

當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑 ——朝向存有論、美學、神話學、 冥契主義的四重道路*

賴錫三**

中正大學中文系

摘 要

牟宗三朝向實踐和境界形上學的轉向，無疑具有觀看視域的典範轉移之革命意義。換言之，牟宗三對道家的形上詮釋，具有分水嶺的指標意義，當他將實有形上學的詮釋扭轉為境界形上學時，除了要進行實踐的轉向之外，同時也具有總結之前的道家形上詮釋之企圖。從此之後，後牟宗三時代的學者，不得不認真考慮他對實有形上學的批判。然而，正視牟宗三對實有形上學的批判，就必得要繼承並走向他所謂的境界形上學嗎？本文認為後牟宗三時代的道家形上詮釋之發展，其實正在蘊釀種種超越牟先生的可能。換言之，如何評論並重塑後牟宗三時代的道家形上詮釋，是一個既新穎又極富可能性的工作。本文將嘗試選擇具有突破意義的研究成果做為考察的對象，例如袁保新、劉笑敢、傅偉勳、陳榮灼、楊儒賓等學者的攻尖成果，進行分析、評論和重塑，期待從他們和境界形上學的對話過程中，找出未來道家形上學詮釋的新方向，以備筆者將來嘗試對這些新詮釋給予對話和整合。據筆者目前的分析和歸納，這些新方向至少有：存有論、美學、神話學、冥契主義這四條創造性詮釋進路。它們都具有超越或豐富境界形上學的新可能，值得將來學者們進行道家形上學研究時參考。

關鍵詞：老子，牟宗三，袁保新，劉笑敢，傅偉勳，陳榮灼，楊儒賓，存有論，美學，神話學，冥契主義，海德格

* 本文為國科會研究計劃〈「當代」《老子》「形上思想」的「反省批判」和「詮釋重建」(二)〉〔NSC 95-2411-H-194-007〕之部份研究成果，特為致謝。並感謝兩位審查者之評論意見。

** 本文作者電子郵件信箱：chllhs@ccu.edu.tw。

一、袁保新對牟宗三的繼承與突破： 境界形上學所隱含的存有論之微光

牟宗三是第一位強調回歸主體實踐，以觀看道家形上學的視域革命者。他是在西方實有形上學的觀看潮流中，首先轉向實踐形上學觀看方式的領航者。牟先生的視域革命，造成了老子存在詮釋之轉向，確實是重要的里程碑。他迫使當代學者不得不正視西方實有形上學的思辨困境，及東方實踐形上學的存在優位。

(註 1)

較早意識到牟宗三實踐進路轉向的重要性，並能系統性反省近當代老學詮釋的客觀實有進路之困境，且在方法論上較自覺，並企圖在承繼的基礎上，對牟先生主觀境界型態說，再提出反省的專著，乃屬袁保新的博士論文《老子哲學之詮釋與重建》。這本專著，順著客觀實有和主觀境界兩類型區分的脈絡，進一步對客觀實有型態進行當代老學詮釋史的追溯和反省，其中分別討論：胡適、馮友蘭、徐復觀、勞思光、方東美、唐君毅等詮釋。並根據陳康對老子之道所分析出的雙重性格，即存有原理和應然原理之異質異層並存的理論困境，來檢視主張實有型態的學者如何解決、有無面對實然與應然混淆的困境。然後在正視境界型態的實踐優位下，回歸老子工夫論文獻來印證，並運用勞思光的基源問題意識，從老子時代的價值崩落危機之背景來看出其意義關懷，以呼應牟先生實踐進路的存在性格。換言之，袁先生承繼了牟先生中西形上學分判上的洞見，了解使用西方實有形上學的概念和思維系統的詮釋困境；並從詮釋學的方法論中領悟到：尋求老子形上學本來面目之絕對客觀性，乃是一種將詮釋問題過度簡化的樂觀主張。所以他從歷史客觀事實還原的困擾和焦慮中解放，並轉向詮釋學的新方向，試圖在當代老學詮釋系統的對比研究和反省中，提供一個比較明確而合理的義理圖像。最後，在傅偉勳創造性詮釋學的啟發下，設計出具體的詮釋步驟，以一連串的問題視域，重新對經典文獻進行視域融合的對話工作。

1. 參見拙文〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向—通向「存有論」與「美學」的整合道路〉，《臺大中文學報》，第二十五期，2006年12月，頁283-332。

我認為，袁先生在吸收牟宗三、傅偉勳、勞思光、陳康、方東美等人的成果之外，較具個人突破性的理論深度，主要在於下列幾項：

(一)、以「道是價值世界的形上基礎」一觀念，超克了陳康所提出的「實然」與「應然」異質異層的質疑，重新使老子的形上之道與人生之道通貫無礙：「所謂『道』乃價值世界的形上基礎，我們不妨從方東美先生『根據中國哲學的傳統，存有學也就是價值論，一切萬有存在都具有內在價值，在整個宇宙之中更沒有一物缺乏意義』的這種見解出發，首先了解存在界之所以能相續相生，是因為存在界涵具著一種整體的、和諧的價值秩序，在這秩序中每一事物都有其應具的本然地位、以及與其他事物的關係。換言之，整個存在界其實就是價值世界，而『道』也就是規範這一切事物的地位與關係的價值之理。亦即從後設反省的觀點來看，所謂『道』也就是老子心目中，人類理解自己在存在界中的地位，決定自己與其他人、物、鬼、神、天地之間關係底意義基礎，或規範一切的價值理序。」^(註2)

(二)、以道家的「以道觀道」來反省牟先生「主觀境界型態形上學」的語言之弊病。即，指出「主體」、「主觀」一類的用辭顯然是滯辭，它雖然突顯了實踐層面的主體能動性，但也因此讓體道境界的「客觀性」或「超主客性」隱沒了：「『存在詮釋』所揭露的自我心境，其實也正是一個價值世界的展現，其間原無主、客性質的截然區分。換言之，牟先生『存在詮釋』所豁顯的『境界』，一方面必須待主觀實踐而顯，但所顯的境界卻是一項『前主客二分』的經驗，直屬於價值世界的最後根源『道』。這是順牟先生『境界形上學』的理路，可以發展出，而且也應該建立的一項反省。否則，『存在進路』的詮釋，極容易被誤解為一種『主觀主義』的詮釋，這顯然違背了牟先生的本義。」^(註3)

