



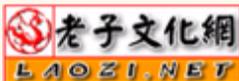
## 本站公告

## 老子书讯

- 2007 ‘老子与洛阳’《国际学…
- 读《傅佩荣细说老子》
- 《老君山与老子文化》出版
- 《发现老子》展现老子和老子思想



## 友情链接



## 学术研究

### 老子与朱熹：批判考察朱熹对老子哲学的理解

发布时间：2008-7-5 10:19:59

### 老子与朱熹：批判考察朱熹对老子哲学的理解

沈享民

台湾东吴大学哲学系助理教授

中华文化以孔子所创建的儒家传统为主流。自孔子之后，朱熹是影响中华文化最深刻的思想家，论者有谓朱熹集新儒学（Neo-Confucianism）思想之大成。[1]既谓「新儒学」，则与原始儒家自有所不同；其不同在其返「本」（原始儒家）而开「新」之新上说。然而，何以「新」，则颇不容易解释。有论者谓其新之所以为新，正在于杂糅于佛老，已非原儒本来面目，虽新儒学诸家以之为异端、以为其害甚于杨墨，而力闢之，然受其影响之事实终不可掩。若此杂糅、此影响，即是新儒家之为新之处，于是，吾人可以一问：集新儒家大成的朱熹，其哲学如何受佛老之影响？

关于新儒家受佛教之影响，学者论述已多，是故本文仅措意于朱熹哲学与老子哲学之间之种种。

老子早于朱熹千余年，说后者影响前者自不可能。老子哲学因素在朱熹哲学扮演何等角色？朱熹如何评价老子哲学？历来学者几无讨论。就笔者所知，已故旅美学学者陈荣捷撰有〈朱熹评老子与论其与「生生」观念之关系〉[2]（以下简称「陈文」），仅此一篇。陈文论列详密，几无剩义，洵为力作。若论问题意识之始由，则启自朱熹的一段评论，记载于《朱子语类》：

问谷神不死。曰：「谷之虚也，声达焉则响应之，乃神化之自然也。『是谓玄牝』，玄，妙也；牝是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉。程子所取老子之说也。」[3]

陈荣捷指出：朱熹将谷神与生生两观念联合一起，谓为程颐所取于老子者；并认为朱熹最尊程颐，此处就某层面而言，可见朱熹亦看重老子某些观念。朱熹猛烈排斥佛老，而此处竟归功于老子。由此陈荣捷引申：「一则可以见朱熹之对于老子之极力攻击并非不留余地。二则老子思想并非全然虚静无为。三则理学『生生』之重要基本观念竟可谓来自老子」。[4]

关于第一点，有门人问朱熹「老子之言似有可取处？」朱熹答道：「它做许多言语如何无可取？如佛氏亦尽有可取，但归宿门户都错了。」[5]可见在朱熹眼中，有可取处即称许之，《老子》〈谷神〉章便是一例，对佛教亦应同此看待。至于第二点尤不待多言，《老子》一书岂仅限于虚静无为等观念？其形上学之玄思，其论价值之相对性、文化桎梏之束缚... ..焉可视而不见？

关键在第三点。陈文又云：「在朱熹立场，老子有可嘉者嘉之，而其所嘉最为可异者，厥为其程子生生思想取自老子谷神不死之说。...岂非清静无为、全不肯做者（按：指老子及其学说），反而为活泼创生之力量，而理学生生思想，

源于老子乎？」[6]老子之「生」观念与程朱之「生生」观念两者，相同乎？相异乎？又如何可取？此乃有意义、有趣味的哲学观念的比较性问题，可测度老子哲学之影响与朱熹哲学之容受。

对上述问题，陈荣捷研究总结云：

程子…对于天地之何以能生生，始终未有说明，只谓其自然如此。至朱子则作一解说，即谷神能生是也。朱子云，因其空虚，所以能生生。此似与老子有生于无，与道生一，一生二无异。…朱子以谷是虚而能受，受而能生，所以为神。天地之所以能生生不穷，正如谷之空虚之受而能生之连续不已。…然生生之由，竟于老子得之，不亦奇乎？

程子…以理为本体而以生生为其运用。然而二者之关系并未言明。苟不解释清楚，则恐有老子之分道德为两截。于是朱子以老子之谷神释之。朱子或真以程子有意或无意间采老子，抑或他本人自采之而归功于程子，亦非无可能。无论如何，在朱子心目中，理学中之重要而新颖之生生观念，大有得于老子。[7]

笔者将上述结论重新表述为下面三个论题：

- 1 程子对天地何以生生，与理本体何以有生生之用，并未有清楚阐明。
- 2 朱熹藉由老子哲学谷神能生之观念代拟阐明。
- 3 就朱熹而言，理学之生生观念有得于老子。

