

# 《醇言》、《道德經》與「儒道同源互補」—— 以栗谷《醇言》前五章為核心展開的一些思考

林安梧\*

## 摘 要

本論文旨在經由韓國性理學大師李栗谷《醇言》一書之前五章，並對比於《老子道德經》及其徵引的相關文獻，做一總體的理解詮釋。經由對比、和合、會通而指向筆者近年來所構造的「存有三態論」，進一步宣稱「儒道同源互補」。

首先，筆者反思中國文化傳統儒家主流說（正統說）與「血緣性縱貫軸」的密切關係，並試圖解構此政治、學術及宗教權力的限制，而歸返原先的「儒道同源互補」。再者，因緣而生，以栗谷的《醇言》為核心展開詮釋。先之以「天道論」，指出栗谷之由道家的「天地絪縕論」轉向「本體生起論」。在文獻的疏理過程裡，我們發現「揀擇」與「詮釋」所可能帶來的「轉化」與「創造」。繼之以「心性論」及「修養工夫論」，並對比的引證《老子道德經》相關文獻，並對勘於近年拙譯的《新譯老子道德經》，以及由儒道會通所締造的「存有三態論」，以及「新道家治療學」。最後，據此而證成「儒道同源互補」之可能，並肯定道家在現代社會中的批判與治療之作用。

**關鍵詞：**道、德、有、無、本體生起論、天地絪縕論、異化、治療、儒道同源

---

\*林安梧，台灣大學哲學博士，曾任國立清華大學教授暨通識教育中心主任，南華大學哲學所創所所長、台灣師範大學國文學系教授，《鵝湖》學刊主編、社長，《思與言》學刊主編，現為台灣玄奘大學中文系暨宗教系合聘教授，通識教育學會理事，國際儒學聯合會理事。

# *Chun Yan, Dao De Jing* and “Confucianism and Daoism have the same root and are complementary to one another”—— Some Reflections on the First Five Chapters of *Chun Yan*

Lin An-Wu\*

## Abstract

The aim of this paper is to give an alternative general understanding and interpretation of the first five chapters of Korean Neo-Confucianist Yi Yulgok's *Chun Yan* and that of Laozi's *Dao De Jing* by comparing both the texts and the materials cited by Yi. It then refers the comparison, integration and synthesis of *Chun Yan* and *Dao De Jing* to “the theory of three manifestations of Being” and claims that “Confucianism and Daoism have the same root and are complementary to one another.”

In this paper, the author firstly reflects on the close relation between the view of Confucianism is the mainstream(or orthodoxy) of Chinese Cultural Tradition and “kinship vertical axis” and tries to deconstruct the limit of political, academic and religious powers to return to the vision of “Confucianism and Daoism have the same root and are complementary to one another.” Secondly, with his alternative interpretation of *Chun Yan*, the author points out the turn of Yi's theory of the way of heaven from the vision of “the universe is the process of correlation” to that of “the ontological occurrence.” Meanwhile, the author shows the transformation and creativity inherent in the choice and interpretation of the texts and the related materials. Also the author confronts some chapters of *Chun Yan* with that of *Dao De Jing* and that of his *New Interpretation of Laozi Dao De Jing* to discuss the theory of Mind(Shin) and Nature(Hsin) and that of self-cultivation in the perspectives of “the theory of three manifestations of Being” and “Therapeutics of New-Daoism.” Finally, based on the foregoing discussion, the author tries to justify the possibility of “Confucianism and Daoism

---

\* Professor, Department of Chinese language and Literature, Hsuan Chuang University  
Director, Center for Classics and Hermeneutics Reserach

have the same root and are complementary to one another” and affirms the critical and disabusing role of Daoism in modern society.

**Key words:** Dao, De, the manifest, the hidden, ontological occurrence, the universe is the process of correlation , alienation, disabuse, Confucianism and Daoism have the same root

# 《醇言》、《道德經》與「儒道同源互補」——以栗谷《醇言》前五章為核心展開的一些思考

林安梧

## 一、問題的緣起

這二十多年來，覃慮切思，我愈覺儒學在中國文化傳統的詮釋、生長過程中有著獨特的發展。它不只在中國，甚至擴及於東亞近鄰的韓國與日本。這獨特的發展與西漢董仲舒建議漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」有著密切的關係。自西漢以來，儒學逐漸進入到官方系統，成為要角。正因為成為要角，它也就與這使它成為要角的載體有著密不可分的關係。自秦漢大帝國建立以後，中國的政治就由周代的「宗法封建」轉為「帝皇專制」。在這變遷過程裡，我們大體可以說：從「五倫」到「三綱」的發展，強化了儒家原先就隱含的道德威權主義；甚至逐漸將此「道德的威權主義」轉成了「威權的道德主義」，而這與我所說的「血緣性縱貫軸」的確立有著密切的關係<sup>1</sup>。

特別是唐宋以來，科舉盛行，儒學與政治權力的關係愈形密切，儒家正統論的思想幾乎成為不可置疑的定論。儒學主流說，儒學正統論，在政治權力的強化摧使之下，使得儒學自身在詮釋生長以及建構的過程裡逐漸走向封閉、堅固。儘管儒家思想與其他各家仍然有著互動，特別是與佛、道兩教的互動與融通更是日甚一日，但儒家之為主流正統則是不容懷疑的。換句話說，儒家為主流，道家為旁支，佛教則為外來的；這樣的論點成為大家熟悉而不能違背的了！要是違背了這樣的論點，即非受到拒斥，也會受到消極地抵制；即若沒有被抵制，也是被忽視地放在一邊去。

其實，「儒道同源而互補」<sup>2</sup>，他們的思想都通極於「道」、形著於「德」；「道」是一切存有與價值的根源，「德」為人事物落實的內在本性。儒家講「志於道，據於德」，道家講「道生之，德蓄之」；儒家重在「主體的自覺」，道家重在「天地的自然」；儒家

<sup>1</sup> 請參看林安梧：《儒學與中國傳統社會的哲學省察：以「血緣性縱貫軸」為核心的展開·序言》（臺北：幼獅文化事業公司印行，1996年）

<sup>2</sup> 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（2003年4月），頁23-29。

重在積極的建構與參贊，道家重在消極的調劑與融通<sup>3</sup>。在實踐的入路上容或有所差異，但為了修己治人、理身理國，則無差異。或者，我們可以說儒道「源」同而「流」異，然論其匯歸處則又通同為一。只要回到儒、道的基本經典，如《論語》、《老子道德經》的文本，我們便可以清晰的掌握到彼此是同源互補的，再說孔子曾問禮於老子，載之史實，眾之所知也。孔老本根是通而為一的，是通極於道的，是回到那存有與價值根源的。深層地說，不應該有孔老不能會通的問題，當然也不必有先將老子與孔子分離開來，再來談如何孔老會通的問題。之所以會出現這些問題，是因為政治權力與經典詮釋結合成一個有力的機體之後，硬是將儒家獨尊了之後，才有了這些問題。再者，我們勢可說稟持著儒家正統來闢佛老，更是這問題進一步嚴重化的後果。這大體是信仰權力勢面的爭奪問題，不是真理體認上遂於道的問題。能回到源頭來看，我們勢將發現儒道通同為一，正因為通同為一，進而論其別異，這樣的別異才是恰當的別異，才可免除因為其它不當權力介入而來之別異。

有趣的是，儘管儒家主流、儒家正統，容或對佛老有所屏斥，但歷史上之儒者又嘗出入佛老，援佛老之言以解之，或為推衍、或為引義，或因而通之，輾轉以釋之。就在這「因而通之」，「輾轉以釋之」的過程裡<sup>4</sup>，他們又多少透露出儒道同源互補的信息來。廿餘年前，我從事於船山學的研究，我認為船山所著《莊子通》、《老子衍》、《莊子解》便是典型的例子。

## 二、醇言者，醇其言也，擇其精者，因而通之，以造乎君子之道

去年友人金白鉉教授來台講學，贈我一本李栗谷先生所著《醇言》，讀之甚覺有味<sup>5</sup>。醇言者，醇其言也。擇其精者，因而通之、醇之，以造乎君子之道也<sup>6</sup>。論者或以為栗谷先生是引性理之學而入於其中，作出了創造性的詮釋，但我要說是栗谷先生深於儒道之學，終而發現儒道本為同源，依此同源而作出了深入的理解，進而有所別異地貞定了儒道的異同。

誠如韓國學者李宣恂所說：

《醇言》是韓國朝鮮時代性理學大師李栗谷注釋道家經典《道德經》的著作，該

<sup>3</sup> 林安梧：〈「道」「德」釋義：儒道同源互補的義理闡述〉，前揭文。

<sup>4</sup> 「因而通之」語見王夫之《莊子通》，「輾轉以釋之」語見王夫之《尚書引義》，關於此可見林安梧：《王船山人性史哲學之研究》第四章〈人性史哲學的方法論〉，（台北：東大圖書公司印行，1986年）。