(三)、更具有理論開創性的是，袁先生提出「道之作為存在界的價值理序」一觀念，除了具有解決實然、應然二分的困局之外，它其實更企圖延展牟先生境界之道的真實「客觀性」，所可能具有的「存有論意含」，只是他在表達策略上採取欲說還休的隱微和含蓄態度。換言之，袁先生並不完全滿意牟先生主觀境界形上學的關鍵，除了涉及概念的使用外，更重要的是在內容實質上，如他說：「通過

2. 《老子哲學之詮釋與重建》，文津出版，1991年初版，頁102。

3. 《老子哲學之詮釋與重建》，頁76。

道家修養所證的『境界』，就其繫於主體實踐而言，固然是主觀的；但是就其與物一體呈現而言，則道所照明的存在界，顯然具有兩重特性：一是每一存在物生育成長的動力，均內在於自己；二是這一內在動力只有在不禁不塞、萬物各安其位的情況下，才可能實現。前者，透露出『道』與萬物的關係不是外在因果的關係，後者則含蘊著存在物之間基本上是一個有機的整體，而『道』也正是提供這整體世界秩序的根源。換言之，『不生之生』雖然是主觀修養的親證，但客觀地分析，這一理境必須預設著前述兩個存有學的命題方能成立。這也就是說，『道』固然不宜解作『實體』、『第一因』、『必然律則』，但這並不意謂著它就沒有客觀性。老子之『道』的客觀意義，靜態地說是實現一切人我、物我和諧共生的價值理序；動態地說，『秩序亦即一種動力』，它同時也就是使萬物得以相續相生的實現性原理（動力）。」(註4)

袁先生當時已或隱或顯地意識到：實有形上學之路不通，但境界形上學之路卻不夠飽滿。這飽滿之處何在？當時，他亦只能曲折而隱微地看到了超越境界形上學的曙光，在於反省道家實踐進路的存有論之可能。換言之，客體實有的姿態雖被解消了，但道家存有論的客觀真實性，是否也會被牟先生給滅殺了呢？袁先生所看到的這線曙光，具有很強的未來性，它很可能再次重新照耀道家形上學的豐盈飽滿，可惜的是，袁先生當時並未更進一步朝著存有論的詮釋進路，再度回到道家文獻，實質而具體地嘗試道家存有論的細部詮釋工作，只滿足於「道做為價值世界的形上基礎」這一畫龍點睛的觀念。而且，在其後來的學術生涯中，主要看到的是袁先生用海德格來詮釋儒家的義理，卻幾乎見不到海德格和老子的對話。雖然在十多年後，他亦明白地宣稱：「究其實，在我心目中，老子的『道』相當於西方哲學中的『存有』（海德格意義的 Sein，而非 Seiendes 存有物）」(註5)可見，袁先生所以會看到這道突破性的曙光，顯然他背後有一個藏鏡人，和一個暫時無言的詮釋參架在作用著，那就是海德格和他的基本存有論。(註6)

4. 〈再論老子之道的義理定位〉，《中國文哲研究通訊》第七卷第二期，頁150。

5. 〈再論老子之道的義理定位〉，頁154。

6. 〈再論老子之道的義理定位〉，頁145。

二、再議一樁學術新公案：袁保新與劉笑敢的對話與交錯

袁先生之作，可說是在二十多年前，較早意識到有必要接著牟先生講，而不只是順著講，嘗試往前邁開步伐的攻尖之作。有趣的是，雖然這部著作頗受肯定，許多學者在討論老子形上課題時，也常引用；但據筆者的觀察，真正看到袁氏對牟氏的批判性繼承所在，並了解他對牟老的突破性之關鍵者，並不多見。所以學界在多年來，正式撰文系統性討論並回應袁氏論作者，可謂僅有一二。如周大興撰寫的〈儒家大路道家棧——《老子哲學之詮釋與重建》評介〉，^(註7)和近來才出版的大陸學者劉笑敢〈關於老子之道的新的解釋與新詮釋〉。^(註8)最後，袁氏才撰文一併回應之。基本上，我認為這是近年來在牟宗三之後，對老子之道的形上性格，比較具有回顧且前瞻性的一次討論，它反應了許多問題的癥結和解開的可能訊息，筆者認為有必要加以討論分析，底下就從這個學術爭議的新公案討論起。

我先從形式的輪廓描述劉笑敢此論文。劉先生此文明顯有個企圖，就是回顧過去以向前發展。具體地說，空間上他觸及到大陸、台灣兩岸學者。時間上他回顧了從近當代學者胡適開始到牟宗三，尤其以袁保新的博論，做為他總體回顧的基本參架，並以之為主要的對話對象。在理論的間架上，他承繼了袁保新從牟宗三判教詮釋中，所提出的實有形上學和境界形上學之兩類型劃分。只是在解釋的操作形式上，他自己又將目前中文學界對老子之道的討論分為四類：「一、本體或原理類，由胡適和馮友蘭為開端和代表，絕大多數華人學者的觀點屬於此類。二、綜合解說類，可以方東美等為代表。三、主觀境界類，僅牟宗三倡之。四、貫通解釋類，可以袁保新為代表，本文的探索也屬於此類。」^(註9)另外，在方法論的反省上，他強調自己是客觀的解釋（explanation）與主觀的詮釋（interpretation）並重，在對過去的詮釋系統進行簡短的歷史考察後，試圖進一步在理論探討的層面上，提出自己對老子之道的理解和詮釋；最後並將之和基督教的上帝、現代科學的發展新趨向相對話。基本上，本論文對劉先生此文的討論重點，放在他