陈文试图证成这三点，然而笔者管见不同，故为文论述辩证之。本文论证：程子（指程颐）对生生自有清楚解释，即有生之理，其生生在气上展现；是以，朱熹之代拟则属不必要；最后，本文指出，就朱熹而言，理学之生生观念有得于老子的可能之处何在。

在人生伦理方面，陈荣捷正确有力地阐明了程、朱之间对老子评价的相承更进之迹，即：朱熹抨击老子，似是仿程颐而实过之：

（一）「程子只谓老子权诈为不是而未尝指出其动机为何；朱熹则屡谓老子自私，不负责任，利用他人」。

（二）程子未尝比老子于张良，却曾称许张良；朱熹则对张良颇不以为然，是老子流亚。

（三）「程子只评老子之教而朱熹则诋其人格，谓其为中国历史奸诈之典型」。<sup>[8]</sup>陈荣捷以原典文献证实此三点，笔者大抵皆能同意。不过，可以更简洁说之。至于（二），则与本文主题没有直接相关，且先略去不论。（一）与（三）可以合而并论，浓缩为一：程子确实指出老子学说「权诈之术」、「语道德而杂权诈，本末舛矣」、「入做权诈者上去」，<sup>[9]</sup>朱熹承之，更进一步指摘其动机与目的在「只是占便宜，不肯自犯手做」、「讨便宜，置身于安闲之地」、「欲得退步占奸，不要与事物接」，直言「老子心最毒」。<sup>[10]</sup>

朱熹又进一步，指摘老子反伦理、害伦理：「老子是出人理之外，... 害伦理，乡愿犹在人伦之中，只是个无见识底好人」。<sup>[11]</sup>此意朱熹不只一次表出：「乡愿犹在伦理中行，那老子...其心却是出于伦理之外。其说煞害事。乡愿...未害伦理在」，<sup>[12]</sup>较之乡愿，老子其人更有不如。

此皆攻击老子之人格，其实并无理论价值与意义可讨论。<sup>[13]</sup>然老子真如此乎？此不得不先有以辩之。

依笔者管见，此与〈老子〉书写的思惟方式与语言哲学有关，用老子自己的理论则谓之「正言若反」。倘若此能成立，则如何回应朱熹对老子这方面之批判的解答就在〈老子〉一书中。〈老子〉第三十六章是最受程朱垢病的一章，<sup>[14]</sup>批评老子权诈或占便宜与这章有关：

将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。

《韩非子》〈喻老〉引用这几句话，并佐证以历史上阴谋诡计的故事。然而，老子此言的目的与用意真是在于鼓励人权诈狡黠吗？同情地理解看待之下，老子的重点只是在表彰「柔」「弱」的一种德性，[15]此在治国之道上尤为重要，其效用胜于刚强。为说明这一点，老子诉诸日常经验，如：为让某物收缩，则要让它扩张；为弱化某物，则强化之之类。从逻辑上看，这当然不是一个好的论证，前提给予结论（「柔弱胜刚强」）的支持当然是极有限度的。甚至于，笔者认为，这根本不是论证，充其量只是举例而已。此中自然没有绝对性。然而，「将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之」云云，乃当然（「必」）有此可能性的。此可能性见诸世俗生活，张之至极必歛，强之至极必弱，物极必反，实无可惊异之处。全以权谋诡诈之术视之，并非老子本意，或有此运用，亦是运用者自己的解读。

此类文句尚多：「信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。圣人不积，既以为人已愈有，既以与人已愈多」（第八十一章）；「圣人终不为大，故能成其大」（第六十三章）；「知者不言，言者不知」（第五十六章）；「以其终不自为大，故能成其大」（第三十四章）；「是以欲上民，必以言下之。欲先民，必以身后之。...以其不争，故天下莫能与之争」（第三十四章）等等，皆应如上段所析之意来看待。无论如何，真正的要点在于老子高举柔弱德性之一面，「反者道之动，弱者道之用」（第四十章）是总原则，「正言若反」是其表述与思维的特有形式。牟宗三以「诡辞为用」或「辩证的诡辞」（dialectical paradox）来总括老子哲学这方面的特性，更进一步认为儒佛两家自应吸收消化，不能轻易反对之，甚有见地。[16]就此而言，程朱对老子的批评可说是程朱片面解读，不能同情理解；庄子天下篇反倒能得其真意：「以

濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实」。

《老子》〈第七章〉云：「天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存，非以其无私邪？故能成其私。」尤其最后一句「故能成其私」，似乎更明白显示老子心术自私，坐实了朱熹的指控。但这仍然不是不能解释的。此章仍是「以反（后其身、外其身）求正（身先、身存）」的意思，而老子以无私成其私为结语。刘笑敢对此为老子辩解：此处所说的「私」，指个人的基本生存，并无侵犯他人或损人利己之意。[17]