<sup>5</sup> 除此外，請參看金白鉉：《老子栗谷注淺釋》，刊於《道家文化研究》第十五輯（1999年3月）。

<sup>6</sup> 這處理方式頗似王夫之，船山有《莊子通》之作，他說「凡莊生之說，皆可因以通君子之道，類如此，故不問莊生之能及此與否，而可以成其一說」。

書可以說是開韓國學者站在性理學立場上解讀《道德經》之先河。在當代的栗谷學研究中，《醇言》一書歷來不被重視，甚至於少有人提及，或許是認為該書在栗谷思想及其發展中並不佔有什麼地位，甚或是以為一位性理學大師注釋《道德經》，似乎頗有些不倫不類。可是，栗谷當初之作《醇言》，用意本在於打破性理學嚴守疆域，自立溝壑，視儒家性理學之外的其他思想派別均為異端邪說的保守封閉狀況，所以，《醇言》一書，首先體現了栗谷思想的包容性與開放性。<sup>7</sup>

筆者以為這段話很有意思，但是否一定要強調這是以性理學立場來解讀《道德經》，或者可以說栗谷先生見得儒道同源，而深於大道義理，依此大道義理再著而明之為「性理之學」也。歷來栗谷學的研究者之所以不重視《醇言》一書，甚或有人以為一位性理學大師注釋《道德經》，似乎有些不倫不類，這明顯地是受到學術體制的權力彼疆我界的影響。其實，識得儒道同源互補，我們將可發現栗谷先生思想的包容性與開放性是必然的。在這包容性與開放性下，栗谷學有了進一步的發展。從這樣的角度來理解栗谷先生的《醇言》，或可看出栗谷先生性理學之取於道學之所在。不過，儒學主流說一直成為儒學的負擔，儘管後來有深度反省的儒學者，仍然會有種種囿限，使得他們難以正視到儒道同源互補的真實。即如對《醇言》有深厚的研究者仍會說「《醇言》“非《道德經》之本旨，有苟同之嫌”。此說法不無道理。由於栗谷是居於性理學的特定立場來詮解《道德經》，並著力於使後者適應于性理學的需要和納入性理學的思想架構，所以苟同、牽強之處似乎在所難免」<sup>8</sup>。但果真如此乎？這可是有爭議的。

我以為當我們解開了「儒家主流說」，這些問題便會有很大的變化，即使不是整個翻轉過來，卻也會有著不同的問題，不同的答案。這就好像在帝皇專制的習氣下，我們會以為「天無二日，人無二主」，但到了民主時代，我們自然能接受「多元互動，政黨輪替」一樣。解開了政治權力的獨霸涉入，鬆解了經典詮釋的多方可能，讓經典回到經典，讓經典與人們的生活世界密切接合在一起，重新正視它，參與它，讓它開顯其自己。如此一來，我們勢將發現栗谷先生的《醇言》正遙遙指向「儒道同源互補」，這時候將不再說「栗谷是居於性理學的特定立場來詮解《道德經》，並著力於使後者適應于性理學的需要和納入性理學的思想架構」。我們將轉而說「栗谷深入經典之中，對於道體深有體會，著為文章、發為實踐，通乎儒道者也」。「醇言者，醇其言也。擇其精者，因而通之、醇之，以造乎君子之道也」。「道德者，道生德蓄，志道據德，此儒道之所通也。儒在自覺，道在自然，本為同源，出而為二，相輔而成」<sup>9</sup>。

<sup>7</sup> 見李宣恂：〈《醇言》與《道德經》的儒家解讀〉，刊於《中國哲學史》2001年第2期。

<sup>8</sup> 李宣恂：〈《醇言》與《道德經》的儒家解讀〉。

<sup>9</sup> 林安梧：〈「道」「德」釋義：儒道同源互補的義理闡述〉，頁23-29。

### 三、《醇言：栗谷先生鈔解口訣》的基本構成

解開了儒學主流說、儒家正統說的囿限，吾人再仔細的參酌《醇言：栗谷先生鈔解口訣》一書，回歸經典本身，讓經典在生活世界中如其自如的彰顯其自己，或可有一新的可能。《醇言》所鈔解《老子道德經》計有二千零九十八字，大體佔原書五分二的篇幅，另外五分之三是否就「反經悖理」，這是大有可疑的<sup>10</sup>。毋寧說，栗谷先生藉著鈔解來抒發他的思想，藉著詮釋的再創造活動，讓我們看到了儒道同源互補的理論樣貌。

依《醇言》要旨所說：

右醇言凡四十章，首三章言道體，四章言心體，第五章總論治己治人之始終。第六、第七章以損與嗇為治己治人之要旨。自第八章止第十二章皆推廣其義。第十三章嗇字而演出三寶之說，自十四章止十九章申言其義。二十章言輕躁之失，二十一章言清靜之正，二十二章推言用功之要。二十三、四章申言其全天之效。二十五章言體道之效。二十六章止三十五章言治人之道及其功效。三十六章言慎始慮終防於未然之義。三十七、八章言天道福善禍淫虧盈益謙之理。三十九章四十章歎人之莫能行道以終之。大抵此書以無為為宗，而其用無不為，則亦非溺於虛無也。只是言多招詣，動稱聖人，論上達處多，論下學處少，宜接上根之士，而中人以下則難於下手矣！但其言克己窒慾，靜重自守，謙虛自牧，慈簡臨民之義，皆親切有味，有益於學者，不可以為非聖人之書而莫之省也。<sup>11</sup>

總的說來，我們可以說此書的前三章是「天道論」，第四章是「心性論」，第五章是「實踐論」。這五章為本論，以下三十五章為衍論，是對於前五章的推衍與闡釋。<sup>12</sup>茲以《醇言》前五章為例示，就其闡釋、轉化與創造，略探栗谷義理之幽微，並以此對比出「儒道同源互補」之旨。進一步，亦可以豁顯出《醇言》與《道德經》之異同；再者，筆者將從此異同中，求其會通，進而宣說近十餘年來有關「存有三態論」建構之可能。蓋「存有三態論」乃是儒道佛會通的現代哲學詮釋也。本節以前三章為主，探索《醇言》一書之「天道論」。

### 四、開題的異同：《醇言》第一章與《道德經》第一章的對比

<sup>10</sup> 請參見洪啟禧所作的〈跋〉，收於栗谷李珥著、俞成善譯：《栗谷老子醇言》一書，一九八七年出版。

<sup>11</sup> 關於《醇言》一書之總體理解，金白鉉論之甚詳，請參見氏著《老子栗谷注淺釋》。

<sup>12</sup> 金白鉉：《老子栗谷注淺釋》

《醇言》第一章「天道」	
所揀 《道德經》 原文	道生一，一生二，二生三，三生萬物 <sup>13</sup> 。(42) 天地之間，其猶橐籥乎！虛不不屈，動而愈出。(5) 萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。(42)
栗谷引註	「朱子曰：道即易之太極，一乃陽之奇，二乃陰之耦，三乃奇耦之積。其曰二生三，猶所謂二與一為三也。其曰三生萬物，即奇耦合而萬物生也。」 「董氏曰：橐，韜也。籥，管也。能受氣鼓風之物，天地之間，二氣往來屈申，猶此物之無心，虛而能受，應而不藏也。」 「古本皆釋屈作竭，無形可見，而無一物不受形焉。動而生生愈出而愈無窮焉！朱子曰：有一物之不受，則虛而屈矣！有一物之不應是動而不能出矣！」 「董氏曰：凡動物之類，則背止於後，陰靜之屬也。口鼻耳目居前，陽動之屬也。植物則背寒向煖，故曰負陰而抱陽，而沖氣則運乎其間也。溫公曰：萬物莫不以陰陽為體，以沖和為用。」
	右第一章，言天道造化，發生人物之義。

栗谷揀選了《老子道德經》第四十二章及第五章部分，總集成《醇言》第一章「天道」。他跳脫了《老子道德經》第一章，這有他的特殊目的。我們且先看看老子第一章，可做如何理解，如何詮釋。

《老子道德經》第一章：

「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」

這章可以這樣翻譯<sup>14</sup>：

「道」是可以說的，但說出來了，就不是那恆常的「道」。  
「名」是可以表白的，但表白出來了，就不是那恆常的「名」。  
在還沒有表白前，那個無分別的狀態是天地的本源；  
既有了表白，這個分別了的狀態，是萬物生長的母親。  
回到恆常而無分別的狀態，便可以觀看到道體的奧妙。  
經由恆常而現出分別的跡向，便可以觀看到道體表現。  
無分別的狀態、有分別的跡向，兩者都出於恆常的道體；  
但在表白上，名稱卻是不同的。  
就這樣的不同而又同，我們說它叫做「玄同」。  
「玄同」是說在生命的玄遠之源是相通的，這便是「道」；  
「道」是萬有一切所依歸及開啟的奧秘之門啊！

<sup>13</sup> 即《老子道德經》第四十二章，以下於本文直接標明章數，不另加註。

<sup>14</sup> 請參看林安梧：《新譯老子道德經》(台灣羅東：讀冊文化事業公司印行，2000年10月)，頁3。



## 五、「話語的介入」、「異化的產生」及「存有的治療」

老子素稱難解，第一章更是言人人殊，頗難索解，茲進一步分疏如下，就「道，可道，非常道；名，可名，非常名」這是說：那自然總體的存有之道，可以通過言說而開展的，但這樣子通過言說而開展者，並不是常道，不是那恆常的自然總體的存有之道。（那自然總體的存有之道其實是不外於我們的生活世界的，生活世界是不外於言說所成的世界，因為它就在言說的開展中而成的一個世界，如果把言說取消掉了，那便不成其為生活世界了。）言說如其為言說這樣的言說，它必得經由言說之開啟而展開，但這樣的展開，並不是那如其為言說這樣的言說<sup>15</sup>。