7. 《中國文哲研究通訊》第二卷・第三期，頁70-83。

8. 《中國文哲研究通訊》第七卷・第二期，頁1-40。

9. 〈關於老子之道的新的解釋與新詮釋〉，頁2。

和袁先生的對話焦點上來分析。

劉先生所做的四類區分，首先可以這樣來看。基本上，這是將袁保新對近當代學者們的老學詮釋系統之討論，所給予的另一種分類。從理論的觀點來看，它的關鍵處，主要還是涉及袁先生的兩大核心論據：一是實有型態形上學與境界型態形上學之區分、二是存有原理與應然原理之關係的討論。袁先生的焦點首要在討論老子之道的形上性格，而他討論的程序一方面承繼牟氏對中西形上學分判所做出的區分：即客觀實有與主觀境界之區分，二方面是想反省牟氏的主觀境界，以開出道家存有論的可能曙光。換言之，從分類的角度來看，也可說袁氏看到老子之道的三種詮釋型態：實有型態、境界型態和將形而未形的存有論型態。而劉笑敢所說的第一本體和原理類，直就客觀實有型態言；第二的主觀境界類，是就牟先生的詮釋言；至於他說的第三貫通解釋類，就以袁保新的詮釋系統和自己為代表。就我的觀察，袁氏在實有與境界型態的夾縫中，企圖找第三條活路，重點主要還不是在對道尋求一個貫通性的定義，而是在於為道尋找跨越實然與應然之二難、又具有道家存有論意味的可能性出來。所以貫通解釋類一說，流於方法論式的素樸描述，未必切中袁氏的核心關懷。至於劉先生所說的第二綜合解說類，主要是指同時注意道的多樣性，避免單從客觀實有一面來定義道的作法，如方東美的道體、道用、道相、道徵，嚴靈峰的道體、道理、道用、道術，唐君毅的道之六義貫釋，和陳鼓應對道的多義概括等。

道在老莊文獻有多向度意義是明顯的現象，多數學者都會注意到，並不只有上述綜合解說類的學者才這樣主張；問題的癥結應該在對道的多元描述和運用現象中，哪一向度的義理才是首出的？再則多元意義之間會不會扞隔？如何融通？例如袁保新注意道的歧義性問題，並從陳康那裏得到理論檢證的關鍵在於：怎麼解決實然原理和應然原理的融通。事實上，劉先生也注意到綜合說的道之多樣性，其實就如袁氏所指出的，正可以被包含在存有原理和應然原理兩範疇中，只是劉氏是以客觀存在的形而上學意義和形而下的價值論規範性意義，這兩項來說而已。然而就牟氏和袁氏的分判指標言，綜合說若不是以客觀實有的形上實體為第一義，不然就至少保有道是客觀形上實體之一義，所以這些表面上強調道之多樣性的詮釋系統，其實還是可以被歸類為客觀實有型態一類；而且這些強調道之多向度的系統，它們未必真能意識到存有與價值之間的理論溝通難題。可見，劉笑

敢這四類分法，基本上還是承續袁氏觀點而做出的一種權分。我個人倒是認為，劉先生在這四類分法之後提出的一項觀察和判斷，比較富有理論性的趣味，他說：「總結上述對老子之道的四種定義或解釋，我們可以發現一個發生順序與邏輯順序相一致的演化過程，即最先出現強調客體性的本體或原理說，然後發展出兼賅客體與主體、實然與應然的綜合說，接著出現了倒向價值意義的主觀境界說，最後走到了超越主與客、價值與存有的貫通說。」^(註 10)

劉先生此說頗有理趣。雖然我不認為這是嚴格發生學順序，但確實是可以從理論意義做出前後發展的邏輯順序來。換言之，可以從理論的分類，針對某核心議題，來劃分理論系統的成熟發展次第之類型。所以，若從「本體原理的客觀實有說—到主體與客體兼賅綜合說—再到主體境界說—然後再到超主客的貫通說」這個理論脈絡來看，劉先生此分類法是有參考價值的理趣在。或許可這樣說，劉先生巧妙地將袁先生對諸理論的平鋪討論，將之轉成理論發展次第的分類說。不過，劉氏既將袁氏和自己歸類為第四種較成熟的貫通說，自然會認為袁氏和他自己的系統應該是更加後出轉精才對。故劉先生如是說：

「袁氏之說意在補充或糾正牟氏之偏，他對道的新解釋簡潔明確，相當精彩，足以作為本文進一步研究的階石。」^(註 11)、「袁保新的貫通說在全面反省前人成果的基礎上，厚積博發，試圖糾正客觀實體說和主觀境界說兩方面的偏頗，提出道是價值世界的形上基礎，確有灼見，對《老子》原文的解釋也頗能引發新意，把現代人對老子之道的解說推到一個新的層次，本文對道的研究就是以袁氏的成就為基礎或階梯的。既然我們承認袁氏的研究很有成績，為什麼還要再作探索而沒有逕採袁氏之說呢？因為筆者認為，學術研究是沒有止境的，我們只能力求在已有的研究成果上再進一步，而不能指望自己或某個人已經到了最後的頂點。事實上我們對袁氏的結論還有一保留意見。」^(註 12)

劉氏既許袁氏和自身為第四類的貫通說，想必都歷經前三種理論的考驗和演化才

10. 〈關於老子之道的新的解釋與新詮釋〉，頁 9-10。

11. 〈關於老子之道的新的解釋與新詮釋〉，頁 9。

12. 〈關於老子之道的新的解釋與新詮釋〉，頁 10。

是；換言之，劉氏的第四種類型，不但應能承繼前三種理論演進來的理論優點，並也應能克服前三者所遭遇的理論困難，最後在理論言說系統之間，應頗能融貫一致而無矛盾才是。除此之外，劉氏既自覺站在袁氏的基礎來批判地繼承，那麼那些是他繼承的？那些又是他所批判的？這些繼承和批判的內容，也都值得再加以考察一番。