再者，《老子》〈第六十五章〉云：「古之善为道者，非以明民，将以愚之」。似乎毫不掩饰其愚民之术。然而，若如此解读，则又是断章取义，以偏概全。老子同章下文续曰：「民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福」。陈荣捷指出，此所谓「智」，权术之智。[18]陈说是也。是以，「圣人之治...使夫智者不敢为也」（第三章），而圣人本自亦「我愚人之心也哉」（第二十章）。况且老子又曾说：「圣人无常心，以百姓心为心」，安得为愚民？〈第六十五章〉结语说：「玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺」，明白宣说玄德深远，与俗见相反。以俗见看老子、解老子，睽隔重重，虽程朱之贤也不能免。[19]

既然老子所言的「德」是「玄德」，朱熹不解，乃一路直上继续误解老子的「道」与「德」两概念之间的关系。朱熹批评道：「老子说『失道而后德』。他都不识，分做两个物事，便将道做一个空物底物事看。吾儒说只是一个物事，以其古今公共是这一个，不著人身上说。谓之『道德』，即是全得此道于己。他说『失道而后德，失德而后仁，失仁而后义』。若离了仁义，便是无道理了。又更如何是道？」[20]此处朱熹仍不免断章取义之嫌。老子说「失道而后德」乃是在一整体脉络中说：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。

上德无为而无以为；下德为之而有以为。上仁为之而无以为；上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。（第三十八章）

就老子哲学而言，此处一本发挥辩证的诡辞之论说方式（「上德不德，是以有德」），且明显赋予各个概念一价值下降的层级，从道以至于德、以至于仁、以至于义、以至于礼。礼在当时正是文化桎梏的束缚，是故老子批判之为「忠信之薄而乱之首」。对于礼竟成为形式教条，断送文化生机这点事实的观察，孔子也不能反对之，只是孔、老两人对人类危机的治疗药方表面上有不同。

朱熹摘章寻句式的批评亦有其自身所持的义理背景。依上引朱熹所说观之，朱熹认为道与德「只是一个物事」，人之心「全得此道于己」。或用朱熹的语词表之，就是「性即理」，在朱熹哲学中，道就是理，两者异名同指，人人心中同禀此理为性，而为心之德，专言此心之德谓仁，偏言之则为仁义礼智四者。以此指摘老子「失道而后德」一语，似乎言之凿凿。然而，老子此章之中，明明区分上德与下德。笔者以为前者即玄德，冲虚自然，通向道；「失道而后德」可专就后者言之，从而层层下降，故曰「失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼」。

如此看来，仁义确是问题焦点，表面上看，在朱熹或儒家那方面，仁义决计不能失守，不讲仁义的儒家还能是儒家吗？是以孟子与朱熹必定将仁义定之为人之心、人之性。反之，在老子这方面，一切虚矫、造作、有为、不自然等务须化除，仁义礼智同在此列。于是，真正的问题就在于所表现的仁义的品质为何了，是虚矫造作的「有为」，还是自然无为所呈露的至德呢？

答案很明显，我想儒家无论孟子还是朱熹都会认同后者。若是如此，面对有为造作的虚伪仁义，老子当然可以反过来说：「大道废，有仁义」（第十八章）。老子又说：

「绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有」（第十九章），此言更是激烈。仁义智皆是儒家明白提倡的道德价值，圣更是儒道所共许。何以老子出言若此？所谓「民利百倍」、「民复孝慈」与「盗贼无有」，乃老子与儒家的共同目的；然而老子毫不避讳提出他的方法却是「绝圣弃智」、「绝仁弃义」，试图由此回到「生而不有，为而不恃，长而不宰」的「玄德」（第十、五十一章），体现自然之道。试问：此道此境中更有何「仁」、「义」、「礼」之名可大大标举乎？明乎此，老子「失道而后德、失德而后仁」，以至于价值层级下降的言论也就可以了解了。换言之，如若朱熹或儒家的仁义有其真实意义与内在价值，非预设老子所主张的化除虚矫造作的有为不可。

为了反对老子「失道而后德」一语以彰显自家义理，朱熹猛烈批判程门高弟杨时之分「道」「德」为两概。朱熹评论道：「杨氏之说亦不晓。盖道者自然之路，德者人之所得。故礼者道体之节文，必其人之有德，然后乃能行之也。今乃以礼为德，而欲以凝夫道，则既误矣。而又曰『道非礼则荡而无止；礼非道则梏于仪章器数之末，而有所不行』。是则所谓道者，乃为虚无恍惚、元无准则之物；所谓德者，又不足以凝道，其诸老氏之言乎？误益甚矣。」[21]此言无非论证道德礼三者同一，而朱熹认为杨时所言有附和老子之意，故深以为非，认为杨时「道非礼」「礼非道」云云只是说两者相需，尚不是同一而颇有语病。朱熹又说：「杨氏谓『所自者道，而仁智勇之名泯』者，其老佛之余乎！若如其言，则所谓道者为一物，而在三者之上矣。夫岂有是哉！」[22]不仅如此，除了杨时之外，另外两位程门弟子谢良佐与游酢同在否定之列：「游氏以仁泯而后为道，谢氏以道立而后仁之名亡。其皆老子之余乎！」[23]凡道德仁义礼不能为合一之论者，率皆反对之，[24]皆以为是老子遗绪、道家流弊。经陈荣捷指出，其中游酢不只分道德为二，更分道善性为三，[25]朱熹更不能不批评：「若曰道未始有名，感于物而出，则善之名立；托于物而生，则性之名立。此则老佛之言，而分道与善性为三物矣。」[26]且不论游杨谢三学士之言是否真有得老子哲

