

道家文化研究

第八輯

香港道教學院 主辦

陳鼓應 主編



96357

B223.05
2-7

道家文化研究

第八輯

香港道教學院 主辦

陳鼓應 主編

上海古籍出版社

道家文化研究

第八輯

香港道教學院 主辦

陳鼓應 主編

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 號)

經華書店上海發行所發行 上海古籍印刷廠印刷

開本 850×1156 1/32 印張 12.75 字數 311,000

1995 年 11 月第 1 版 1995 年 11 月第 1 次印刷

印數: 1-4,000

ISBN 7-5325-2013-7

B·252 定價: 21.60 元

《道家文化研究》編委會

督 辦 侯寶恆
統 籌 羅智光
主 編 陳鼓應
副 主 編 余敦康 許抗生 張智彥 成復旺
編 輯 部 張智彥(主任) 陳靜 王博
盧國龍 張廣保 馮國超 沈紅宇
編 委 王葆玟 王德有 安樂哲(美國) 池田知久(日本)
牟鍾鑒 李定生 李養正 李錦全 李德永
李 慶 余明光 金谷治(日本) 周立升
涂又光 胡家聰 莊萬壽(臺灣) 唐明邦
孫以楷 陳耀庭 陳麗桂(臺灣) 卿希泰
麥炳基(香港) 崔大華 張 純(美國) 黃 釗
馮達文 熊鐵基 羅 熾 錢耕森
蕭蓬父 蕭漢明 魏宗禹 魏啟鵬
(以上以姓氏筆劃爲序)

責任編輯 達世平

主 辦 青松觀——香港道教學院

香港聯絡處 香港九龍深水埗大南街 160-174 號 2 樓香港道教學院辦公室
梁凱圖 李永明

目 錄

道的突破

- 從老子到金岳霖……………王中江 (1)
- 道家黃老學的“天、地、人”一體觀……………胡家聰 (18)
- 道家的超越哲學與中國文藝的超越
- 精神……………成復旺 (31)
- 道家中興和中古美學風氣的轉換……………朱良志 (50)
- 道實在的雙重結構……………金吾倫 (72)
- “終極關懷”的儒道兩走向……………馮天瑜 (86)
-

- 莊子氣論發微……………王世舜 王 蓀 (91)
- 莊子超越精神賞析……………李德永 (110)
- 中國古代哲學中的混沌……………[日]池田知久 (122)
- 漫談莊子的“自由”觀……………葉秀山 (137)
- 莊子言與不言……………劉 光 (156)
- 試論莊子的辯學思想及其影響……………張斌峰 (170)
-

- 論田駢、慎到學術之異同……………白 奚 (183)
- 宋鉞思想及其道、墨融合的特色……………胡家聰 (193)
- 鄒衍與道家的關係……………孫開泰 (213)
-

《易》《老》相通論·····	周立升 (227)
《彖傳》道論三題·····	魏啟鵬 (240)

漢代的氣化宇宙論及其影響·····	陳麗桂 (248)
兩漢之際的儒學與老莊學·····	王 卡 (267)
貴無之學	

——王弼·····	湯用彤 (277)
簡論魏晉玄學是新道家·····	許抗生 (286)
晉宋山水詩與道家精神·····	王 玫 (299)

北宋理學與唐代道教·····	李大華 (310)
北宋儒學三派的《老子》三注·····	盧國龍 (322)
憨山德清的以佛解老莊·····	張學智 (339)

海德格理解的“道”·····	張祥龍 (351)
道與本文·····	滕守堯 (366)
德里達與道家之道·····	劉 鑫 (382)

道的突破

——從老子到金岳霖

王中江

內容提要 本文對中國哲學中“道”形上學的兩次“突破”作了連貫性的考察。從“道”的前哲學形態到老子的“道”形上學，是第一次突破，奠定了中國形上學的歷史；從老子經過漫長的時間到金岳霖，是“道”形上學的第二次突破，改變了中國傳統形上學缺乏形式化系統的歷史。

不管我們如何喜歡感性的東西，但人類注定要以觀念符號來凸顯自己的優越性。因而，誰在人類觀念符號的進程中為我們帶來轉折和突破，誰也就在歷史的記憶中獲得了被不斷“話語”的優先權。在此，遙遠的老子和現代的金岳霖被我們特別提示出來，就是基於在“道”這一中國哲學的根本觀念上，他們都具有“創發性”和“突破性”。本文的基本任務，就是把這兩次“突破”連結起來加以思考和比較，以展現觀念演進的實際艱難歷程。