這正如王夫之所說：

可者不常，常者無可。然若據常則常一可也，是故不廢常，而無所可，不廢常則人機通，無所可，則天和一<sup>16</sup>

可道不是常道，可名不是常名，「可」指的是言說的展開，而展開若無所返、無所化便通向於對象化的定執之域，一旦陷入此對象化的定執之域，則它便不再是「常」。「常」指的是如其本然，不再是「如其本然」便是處在所謂的「異化狀態」。須知：如其本然的狀態便不能是一對象化的展開所成的定執狀況。如果我們果真能以如其本然為據（其實，此即是以無據為據），那麼我們便能說這樣的如其本然便是一如其本然而開啟的生活世界。如此說來，我們若能不廢除那個「如其本然」，那麼我們這樣所成的生活世界便是一非對象化、無所定執的世界。因為果真我們能不廢此如其本然而開啟的生活世界，那麼人所具有天生的機竅是無所不通達的，既然是非對象化、無所定執的，那麼那自然之總體便是和諧，而如其本然的是一個自然整體。

就「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」而言，這是說，未言說之前的未展開狀態，是一切展開的可能，或者說成為一切展開的底依，老子這裡便說是「天地之始」。這是說言說未展開的狀態乃是一切展開的可能，這「可能」指的是一個「天地」，是一個平平攤開的「場域」。言說的開啟，才是萬有一切存在的根源。言說未展開只是提供了一平平攤開的場域，這是如其本然狀態，而言說一旦開啟，就不再如此，而可成為萬有一切的根源。換言之，言說之展開才使得此平平攤開的場域顯現為一活生生、萬物自生自長的生活世界，就此而言「萬物之母」。天地之始是就「無名」而說的，萬物之母則是就「有名」而說的。「天地」與「萬物」是不同的，天地強調的是一「場」與「生活世界」的概念，而「萬物」強調的則是一在場中之存有

<sup>15</sup> 請參看林安梧：〈語言的異化與存有的治療：以《老子道德經》為核心的理解與詮釋〉，收入《中國宗教與意義治療》一書第六章，（台北：明文書局印行，1996年）。以下所論多本之於此。

<sup>16</sup> 見王夫之：《老子衍》（台北：河洛出版社，民國64年5月），頁3。

物的概念，當然其存有物之為存有物又是變化遷流、永不止息的<sup>17</sup>。在《老子道德經》中，頗為強調萬物自生自長，各任其可的作用，但此自生自長，各任其可之所以可能，則在於「天地」。

以「天地」而言其「無」，這是就其之為一切開顯的依憑（水平）（Horizon）而說的，因為這裡所謂的「依憑」是要回到一無所定執、無所對象化的原點狀態的。「無」一方面指的是此「依憑」的狀態，而另一方面則又是要達到此「依憑」的「工夫」。然而「無」之為無乃是一「損」的工夫，是經由一否定性的思考（Negative thinking）而成的。這種「損」的工夫以及「否定性的思考」之為「損」，之為「否定」必得由一「有」、一「肯定的定執的存在」而損之、而否定之。換言之，要歸返老子所謂的「天地」，必得由「萬物」為思考的起點，才能有所著力。是要由「萬物並作，吾以觀復」<sup>18</sup>才為可能，經由這種「觀復」的工夫，才能見到「夫物芸芸，各復歸其根」，而所謂的「歸根」便是「靜」，這就叫做「復命」，復命即是常，而知常曰明，不知常妄作凶。

其實，「觀復」是就「萬物」這層次上說，而「歸根」則是就「天地」這層次上說，「觀復」是由萬物之跡而復歸之，而「歸根」則是進而歸返於「天地」這個無所定執，如其為可能的「依憑」。能經由「觀復」的工夫，所以能「常有，欲以觀其徼」，能經由「歸根」的工夫，所以能「常無，欲以觀其徼」。這樣說來，我們可進一步的指出，終極的說，「有」與「無」本是一體的，因此而說「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」，也因之我們能說「天下萬物生於有，有生於無」<sup>19</sup>，這裡所說「天下萬物生於有」一句，即如「有，名萬物之母」，而又說「有生於無」，這是說：那天下萬物是在天地之中開顯的，是回到一無所定執，坦然放開的「依憑」（「天地」）而開顯的。

如上所說，我們可以約略的說：老子《道德經》所呈現的是一「否定性的思考」，是一歸返於依憑的天地，這樣所成的「平鋪式的思考」（Horizontal thinking）。否定之所以為否定為的是化解掉那定執的存有，而平鋪式的思考則為的要歸返一個原初的天地。顯然的，這樣的思考是有見及於「語言的異化」，而思有以救濟之所成的一種思考。這種救濟的方式即是「存有的治療」<sup>20</sup>。

<sup>17</sup> 牟先生於此似將「天地」解為萬物之總稱，而以為「萬物」是就天地之散說，並說「天地與萬物，其義一也，只隨文異其辭耳。」（見氏著：《才性與玄理》（台北：學生書局印行，民國64年四版），頁130）筆者以為如此，則未能將老子之「天地之場」的概念豁顯出，無法將老子所強調之「生活世界」之概念豁顯出，這可能肇因於牟先生仍繫屬於主體來理解道家。筆者於此重在從「生活世界」為進路來理解道家思想。

<sup>18</sup> 見《老子道德經》第十六章。

<sup>19</sup> 前揭書，第四〇章。

<sup>20</sup> 林安梧：〈語言的異化與存有的治療：以《老子道德經》為核心的理解與詮釋〉

## 六、「道生一、一生二、二生三」的詮釋對比

老子第一章重在論：「天地場域」自然而生，以及「話語介入」人為而成，區分「無名」、「有名」，並論兩者玄同於道，出而異名。或者，我們可說：老子哲學重點不在論天道如何創生萬物，不在如何建構這世界；他的重點在於留意這世界的建構所可能帶來的扭曲異化，並深切檢討話語介入所導生的種種問題。老子為的是解開心知與欲望的纏縛牽繫，歸返於自然。

《醇言》第一章「天道」所取「道生一，一生二，二生三，三生萬物」此是《老子道德經》第四十二章開首之言，而他又取了第五章的「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出」，再將第四十二章的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」置入，而形成了一完整的單元。這可看出栗谷重在以道的「本體生起論」方式來展開他的理論體系。以是之故，他引了「朱子曰：道即易之太極，一乃陽之奇，二乃陰之耦，三乃奇耦之積。其曰二生三，猶所謂二與一為三也。其曰三生萬物，即奇耦合而萬物生也。」他引董思靖之語說「橐，籥也。籥，管也。能受氣鼓風之物，天地之間，二氣往來屈申，猶此物之無心，虛而能受，應而不藏也。」<sup>21</sup>

顯然地，栗谷做了本體生起論的安排後，進一步闡明這「生起」之如何可能，他用「二氣往來屈申」來處理，並且指出「物之無心，虛而能受，應而不藏也」。做這闡釋之後，他進一步說「古本皆釋屈作竭，無形可見，而無一物不受形焉。動而生生愈出而愈無窮焉！朱子曰：有一物之不受，則虛而屈矣！有一物之不應是動而不能出矣！」這麼一來，似乎道學與理學的本體生起論便無什不同。之後，他再解釋如何「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，也就落在這「本體生起論」的視點來立論了。他又引證「董氏曰：凡動物之類，則背止於後，陰靜之屬也。口鼻耳目居前，陽動之屬也。植物則背寒向煖，故曰負陰而抱陽，而沖氣則運乎其間也。溫公曰：萬物莫不以陰陽為體，以沖和為用。」如其所說，「右第一章，言天道造化，發生人物之義」。

如果，我們回到《老子道德經》第四十二章文本來看，我們將會發現：經由《醇言》所揀擇後的文本與原先文本所煥發出來的精神有所異同。

《老子道德經》第四十二章：

「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。人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以為稱；故物或損之而益，或益之而損；人之所教，我亦教之。強梁者不得其死，吾將以為教父。」

這章的翻譯可以是這樣子的：

<sup>21</sup> 請參見(元)董思靖集解：《太上老子道德經集解》，(台北：新文豐印行，1987年)。

「大道之生，渾淪為一、「不可言說」，「不可言說」，分裂為二、轉為「可說」；既為「可說」，參合天地、成就為「說」；「說」必有指，指向對象，構成「萬物」。萬物存在載負陰柔而環抱陽剛，養其虛靈之氣以為調和。孤、寡、不德這些話是人所厭惡的，而王公偏以此自稱，為的是調和其氣。如上所說，存在事物雖或減損，反而增益；雖或增益，反而減損；這道理是前人所留下的教示，我也同樣的教示你！矜強自恃的人，不得好死，我將以此做為教示世人的綱領」<sup>22</sup>。