学，无论是游之「仁泯而后为道」、谢之「道立而后仁之名亡」或杨之「所自者道，而仁智勇之名泯」，皆混同于「失道而后德」，皆归罪于老子。然朱熹真能深明老子之旨、以辨别其中端绪乎？其忌讳太甚矣！[27]

### 三

至此本文可迈向形上领域，继续探讨老子与朱熹之异同。

就朱熹而言，儒家言「有」、老子言「无」，儒家实、道家虚；此刻版印象根深蒂固，标签一贴上就再也撕不下来，以至于两家势如水火、形同冰炭。然而，《老子》首章盛言「有」与「无」：「两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门」，有无两者同出于道。老子对有无皆论述阐明，姑不计其内容，此一刻版印象无论如何不符合事实。

同理，继首章之后，老子随即在第二章又说「有无相生」。可知以老子只说「无」而不说「有」，乃厚诬老子。不过，老子确实也说过「天下万物生于有，有生于无」（第四十章），确实强调道之「无」的一面，以至于为宋代理学所诟病。

北宋哲学家张载指出「大《易》不言『有无』。有无，诸子之陋也」；[28]朱熹异口同声说：「《易》不言有无。老子言『有生于无』，便不是」，[29]引用老子原文而否定其说，直指张载所谓诸子就是老子。张载认为在儒家典籍《易经》之中，有无并不是议题，议论只是诸子之浅妄。有门人问朱熹张载此说，可以显示朱熹否定「有生于无」此命题的理由：「无者无物，却有此理。有此理，则有矣。老氏乃云：『（天地万）物生于有，有生于无』，和理也无，便错了」。[30]其实此理由不难了解：在经验世界或现象界中，理如同无物，似是不存在，是无，然不能以此为根据否认理的存在。既然理之存在无法否定，即是有，怎能说无呢？老子说有生于无，连理之有也解消于无而否定之，乃谬误也。

事实上，朱熹也不认为老子哲学完完全全主张纯粹虚无，主张「全是无」的是佛教：「老氏依旧有，如所谓『无欲观其妙，无欲观其徼』是也。其释氏则以为天地无幻妄，以四大（地水火风）为假合，则全是无也」。[31]又说：「佛氏只是空豁豁然，和有都无了。…若老氏犹骨是有」、[32]「道家说半截有半截无。已前都是无，如今眼下却是有。…若佛家之说都是无。已前也是无，如今眼下也是无」。[33]且搁下朱熹指摘佛教的部分不论，他说老子或道家「老氏依旧有」、「犹骨是有」，其意为何？先追问朱熹眼中的老子的「有」，究竟是依据什么而言的？朱熹说老子哲学「半截有半截无」，是否意即朱熹也了解老子之有无兼论、有无相生的玄旨呢？

细观朱熹之意，则知朱熹亦大抵晓得老释仍有分别。当他说「若老氏犹骨是有」，随即下转一语：「只是清净无为，一向恁地深藏固守，自为玄妙，教人摸索不得，便是把有无做两截看了」，[34]重点在最后一句所说分有无为二。然老子明言两者「同出」而异名，朱熹还是误解。由此可知，说道家或老子「半截有半截无」，更要看到朱熹下半句说的「眼下却是有」，此与佛教「眼下也是无」不同。原来朱熹的意思是：「老氏欲保全其身底意思多，释氏又全不以其身为事」，「老氏之学尚自理会自家一个浑身，释氏则自家一个浑身都不管了」，「佛氏之失出于自私之厌；老氏之失出于自私之巧」。[35]总而言之，终于归结说老子眼下的「半截有」乃是「自私」。

若如此，朱熹并未公平对待老子在形上学存有论方面的理论。

回到本篇起始所说的问题意识，为讨论方便起见，兹再引用一次篇首所引述朱熹与门人的答问，所讨论正是形上学方面的问题：

问谷神不死。曰：「谷之虚也，声达焉则响应之，乃神化之自然也。『是谓玄牝』，玄，妙也；牝是有所受而能生物者也。至妙之理，有生

生之意焉。程子所取老子之说也。」

引文乃解说《老子》第六章「谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤」。朱熹解释「谷神不死」以其虚，「谷只是虚而能受，神谓无所不应」，[36]并以声响为喻；[37]解释「牝」能有所受而能生物。[38]此皆恰当。然而，将此章与朱熹的说法两相比较，有几点值得特别注意：第一，老子原文并未直接提及「生」字。或许「不死」、「牝」、「天地根」等观念与「生」有间接的联系，而朱熹更进一步认为此章明确表达了「生生」叠字所表达的儒家特有的思想。第二，朱熹似乎还认为程子同样具有此一思考路线。