一、“道”的前哲學形態

無庸置疑，“道”這一名詞，在老子之前就已經出現並在相當程度上被使用。因此，如果我們要把老子之“道”在哲學上的

突破性清楚地揭示出來，我們首先有必要來追溯一下，在老子之前，“道”這一名詞是如何被使用的，它的意義是什麼。當然，這一問題太大，也比較複雜，所以在此祇能作一個大致的考察。

“道”字究竟何時出現，至今尚未有強有力的研究成果。金文中已有，已發現的甲骨文還沒有“道”字。現在我們仍祇能依據所留下的最早的典籍來看。如果說《尚書》、《詩經》、《易經》、《國語》、《左傳》這幾部書整體上都比《老子》一書要早，那麼，我們就可以把這些典籍中的“道”作為老子哲學之道或形上之道的前形態。

經考察表明，在《尚書》、《詩經》、《國語》和《左傳》中，“道”字的使用不乏其例。其中以單音詞為多，也有少量的合成詞。把這些典籍中“道”字的用例歸納一下，它主要有以下六種意義，現分別述之。

(一) 指路。一般認為，這是道字的本義。《說文》云：“道，所行道也。一達謂之道。”《爾雅·釋宮》云：“一達謂之道。”《釋名·釋道》云：“道，一達曰道路。道，蹈也。路，露也。言人所踐蹈而露見也。”“道”字的這一意義，在《詩經》中最為明顯，如所說的“道之云遠”（《邶風·凱風》。此句又重出於《小雅·白華》中）、“道阻且長”（《秦風·小戎》）、“宛丘之道”（《陳風·宛丘》）、“楊園之道”（《小雅·何人斯》）、“行道遲遲”（《邶風·匏有苦葉》）等，這裏的“道”字，其意均是指“路”。在《詩經》和《尚書》中，還沒有“道”字與“路”字合在一起的合成詞，但在《國語》中，就有了“道路”一詞，如《周語上》云：“國人莫敢言，道路以目。”《周語中》云：“道路若塞。”《晉語四》云：“道路之人也。”“道路”其義仍是“路”。

(二) 指言說。《廣雅·釋詁二》：“道，說也。”“道”字的言說意，在《詩經》中，就已經有了。如《鄘風·牆有茨》云：“牆有茨，不可埽也。中冓之言，不可道也。所可道也，言之醜也。牆有茨，不

可襄也。中菴之言，不可詳也。所可詳也，言之長也；牆有茨，不可束也。中菴之言，不可讀也。所可讀也，言之辱也。”其中的“道”字，顯然應作“言說”或“話語”解。先附帶指出，在這段話中，我們可以看到言以及言同道、詳、讀關係的最早說明，通行本《道德經》第一章的“道可道，非常道；名可名，非常名”，似乎是套用了此句話而出。“道”字的“言說”意，在《國語》中也能看到，如《晉語九》云：“道之以文，行之以順。”又云：“辯之以名，書之以文，道之以言。”如果說“道”字的義是“路”，那麼道的“言說”意就是“引申意”，從“路”怎麼引申出“言說”，我們還不清楚。

(三) 指理則。《廣韻》云：“道，理也。”“道”字的理則意，在《詩經》中還沒有明確的用例，但在《尚書》和《國語》中，其用例就非常多了，而且出現了“天道”、“人道”、“鬼道”和“王道”這一類合成詞，這些合成詞中的“道”字，基本意義都是表示理則。我們可以通過例子來具體看一下。先看《尚書》。《皋陶謨》云：“反道敗德。”又云：“滿招損，謙受益，時乃天道。”《甘誓》云：“今失其道，亂其紀綱。”《湯誓》云：“欽崇天道，永保天命。”《伊訓》云：“天道福善禍淫。”《太甲下》云：“必求諸道。”《說命上》云：“恭默思道。”《說命中》云：“明王奉若天道。”《泰誓下》云：“天有顯道。”《洪範》云：“無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。”《周官》云：“論道經邦，變理陰陽。”在《國語》中，“道”字這一意義的用例就更多了，不勝枚舉。如《魯語上》云：“易神之班亦不祥，不明而路之亦不祥，犯鬼道二，犯人道二，能無殃乎？”《晉語一》云：“報生以死，報賜以力，人之道也。”《晉語》云：“天道無親，唯德是授。”《楚語上》云：“君子之行，欲其道也，故進退周旋，唯道是從。”《越語下》云，“道固然乎”、“必順天道”。《左傳》昭公十八年云：“天道遠，人道邇，非所及也，何