劉氏在說明前三種類型特色後，強調到第四種才演化成：「最後走到了超越主與客、價值與存有的貫通說。」換言之，劉氏貫通說之重點在於：「貫通主客二分、貫通價值與存有二分」這一核心意義上，用劉氏的話說就是「貫通形上和形下二分」。對這一點，前文在討論袁氏對牟氏的修正觀點時，就曾指出袁氏對牟氏「主觀」境界之用語的檢討，並提出體道境界是超主客的；另外，亦看到袁氏消化方東美「價值中心存有論」一洞見，然後解決存有（實然）與價值（應然）的異層鴻溝。就此而言，劉氏的貫通說頗能把握袁氏之理論核心而提出；但有趣的是，劉氏卻並不完全認同袁氏的作法：「本文注意在老子之道的詮釋過程中避免存在與價值的分裂，強調道貫穿於形而上與形而下世界的特點，其中一部分就是受到袁保新的啓示。不過，筆者認為袁氏所討論的問題之所以成為問題，完全是因為學術界在解釋老子之道時未加說明地使用了『存在』、『實然』、『應然』等西方哲學的概念而引起的，所謂必然性和規範性的矛盾，或存有原理和應然原理之間的對立在老子之道中本來是不存在的。袁氏之所以感到困難是因為他也不能跳出一般人常用的西方哲學的概念和思維框架。」^(註 13)

劉氏對袁氏以上這一點的繼承和批判，基本上我贊同，但仍然覺得很有必要加以說明或釐清。為何說劉氏的批判面我有所認同、但仍需加以澄清呢？首先，袁氏既然繼承牟氏對中西形上學分判，又自覺要避免將西方形上學的概念套用在老子身上，所以拒絕本體宇宙論式的詮釋，並以道做為價值理序的形上基礎，來貫通實然與應然的異質問題。然而耐人尋味的是，袁氏最後顯然也回歸方東美那種東方式「價值中心的存有論」觀點，來超克西方式的理論困境。那麼為何袁氏又會被陳康所謂「道的異質性」困擾呢？即道的存有原理與應然原理的異質性之困境，難道不也是陳康不自覺在西方哲學範疇劃分下，視域錯置地拿來觀看老子

13. 〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，頁 9。

之道所產生的問題嗎？然而袁氏卻要以它做為引導性的問題來展開當代老學詮釋系統的理論檢驗，這樣的做法不也很弔詭？袁氏似乎並未充分意識到這個檢證方法的錯置性。所以在這點上，劉氏的批判是有道理的，即袁氏在此似乎也順著陳康而落入了西方哲學的思維框架；事實上，回到中國古代文化傳統和老子自身，這個問題自然就不存在了。但這裏還有細微處，需要進一步加以澄清。

首先可以問：為何回到老子和中國文化傳統自身，問題就不存在了？雖然說，這是西方學術典範下的視域問題而不是我們自身的，但為什麼老子的思想不會有這樣的困境？這還是個需要回答的問題，它涉及中國天人合一式人和世界的根源關係之說明。換言之，這絕不是因為古代人頭腦素樸所以意識不到這個問題，所以才不存在這個問題；而是中國古代的世界觀是一種天人合一的意義世界觀，它並不將人當成是封閉的孤立主體，然後以對象化的思維將世界表象成對象客體。事實上，它體會人就是海德格的「在世存有」(Being-in-the-world)，人徹頭徹尾就活在天地宇宙中而進行著意義豐盈的理解作用；世界從中國古代觀點而言，乃是與人之自我理解不可分割的宇宙天地，它從來就被古代中國人視為一意義豐盈、充滿價值的意味世界。換言之，世界和人的關係是主客未分前的感應、興發關係。

如此一來，老子的形上之道本來就不是超絕於人之外的實然客觀性，那種實然宇宙觀其實是西方近代哲學所表象出來的客體物理世界，但它並不是老子超主客式、道通為一的義蘊世界。老子之道本身就具有價值意味，甚至可以說，它即是價值宇宙本身；只是這個價值不是將人孤離出天地世界之外，憑光禿禿的孤立主體在自身人倫範疇中，所設定的人類中心主義的價值，反而是將天地人神一切可能的存在都考慮在內的非人類學式的價值本身。由此可見，老子之道是即存有即價值。而存有既不是客觀之實然物理實體，價值也不是主觀之應然規範；它其實是西方實然與應然二分之一之前的一元整體。在此一元整體中，世界不斷召喚著人，而人也不斷呼應著世界，天道和人道貫通為一，存有與價值相即不二。總之，它既不是混淆、也不是前科學式的素樸觀念。(註 14)用海德格的話說，這種世界觀的

14. 這一點我贊成陳榮灼的看法：「做為一種基本存有論，道家既不會被任何的科學論證所證成，也不會被它來否證。」*Heidegger and Chinese philosophy*, 1986 年，雙葉出版社，頁 130。

人和世界存有的關係，反而比科學的主客思維還要更根源，它甚至是後者的活水源頭、存有論基礎。

還可以繼續問：這個問題在老子本身並不存在，是不是等於當代學者所詮釋的老子系統中也不存在這個問題呢？我認為問題和答案都沒有那麼簡單。因為，說老子本身沒有這個問題，是就真能回到老子本身之典範，而揭露出老子之道和人的原初性關係而言，換言之，這是稱理而談。然而一旦離開老子原初視域本身，甚至不自覺地用西方形上學式的語言來看待老子，那麼使用西方概念的同時，必就將概念背後的思維和困境給帶了進來。換言之，當學者將老子天道理解成西方式的客觀存有原理時，那麼屬於人道層次的語句必同時被當成是主觀的應然原理，如此一來，道的歧義性之現象就會突顯出來，而異質異層的理論困難也必然同時出現。可見，像陳康這類受過西方學術啟發的現代學者們，既然以西方的形上學視域來詮釋老子之道，那麼所詮釋出來的老學系統必然也就會出現二元困境，只是他們未必都能像陳康那樣自覺而已。就此而言，袁氏要用這個問題來檢討近現代學者的老學詮釋系統，倒也有他的相對合理性在。只是他自己的解決之道，終究是要跳出做繭自縛的框架。