至于朱熹所谓「程子所取老子之说」，陈荣捷小心地区分的「取」可以有两种意思：一是「可取」，为赞美之辞，称许老子哲学之匠心独运；一是「收而用之」之意，即程子采用老子之说。陈荣捷并判断朱熹之意为后者，意即：程子采纳参酌了老子谷神玄牝之说以解释生生之理。陈说是也。

再者，据陈荣捷考证，朱熹讨论谷神不死，提出生之思想，不止一次，[39]且程子只曾说过：「庄生形容道体之语，尽有好处。老氏『谷神不死』一章最佳」。[40]至于为何此章最佳，程子未有解释。吾人仅可以从此语语脉中推知：既先谓庄子形道体，则此章之最佳必就道体言之。

在这里必须先行论述《老子》的形上学，但只能很简要地阐释。请先直接说明道体本身。《老子》〈第二十五章〉说：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名，曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。……人法地，地法天，天法道，道法自然。」此章最是重要。「先天地生」与「天下母」表示在时间上最先，先于一切；此隐然暗示老子哲学可以有一套宇宙（发生）论。「独立而不改」可谓道之超越性；「周行而不殆」是说其普遍性；[41]「吾不知其名，字之曰道」，呼应了「道可道，非常道」的断言。更重要的是「道法自然」一语。

这里说到「有物混成」，在〈第二十一章〉说到「道之为物，惟恍惟惚」，似乎把道说成如有一实物。其实此乃是老子言说行文时不得不然。[42]所以老子也说「绳绳不可名，复归于无物」（第十四章），不可名、不可道，实非一物。在「有物」「无物」之间，老子把道描写为「惟恍惟惚」，是谓「无状之状，无物之象，是谓惚恍」。何谓「无状之状，无物之象」？意即道实超越感官经验的范围，故说「视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一」（第十四章），混而为一，故说「混成」。因此，老子言「惚兮恍兮」、「恍兮惚兮」、「窈兮冥兮」（第二十一章），以及「寂兮寥兮」（第二十五章），都表达同一个意思。在语词或概念上，「道」在「有物」与「无物」的辩证；在形上学，有与无同出于道，谓之「玄」。

其次，道与万物之间的关系如何？最简明的叙述是〈第四十二章〉：「道生一，一生二，二生三，三生万物」。虽然对「一」、「二」与「三」的解释纷歧，[43]至少可以说是对世界万物生发过程的一个模式化处理，说的是宇宙有一个共同的起始点，即共同的根源，也就是道，从此逐步演化出宇宙最简单的存在形式，从单一到繁多，从简朴到复杂，从浑沦到具体，逐步出现现在的世界。[44]所以老子指出大道「渊兮似万物之宗」（第四章），「汜兮万物恃之而生而不辞」，「衣养万物」，「万物归焉而不为主」（第三十四章），万物最终归宿仍是道。是故，若逆推其序，则曰「天下万物生于有，有生于无」（第四十章）。由上述可知，「道之发用成双回向，采双轨式，」方东美说得好：「顺之，则道之本无，始生万物，以各明其利；逆之，则当下实用，仰资于无，以各尽其用」[45]。正是老子「有之以为利，无之以为用」[46]的极佳解释。

至于，人、万物与道之间则以「德」相连系，即「玄德」，所谓「道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。…长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。」（第五十一

章)。也可称作「孔德」，「孔德之容，惟道是从」，圣人是其表徵。何由可至圣人？一言以蔽之，自然无为。道虽俱全有、无两面，乃无上范畴，无待他求，自己如此，自然而然，故曰「道法自然」（第二十五章）。且「道常无为而无不为」（第三十七章），故老子屡言：「圣人处无为之事」（第二章）、「是以圣人无为故无败」（第六十四章），「为道日损，损之又损，以至于无为；无为而无不为」（第四十八章）等等。[47]倘若再进一步言其实践，则「致虚极，守静笃」，守柔贵后，处下不争，其人生哲学之大要也。

#### 四

至此，老子哲学形上学之大要已明，本文尝试检讨陈荣捷之论断。

朱熹认为程子采纳老子「谷神不死，是谓玄牝」之意旨，以说明生生至妙之理。实则程子仅提及老子此章最佳，并未有任何评论与阐释。反倒是朱熹多次讨论此章，详细注解，以虚释谷，以能应不穷说神，以至妙训玄，以能受生物言牝。不唯此也，朱熹更进一步将此章意象与儒家生生观念挂搭，并认为程子在这一点上吸纳老子哲学，以此章补充说明理何以能生生。实则，这些都是朱熹一己之见而归之于程子，实属主观意见。陈文业已指出「朱熹藉由老子哲学谷神能生之观念代拟阐明」。然而，朱熹为何代拟，陈文断定原因在「程子对天地何以生生，与理本体何以有生生之用，并未有清楚阐明」。此则非是。本文论证：朱熹之为程子代拟阐明，实属徒劳；程子自有其特殊的生生观念，有清楚说明，无需假借老子谷神玄牝，无需朱熹代拟；而「可能」需要老子此章义理者，乃朱熹自己。