老子意下的「道」或者可類於西方之「存有」一辭，但這樣的「存有」不是一「對象化一般之存有這樣的存有。存有乃是「生命開顯之場」，是一生命之開顯的「依憑」，是老子所說的「有、無玄同」，這樣的有無玄同是同出而異名。「無」指的是「天地之始」，而「有」則是「萬物之母」。存有之為存有，依老子看來，乃是萬物在天地之場中自如其如的開顯其自己，這樣的開顯乃是一平鋪的顯現，這平鋪的顯現隱含著一自發的秩序（Spontaneous order），這自發的秩序即是老子所謂的「常」<sup>23</sup>。當然這裡所說的「常」並不是一執著性的「定常」，而是一自如其如的、平鋪的開顯這樣所成的生活世界之常，這樣的「常」，乃是一「歸根復命的常」，是一「萬物並作的常」。如此之常即是「常有之常」，是「常無之常」，是「常道之常」，是「常名之常」。

釐清了老子《道德經》中的「道」（「存有」）之為有無玄同，之為萬物並作於天地之間這樣自如其如的開顯其自己。如此說來，我們可說「道」之為「道」，就其自身是一超乎言說或者是未可說的狀態的，然而「道之為超乎言說及未可說，這並不意味著道即密藏於此，而無所開顯。如其為密藏於此，無所開顯之道，則吾人亦不必意及此，而此道亦不成其為道矣！換言之，道之為道，雖有其不可說或超乎言說者，但此必得有其為可說，才得彰顯，此即老子首章之謂「道可道」，「名可名」也。由不可說或超乎言說而開顯為一可說，此即所謂的「道生一」是也。再者，道之開顯既如此所說「道生一」，是由那不可說、超乎言說而開顯為一可說，而此「可說」既為可說，吾人當可以說其可說，這裡所謂的「說其可說」，此即「一生二」是也。由「道生一」、而「一生二」，由「不可說而可說」，進而「說其可說」，這樣的存有的開顯是由那「平鋪的開顯」而轉為「縱面的展開」，再轉向「橫面的執取」。此橫面的執取乃是由此「說其可說」而及於一對象化、執著性的對象物，如此才是「二生三」，至乎此「二生三」，我們才「說出了對象」，而這樣的說出了對象物，是一種定執的說，是一種對象化、執著性的說，這樣的說由於那橫面之執取的相引而拖曳，而造成了所謂的「語言的異化」。<sup>24</sup>

<sup>22</sup> 請見林安梧：《新譯老子道德經》，頁 152-155。

<sup>23</sup> 石元康於〈自發的秩序與無為而治〉一文中對此自發的秩序論之甚詳，見《國立台灣大學創校四十周年國際中國哲學研討會論文集》（台北：國立台灣大學哲學系，民國 74 年 11 月，台北），頁 449 至 463。

<sup>24</sup> 以上所論是關聯著《道德經》第一章、第四十章及四十二章來解說者。

## 七、「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈、動而愈出」的對比詮釋

同樣的，關於栗谷所引用的《老子道德經》「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈、動而愈出」，這只是第五章的片段，與原文本所煥發出來的精神意態亦有所不同。

《老子道德經》第五章：

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。  
天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈、動而愈出，多言數窮，不如守中。

白話翻譯可以是這樣子的：

「天地不偏私他的仁心，把萬物視為草編的狗，任其自然；聖人不偏私他的仁心，把百姓視作草編的狗，任其自然；天地之間，它就好像個大風箱一般，虛空而沒有盡頭，鼓動它就愈來愈有勁，話多了祇會招來困窘，倒不如默默守著中道而行。」<sup>25</sup>

栗谷在《醇言》中強調的是「天道造化，發生人物」，他把《老子道德經》相關的篇章做了一番揀擇，這揀擇一方面充分的彰顯了他的詮釋立場，另一方面則可以看到老子文獻的可詮釋空間如何在彼此的轉化與創造中有著新的丰姿。以第五章為例，原先文本所要說的是「天地不偏私他的仁心，把萬物視為草編的狗，任其自然；聖人不偏私他的仁心，把百姓視作草編的狗，任其自然；天地之間，它就好像個大風箱一般，虛空而沒有盡頭，鼓動它就愈來愈有勁，話多了祇會招來困窘，倒不如默默守著中道而行。」不過，以栗谷之將「天地之間，其猶橐籥乎！」

「虛而不屈、動而愈出」單獨揀擇了出來，而放在「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之後，其義蘊就有了極大的轉化。原先強調「歸返自然、任化自然」的意味少了很多，而強化了本體生起論的色彩。大體說來，我們發現栗谷所重的是回溯宇宙造化之源，並以此進一步如《易傳》所說，為的是要「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」（語出《易經》〈繫辭傳〉），他採取的是積極的去建構。這與《老子道德經》之強調「見素抱樸，少私寡欲」，「無為自然」的方式有著很大的不同。換言之，「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈、動而愈出」在老子文本裡，重要的是去描述一個狀態，但栗谷的注則重在本體生起論的發展歷程。如他所注「能受氣鼓風之物，天地之間，二氣往來屈申，猶此物之無心，虛而能受，應而不藏也。」「動而生愈出而愈無窮焉！朱子曰：有一物之不受，則虛而屈矣！有一物之不應是動而不能出矣！」當然，將老子理解成「本體生起論」的論述亦無不可，但老子若理解成「天地網醞論」或者會更恰當些。然而，不管是「本體生起論」或者「天地網醞論」都不適合說是「主觀型態的境界形而上學」<sup>26</sup>。

<sup>25</sup> 林安梧：《新譯老子道德經》，頁 18。

<sup>26</sup> 「主觀境界型態的形而上學」，是牟宗三先生對於道家的判教之言，語見氏著：《現象與物自身》、《中國哲學十九講：中國哲學之涵蘊及其問題》，特別是後揭書，第五、六、七這三講（台北：

## 八、「道生之、德蓄之、物形之、勢成之」的對比詮釋

《醇言》第二章	
所揀《道德經》原文	「道生之，德蓄之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德，道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」。(51)
栗谷引註	「道即天道所以生物者也。德則道之形體乃所謂性也。人性非道則無以資生，非德則無以循理而自養。故曰：道生德蓄也。物之成形，勢之相因，皆本於道德，故道德最為尊貴也。」
	又第二章承上章，言道德有無對之尊也。

栗谷是順著第一章天地造化，發生人物，而往下進一步說。「道即天道所以生物者也」，這樣詮釋的「道」顯然較接近於一形而上創造的實體義，而不是一總體的根源義。「德則道之形體乃所謂性也」，「德」連著「性」說，「德」可以說是「內在的本性」，但因其所關聯的是一形而上創造的實體之「道」，這就與關聯到「總體的根源」之「道」會有些許不同。強調形而上實體義的「道」重在本體生起論義下而談創生，強調總體根源義的「道」重在天地綱醞之造化，重在天地場域之和諧生發。

「人性非道則無以資生，非德則無以循理而自養。故曰：道生德蓄也」。這裡所說「非德則無以循理而自養」，明顯的帶有「性理」之學的色調。這麼一來，老子道德經的「道德」學，也就與「性理」學可以相容會通了。

我們回到《老子道德經》第五十一章，仔細審酌，發現《醇言》這裡只揀擇了前半，而後半則擱懸而棄。我們且回到第五十一章文本來看，文曰：

「道生之，德蓄之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德蓄之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而弗有，為而弗恃，長而弗宰，是謂玄德。」

可譯成以下的文字：

「自然大道，創生天地，內具本性，蓄涵其中，存在事物，形著其體，事物相接，造成時勢。如此說來，存在萬物沒有不尊崇自然大道，而以內具德性為貴的。自然大道的創生，內具德性的蓄涵，不經賦予與命令，就只是自然無為而已。正因自然大道，創生天地。內具本性，蓄涵其中，就如此生長、如此發育，如此結籽，如此成熟，就如此養育萬物，懷養萬物。自然大道生育萬物，而不據為己有；自然大道助成萬物，而不矜恃其功；自然大道成長萬物，而不主宰控制；這就叫做玄遠幽妙之德啊！」<sup>27</sup>

台灣學生書局印行，1983年10月），頁87-156。

<sup>27</sup> 金白鉉：《老子栗谷注淺釋》，頁181-182。

《醇言》懸擱而置的「故道生之，德蓄之，長之育之，亨之壽之，養之覆之。」

生而弗有，為而弗恃，長而弗宰，是謂玄德。」，就《老子道德經》第五十一章來說是重要的句子。特別像「生而弗有，為而弗恃，長而弗宰」，這是典型的道家思想，當然栗谷先生亦可以在他處有所論略，但在此處的揀擇上便產生了極關鍵性的後果。因為弱化了「生而弗有，為而弗恃，長而弗宰」的思想，那就容易往「本體的生起論」義下去建構。這裡，我們看到了經典文本在詮釋、轉化與創造的過程裡，揀擇起了一決定性的因素。

值得注意的是，《老子道德經》此處所說的「道生之，德蓄之，物形之，勢成之」與《論語》所說的「志於道，據於德，依於仁，游於藝」適好形成一有趣的恰當對比。「天地有道，人間有德」：「道」重在「總體義」、「根源義」、「場域義」，「德」重在「內在義」、「本性義」、「主體義」；承於道，而著於德。由此「總體根源的場域」，在「人」這「活生生的實存而有」之參贊下，「道」因之而開顯之；其開顯落實而為「德」，特別於「人」而說是一「內在本性之主體」。如此之「志於道」，而「道生之」；落實於「德」，則為「德蓄之」而「據於德」；「道」之落實於「人」而為「德」，據此德，而為可蓄也；以其可蓄也，而為可據也。德之可蓄，「蓄」有「蓄養義」、「內具義」、「長成義」；德之可據，「據」有「根據義」、「依循義」、「聚成義」；此中可涵兩向，一為涵養用敬，一為致知格物，此兩者通為一體。「道生之，德蓄之」，道家重在由「存有的根源」之「開顯」而「落實」為「內在之本性」；「志於道，據於德」，儒家重在經由「主體的自覺」之「參贊造化之源」，並依據此自覺，而充實於天地人我萬物之中，成就其人倫之教化也<sup>28</sup>。這裡清楚的豁顯了「儒道同源而互補」的結構。