敏銳的讀者會發現，劉氏和袁氏最大的不同、劉氏對袁氏主要的批評，還不是在上面這一點，而在老子之道到底是否是客觀實有型態？有無本體宇宙論意義？即有關老子之道的形上性格判斷上。試看劉氏以下觀點，可一目了然：「自從人類有了抽象思考的能力，人們就不斷地追問和探求世界的統一性問題，或者追問有沒有有一個統一的起源，或者探求世界有沒有統一的根據，並試圖作出一種回答。神學家以上帝的概念來回答世界的起源和總根據，哲學家則以理念或物質規律來回答世界的統一性根據，老子則以道來解釋世界的起源和萬物共同的根據。所以道是老子對世界之統一性的根據或原因的一種解釋和詮釋。說它是一種解釋，因為道的概念有描述客觀原因的意圖，反映了老子探求世界之真相的意圖，說它是一種詮釋，因為道的概念也融入了主觀的體驗，有價值取向的意義。我們借用解釋與詮釋的概念來說明老子之道既是老子對客觀實有探尋的結果，也是老子的價值取向的體現，二者本來就是合而為一的，不必強調其中一個方面而貶低另一個方面，也不必把一個方面歸結為形而上，把另一個方面歸結為形而下。……世界的總根源的說法顯然和宇宙論或宇宙生成論有相似之處，而總根據的提法與

本體論也有密切關係。這裡選用根源、根據、統一性這些極普通的詞彙，而不用宇宙論、本體論這些慣用的哲學術語當然不是爲了標新立異，而是爲了避免讀者透過西方哲學概念來了解道所可能造成的誤會。我們不應否定道有類似於西方宇宙論和本體論的思想內容，但要避免把道當作西方形上學式的概念，從而產生道代表實然還是應然，代表存有還是價值，代表存有的概念能否作爲價值的根據等不必要的麻煩。」(註 15)

劉氏首先將「道」理解成由人的抽象思辯所推想的世界起源之根據的統一性觀念，然後再從解釋和詮釋兩面向去說明老子之道：一方面既是客觀實有，另一方面又有主觀體驗，並主張客觀實有和主觀價值體驗合而爲一。最後卻頗爲游移地指出：應該承認道之客觀實有性具有類似西方宇宙論和本體論的內容，但爲避免讀者用西方哲學概念來了解道，故選用根據、統一性這些詞彙。劉氏其實是用西方形上學的思維方式來理解道，所以道實質上已傾向西方本體宇宙論式的內含了；(註 16)但他卻因爲擔心被理解成西方形上哲學而遭到誤會或批判，所以又主張在名相的使用上要避開，改採根據一類的說法。細心的讀者必會覺察出弔詭，即儘管名相上要避開西方形上學式的麻煩，但骨子裏卻又是西方形上學的內容，這如何不造成措辭之游移？又豈真能避開誤會與批判。再加上，由於劉氏將道理解成客觀實有之道，那麼價值體驗頓時成了主觀之另一面，這時又如何可能如作者所樂觀宣稱的：「二者本來就是合而爲一」。正如上文所分析，就老子的系統本身，存有和價值確實是合一不二，但當我們將道給詮釋成客觀本體宇宙之道時，它必然就同時帶出客觀存有與主體價值的異質兩難。可見，劉氏的老學詮釋系統，自己也更加曲折而隱微地落入了西方形上哲學的概念和思維困境中了。雖然他在原則上意識到這個西方式的問題，不該是老子本身的難題。

可確定的是，袁氏對這兩點都是否定的，因爲就如前文曾分析過的，袁氏在這點上是承繼牟先生的，所以他不可能再去用西方形上學式的思維方式和概念，將老子給詮釋成既無法融貫、又經不起批判的實有型態形上學。所以袁氏才要追

15. 〈關於老子之道的新的解釋與新詮釋〉，頁 13-15。

16. 劉氏對老子之道的客觀實有性這一面的理解方式，幾乎就是海德格所要批判解構的「存有一神—邏輯學之構成」。〈形而上學的存在—一神—邏輯學機制〉，孫周興選編，《海德格爾選集一下》（上海：上海三聯書店，1996 年），頁 829-833。

溯牟先生之前、那些近現代學者所詮釋的本體宇宙論式的困境，並以牟氏為一重要的革命轉向之關鍵。換言之，若以劉氏的四階段類型說來看，袁氏是承繼了第三階段的牟氏說對前面類型的批判，然後才後出轉精地提出道家存有論的新前瞻。然而，劉氏既然歸屬自己為第四種類型的貫通說，想必在這一點上應該要和袁氏接近才是。然而令人意外的是，劉氏在這一點上和袁氏大異其趣，甚至在此批判袁氏。劉笑敢肯定老子之道具有客觀實有型態、同時也允許它具有本體宇宙論的意味，雖然他偶而也出現遊移的措辭，然而骨子裏他還是傾向西方形上學式的理解方向。換言之，在道這個最核心的問題上，劉氏明顯同情他所劃分的第一種實體類觀點。令人不解的是，他雖歸屬自己為第四類型，但在這點上又有回到第一種類型的傾向，似乎並未意識到實踐境界類型對思辯實有類型的批判性和難容性；雖然他偶而也提到第一種類型在運用西方形上學上的詮釋困境，好像他同意或繼承牟先生似的，但事實上，在這點上他有騎牆之嫌，劉氏並不像袁氏從骨子裏同意並承續牟氏的觀點。

如果說，上述我引用的劉氏觀點還有斟酌空間的話，那麼底下的看法就更清晰了。劉先生真正的焦慮在於：「傳統的實體說把老子之道的複雜內含歸結為客觀存在，境界說把老子之道的豐富內容歸結為主觀境界，袁氏欲糾正兩者之偏，提出道是價值之理，是價值世界的形上基礎，超越了主觀與客觀的對立，溝通了形上世界與價值世界的聯繫，但也把道的概念歸約和限定在價值意義之中，略去了道和本體論或宇宙論相似或相通的內容。這樣作消除了使用實體等概念所帶來的割裂形上與形下的問題，但把老子之道的客觀實有的意義也推到了可有可無的地位。……袁氏的作法和牟先生以及下文將要討論的傅偉勳先生的作法一樣，都是想消解或削弱老子之道的客觀實有的意義……這種詮釋從自身的理論體系來看相當嚴密和精彩，但和老子關於道的大量論述以及老子哲學的素樸而渾融的特點則有所不合。」^(註 17)

