證，而保持不執著、不黏滯的態度，⁶²能與時遷移，進而順勢因應、取得先機。

總之，雖然《老子》的道超越一切的概念，包括超越有無的判斷，但也要從有無間體察其中深意。《老子》的有、無顯示道的兩種面向，因此可從有無、陰陽等去體會《老子》之道的進一步內容。其中有無、陰陽兩者間存在著對立統一、轉動變化之關係。而如此兩兩間的對立轉化、若有似無，《老子》以「惚恍」來形容，顯示世間各種二元間變化、辯證的玄奧深妙；而《老子》道的深意可說是從各種二元關係的消長、平衡等來領會。

6. 有無間「無」之特殊性

以上分別從縱、橫兩個面向談《老子》的有無概念，但在有無兩者中，

⁶² 有無間輾轉間之變動，於是既不能滯於無，也不能滯於有，而必須從之間的變動中領會出道之玄妙。如唐君毅說：「由其所生之物固有，既歸根而又若無，斯見其能生有，而又不滯於有；一物歸根而無，他物繼生以有，斯見其不滯於無。此道體恆任萬物之歸根復命，又『虛而不屈』，以任物之『動而愈出』；斯見有無相生，有之與無，同出異名，此即道體之至玄至妙。」見唐君毅（1966），頁 352。

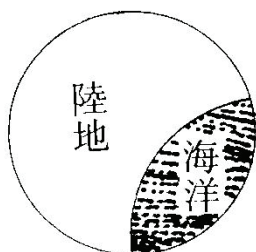


圖 4：地多海少消長圖



圖 5：海多地少消長圖

「無」的概念相較於「有」而言，確有某種特殊地位。⁶³就縱向而言，無可說是最高的根本或本體，或者可說是事物未存在前的空間形式，作為某種基石使一切的有從之而生；而就橫向來說，無可說是種沖虛、虛靜的狀態，若落實到人的觀念與行為上，應是要人空靈以待，以靜觀現象界兩兩的變化而謀定後動。以下分從此縱橫兩面談《老子》有無間無之特殊性。

(1) 縱向面的「無」重根基

《老子》「天下萬物生於有，有生於無」，明顯凸顯無的優位性，而認為無比有更為根源。雖然在《老子》的多數論述中，有與無乃是平行而立，共同創化天地萬物，但《老子》思想強調反面與否定的作用乃不在少數，顯示出其重無的傾向。如此也使得《老子》的無，始終受到較大的關注，甚至被視為道的描述語，而與道同一位階。⁶⁴

⁶³ 《老子》的道不可言說，因此藉由有無來說，其中有無兩者，可視為世間二元關係的總稱，但是單單一個無字，該從何理解起呢？既已是無了，似乎已無所復加，所以要認識一個不存在之物不免多所挑戰。關於《老子》無的概念，學界中諸多討論，如任繼愈即認為《老子》的無是「中國哲學史的里程碑」，見任繼愈（1998），頁 117。此外，吳汝鈞認為老子的無之概念，有下列幾種意思：1.指本體的道。2.是本體的地道的描述語。3.表示道的虛無為用。4.表示工夫修行。5.表示處事方法或態度。6.指主觀的實踐境界。見吳汝鈞（1998），頁 19-55。

⁶⁴ 如前所提，胡適就認為道與無乃是同一件事，見胡適（1987），頁 58。此外，「無」所指雖可為「空間」，但「無」有時也被視為是「道」的指稱，如陳鼓應所說：「『無』有兩種解釋：

因此魏晉時期的玄學家們的「貴無」傾向，不能說沒有依據，如王弼視「無」比「有」還重要，無不再與有相反相成，而是成爲一個最高的概念；⁶⁵無不只是用，除了以無爲用外，無亦是最高的本體。即對王弼而言，無是即體即用的。⁶⁶但是，王弼的貴無傾向，把無視爲最高的本體，此一貴無、虛玄之傾向，已然與《老子》著重有、無的並列對舉，及其中所含有的素樸文意有別。也因此，雖然王弼的注老爲經典之作，但其思想也難以說與《老子》無所差異。如現今學者重新檢視王弼之注，對其「以無爲本」而不同於《老子》之「當無有用」、「無之以爲用」，提出了反省與評論。⁶⁷

雖然《老子》的無未必如王弼所言，是最高的本體，但從「無爲」、「無執」、「無知」、「無事」，以及「柔弱」、「虛靜」等概念，也顯示出《老子》重無的傾向。因此把無視爲道體，主張無乃是比有更高的概念，也不能說完全不合於《老子》之義。⁶⁸雖然有無共同作爲天地萬物成立的基礎，但在有無之中，必須先預設無，才會有所謂的有；如《老子》說「當其無」有車、