## 九、「道常無為而無不為」的對比詮釋

《醇言》第三章	
所揀《道德經》原文	「道常無為而無不為」(37)
栗谷引註	栗谷引《周易·繫辭傳》論之曰： 「上天之載無聲無臭，而萬物之生實本於斯，在人則無思無為，寂然不動，感而遂通天下之故也。」
	右第三章亦承上章而言道之本體無為，而妙用無不為，是一篇之大旨也。

「道常無為而無不為」出自《老子道德經》第三十七章第一句，栗谷於此獨選之，而與《周易·繫辭傳》和合而論，果如所言，這是「言道之本體無為，而妙用無不為」。

<sup>28</sup> 林安梧：〈「道」「德」釋義：儒道同源互補的義理闡述〉，頁 23-29。

若與原先的文本對勘，一樣會顯發出如前所述的詮釋轉化的創造理路。

《老子道德經》第三十七章：

「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。夫亦將無欲，無欲以靜，天下將自定。」

可以譯成以下的句子：

「自然大道，原本平常，不為什麼目的，而自如其如的生長著。  
當政的侯王若能執守這自然大道，天下萬物將回到自身，自然化成。  
自然化成生出了貪欲渴求，我將憑依不可名狀的本源之道去鎮伏它。  
如此一來，便可以無貪無求；無貪無求而回到寧靜，天下將因之自然安定！<sup>29</sup>」

「道常無為而無不為」「道」之為「常」，天地人我萬物通而為一的總體根源此是「道」，它本身是一無執無著的狀態，在這總體的場域天地裡，它有一自發的調節的和諧性力量，綱醞造化，生生不息，永不停歇。

若關聯到我這些年來所構造的「存有三態論」來理解<sup>30</sup>，「道」之做為「存有的根源」本是不可說的，是超乎一切話語系統之上的，是一切存在的根源，原初是處於「境識俱泯」的狀態下的，這可以說是一空無寂靜的境域，亦即老子所說的「無名天地之始」，也就是存有三態論的第一層狀態，是意識前的狀態（pre-conscious level），也可以說是「寂然不動」的狀態，是秘藏於形而上之道的狀態<sup>31</sup>。

再者，須得一提的是，「道」不能永遠秘藏於不可說的狀態，「道」必經由「可道」而開顯，「道」之一字重在其不可說，由此不可說而可說，此是「道可道」一語的解釋。再者，如此之「道」之必然開顯則可以理解為一「生」，「生」者不生之生也，如其道而顯現也，即如《易經傳》所說「見乃謂之象」也。若總的來說，我們實亦可以說「道顯為象」也，而如此之顯現即為「不生之生」，由此不生之生，必具體實現之、內化之，此即是「德」，「德蓄之」，蓋蓄之而為德也，承於道、著於德也。就此而言，此當屬存有的彰顯，是境識俱起而未有分別的狀態，是即境即識，亦可以理解為純粹意識的狀態（pure conscious level），是道生德蓄的狀態，這是存有三態論的第二層狀態，是「感而遂通」的狀態<sup>32</sup>。

老子除說「道可道」外，他又說「名可名」，而其《道德經》則由此「有名」與「無名」而展開，這是說「道」必經由「可道」開啟，而「可道」當落在「名」上說，否則

<sup>29</sup> 林安梧：《新譯老子道德經》，頁 133。

<sup>30</sup> 關於「存有三態論」首見於林安梧：《存有、意識與實踐》一書，第五章第二節（台北：東大圖書，1993年5月），頁 108-115。

<sup>31</sup> 此見解實脫胎於一九九〇年關永中先生所授現象學一課，吾於此課中習得 M.Merleau-Ponty 的《覺知現象學》（Phenomenology of Perception）（台北：台灣雙葉書店影印發行，1983年）。有趣的是此書的許多論點，就連書名都似乎與熊先生的《新唯識論》可以連在一起思考。

<sup>32</sup> 此詮釋大體結合了《存有、意識與實踐》及《覺知現象學》之詮釋。



不足以為說。「道」重在說其「不可說」，而「名」則重在說其「一切話語、言說之源」，論其「言說、話語之源」，是一切言說話語之所歸，然非一般言說話語之所能涉，就其隨言說話語之源而說亦是不可說者，此亦當經由一言說話語之命定活動（名以定形）而展開，但此展開已非原先恆常的話語言說之源，也因此說「名可名，非常名」。

「名」必經由一「可名」的活動，而走向「名以定形」，但「名」必本於「無名」，這正是「天地之始」。這正闡釋了在一切言說話語未展開之前，原是一虛空靈明的場域，我以為從《老子道德經》所開啟的「處所哲學」、「場域哲學」是迥異於以「主體性」為首出概念的哲學思考<sup>33</sup>。因之，所謂「存有的根源」並不是一夔然絕待的形而上之體，而是渾淪周浹、恢詭譎怪、通而為一、境識俱泯、心物不二的場域生發可能。

「無名」本「不可名」，此「不可名」又當隱含著一「可名」，由此「可名」之彰顯而為「有名」，有名者，經由命名的活動、主體的對象化活動，使一對象成為一決定了的定象，這亦是老子所說的「始制有名」，這樣的一個活動即是「有名萬物之母」一句的詮解。相對於「形而上者之謂道」，此即是「形而下者之謂器」，經由一形著具體化的活動，經由主體的對象化活動，使得那對象成了一決定了的定象。又《易經傳》所說「見乃謂之象，形乃謂之器」，「器」即此之謂也。又老子「物形之」，「物」即此之謂也。落在存有的三態論來說，這屬第三層，是「存有的執定」。這是境識俱起而了然分別，以識執境的狀態，是意識之及於物的狀態，是意識所及的階層（conscious level），是念之涉著於物，並即此而起一了別的作用。《易傳》所謂「曲成萬物而不遺」當可以用來闡釋此。「道常無為而無不為」，「無為」者，上溯於「存有之根源」「境識俱泯」而說也；「無不為」者，經由「存有的開顯」，落實為「存有的執定」，如此為「玄覽」之所照，萬物莫不有所曲成，蓋「萬物並作，吾以觀復」也，這便是「無不為」。

## 十、「有之以為利，無之以為用」的「有、無」對比詮釋

《醇言》第四章	
所揀《道德經》原文	「三十輻共一轂，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」。(11)

<sup>33</sup> 關於處所、場域、天地等概念多啟發自日本京都學派的見解，特別是西田氏的《善的經驗》一書，關於此，請參見江日新譯：《日本近代哲學思想史》（台北：東大圖書公司印行，1989年5月）。

栗谷引註	<p>「朱子曰，無是轂中空處，唯其中故能受軸而運轉不窮。董氏曰：謂輻轂相湊以為車，即其中之處，有車之用。」</p> <p>「董氏曰：埏和土也，埴黏土也，皆陶者之事，此亦器中空無，然後可以容物為有用之器，下意同。」</p> <p>「鑿，穿也。外有而成形，中無而受物；外有譬則身也，內無譬則心也。利者順適之意，利為用之器，用為利之機也。非身則心無所寓，而心不虛則理無所容。君子之心，必虛明無物，然後可以應物。如轂中不虛，則為不運之車，器中不虛則為無用之器，室中不虛則為不居之室矣！」</p>
	<p>右第四章，三章以上言道體，此章以後始言行道之功，而以虛心為先務。蓋必虛其心，然後可以捨己之私，受人之善而學進行成矣！</p>

如前所說，此章「始言行道之功，而以虛心為先務」，前三章可以稱之為「天道論」，此章可以名之為「心性論」。就此論之，「虛心」、「捨私」、「受善」，如此才能「學進」、「行成」矣！值得注意的是，栗谷謂「外有而成形，中無而受物；外有譬則身也，內無譬則心也。利者順適之意，利為用之器，用為利之機也。非身則心無所寓，而心不虛則理無所容。君子之心，必虛明無物，然後可以應物」。很顯然地，他主張身心為一體的，「利為用之器，用為利之機」，「非身則心無所寓，而心不虛則理無所容」，「理」既有所容也就能「虛明應物」矣！

若以一九九六年所為之《道言論》來說，這是順著前面所說的「道顯為象，象以為形」，進而「言以定形」的活動<sup>34</sup>。「名以定形」，「言以成物」，言說話語才使得對象物成為對象物，但一落言說話語的脈絡便會因之形成一不可自己的出離活動，這樣的力量之不能自己，可以成為「物勢」，是隨著「物形之」而有的「勢成之」。這樣的「物勢」正標明了「言說話語」所可能帶來的反控與異化，真正的問題並不是「物」，而是「名以定形」的「名」，「言以成物」的「言」，這名言（言說話語）所挾帶而來的趨勢，是會導致反控與顛覆的，所謂「天下皆知美之為美，斯惡矣！天下皆知善之為善，斯不善矣！」正是這寫照。伴隨著言說話語挾帶而生的利益、性好、權力、貪欲、趨勢，將使得我們所展開的認識活動與價值實踐活動因之而扭曲、異化、變形，甚至是倒反。就此來說，即《道言論》所論「言業相隨」也。我也在這點上接受了哈柏瑪斯（J.Habermas）有關