朱熹诠释《老子》「谷神玄牝」章为「至妙之理有生生之意」，强调了「理」此一范畴与其生生作用。在中国哲学史上，发展到宋代，有所谓「程朱理学」，即指程颐与朱熹一脉以「理」为究极范畴的哲学学派，建构了一套理气二元的本体论，以之解释世界万有。万事万物莫不有理气所构

成，理是生物之法式，老子所谓「道」，在程朱则谓之「理」；气是生物之资具，即阴阳二气也。此为研究中国哲学史者所共知共喻。问题在于理与气、道与阴阳之间的关系如何说明。如何说明「生生」？是否如陈荣捷所言，程颐对此并无清楚说明，而朱熹引老子谷神章代为阐释呢？

就程颐来说，理与气、道与阴阳之关系颇为清晰：「一阴一阳之谓道。道非阴阳也。所以一阴一阳，道也」；[48]又说：「离了阴阳更无道。所以阴阳者是道也，阴阳气也。气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也」。[49]很明显，在概念上，形而上与形而下不可混淆，后者是阴阳、是气，变化为物、为存在之「然」；前者是道、是理，是「所以然」。理与气两者乃最基本的存有，故谓「二元论」（“dualism”）。在此朱熹绝无异议。[50]程颐又曰：「一阴一阳之谓道。…所以阴阳者道。既曰气，则便是二。言开阖，已是感。既二，便有感。所以开阖者道，开阖便是阴阳。老氏言虚而生气，非也」。[51]此直接批判老子。但老子未曾言「虚而生气」，程颐在此似乎否定的是「有生于无」，在质问无如何生有。依程颐的哲学，道或理是形而上者，是形下阴阳变化的所以然者，是有，只是无形无象无色无声无嗅无味。可以看出，朱熹继承程颐的基本观念，注解周敦颐〈太极图说〉首句「无极而太极」时，必释为「无形而有理」。[52]吾人还是可以问：如此的理能生气乎？如此的道能生天地万物乎？能生生乎？此正是陈荣捷所说「理本体何以有生生之用」的问题所在。

事实上，就程朱理学而言，理实不能生气，至少理不直接负责创造万有。理「无情意、无计度、无造作」，是「净洁空阔的世界，无形迹，他却不会造作。气则能蕴酿、凝聚、生物也」。[53]理或道「只是理」、「但理」，而万事万物乃气之凝聚造作而成，气散则物亡。气之如此聚散，物之如此存在消亡，必有理为其所以然。事物生灭千变万化皆有其理，故有「生之理」，此理本身不生、不创造，真正生物的是气，是气的聚散变化。

是故，若问理何以生生，则答曰理本自不生，无所谓生

生。然而却不可谓无生生之理，不可谓无生生之存在之超越的所以然。此乃本体二元论的必然结论。

然而，若理或道不直接生气生万物，则宇宙世界之生生现象仍需有一清楚解释。陈荣捷认为程颐并未清楚解释，笔者不以为然。请观程颐之言：

若谓既返之气复将为方伸之气，必资于此，则殊与天地之化不相似。天地之化自然生生不穷，更复何资于既毙之形、既返之气，以为造化？近取诸身，其开阖往来见之鼻息。然不必假吸复入以为呼。气则自然生。人气之生，生于真元。天地之气亦自然生生不穷。…天地中如洪鑪，何物不销铄了。

凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪鑪，虽生物，销铄亦尽。况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？其造化者自是生气。…此是气之终始。开阖便是易。一开一阖谓之变。

近取诸身，百理皆具。屈伸往来之义只于鼻息之间见之。往来屈伸只是理。不必将既屈之气复为方伸之气。生生之理自然不息。

真元之气，气之所由生，不与外气相杂，但以外气涵养而已。如鱼在水，鱼之性命非是水为之，但必以水涵养，鱼乃得生尔。人居天地气中，与鱼在水无异。至于饮食之养，皆是外气涵养之道。出入之息者，阖闢之机而已。所出之息非所入之气。但真元自能生气。所入之气，只当阖时，随之而入。非假此气以助真元也。[54]

这几句话有几个要点，极为明白，不可谓不清楚。第一，天地之气自然生生不穷。是以理不生气，虽有生之理，但「气

则自然生」。第二，物散气尽，气既散尽不复存在，方伸、方生之气并非是既屈、既返之气，「其造化者自是生气」，此中「造化者」并非实词，并不是有一个造物主高悬在那儿。只是言造化之真实。第三，在人亦同：人之鼻息呼吸，如同对屈伸之气的解释一样，「不必假吸复入以为呼」，人自有真元能生气，只需饮食外气涵养而已。