一是指稱『道』，因爲『道』是無形無色而不可見的，所以用『無』來形容其特性；另一是指空的空間。」見陳鼓應 (1995)，頁 101。

⁶⁵ 如王弼注釋「天下萬物生於有，有生於無」時說：「天下之物，皆以有爲生，有之所始，以無爲本。將欲全有，必反於無」。見王弼 (1997)，頁 139。

⁶⁶ 雖然《老子》說：「有之以爲利，無之以爲用」，但王弼更著眼於發揮後者「無」之概念，而說「以無爲用則莫不載也」(三十八章注)；而且，其除了認爲「以無爲用」外，無亦是最高的本體，因此三十八章注亦言：「雖貴以無爲用，不能捨無以爲體也，捨無以爲體則失其爲大矣！」此時無既是本體也是作用。

⁶⁷ 如熊鐵基等表示：「在老子那裡，『無』主要是指宇宙萬物的起源，而在王弼的老學體系之中，『無』則發展爲一切存在之物的高度抽象，成了一種本體論。」見熊鐵基等著 (1995)，頁 219。魏元珪檢視王弼的解讀而有以下的批判：「王弼『以無爲本』去解釋『有生於無』表現了與前人甚且與老子本義不同的觀點……本來平易可知的信息，被他愈注愈玄，最後竟致變換了老子的原意，世以王弼注老而出名，不知其注老反成了老子的絆腳石，而使人陷入玄學的迷陣中而不自知。」見魏元珪 (1996)，頁 367。

⁶⁸ 如前所引的王弼之觀點，即是其中最典型的代表，其認爲《老子》學說一言以蔽之，即是「崇本息末」。而所謂的「崇本息末」，就其《老子·五十七章注》所說，不外就是《老子》所說的「無爲」、「好靜」、「無事」、「無欲」(《老子》五十七章說：「故聖人云：『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』」)。

器、室等之用，說明事物的存在必先預設一定的空間，此空間即成爲一切存在的基礎。所以《老子》的無，不僅了強調兩兩關係中反面的觀照，且這樣的反面，就某種面向而言，亦可說是事物的根本面、基礎面。⁶⁹

總之，「有無相生」及「有生於無」兩種命題，未必是兩個衝突的命題，而可說是著重點的不同。意即「有無相生」，說明天下萬物乃是由有無兩者相反相成，而「有生於無」則更進一步標示出有無是如何的相反相成。即無是有的前提，而作爲有的根源或基礎，依此基礎才會存在有，事物才可有所利用，所以縱向面的無可說是強調事物原初點或根基面的重要。

(2) 橫向面的「無」重靈動

就橫向來說，無可以是種沖虛、柔弱的狀態，而這樣的虛柔，隱含現象事物乃是深富彈性(flexible) 而時時有所轉化、變動的。而人在此轉變不定的世間，《老子》要人以無爲、守柔之姿來靈活面對，使能順應自然而得以保全長生。

由此延伸而出，《老子》的無不單是形而上理論或泛指空間而已，而是可作爲行爲準則並具體落實於生活中的。換言之，《老子》的修養工夫亦是由無開展而來的，如無爲、無執、柔弱、不爭、無事、無欲、無知、無私等概念的強調即是其例。其中無爲是最重要的概念，所謂無執、柔弱、不爭等概念，可說是《老子》無或無爲思想的實踐。但《老子》談無爲、無執、柔弱等，背後往往帶有更高層次的價值關懷，如《老子》所說的：「無爲而民自化」、「無爲而無不爲」、「爲無爲則無不治」等即是其例。⁷⁰換言之，強調

⁶⁹ 此如同《老子》所說的「貴食母」，乃重視其源頭及起點，如此而「得母知子」，並在知子後，也能「復守其母」(五十二章)。同樣地，「高以下爲基」也是說明基礎面的重要，即從「高下相傾(盈)」的相待中，更須注意「高以下爲基」。而由於一般人慣於忽略此點，因此《老子》格外著眼於此。《老子》之重原初或基本面，有諸多例句可以說明，例如：「天下有始，以爲天下母。」(五十二章)「圖難於其易，爲大於其細。天下難事必作於易，天下大事必作於細。」(六十三章)「爲之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。」(六十四章)「慎終如始，則無敗事。」(六十四章)等。

⁷⁰ 其它如「無執故無敗」、「柔弱勝剛強」、「不爭而善勝」、「以無事取天下」、「我無事而民自

這些反面概念，《老子》認為可以達到較大價值的實現，此時《老子》的無似是要回到事物的反面或初始狀態，而保持一種空靈或虛靜，使能清楚洞悉兩兩或整體間之關係而易於知所進退。⁷¹例如當我們手上放下任何東西時，保持空無的狀態，便可以靈活運用我們的手，此時要提、要放皆很容易。⁷²