以知之，竈焉知天道？”

(四) 指方法或途徑。如《周語中》云：“且夫人臣而侈，國家弗堪，亡之道也。”《周語下》云：“作又不節，害之道也。”《左傳·定公五年》云：“吾未知吾道。”

(五) 指正義或公正、正直。如《周語下》云：“夫正，德之道也。”又云：“守終純固，道正事信。”《晉語三》云：“殺無道而立有德。”《晉語四》云：“晉之無道久矣。”又云：“晉仍無道，天祚有德。”

(六) 指通、達。《尚書·禹貢》云：“九河既道。”《左傳·襄公三十一年》云：“不如小決使道。”《國語·晉語六》云：“夫成子道前志以佐先君。”

以上是“道”字在中國最早幾部典籍中大部分用例的主要意義。在這些意義中，祇有(三)帶有一定的哲學意義，與道的形上化關係比較密切。但是，此時的“道”，還祇是哲學的前形態，而不是形上“道”。很明顯，在中國初民的思想觀念中，“道”作為解釋世界的根本範式尚未確立。換句話說，“道”還不是一個超越一切事物的具有普遍性、統一性和絕對性的觀念。雖然“道”字單獨使用時，已帶有理則的意義了，但它仍限制在天的理則、人的理則這些具體的對象之中，並不是非對象化的任何事物都所具有的理則，更不是與具體事物、多樣性相對立並可以用來解釋一切的實體或本體。如果說中國初民具有超越性“實體”的話，那麼，這個“實體”就是“天”或“帝”。的確，在上面所說的中國最早的典籍中，“天”字的使用率不僅高於“道”字，而且它的重要性也遠遠超過了“道”字，被神格化為一種決定一切事物的無限力量和超越者。不過應注意的是，這個“實體”也仍是一個具體的“實體”，不是抽象的“實體”。當時的人們還不能區分開一般的“存在”和具體的“存在者”，因為天“並不表達單純的生存或一般狀態，而是指稱顯象的某個特殊種類和形態；尤其

是在某個地點即空間中某一特殊點上的存在。”(恩斯特·卡西爾:《語言與神話》,三聯書店,1988年,第94頁)正是此故,天最終没能成為形上的實體,而被還原為自然之天(道家最先完成了這一點,而儒家則主要是在程朱理學中達到的)。

同時,在中國初民觀念中,“道”字對“德”字並沒有明確的統屬性。從最早幾部典籍的使用量上說,“德”遠遠超過了“道”字。要對此作出合理的解釋,首先有必要揭示一下“德”字的意義。按照一般的說法,“德”字主要是指人所具有的善良的品質或品行。這種品質或品行,是有所為、有所求而得,所以“德”也就是“得”。《禮記·樂記》云:“禮樂皆德,謂之有德。德者得也。”《廣雅·釋詁三》云:“德,得也。”《釋名·釋言》云:“德,得也。得事宜也。”朱子《論語集注》云:“德者,得也。得其道於心而不失之之謂也。”(《述而》)“得”字,按照《說文》的解釋,就是“行有所得也。”但也有學者從甲骨文和音韻學的角度加以考察,認為“德”字應訓為“循”,“德行”,即是“循行”,說:“知‘德’之本義為循、動詞,則古書中一些向來難解之義,亦可自明矣。”(見何新《“道德”詁義·再釋德》,載《諸神的起源》,三聯書店,1986年,第308—310頁)此種承諾,也許過高。置此不論,如果說以上兩種解釋都有一定道理,那麼,我們可以依據兩者中的任一解釋來說明“德”字何以比“道”字用得廣。就“德”字之為“得”這一意義來說,它強調的是現實社會對人的具體行為的要求。雖然在初民的思想中,人的“德”有其內在於“天”的超越性根據,是“天”的意志,如《國語·晉語四》云:“晉仍無道,天祚有德。”但“德”本身則始終是與人的行為聯繫在一起的,即祇有人纔有“德”的問題。而正是這個“德”,成了維持群體生活秩序的基本信念和評價人的尺度。這樣,“德”就會更受到人的關心并被大大強調。雖然當時已經有“人道”觀念,但“人道”的“道”,主要是通過“德”來規定的。“德”是