<sup>34</sup> 關於此「道言論」，首先於一九九六年講於南華哲學所之「啟教式」，後來刊於一九九七年《揭諦》創刊號〈發刊詞〉，後迭經修改增益刪訂，行為「後新儒家哲學之擬構——從「兩層存有論」到「存有三態論」一文，在「第十一屆國際中國哲學會年會」上發表，再經修訂，題為〈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」〉，收入《道的錯置：中國政治思想的根本困結》第一章（台北：台灣學生書局印行，2003年8月），頁1-36。

「知識」與「趣向」(Knowledge and interest) 的論點<sup>35</sup>。

《老子道德經》第十一章：

「三十輻共一轂，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」。(11)

可以做成以下的翻譯：

三十支車輻拱著一支車轂，正因中間是虛空的，所以車子才能運轉使用。  
搏揉黏土做成器皿，正因中間是虛空的，所以器皿才得盛物使用。  
開鑿門窗，起造房舍，正因中間是虛空的，所以房舍才得居住使用。  
因此有形有象，利益萬物；虛空無物，妙用無窮<sup>36</sup>。

栗谷將此章全數選入，在詮解上也就不必有太多的轉化，他只須順原先之義而衍之，自然順適而成。從這裡，我們可以說本來性理之學在心性修養工夫論上就有取於佛老，他們彼此是適應而和諧的。只是在論及天地造化處有所差異，而這差異的融通，以儒道來說是極自然的，因為儒道起先是同源而互補的。儒佛的會通雖有些艱辛，但在東土大乘佛學的盛行下，由於強調佛法不離世間法，因而像華嚴宗、天台宗與儒、道兩家的會通，也頗著成績。

若我們將此有無問題推極的去說，像老子第四〇章所說「天下萬物生於有，有生於無」，落在存有三態論來理解，便可以豁然明白。天下間一切對象物之所以為對象物，是經由一「有名」(始制有名<sup>37</sup>) 這樣的命名活動，這樣的主体對象化活動而構成的。再進一步推溯，這「有名」原生於「無名」，「言」始於「無言」，「言」與「默」是連成一個不可分的整體，「可說」必上溯於「不可說」，這便是「有生於無」。顯然地，「天下萬物生於有，有生於無」，這是從「存有的執定」往上溯而及於「存有的彰顯」，更而往上溯而及於「存有的根源」。

相對來說，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，就存有的三態論來說，這是從「存有的根源」往下說，「道生一」是就「存有的根源」說，而「一生二」是就「存有的開顯」說，「二生三」是就「存有的執定」說，由此存有的執定因之對象物始成為對象物，此之謂「三生萬物」。若關聯著「默」與「言」，「不可說」與「可說」來論，「道」本為不可說，如此之不可說是渾合為一的，是一不可分的整體，「道」本為空無，而有一不生之生的顯現可能，即此顯現而為一不可分的整體，這即為「道生一」，「道生一」總落在

<sup>35</sup> 關於此，顯然受到西方知識社會學傳統之影響，如卡爾曼罕 (Karl Mannheim) 等之影響，又哈柏瑪斯之見地，請參見 Jurgen Habermas "Knowledge and Human Interests", Translated by Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, 1971, Boston, USA.

<sup>36</sup> 林安梧：《新譯老子道德經》，頁 37。

<sup>37</sup> 語見《老子道德經》第三十二章。

「存有的根源」一層立說。道既顯現為一不可分的整體，如此不可分的整體雖仍為不可說，但這樣的不可說之整體便又隱含著另一對立面的可能，如此之對立面實由此整體所分別而來，既有分別，便由原先之「不可說」轉為「可說」。如此「不可說」而「可說」，此即所謂的「一生二」是也。進到此「一生二」之境域，實即為存有的開顯之境域。如此之「可說」又必然的指向於「說」，「可說而說」，這是主體的對象化活動，如此使得一切存在之對象成為一決定了的定象，這即是「二生三」。

「道生一」是由空無性進到總體的根源性，而「一生二」是由此「總體的根源性」進到「兩端的對偶性」，而「二生三」則是由此兩端的對偶性進到「具體的個別性」，由此具體的個別性才能說天地萬物之存在，這即是「三生萬物」。這是由「說」而「說出了對象」，求具體的個別性具體化成為一個別之具體物。

若進一步闡述之，我們亦可說此「道生一、一生二、二生三、三生萬物」，「道」是「未顯之不可說」，而「一」是「已顯之不可說」，「二」是「未執之可說」，「三」是「未執之說」，「萬物」即為「已說之執」。若關聯到我多年來所闡述的中國解釋學的五個層次：「道」、「意」、「象」、「形」、「言」，「道生一」即為「道顯為意」、「意顯為象」、「象以為構」、「以言為構」。「道」是總體渾淪而未發，「意」是將發未發之幾微，「象」是顯現而無分別，「構」則是顯現而有分別，「言」則是分別而為對象物<sup>38</sup>。

### 十一、「初學遇人欲之功，終以參贊天地」對比於「退心就腹，待物自敝，天乃脫然」之詮釋

《醇言》第五章	
所揀《道 德經》原 文	「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；是以聖人為腹不為目；故去彼取此」。(12) 滌除玄覽，能無疵乎？愛國治民，能無為乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？生之蓄之，生而不有，為而不恃，長而不宰，」(10)

<sup>38</sup> 關於此「道、意、象、形、言」首見於「革命的孔子：熊十力儒學中孔子原型」一文，涉及於「詮釋方法論及其相關問題」處，請參見《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》，頁 169。關於此，進一步的論述，請參見林安梧：〈關於中國哲學解釋學的一些基礎性理解〉，《安徽師範大學學報(人文社會科學版)》，第三十一卷第一期，2003 年 1 月，頁 31-39。後載於林安梧《人文學方法論：詮釋的存有學探源》第六章（台北：讀冊文化事業公司印行，2003 年）

<p>栗谷引註</p>	<p>「爽，失也。五色五音五味，本以養人，非所以害人；而多循欲而不知節，故悅色者失其正見，悅音者失其正聽，悅味者失其正味也。」</p> <p>「董氏曰：是氣也，而反動其心。愚按好獵者，本是志也，而及乎馳騁發狂，則反使氣動心。」</p> <p>「董氏曰：妨謂傷害也，於善行有所妨也。」</p> <p>「董氏曰：去，除去也。腹者，有容於內而無欲，目者逐見於外而誘內。蓋前章言虛中之妙用，故此則戒其不可為外邪所實也。」</p> <p>「滌除者，淨洗物欲也。玄覽者，照察妙理也。蓋既去聲色臭味之欲，則心虛境淨，而學識益進，至於知行並至，則無一點之疵矣！」</p> <p>「修己既治，則推以治人，而無為而化矣！」</p> <p>「開闔是動靜之意，雌是陰靜之意，此所謂定之以中正仁義，而主靜也。」</p> <p>「董氏曰：此寂感無邊方也。愚按：此言於天下之事，無所不知，無所不能，而未嘗有能知之心。詩所謂「不識不知，順帝之則」者也。夫如是則上下與天地同流，參贊化育而不自居也。下文乃申言之。」</p> <p>「天地生物而不有其功，運用造化而不恃其力，長蓄群生而無有主宰之心。聖人之玄德亦同於天地而已。玄德至誠，淵微之德也。」</p>
	<p>右五章，此承上章而始之以初學遏人欲之功，終之以參贊天地之盛，自此以後諸章所論，皆不出此章之義。」</p>

栗谷正視「五色五音五味，本以養人，非所以害人」只是「多循欲而不知節，故悅色者失其正見，悅音者失其正聽，悅味者失其正味也。」又說「是氣也，而反動其心。愚按好獵者，本是志也，而及乎馳騁發狂，則反使氣動心。」這在在都可看出栗谷重視身心和合、境識不二、理氣合一、志壹帥氣的觀點。

我們且將《醇言》第五章所引用的老子道德經第十二章之文本與翻譯如下，以為對勘：

「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；是以聖人為腹不為目；故去彼取此。」

可以譯成以下的文字：

紅黃藍白黑，五色紛雜，眼花撩亂，令人目盲；宮商角徵羽，五音雜沓，令人耳聾；酸甜苦辣鹹，五味蒸騰，令人口爽；跑馬田獵，心意紛馳，迷失本性，令人心神發狂；珍貴寶物，難得財貨，引發殺機，令人行動受到傷害。就是這緣故，聖人為了肚子，祇管填飽自得；不為眼睛，向外追逐不停。因此，去掉了外在的追逐，所得的是恬然自適。

39

<sup>39</sup> 金白鉉：《老子栗谷注淺釋》，頁 40-41。

如上所述，目盲、耳聾、口爽、心發狂以及行妨，這是病兆；而五色、五音、五味、馳騁畋獵及難得之貨，這是病源。值得注意的是，這是病源，而不是病因，真正的病因在於那裡？筆者以為其關鍵點在於「令人」上，到底這些病源如何的讓人致病的呢？王夫之於此言之甚諦，他說：