其實袁氏和牟氏還是不同，牟解消了實有形上學的本體宇宙論姿態後，確實回到了別無所立的主體境界中，但袁卻由此看到道家存有論的曙光，並由此強調道的客觀真實性或道的超主客真實性，只是他以隱微的方式來表達而已。劉氏並

17. 〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，頁 10-11。

未把握袁氏在存有論上的突破這一點，而又回到了第一種實體類型說去了。換言之，這又將面臨牟氏的批判，即用西方形上學來說老子，自然也會將西方思維方式和困境帶進來。所以劉氏才會一方面批評第一種用實體類型來理解老子必會有圓柄方鑿之病、用西方形上哲學無法理解道的豐富和複雜內含，可是他卻又非常堅持地主張：「但是我們不應該因此而認為老子之道根本沒有類似西方哲學的宇宙論和本體論的內容。」可見，劉氏說法隱含矛盾性。而袁氏承繼了牟氏，所以不再以西方本體宇宙論的第一因、第一實體、原理等觀念來套用道家，因為這樣一來必陷道家之哲學體系於矛盾和困難。矛盾之處在不能融洽思辯實有系統和工夫實踐進路，困難所在則是難逃西方傳統形上學被批判為獨斷的命運。

劉笑敢堅持客觀實有的觀點，早就有跡可尋。在當年討論莊子的博論時，其中涉及老莊之道，就完全是本體宇宙論式的詮釋進路：「道既是世界的起源，又是萬物的依據，這說明在老莊那裡，道既有宇宙論意義，又有本體論意義。道的概念提出了世界的起源問題，也提出了世界的總規律問題。道的概念的出現標誌著中華民族理論思維水平的一次飛躍，對中國古代哲學的發展產生過巨大影響。道的含義還比較含混，道的宇宙論意義和本體論意義尚無明確區別，這反映了理論思維發展的曲折性和理論開創前進的艱苦性。」^(註 18)推想當年劉氏可能並未閱讀牟氏和袁氏的觀點，所以在當時大陸主流學風下，自然而然將老莊之道理解為本體宇宙論。數年後，當他閱讀到這方面觀點時，才對他產生修正式的綜合結果。若嚴格來分析考察，我們會發現劉氏的修正式觀點，並沒有將最核心的觀點給修掉，甚至，還用他的核心堅持來試圖修正袁氏之說。所以當劉氏強調自己和袁氏之間「只是程度的差異，而不是本質的」，我覺得這是因為將問題簡化後的樂觀：

「我們認為老子之道既有客觀實有的意義，也有價值基礎的意義。從我們現代人的二元論的眼光來看，這是完全不同的兩個方面，但在老子的時代，這二者完全可以是一回事。唯其道有客觀實有的意義，它才有資格成為人類行為的楷模，成為人類之價值的權威性支持和絕對根據，如果

18. 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988年），頁105。其實劉氏在此書頗有系統地將老莊之道理解為素樸的本體宇宙論之類。而王邦雄對劉氏的批評，主要就是針對劉氏博論中的客觀實有形上學觀點，〈從修養工夫論莊子『道』的性格〉，收入《生命的實理與心理的虛用》，立緒出版社，1999年初版，頁197。

抹殺或削弱了道之客觀實有的意義，也就削弱了道的價值意義。在這方面，筆者和袁保新的不同只是程度的，而不是本質的。袁氏參考牟先生理解架構，但要略為拉開『道』與『主觀心境』的距離，即在一定程度上承認道『確有形上學的意含』。筆者則接受袁氏道為價值之基礎的說法，但要略為拉開『道』與『價值之理』的距離，多強調一點道的客觀實有的意義，而不把道歸結為價值之理。」^(註 19)

劉和袁的不同未必只是程度而已，而是頗為本質的差異，這差異所以是本質性的，因為它實涉及道的義理定位。袁氏的重點不在強調主觀心境確有形上學的意含，而是海德格意義下存有論的意含，這兩概念的不同，絕不只是語詞的表面，而是實質的差異。袁氏承繼牟先生和海德格對西方形上學的批判解構，因此不再主張老子之道具有西方形上學的意味，而朝向海德格式的基本存有論走。再則，劉氏以為不強調形上實體的客觀實有性，就會削弱老子道的價值性，其實也有待斟酌。因為再次去強調道具有實有形上學的客觀性，那麼它和人生價值論之間的關係，才又會再度落到實然、應然的異質困境中，又落入了西方語言理論系統所帶來的挾殺。

然而若不強調道的客觀實有性，是否必然會同時取消道的價值性呢？這也未必。如何說呢？道本身的存有論特性就是超主客的豐盈開顯歷程，它本身的價值就在它的超主客性，然此超主客性的存有論之豐盈，又和人生的價值倫理範疇有何關係呢？其實這就是道家的價值論之特殊處，其價值論本是解構主客二元相待的價值觀，而是「以道觀道」的非主客、超人類中心式的文化治療學和宇宙性的生命關懷。換言之，它相契於海德格的原始倫理學，^(註 20)而非人類價值中心的相對倫理學。所以與其強調道的客觀實有性，然後再連結主體的價值性，不如回歸即存有即價值，即價值即存有的、非主客的基本存有論和根源倫理學的統一性來。

從方法論看，劉氏從博論以來，就擅長語義類析、文獻疏證，並強調歷史還原的優位性。劉氏自覺歷史還原的客觀解釋，和袁保新、傅偉勳一類的創造性詮

19. 〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，頁 11-12。

20. 海德格原始倫理學一觀念，可參見〈關於人道主義的書信〉，收入《海德格爾選集一上》，頁 395-398。另參見毛怡紅，〈海德格爾的「原始倫理學」及其當代影響〉，刊在《哲學雜誌》第 12 期，1995 年 4 月版，頁 72-85。