對具體性或特殊性的強調，即它是事物的規定性。從“德”之作爲“循”來說，它揭示了在初民的社會生活中，人與“自然法”的關係，遵守這種“自然法”就是有“德”。在幾部典籍中，雖能看到直接把道與德聯繫在一起的用例，如《尚書·君奭》說的“我道惟寧王德延”、《周語下》說的“夫正，德之道也”等，但在此不是一般地討論“道”與“德”的關係，而且也不能說“道”高於“德”。

二、老子：道的突破

不管早晚，人類不同民族的思維遲早要跳出有限的具體事物，走向無限的普遍性。根據西方社會學家的研究，在世界幾大文明圈中，都先後出現了“哲學的突破”，借用余英時的轉述：“在公元前一千年之內，希臘、以色列、印度和中國四大古代文明，都先後各不相謀而方式各異地經歷了一個‘哲學的突破’的階段。所謂‘哲學的突破’即對構成人類處境之宇宙的本質發生了一種理性的認識，而這種認識所達到的層次之高，則是從來都未曾有的。與這種認識隨而俱來的是對人類處境的本身及其基本意義有了新的解釋。以希臘而言，此一突破表現爲對自然的秩序及其規範的和經驗的意義產生了明確的哲學概念。……蘇格拉底、柏拉圖和亞里士多德的出現是希臘的‘哲學的突破’的最高峰。”（余英時《士與中國文化》，上海人民出版社，1987年，第28頁）

說到中國的“哲學的突破”，余英時也認爲他是最“溫和”的。這是因爲它主要是寄托在幾部經書之中，強調“述而不作”，把他們在思想上的創發性和新意都說成是對已往精神和價值的承繼和復興，而不是反叛和超越。的確，儒家在這方面是很典型的，而墨、道兩家也有這樣的精神氣質。但是，如果我們注重哲學思想的實質性發展和“突破”，那麼，老子所開創的“道家”哲

學，並不那麼“溫和”，它不僅帶有強烈的批判精神，而且使“道”達到了“形上的突破”，使之成為具有西方哲學突破中的那種“本體論”意義。正如上述，在老子之前，“道”還被限制在“天道”和“人道”等中，而不是超出天道和人道之上的“普遍之道”，而且，與“天”和“德”相比，“道”並沒有統屬性的地位。但是，中國智者尋求普遍性的統一性的努力，在老子這裏終於有了驚人的“突破”。道終於走到這一步，“它生養而不是被生養，它生育而不是被生育，它即是‘存在’，即是萬物之中的‘常’，萬物之中的‘存’。因而它‘從一開端便常存’，它‘從伊始便常在’；現存的萬事萬物，都是在它之後生成嬗變如此的。這裏，所有分別的、具體的和各別的神名全都化作一個名稱：存在；神性從它身上排除了所有特殊的屬性，它不能通過任何其它的東西來描述，它的屬性祇能是它自己。”（恩斯特·卡西爾《語言與神話》，第95頁）

具體來說，首先“道”被提昇到高於“天”（包括“帝”）的位置，明顯成為優先於“天”的範疇，成為解釋萬物的“普遍之道”。如上所述，在老子之前，“道”並不優先於“天”，相反，天是解釋世界的最高存在，道隸屬於天。雖然也有“人道”的說法，但由於人是從屬於天的，所以人道自然從屬於天道，而天道的“道”也就離不開“天”而獨立存在了。但是，到了老子，“道”從“天”的隸屬性中解放了出來，明確地被賦予了“優先”或高於天的特性。老子說得很清楚：“有物混成，先天地生”（二十五章）；“吾不知誰之子，象帝之先”（四章）。在這一點上，張岱年先生已有準確的說明：“老子提出了關於道的新說。老子認為道是‘先天地生’的世界本原。春秋時代所謂天道是天之道，道是從屬於天的。老子則以為道比天更根本，天出於道。”（張岱年《中國古典哲學概念範疇要論》，中國社會科學出版社，1989年，第24頁）但是，如果“道”祇是優先於“天”，高於“天”的東西，而沒有被“普遍化”為一切事物的根本或實在，那麼，它就仍是相對的，而