目以機為機，腹以無機為機，機與機為應，無機者，機之所取容也。處乎目與腹之中者，心也。方且退心而就腹，而後可以觀物，是故濁不使有心，清不可使有跡。不以禮制欲，不以知辨志，待物自蔽，而天乃脫然。<sup>40</sup>

我們的「目」(眼睛)是一投向外的機竅，這樣的機竅是一趨向於執著性與對象化的機竅，這與「腹」(肚子)便不相同，它是一迴向內的機竅，這樣的機竅是無執著性的、非對象化的，它回返於內，而只是一自然而無執著的機竅。那種執著性的機竅使得我們所發的機竅相應而連結在一處，成為一定執了的機竅。須知，只有那無執著性的機竅才是一切機竅之所可以取得其容身之處，也就是說唯有經由此無執著性的涵納才能使得一切的機竅不會往外奔馳，而成為一定執於對象化的存在物之上的機竅。一切的機竅之為機竅，它可能成為一有執著性的、對象化的、定執的機竅，或者可以是一無執著性的、未對象化的、不成定執的機竅，其關鍵點就在於「心」。要是果真我們能將我們的心退返到那無執著性的、未對象化的狀態中，這樣才可能如其為物之在其自己的觀物。如此說來，我們遇其混濁，最要緊的是不可讓我們的心就往外掛搭在上頭，即使你的心地是清明的，你也不可以守著這種清明的痕跡，心之為心，要回返到無執著、未對象化的狀態。不要用禮去克制欲望，不要用心知去辨明心的意向，且讓外物之為外物，順其自然的凋弊(因為你不執著住它，它便失去摠援，它便自然凋弊)，而整個生活世界才能從這些執著性的、對象化的定執中解放出來，而回復為一生活世界<sup>41</sup>。

我們可說問題的關鍵點在於「心」之投向外而成為一定執的、執著性的、對象化的機竅，使得這樣的機竅與那些天生的機竅(如耳目口鼻等等)成為機竅與機竅相應而成定執於對象物，為此對象物所牽引而離其自身這樣的機竅。換言之，問題點在於「機與機為應」或者是能「無機者，機之所取容也」。「機與機為應」陷入一定執之機、對象化之機中，如此已離其自身之為機，這時的心便處在我所謂的「亡其宅」的狀態，這也就是一「異化」的狀態，是從那自然之總體而分裂脫離開來的狀態。這樣的「異化」狀態，就其表面而言，我們可以說是整個生活世界的異化與毀壞，但就實而言，我們知其為「機與機為應」而定執所成的狀態。

以上所述，我們發現了一個有趣的對比。栗谷他徵引了董思靖所說的「腹者，有容

<sup>40</sup> 見王夫之：《老子衍》，頁4。

<sup>41</sup> 此節所論，請參見林安梧：〈「存有」三態論與「存有的治療」之構建--道家思維的一個新向度〉，《鵝湖》26卷6期(1990年12月)，頁28-39。

於內而無欲，目者逐見於外而誘內」，這見地果真透澈，正因如此，所以要「虛中之妙用」，「戒其不可為外邪所實也。」進一步，他解「滌除玄覽」說「滌除者，淨洗物欲也。玄覽者，照察妙理也。蓋既去聲色臭味之欲，則心虛境淨，而學識益進，至於知行並至，則無一點之疵矣！」「修己既治，則推以治人，而無為而化矣！」道家的修為工夫，轉而為儒家君子修為安邦定國之道了！或者說，儒道本是一體之兩面，一陰一陽，文質彬彬，然後君子也。

栗谷更而說「開闔是動靜之意，雌是陰靜之意，此所謂定之以中正仁義，而主靜也。」這「定之以中正仁義而主靜也」周敦頤太極圖說言之詳矣！如此一來，「言於天下之事，無所不知，無所不能，而未嘗有能知之心」。詩所謂「不識不知，順帝之則」者也。夫如是則上下與天地同流，參贊化育而不自居也」「天地生物而不有其功，運用造化而不恃其力，長蕃群生而無有主宰之心。聖人之玄德亦同於天地而已。玄德至誠，淵微之德也。」栗谷對此玄德即視同於「誠」，而「誠者，天之道也」。總的說來，那宇宙造化之源與人的道德實踐動源有其內在同性。人只要能擺脫物欲的紛擾，做好遏人欲之功，終就能參贊天地之盛矣！這樣的理解適與前所引王夫之所說「退心而就腹，而後可以觀物，是故濁不使有心，清不可使有跡。不以禮制欲，不以知辨志，待物自敝，而天乃脫然。」形成一強烈對比。

## 十二、「滌除玄覽，明白四達」：「異化的克服」與「存有的回歸」

《老子道德經》第十章：

「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛國治民，能無為乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？生之蓄之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

可以譯成這樣的文字：

魂魄環抱，和合為一，能夠不離開道嗎？任使真氣，回到柔和，能夠像嬰兒一般嗎？滌除污垢，玄妙照見，能夠沒什麼弊病嗎？愛護人民，治理國事，能夠無為而為嗎？任由自性，動靜自如，能不柔弱自守嗎？明亮坦白，四通八達，能夠無執無著嗎？生生不息，涵和蘊蓄，使其生長，卻不占有，任其作為，卻不依恃，由其生長，卻不宰制，這就叫做玄妙之德啊<sup>42</sup>！

如栗谷所說「滌除者，淨洗物欲也。玄覽者，照察妙理也。蓋既去聲色臭味之欲，則心虛境淨，而學識益進，至於知行並至，則無一點之疵矣！」「修己既治，則推以治人，而無為而化矣！」這固然有朝儒學心性修養工夫論詮釋的傾向，這傾向是適當而且極有意義的。這些年來，我自己從事儒道會通的研究，以前面所提出的「存有的三態論」來說，

<sup>42</sup> 金白鉉：《老子栗谷注淺釋》，頁 37。

在《道言論》中的「道顯為象」、「象以為形」、「言以定形」，進而「言葉相隨」。「言葉相隨」之所涉是意識型態的構造與執著的問題。蓋「意識型態」之生乃起于「對偶性」，而對偶性則起于「執著性」。「執著性」非空穴而起，乃起於人之使用的語言之指向對象性，由此指向對象性回過頭來而返照出人之執著性，更而有對偶性，更而意識型態因之而滋生矣！

再者，「語言」之誕生乃「存有之對象化」的過程，這「存有的對象化」乃是人之進入到一活生生的生活世界所激起，挑起的；語言之誕生指向分別與執著，如此而導致「異化」，如此「語言之異化」不能由「語言」本身去解開其問題，而當歸返到「存有」自身，方得處理；如此乃為「存有之治療」。其實，「意識型態」乃是一虛構之物，此是因音立字，因字立義，彼此是非而來，此是由語言之異化而來；意識型態之解構當為存有之治療。

如果我們將此和著《莊子·齊物論》來詮釋，存有之開顯如「大塊噫氣，其名為風」，原本是「無作」的，因「氣之激而有聲」，因「心使氣」而有異，有別，凝固僵化有所陷溺而成為意識型態也。依莊子之意，「風濟則還為虛」，此所以見語言文字意義之虛構也，能見此「虛」、「構」，則「構可解」，而「虛可實」。構而無一不解之構，任其構而構自解。虛而無一不實之虛，任其虛而虛自實<sup>43</sup>。順此而論，我們可以說：執著性的知即是建構分別性的言，進而開啟對比性的辨析，這便不得不地會展開「以心鬥物」的活動，連帶著就「以物鬥心」，這樣子相刃相靡，直到「形化心亡」而後已。因此，撤除執著性的知，瓦解分別性的言是一根源性的解構作用，進而才能渾融一對比性的辨析；析離心物相鬥的結構。這樣才能真正瓦解意識型態，才能回到存有的根源如其所如的開顯其自己。如此「明亮坦白，四通八達，能夠無執無著嗎？生生不息，涵和蘊蓄，使其生長，卻不占有，任其作為，卻不依恃，由其生長，卻不宰制，這就叫做玄妙之德啊」<sup>44</sup>！正因為「滌除玄覽」所以能得「明白四達」，如此一來，「話語的異化」便得克服，一切歸返「存有之道」，物各付物，各可其可，各然其然<sup>45</sup>。

### 十三、結語：邁向「新道家」與「治療學」的建立

針對《醇言》的前五章做了疏解、詮釋，更而反思這二十多年來的學與思。道家哲

<sup>43</sup> 這段的詮釋主要取自於《莊子·齊物論》有言「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥。縵者，密者，密者。小恐惴惴，大恐纒纒。其發若機括，其司是非之謂也」。

<sup>44</sup> 此即《老子道德經》第十章「明白四達，能無知乎？生之蓄之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」之白話譯文。

<sup>45</sup> 牟先生曾引莊子所說的「無物不然，無物不可」來說道化的治道之極致面是「各然其然，各可其可，一體平鋪，歸於現成」，請參看牟宗三：《政道與治道》一書（台北：廣文書局印行，1961年）。



學在我的哲學構成中起了相當大的作用。起先我接受牟宗三先生的「儒家是主流，……道家是由這本根的骨幹而引發出的旁枝」<sup>46</sup>，現在我則主張「儒道同源而互補」<sup>47</sup>。一方面，就中國哲學史的理解上與牟先生不同，在理論的系統建構上也與之不同。另一方面，涉及到道家的哲學運用與牟先生亦有了不同。這些不同已不只是枝節上的不同，而是有著根本上的差異。但我還是要說，正因為牟先生所給的哲學資糧，才讓我有著這樣一層的發展。