釋不同，他不斷強調逼近古典本意的我注六經，優位於創造性詮釋的六經注我。其工具傾向語言辭性的結構分析，故傾向從文字結構來觀看，他以爲老子之語法明顯透露與西方本體宇宙論式相近的特色，所以這應該比較接近道的事實圖像，不可隨意用創造性的詮釋法將之化約。然而就如劉氏自身也不否認的：「任何人都無法還原老子哲學的歷史本意」、「力圖客觀的解釋也無法完全擺脫解釋者的主觀和客觀條件的局限」(註 21) 所以當劉氏堅持透過他的語義分析所解釋出來的客觀實有之道之內含時，我們也要注意：第一，它絕不能就是老子本身的客觀事實圖像；第二，也沒有絕對座標可以檢證劉氏之說確實較爲客觀；第三，劉氏所解釋出來的圖像有可能是矛盾而未必融貫的。如此一來，老子的客觀圖像仍然是迷，但已陷老子思想於破裂窘困中。然而劉氏卻依然堅持：「力求逼近古典的本意仍是一種基本的研究方法和研究原則」。

其實，我注六經這個「我」，也有主觀視域之限制，尤其當「我」未能自覺做後設反省時，這個「我」就可能堅持以爲他先前某種方法性操作訓練，爲還原事實之最客觀根據。例如號稱最無「我」個人私趣介入的客觀科學研究，事實上，從量子力學的哲學反省中，就可證明它也離不開觀測者，即「我（人）」的視域。所以從玻爾（Bhur）等人看來，人在科學中實已扮演一個創造參與的角色了。(註 22) 用孔恩對科學史的研究發現來說，科學革命其實是不同的典範視域之間的轉移，根本不可能有純粹觀看。

三、被忽略的學術可能性： 從袁保新的回應來重省陳榮灼與楊儒賓的研究方向

劉氏以相當可觀而深入的篇幅，對《老子哲學之詮釋與重建》一書，提出了較具系統實質性的對話和檢討，此文一出，即引發袁氏的撰文回應，甚至兩文還同時刊出。袁氏此文雖也回應了早年周大興在《中國文哲研究通訊》發表的〈儒家大路道家棧〉書評，但袁氏此文的重點，除了再次回顧當年撰述博論前後的心

21. 〈關於老子之道的新的解釋與新詮釋〉，頁 11、1。

22. 玻爾著，〈知識的統一性〉、〈原子和人類知識〉，戈革譯，《尼耳斯·玻爾哲學文選》（北京：商務印書館，1999 年），頁 180-211。

路歷程、方法觀點的凝結過程，以及對老子道的義理立場的重申和再確定外，主要還是在回應劉氏一文所提出的檢討。細觀此回應文，可發現袁氏的回應精簡，在微言中回應他和劉氏關鍵差異處的同時，其實也將問題再度拉到另一個更具難度的整合性問題上：即他心目中的海德格式的存有論詮釋，有無可能、如何可能和東方式的宇宙（生成）論相銜接？而這個宇宙論意含，絕不再是西方形上學的本體宇宙論之類。袁氏並不同意劉氏這樣的判斷和立場：「《老子》第八十一章中，有十幾章都涉及了類似西方形而上學式的問題，特別是多次提到萬物之始、之根、之宗、之母等概念，這些概念都與西方的宇宙論有關，所以相當多的學者都接受了這樣一種觀點，即認為《老子》中主要講的是宇宙生成論，而不是本體論。」、「面對這些《老子》原文的根據，我們很難視而不見，很難否認老子哲學中有一個關於宇宙起源的討論和關於宇宙總根源的觀念。」^(註 23)所以袁氏要指出：「因此，當劉教授為了保留《道德經》宇宙論的思想成分，試圖提煉『總根源』這一概念，表示『道雖然只是一個勉強的符號，但它畢竟是有所指的，我們只好順著老子的思路假設道就是老子所指的那個不可言說的實存之對象』時，我覺得劉教授不免又推論太過了。」^(註 24)

然而袁氏既將道往海德格意義下的存有論方式作解，但又不完全認同牟先生將老子式的宇宙論語句全部視為姿態，要保留老子式的宇宙生成論之可能詮釋空間，但又不許這種老子式和西方式的宇宙論相互混淆，那麼袁氏到底要如何在別異出他和劉氏的說法差異後，繼續在老子式的存有論和宇宙論之間，取得理論的合理性說明？換言之，他心目中不同於劉氏所指涉的另一種老子式宇宙論，到底是什麼意義下的宇宙論？它和老子的存有論詮釋又要如何周洽無間？顯然地，這是一個高難度的理論綜合課題。對此，袁氏反映出戒慎保守的心情：

「關於劉教授的質疑與堅持，我可以接受一半，但保留另一部分。我可以接受的是，老子《道德經》中的宇宙論語句可以不必像牟先生一樣視為是『姿態』，但是老子所懷持的宇宙論或宇宙生成論，是否與西方哲學的宇宙論、宇宙生成論相似，就有商榷的餘地。事實上，每一個民族都有

23. 〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，頁 15、18。

24. 〈再論老子之道的義理定位〉，頁 156。

宇宙生成的神話，而且往往也是這個民族哲學的母胎，否認老子《道德經》中有宇宙論的成分，的確不是很明智的作法。但問題是，我們應該如何看待這種宇宙論。」、「劉教授也許會質疑，如果『道』純然是『無』或『虛理』，那它又如何能夠成為具有實質性的萬物的『始、根、宗、母』呢？這個問題困擾我很久。倒不是無法解答，而是老子《道德經》本身的文獻不足徵引，必須擴大到中國上古文化更廣大的脈絡中，才足以說明。大體而言，我認為老子與莊子基本上都繼承了中國古代薩滿教的信仰，在宇宙生成論上持有『氣化』的觀點，換言之，萬物的產生、消滅、轉化，或相形相禪，其實只是『一氣之化』而已。這裡，『道』與『一氣』的關係不是『形而上』與『形而下』的區別，而是一體的兩面，指涉的都是形上的根源、造化力自身，只是『道』比較凸顯虛理的性格，而『氣』比較強調變化、動力的性格……我仔細回顧我過去的論文，雖然前後用語措詞不同，但是對於『道』的客觀性、或超主客義，從未放棄，只是如何從存有學的角度轉出老子宇宙生成論的意涵，苦無老子文獻的直接印證，所以未敢率爾敷陳。事實上，中國古代氣化宇宙論這一課題，在當代中國哲學界並未得到很好的疏理，這使得我們在還原中國古代哲學的特色時，一直像對老子《道德經》的研究一樣，太多『格義』式的概念滲透到我們對文獻的解讀中。」^(註25)