不是獨立於任何具體事物的絕對。老子的超越性就在於他使“道”成為絕對的“普遍之道”。他明確地使“萬物”統屬於“道”之下，把“道”抽象為“萬物”的本原，請看老子的說法：道“淵兮似萬物之宗”（四章）；“大道泛兮，其可左右，萬物恃之以生而不辭”（三十四章）。“道者萬物之奧。”（六十二章）這樣，不管“天”有多少優越於其他事物的特別之處，它仍是“萬物”中之一“物”。作為萬物之一，它當然也祇是道的表現，是“道”的天。因而，在老子那裏雖仍有天道的說法，但這時的“天道”，就祇是“普遍之道”在“天”上的特殊化了。

同時，“道”也超越“德”之上，成為高於“德”的範疇。在老子之前，“道”並不優先於“德”，“德”也不從屬於“道”，“德”內在於“天”，由“天”來決定。如《國語》說的“天祚有德”（《晉語四》）、“天道無親，唯德是授”（《晉語六》），《尚書》說的“以蕩陵德，實悖天道”（《畢命》）等，都表明“德”對“天”的從屬性。而到了老子，“德”就被統屬於“道”之下，并由“道”來得到解釋。老子說的“孔德之容，惟道是從”（二十一章）、“失道而後德”（三十八章）、“道生之，德畜之”（五十一章）等，明確揭示了“道”對於“德”的先在和主導性。老子把他的書名為《道德經》，把“道”與“德”放在一起，說明了“德”以及“德”與“道”關係在他那裏的重要性，但“道”與“德”不是并列關係，而且《道德經》中也沒有“道德”連用的合成詞。

“道”與“德”主從關係的確立，就使世界的統一性和多樣性的關係得到了明確的揭示。“道”是普遍之道，而德則是普遍之道在具體事物上的特殊表現和不同規定。按照陳鼓應先生的說法：“形而上的‘道’，落實到物界，作用於人，便可稱它為‘德’。‘道’和‘德’的關係是二而一的，老子以體和用的發展說明‘道’和‘德’的關係；‘德’是‘道’的作用，也是‘道’的顯現。混一的‘道’，在創生的活動中，內化於萬物，而成為各物的屬性，這便是‘德’，簡言之，落

向經驗界的‘道’，就是‘德’。”（陳鼓應《老子注釋及評價》，中華書局，1984年，第12頁）

以上是從道與天、道與德的關係在老子那裏的明顯轉變，來揭示老子之道的突破性和所達到的超越性。如果我們進一步再看一下老子之道的意義，那麼，這一點也許就更清楚了。

說到老子其“道”的意義，是一個難題。這並不奇怪，因為對老子來說，形上之“道”就是一個難言的對象。如他明確地指出：“道可道，非常道”。（一章）這種認識與西方現代哲學對語言與形上本體關係的看法是合拍的。如邏輯實證主義認為形上學不可言說，因而要求放棄話語形而上學，維特根斯坦的一句話是很著名的，他說：“對於不可言說的東西必須沉默”，明確勸告人們打消對形上本體的追求，但是，人們並不會輕易地放棄形上本體，還會繼續言說它。遙遠的老子早就認識到語言在本體之“道”面前的局限和無力，但他仍然使用有限的語言勉強地表達了這個本體，他說：“吾不知其名，強字之曰‘道’，強為之名曰大。”（二十五章）由於“道”是用有限的語言勉強被揭示出來的，所以它自然有理解上的困難性。

一般來說，老子之“道”是一種形上的本體或實體，在研究者那裏已基本上達成共識，分歧主要在於這個實體究竟是指什麼（參閱任繼愈主編《中國哲學發展史·先秦》，人民出版社，1983年，第254—258頁）。按照我們的理解，作為本體，老子的道首先是指構成萬物的“純料”，老子說的“道之為物”、“其中有物”，就是這個意思。從這一點說，我們贊成馮友蘭先生把老子的“道”解釋為“真元之氣”（見《新理學》，《三松堂全集》第四卷，河南人民出版社，1986，第50—51頁）。他所說的“真元之氣”，與我們所說的構成事物的“純料”是一致的。老子把“道”抽象為構成一切事物的“純料”，第一次賦予了“道”以存在論意義，這是在他之前所未曾有的事。同時，老子的“道”是指“理則”