引文中「往来屈伸只是理」并非是说理自己能屈伸往来，而是说往来屈伸之然有其所以然之理。引文中「生生之理自然不息」，并不是说理能生出什么，而是说生有其所以生之理，故能生生自然不息。是以，程颐气之生生不是气之循环反覆、屈伸往来的结果，而是气自生，生而又生，如同人之真元之气。

由此可知，「理生气」在程颐那里是一不成立的命题，[55]气自然会生，虽则其法式是理。以程颐的哲学来看，老子「有生于无」自然是不通的，或者，若「道」当作程颐的「理」来解，老子「道生一，一生二，二生三，三生万物」的说法当然也隔了几重公案。也因为如此，根据上面引文表明「人气之生，生于真元。天地之气亦自然生生不穷」，陈荣捷关于程颐理何以有生生并未有清楚阐明的提法，乃根本不成立；生生之于程颐，不在于理能生，而在于气自生生。朱熹借助老子哲学谷神章之代拟阐明的问題，实不存在，代拟亦属不必，在程颐哲学中早已有了回答。

值得一提的是，朱熹并不看重程颐在上面引文的这方面的思想。程颐「气则自然生。人气之生，生于真元。天地之气亦自然生生不穷」的提法，在朱熹哲学的理气论里不占地位。换句话说，依本文的看法，关于生生观念，程颐有特殊的说法，其说法不取自「理生气」一途，理自不能生也，而以上述所论的特定观念说之。对这一问题程颐并非无说，至于其说法能否令论者满意那是另一个问题。反倒是朱熹对此不取程颐之说，则本身必须面对此一问题，即理既不生，则如何说明生生。笔者以为，朱熹的办法便是取径老子「谷神不死，是谓玄牝」一章的哲学义理。

前文已论及朱熹解释「谷神不死」以其虚，「谷只是虚而能受，神谓无所不应」，解释「玄牝」为「万物之感而应之不穷，又言受而不先」。<sup>[56]</sup>但，在朱熹哲学中，上面这些「虚」、「神（化）」、「感应」等都是属于「气」的属性。易言之，朱熹虽借径于老子谷神章，最终还是回到以气来说明生生的实质。朱熹所谓「至妙之理，有生生之意」，其意是：理自身不生，其生展现在气的虚实感应之上，而化生万物。最终还是回到程颐以气来解释的路线上，只是多绕了谷神玄牝一圈。然而，相较于程颐所说气自然生，朱熹这一圈更强调了生生之神化、至妙的色彩，这不能不归功于老子哲学谷神玄牝的意象。

---

[1] 关于朱熹之综合北宋哲学思想，最佳的论述是Wing-tsit Chan, "Chu-Hsi's Completion of Neo-Confucianism," *Etude Song-Sung Studies in Memoriam Balazs* 2, No. 1, 1973, pp. 59-90. 中文见陈荣捷：〈朱熹集新儒学之大成〉，中译：万先法；收入陈荣捷：《朱学论集》（臺北：学生书局，1988增订再版），页1~35。

[2] 收入陈荣捷：《朱学论集》，页99-121。陈荣捷此文提供了大量的文献资料，本文受益极大，特此志之，不敢掠美也。

[3]（宋）黎靖德编：《朱子语类》（八）（北京：中华书局，点校本），页2995。以下简称为「《语类》」。

[4] 陈荣捷：《朱学论集》，页99。

[5] 《语类》，页2994~5。

[6] 陈荣捷：《朱学论集》，页109。

[7] 陈荣捷：《朱学论集》，页112~3。

[8] 陈荣捷：《朱学论集》，页104。

[9] 分见《二程粹言》卷一、《二程遗书》卷一、卷十八。

[10] 见《语类》卷六十与卷一二五（页2987、2996）。

[11] 《语类》卷一二五，页2988。

[12] 《语类》卷一三六，页3242。

[13] 在论理上，这可以说是诉诸人品或人身攻击的谬误。

[14] 程子说：「与夺翕张，固有此理，老子说著便不是。」《二程遗书》卷七。（以下简称「《遗书》」）又有门人问：「老子书若何？」程颐答曰：「老子书，其言自不相入处，如冰炭。其初意欲谈道之极玄妙处，后来却人做权诈者上去。如「将欲取之必固与之」之类。《遗书》卷十八。」