《老子》之無所側重的守柔、虛靜等，在於去除成見，使能洞察世間兩兩之關係；此點在前面章節談《老子》思想時，已反覆申論過。《老子》的守柔、守靜，未必能以最高的目的或境界來看，而是在靜觀世間瞬息萬變後，明辨其中利害得失而蓄勢待發、伺機而動，並不是一直停留在守靜、守柔的狀態。⁷³可知，相對於一般人只著重於有，《老子》卻觀察到無對於現實人生所發揮的功用更大。所以《老子》的無未必是有的否定，也未必是什麼東西也沒有，而可能代表一種靈動的智慧。⁷⁴即《老子》透過「無」，如「無為」、「無事」等，要人不帶成見、不固執於一處，從而能以靈活巧妙的方式因應人世間的得失、虛實等。

富」、「不欲以靜天下將自定」、「夫唯無知是以不我知」、「無私故能成其私」亦是其例。雖然「常使民無知無欲」，此無知無欲似有愚民之嫌，但《老子》也說「夫唯無知是以不我知」；可知為實現更高價值，《老子》特別重視無的面向。

⁷¹ 所以《老子》守柔、虛靜可說是為了去靜觀萬物往復運作的道理，如其說「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。」即顯示此一道理。

⁷² 此也顯示出人的欲求是微妙的，往往強求而不得，卻常常「無心插柳柳成蔭」，在虛靜無欲、順應自然時，反而得以滿其所願。甚至逆向操作，相對於強取豪奪，以欲擒故縱、輕取巧奪的方式，更易於實現正面的價值。

⁷³ 如比武時把拳頭縮回 (withdraw)，是為了再一次的出擊，拳頭縮回可以說是守柔、守雌之姿，在判明敵我情勢之後，等待下次精準的出拳。同樣的道理，當一個人手緊抓著石頭不放時，即使看到的是鑽石、黃金，其已無法抓取；此時唯有放下石頭，如《老子》所說的無為、柔弱及無執，則才可能「無不為」、「勝剛強」及「無敗」，拾得黃金與寶石。因此，《老子》的「柔弱勝剛強」、「無為而無不為」、「無執故無敗」，應可在這樣的意義下理解。此時《老子》談無，可說是一種以退為進的方式，以無或反方向來取有。許雅棠也表達出相關觀點，見許雅棠(2003)，頁 171-190。

⁷⁴ 相對於西方哲學談有，以存在為觀察的起點，《老子》特別之處是注意到無。而西方哲學是否有對應到無的概念呢？西方哲學一談即是談有、談存在，若要談無，似乎即是有的否定，如 non-being 或 nothingness。但這些概念，似乎不能全然傳達《老子》的無的意涵，因為《老子》的無，可說是包含了一種靈動的智慧在內。

總之，《老子》無的概念，存在著一定的特殊地位；就縱向而言，無是根本、是本體，或者是事物未存在之前的空間形式，一切的有皆從之而生，所以說「有生於無」，旨在強調事物的根基面。就橫向來說，無可說是沖虛的狀態，而隱含著各種變化的可能；面對於此，老子要人柔弱、空靈以待，洞觀兩兩的變化而謀定後動。因此，不管縱向或橫向來談有無兩者之概念，無相對於有不免受到較多的重視。

7. 結論

《老子》首章云道不可說，但卻標示出有無兩個面相，作為孕育天地萬物的本始；因此《老子》思想，可說是要從有無的對演中，揭示其中玄妙深奧的道理，或者說從有無的觀照中領會不可說的道。但《老子》的有無存在相當大的隱晦性，考之於不同版本的記載與斷句，文義的理解就各不相同。本文在審視《老子》有無出現的脈絡中，分析出兩種不同詮解的進路，一是從縱貫面來看，以無作為有存在的基礎，從無生有，到生起天下萬物，進而關聯到推天道以明人事的哲學思維。而從橫切面來談，此有無說明世間相反相成、對立統一及消長變化的現象。無論從縱貫面或橫切面而言，有無皆可視為天地萬物的根本。

而且，此泛指一切的有無，其縱橫兩面實可交錯並觀。即天道與人道雖是直縱的關係，但就天道之兩兩變化與人事的兩兩辯證而言，此兩兩變化、辯證可分就橫向來看；顯示出《老子》重要的哲學見解——從天道自然的兩兩變化，來推演人事價值的兩兩辯證。而論及其中兩兩的變化及辯證關係，有無似可說是這之間運作的兩個符號或代名詞。再者，既以有無說明變化、辯證的關係，可知有無兩者間並不是固定的，《老子》即以「恍惚」說明此似有還無、若有似無等現象。既然有無兩兩間未定多變，除了不滯於有無外，也著重無之作為事物存在的根基面，並能掌握無所具有的靈動特質，來實現更高的價值。