(與解釋為規律接近),從這點來說,他是繼承了在他之前的“道”的其中一個重要意義。老子所說的“天之道”、“天道”、“天法道”、“人之道”、“執古之道”中的“道”都是指“理則”。應指出的是,老子的“道”作為理則,他說得并不明確。也就是說,在老子那裏,道實際上已有了普遍理則的意義,但他還沒有明確地把它說出來。而韓非的《解老》就把實際上所具有的這一意義明確地揭示了出來。他的話極其典型和可貴:“道者,萬物之所然也,萬理之所稽也。理者成物之文也;道者萬物之所成也。……萬物各異理,而道盡稽萬物之理。”再者,老子的“道”也有運動和過程之意。他說的“反者道之動”(四十章)、“周行而不殆”(二十五章),即是這一意義。當然,在這一點上,老子的話很有限。

應指出的是,現代西方哲學家,如海德格爾和伽達默爾都試圖用“道”字的本義“路”以及所引申出的“方法、途徑”來解釋老子的“道”,認為老子是把“方法、途徑”作為世界的根源(參閱俞宣孟《現代西方的超越性思考——海德格爾的哲學》,上海人民出版社,1989年,第328頁)。的確,在老子那裏,“道”字有時是在方法或途徑的意義上被使用的,如“長生久視之道”(五十九章)中的“道”字就可解為“方法或途徑”。但是,老子之“道”中的方法或途徑意,並沒有被本體化,它祇是在普通意義上(非哲學意義)被使用的,與後來的普通使用是一樣的。此外,有人認為老子的“道”還具有“言說”義(見鄭湧《以海德格爾為參照點看老莊》,載《道家文化研究》第二輯,上海古籍出版社,1992年,第156—157頁)。與上同樣,如果從《道德經》中的所有“道”字來看,確實有“言說”的意義,“道可道”中的後一個“道”字顯然就是指“言說”。這也是老子之前“道”字的其中一個意義。雖然道字的言說意與西方“邏格斯”的本義是一致的,而言說意在中國語言使用中又一直被保持了下來,但在老子那裏,在其後的中國哲學發展中,它的言說意也不具有“哲學”

的意義。也就是說，它的言說意並沒有發展成爲一種哲學上的討論。提出老子之道的言說意問題，大概與語言哲學使“邏格斯”向本意的“還原”有關，加上有人把“道”字譯成“邏格斯”，因而使邏格斯向“言說”意還原，自然會注意道的言說意。但我們認爲，把老子的“道”譯成“邏格斯”，其根據在於“邏格斯”的“理性”意義，而不是言說意。強調“邏格斯”或“道”的言說意，與老子之道具有不具有言說意應區分開。

不管怎麼說，老子之“道”在哲學上的突破性，是很明顯的。但是，不能否認，老子的道形上學還有很大的局限性。它不是一個觀念系統，“道”的說法還比較模糊。它雖爲後來的思想發展提供了充分發揮的餘地，但卻增加了解釋的困難性。“道”作爲本體應該是超越時空的，但老子卻賦予道以時間和空間的意義，如他認爲“域中有四大”，把“道”作爲其一，與天地人并列。又認爲“道乃久”，“久”是一個形容時間的詞。這就難以使他的道保持一貫的超越性。他的“道”還帶有強烈的“復歸論”色彩。他說的“反者道之動”，強調了道的動態性和過程性，但這種動態和過程卻是“向後的”（“反”即是“返”），而且是回到“至靜”的狀態中。他把“樸散爲器”，視爲事物的異化，不是要求“走向”事物本身，而是主張“返樸歸真”。他的“道”還存在着“生成論”與“構成論”的二元性。

三、後老子之“道”的諸形態

自從老子確立了“道”形上學之後，“道”在中國哲學中就成爲一個最基本的哲學概念，不斷地被哲學家們所討論，出現了一些不同的形態。詳細地考察這些不同形態不是本文的任務，爲了前後比較的需要，我們祇作有限的說明。

後老子之道的諸形態，首先可注意的是莊子和王弼的絕對之