- [15] 《老子》〈第四十三章〉也说：「天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入无闲，吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之」。〈第七十六章〉：「人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒。」
- [16] 参见牟宗三：《中国哲学十九讲》（台北：学生书局，1983），「第五讲：道家玄理之性格」、「第六讲：玄理系统之性格——纵贯横讲」与「第七讲：道之作用的表象」。
- 17 刘笑敢：《老子》（台北：东大图书公司，1997），页167～73。
- 18 陈荣捷：《朱学论集》，页105。
- 19 程颐说：「老子以为『非以明民，将以愚之』，其亦自贼其性欤！」《遗书》卷二十五。
- 20 《语类》卷十三。
- [21] 《中庸或问》，论第二十七章。
- [22] 《论语或问》下，卷十四；《论语》〈宪问第十四〉，第三十章。
- [23] 《孟子或问》，〈尽心第七下〉，第一章。
- [24] 对这一点，程颐也异口同声：「老子曰：『失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。』则道德仁义礼，分而为五也。」《遗书》卷二十五。
- [25] 陈荣捷：《朱学论集》，页107。
- [26] 《论语或问》下，卷十七；《论语》〈阳货第十七〉，第三章。
- [27] 程子也说：「如老子言『失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼』，则自不识道，已不成言语」（《遗书》卷一），也不了解老子特殊的表述方式。
- [28] 《正蒙》〈大易篇第十四〉，第十四节。
- [29] 《语类》卷一二五，页2998。
- [30] 《语类》卷九十八。
- [31] 《语类》卷一二六，页3012。
- [32] 《语类》卷一二六，页3011～2。
- [33] 《语类》卷一二六，页3012。
- [34] 《语类》卷一二六，页3011～2。
- [35] 《语类》卷一二六，页3012～3。
- [36] 朱熹续曰：「它又云：『虚而不屈，动而愈出』。有一物之不受，则虚而屈矣；有一物之不应，是动而不能出矣。」《语类》卷一二五，页2994。「谷神是那个虚而应物底物事。」卷一二五，页2995。
- [37] 《语类》又记载门人问「谷神不死，是谓玄牝」。朱熹曰：「谷虚。谷中有神，受声所以能响，受物所以生物」。卷一二五，页2994。

[38] 问谷神。曰问：「『玄牝』。或云『玄是众妙之门，牝是万物之祖』」曰：「不是恁地说。牝只是木孔承尹，能受底物事。如今门阙谓之牡，环则谓牝；榦管便是牝，榦鬚便是牡。雌雄便是牝牡，可见。玄者，谓是至妙底牝，不是那一样底牝」。《语类》卷一二五，页2994。「玄牝盖言万物之感而应之不穷，又言受而不先。」卷一二五，页2995。

[39] 同注31。

[40] 《遗书》卷三。

[41] 第三十四章：「大道汜兮，其可左右」也是表达道的普遍性。

[42] 这第如同日常用语中说「道这个东西」一样。事实上，道不是个东西。

[43] 程颐尝言：「有阴便有阳，有阳便有阴。有一便有二，纔有一二，便有一二之闲，便是三，已往更无穷。老子亦曰：『三生万物。』此是生生之谓易，理自然如此。」《遗书》卷十八。然此言尚看不出程颐「生生」观念的实质真意为何。详下文。

[44] 刘笑敢：《老子》，页205~6。

[45] 方东美：《中国哲学之精神及其发展》上册（台北：成均出版社，1984），页176。

[46] 对此，《老子》本文有生动的比喻，第十一章：「三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。」

[47] 程颐尝言：「老子曰『无为』，又曰『无为而无不为』。当有为而以无为为之，是乃有为也。」《遗书》卷五。亦见不能同情了解老子「无为」的概念。

[48] 《遗书》卷三，谢显道记伊川先生语。

[49] 《遗书》卷十五，伊川先生语。

[50] 《朱子文集》卷四十六，〈答刘叔文〉有曰：「所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也」。以「理气二元论」说之，实为有据。

[51] 《遗书》卷十五。

[52] 《语类》卷一：「太极只是一个理字」。关于无极太极，更引发著名的「朱陆之辩」。朱熹对此一解释毫不退让。

[53] 《语类》卷一。

[54] 以上四条，皆见《遗书》卷十五，伊川先生语。

[55] 「理生气」在朱熹哲学同样不成立，且此语不见任何朱熹的著作语录之中。经陈来考证，出自吕聃《宋四子抄释》之〈朱子抄释〉，并考得其来自朱熹门人杨与立所编之《朱子语略》。陈来：〈关于程朱理气思想两条资料的考证〉，《中国哲学研究》，1983，第二期，页85。虽然朱熹尝言「有是理后生是气」、「气虽是理之所生」（分见《语类》卷一与卷四），此或是在特定语境下、特殊的角度言之，或此二语之生「生」可不作「产生」、「生出」解，而作「呈现」解。

[56] 《语类》卷一二五，页2994~5。

版权所有：洛阳老子学会 电话：0379-63300933 传真：0379-63300979

本站域名：[洛阳老子学会.com](http://洛阳老子学会.com) [lylzxh.com](http://lylzxh.com) [豫ICP备54363333号](#)

推广支持：[洛阳商务搜](#)