總之，《老子》以有無作為天地萬物的本始，從縱向來說，可藉天道推演人事來概括之，而此天道推演人事更進一步說，即是從天道之兩兩變化來推演人事價值的兩兩辯證。此時的兩兩變化、辯證即是從橫向來談，揭明世間相對性的兩兩關係。如此，《老子》以有無所延伸而出的各種對反觀點，不只表達《老子》的宇宙觀、世界觀，同時也顯示出人立身行事的價值觀。

參考文獻

- 魏·王弼原著：《老子》(臺北：金楓出版社，1997年，袁保新導讀)。
- 清·紀昀：《四庫全書總目提要·經部·經部一·易類一》(海口：海南出版社，1999年)。
- 王中江 (2001)，《道家形而上學》，北京：新華書店。
- 王邦雄 (1993)，《生命的大智慧：《老子》的現代解讀》，臺北：漢光文化。
- 王 博 (1993)，《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社。
- 成中英 (1985)，〈中國哲學範疇問題初探〉，《中國哲學範疇集》，北京：人民出版社。
- 朱伯崑 (1998)，〈老莊哲學中有無範疇的再探討——兼評馮友蘭先生的有無觀〉，《道家文化研究·第十四輯》，北京：三聯書店。
- 牟宗三 (1992)，《中國哲學十九講》，臺北：聯經出版社。
- 任繼愈 (1998)，〈中國哲學史的里程碑——老子的「無」〉，《道家文化研究·第14輯》，北京：三聯書店。
- 何 寧 (1998)，《淮南子集釋》，北京：中華書局。
- 吳汝鈞 (1998)，《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社。
- 胡 適 (1987)，《中國哲學史大綱·上》，臺北：臺灣商務印書館。
- 唐君毅 (1966)，《中國哲學原論·上》，香港：人生書局。
- 袁保新 (1998)，〈存有與道——亞里斯多德與《老子》形上學之比較〉，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津書局。
- 許雅棠 (2003)，〈無以取有——《帛書老子》政治思想試說〉，《政治科學論叢》，18，頁 171-190。
- 張岱年 (1982)，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社。
- 陳鼓應 (1994)，《易傳與道家思想》，臺北：商務印書館。
- 陳鼓應 (1995)，《老莊新論》，臺北：五南出版社。
- 陳鼓應 (2003a)，《老子今註今譯》，北京：商務印書館。
- 陳鼓應 (2003b)，《道家易學建構》，臺北：臺灣商務印書館。

- 馮友蘭 (1959),〈先秦道家哲學主要名詞通釋〉,《老子哲學討論集》,臺北:中華書局。
- 馮友蘭 (1983),《中國哲學史新編(二)》,北京:人民出版社。
- 湯用彤 (2005),《魏晉玄學論稿》,上海:古籍出版社。
- 熊鐵基等 (1995),《中國老學史》,福建:福建人民出版社。
- 劉笑敢 (1997),《老子:年代新考與思想新詮》,臺北:東大出版社。
- 劉笑敢 (2006),《老子古今:五種對勘與析評引論》,北京:中國社會科學出版社。
- 劉福增 (1999),《老子哲學新論》,臺北:東大出版社。
- 魏元珪 (1996),《老子思想體系探索·上》,臺北:新文豐出版社。
- 嚴靈峰 (1959),《老莊研究》,香港:亞洲出版社。
- 嚴靈峰 (1996),《老子研讀須知》,臺北:正中書局。

A Philosophical New Interpretation of *Laozi's Views on You and Wu*

Chien-Te Lin*

Abstract

Although *Laozi's* Dao is unspeakable, in the Chapter One it suggests *you* and *wu* to be the initiation of everything in this world. *Laozi's* Philosophy, therefore, seems to reveal the profound Dao via the relation of *you* and *wu*. This essay points out two ways to access *you* and *wu*. First, the most basic foundation is *wu*, followed by *you* and then everything else appears in this world; this can be viewed as vertical aspect. And this vertical aspect seems relevant to *Laozi's* philosophical thinking of inferring human value from Tian Dao. Second, from the horizontal aspect, *Laozi* seems to view *you* and *wu* as representatives to describe the opposition, union, and vicissitude of the duality of this world. Once we interlace the vertical and horizontal aspects, we can say *Laozi* uses the terms of *you* and *wu* to present its philosophy of inferring the dialectics of human value from the permanent change of Tian Dao. Thus, *Laozi's* viewpoint of *you* and *wu* not only reveals its cosmology but also its views on value.

Keywords: *You, Wu*, Vertical aspect, Horizontal aspect, Change of Tian Dao, Dialectic of human value

* Assistant Professor, Institute of Religion and Culture, Buddhist Tzu Chi University, E-mail: bhadanta@gmail.com.