在儒道佛的融通裡，牟先生通過了康德學的深切反省，進一步開創了以「一心開二門」的方式，建構了「現象與物自身」的「兩層存有論」。近二十多年來的從師問學，力思苦索，我則倡言當代新儒學須有一嶄新之開展，此須得由「牟宗三」回溯「熊十力」，並進一步回溯到「王船山」，即此回溯而有一嶄新的開展。我因之而倡言「存有三態論」<sup>48</sup>。相對於牟先生的「本心論」傳統，而我則強調「氣」概念的核心性，而主張一「道論」的傳統。

我並不同意將道家理解成一「主觀境界型態的形而上學」，相對於道家，而說儒家是「道德創生的實有型態之形而上學」；我認為就中國哲學的根本義來說，並沒有西方哲學主流下的實有型態的形而上學。究極而論，我們所論「實有」與「境界」本是交融成一不可分的整體，拿「實有」與「境界」做對比，並不很適當。中國哲學，如《易傳》所說「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，這樣的「形而上學」本來又與亞理士多德義下的 Metaphysics 有別。《易傳》這樣的「形而上學」是以「道論」為核心而開啟的。在《易傳》裡所說的「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」，「大哉乾元，萬物之始，乃統天」、「至哉坤元，萬物資生，乃順承於天」，這不只儒家會同意，道家一樣會同意。

<sup>46</sup> 請參見牟宗三：《現象與物自身·序言》（台北：學生書局印行，1975年）。

<sup>47</sup> 這些年來所論以「儒道同源互補」為背景之論文，約略如下：

一、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（2003年4月），頁23-29。

二、林安梧：〈「存有三態論」與廿一世紀文明之發展〉，《鵝湖》第廿八卷第八期（2003年2月），頁19-29。

三、林安梧：〈關於「覺」在教育上的作用：總體之源的場域覺醒--對《道言論》中「一本空明」的闡釋〉，《鵝湖》三十卷四期（2004年10月），頁13-19。

四、林安梧：〈老子《道德經》首章之詮釋與重建--論「存在場域」、「生命護養」兼及於「意義治療」〉，《鵝湖》三十卷第六期（2004年12月），頁18-28。

五、林安梧：〈「存有三態論」及其本體詮釋學〉，（第七屆當代新儒學國際學術會議會議論文，武漢大學哲學學院、台灣鵝湖學社，2005年9月）。

六、林安梧：〈《存有三態論》諸向度的展開--關於後新儒學的「心性論、本體論、詮釋學、教養論與政治學」〉，《鵝湖》三十一卷第五期（2005年11月），頁9-18。

另外《人文學方法論：詮釋的存有學探源》（台灣羅東：讀冊文化事業公司印行，2003年7月）、《新道家與治療學》（台北：台灣商務印書館印行，2006年8月）等書亦以此為基底。

<sup>48</sup> 請參見林安梧：《存有、意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》（台北：東大圖書公司印行，1993年5月）。

人生於天地之間，「三才者，天地人」，儒道所共許，由此「天地人我萬物通而為一的總體根源」開顯為世界萬有，這亦是儒道所同意揭示的道理。當然，儒道自有分別，儒家著重在「自覺」，而道家則重在「自然」，一重「主體的覺醒與參贊」，另一重「場域的調節與生發」。以「三才者，天地人」來說，道家重在「天地」，儒家則重在「人」。

儒家重在主體的自覺與喚醒，而道家則重在場域的生發與調節，我們不能太過高揚儒家主體性的動能，無限上綱到究竟了義；我們當然也不能夠將道家的主體修養能力，無限上綱到究竟了義，因為道家的重點不在主體的修證，而是在於場域的生發與調節。道家強調主體的退開、讓開，而讓物各付物，各可其可，各然其然；但這並不意味說經由主體的體證，就能讓物各付物，各可其可，各然其然。這是說：我們的主體修證頂多是一「消極義」的讓開，而道家強調的並不是這消極義的讓開而已，他更著重的是人的主體讓開了以後，由那總體的根源、根源的總體之「道」，能在「天地」「場域」間有一生發與調節的功用，進而由此而導生一「治療」、歸復及生長。

在寬廣的天地間來思考道家，來理解道家，來詮釋道家，我們發現現代社會下，道家有著嶄新的可能。「道家」不只是放浪形骸，不只是消極避世！「道家」、「道」、「家」，「道」是總體的根源，「家」是人於天地間的「居宅」！「新道家」強調的是那總體的根源的「道」如何落實於人間世的居宅，讓那被扭曲異化變形的「物」，能經由一「治療」的過程，而「歸根復命」，讓天地如其為天地，讓萬物如其為萬物。在「場域處所」裡，由於「話語介入」，人的貪求、欲望、權力、利害，伴隨而生，遂致異化；因而我們必須經由「存有之道的回歸」，讓「存有之道的亮光」照拂療癒；就這樣「無名以就實」、「尊道而貴德」，我們才能「知常曰明」，體會常道，當下明白。尤其，新道家「自然無為」有助於「公民社會」的建構，特別在「後現代」，重視的是「文明的對話」；新道家對於「心靈意識」與「存在情境」更能起著批判與治療的作用。有別於「工具理性」的高張，這樣子的「生命理性」正顯豁了一「道家型的女性主義」思維。

儒家是「飯」，佛家是「藥」，而道家則是「空氣」，是「陽光」，是「水」。儒、道、佛，三教都須要，「道家」更是重要；「飯」、「藥」都須要，「陽光、空氣、水」更須要。有「新儒家」、有「新佛家」，更須要有「新道家」，須要有「新道家的治療學」。「新道家」不只是境界型態的形而上學，起的不只是「作用的保存」；「新道家」在「存有三態論」的建構下，強調的是「存有之道」的回歸與照亮，並因之而強調「存有的治療學」，並由此而導生社會的批判與文化的治療<sup>49</sup>。

（丁亥之冬十一月十三日稿，戊子夏六月五日修訂於新竹元亨居）

<sup>49</sup> 此所論可參看林安梧：《新道家與治療學：老子的智慧》一書（台北：台灣商務印書館印行，2006年2月）。

## 主要參考引用書目

栗谷李珥著、俞成善譯

1987《栗谷老子醇言》

(魏)王弼

1974《老子王弼注》 台北：河洛圖書公司。

(漢)河上公

1965《老子河上公注》 台北：藝文印書館影印。

(宋)程頤

1987《易程傳》 台北：文津出版社。

(元)董思靖集解

1987《太上老子道德經集解》 台北：新文豐出版社。

(明，清)王夫之

1975《老子衍》 台北：河洛圖書公司。

金白鉉

1999，《老子栗谷注淺釋》，《道家文化研究》第十五輯，香港：道教學院。

李宣恂

2001，《〈醇言〉與《道德經》的儒家解讀》《中國哲學史》2001年第2期，中國北京

蔣錫昌

1939《老子校詁》 上海：商務印書館。

劉笑敢

2005《老子》(修訂二版) 台北：東大圖書公司。

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。

王邦雄

1980《老子的哲學》 台北：東大圖書公司。

石元康

1995《當代自由主義理論》，台北：聯經圖書公司。

江日新

1989《日本近代哲學思想史》(譯)，台北：東大圖書公司印行。

牟宗三

1961《政道與治道》 台北：廣文書局。

1985《才性與玄理》 台北：台灣學生書局。

1990《現象與物自身》 台北：台灣學生書局。

林安梧

- 1991 《王船山人性史哲學之研究》 台北：東大圖書公司。
- 1993 《存有、意識與實踐》 台北：東大圖書。
- 1996 《中國宗教與意義治療》，台北：明文書局。
- 1996 《儒學與中國傳統社會之哲學省察》 台北：幼獅文化事業公司。
- 1998 《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》 台北：學生書局。
- 2000 《新譯老子道德經》，台北：讀冊文化事業公司。
- 2003 《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〉，台北：《鵝湖》第廿八卷第十期(總號 334)，台北。
- 2006 《新道家與治療學：老子的智慧》台北：台灣商務印書館。
- 張起鈞
- 1970 《老子哲學》 台北：正中書局。
- 袁保新
- 1983 《老子形上思想之詮釋與重建》 台北：文津出版公司。
- 賴賢宗
- 2007 〈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。
- 陳鼓應
- 1993 《老莊新論》台北：五南圖書公司。
- 熊十力
- 1962 《新唯識論》台北：廣文書局。
- (美)安樂哲(Roger T. Ames), 郝大維(David L. Hall)著; 何金俐譯
- 2004 《道不遠人: 比較哲學視域中的老子/》 北京：學苑出版社。
- M.Merleau-Ponty
- 1983 "Phenomenology of Perception", 台北：雙葉書店。
- Tom Baldwin
- 2007 "Reading Merleau-Ponty : on the Phenomenology of perception" (edited) London ; New York : Routledge
- Jurgen Habermas
- 1970 "Knowledge and Human Interests", Translated by Jeremy J. Shapiro , Beacon Press , 1971 , Boston , USA.
- 西田幾多郎
- 1922 《善の研究》 東京：岩波書店。