袁氏上述的看法是重要的，這些看法的內容和方向，大大跨越出牟氏主觀境界說的囊括。因為它可能具有將道家存有論給活化成「即存有即活動」的原初動態式歷程，而這個存有之道開顯的歷程，即涉及氣化的過程。因為「氣」就是道的另一種運動歷程的語言。換言之，存有之道本來就不是靜態的空洞虛理，而是不斷「物化」的生生大力之遊戲，而此乃宇宙氣化論的勝義。然而，袁氏上述的話頭頗為精簡，若將其中涉及的問題展開來，它仍然要去說明，諸如：道家式的存有論和宇宙氣化論的融通，要如何來重新說明道、物之間的始、根、宗、母的關係？亦即，既不可能再用西方因果式的第一實體之創生模式，那麼它又要如何展開物

25. 〈再論老子之道的義理定位〉，頁155、156-157。

化之豐盈歷程呢？有沒有一種非因果、非根據的哲學理論可以來說明「存有之道」與「宇宙氣化」之間的連續一如之關係？

袁氏提到另一重要的線索，即，道家之道有一更根源而廣大的古文化母胎，即薩滿教和它的宇宙生成神話。^(註 26)換言之，道家的形上論題很可能來自遠古的宗教神話母題的轉化和昇華。問題是，我們儘管可以贊成伊利亞德所說的，遠古的宗教神話蘊含著一套所謂「上古存有論」，^(註 27)但它畢竟是隱含在創世神話的象徵隱喻中，它儘管可能是道家形上學的思想史根源，但不必然就完全等於道家的思維系統。換言之，道家的形上之道和古薩滿宗教神話之間的連續與差異之雙重關係的考察，是有必要再重新反省。^(註 28)袁氏以上的洞察，若真要展開的話，那又將是另一大有可為的課題。據我的觀察，袁氏雖已看到這個問題的方向性和未來性，但很可惜地，就如他在面對道家式存有論課題時一樣，都只是畫龍點睛。

如果對當代較具開創性的中壯輩學者們的觀點不算陌生的話，那麼，袁氏上述的點睛之說，其實可以從陳榮灼和楊儒賓的論點中，看到已然現身的龍形身相。我認為，問題的解決曙光，一是：陳榮灼從海德格前後期的轉變和道家的對話重建討論觀點中，可以澄清存有論和宇宙生成論之間的理論過渡難題，即它可提昇道家存有論的當代哲學高度。二是，從楊儒賓對原始宗教神話和道家思想的對話討論中，可以揭露創世神話和宇宙生成論之間的思想史的源頭和關係之釐清，並復原道家存有論的宗教深度。總言之，道家思想的現代哲學化，與海德格存有論的建構對話，大概是一條值得嘗試的豐盈之路，就這一點，我認為陳榮灼最有先見之明，而且也較能進入實質的重建工作。而道家思想的體驗宗教化，與原始宗教神話和冥契主義之對話，大概也是一條復甦之路，就這一點，我認為楊儒賓最有先見之明，並且也比較能進到文獻來重建。對這兩位學者觀點的吸收消化、甚至對話整合，將是一條可以嘗試研究的新方向。

26. 袁保新注意到道家的氣化觀和原始薩滿宗教的關係，應是來自張亨的啟發，〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，允晨出版，1997年。

27. 伊利亞德，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，楊儒賓譯，聯經出版，2000年初版，頁1-39。

28. 參見拙文〈神話、老子、莊子的同異研究——朝向「當代新道家」的可能性〉，《台大文史哲學報》，2004年，頁139-178。

四、從傅偉勳到陳榮灼的道家存有論之重建 ——海德格真正的介入

袁氏注意到主觀境界形上學的限制之一，乃是道家存有論的意含有被滅殺之嫌，因此在承繼牟先生的觀點之後，他看到了這線曙光的可能性。但，其實袁氏還不是最早注意到這個可能性的學者，據筆者所知，至少還有兩位重要的學者在袁先生之前和同時，就注意到海德格和道家對話的可能性了。其中，傅偉勳早在一九七六年就發表〈創造性的詮釋：道家形上學與海德格〉，討論道家形上學和海德格之間的可能創造性詮釋空間。^(註 29)而陳榮灼也在一九八六年出版英文專書 *Heidegger And Chinese Philosophy*，運用海德格來全面重新詮釋中國哲學，其中最重要的部分就是有關道家和海德格之間的建構性對話。^(註 30)

傅氏這篇對台灣哲學界方法論反省和運用影響頗深的論文，可以看成是他在另外兩篇論文基礎上的綜合之作，其一是一九七三年所發表的〈老子的道之概念〉，其二是一九七五年發表的〈海德格與道家中的超越—存有一神—邏輯學基礎的語言〉。^(註 31)〈老子的道之概念〉深受唐君毅「道之六義」說啓發，將老子之道析為道體、道原、道理、道用、道德、道術之多層遠近關係來討論。其中尤其重要的是，傅氏當時就傾向將道體往存有論的方向詮釋，但卻也苦於做為存有論意義的「道體」，如何和做為宇宙論意義的「道原」取得理論性的融貫？他後來在〈創造性的詮釋—道家形上學與海德格〉，對此有一重要的剖析：「當時我在撰寫〈老子的道之概念〉這篇文章時……我就被老子的宇宙論思想所深深困擾。然為了解

29. 傅氏“Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics And Heidegger”刊在 *Journal of Chinese Philosophy* 3(1976)，頁 115-143。

30. 陳氏“On The Way Towards A Reconstruction Of Taoist Philosophy”收入 *Heidegger And Chinese Philosophy*，1986 年，雙葉出版。

31. Charles Wei-Hsun Fu: “Lao Tzu’s Conception of Tao”, *Inquiry*, vol.16 (1973); “The Trans-Onto-Theo-Logical Foundations of Language in Heidegger and Taoism”, read in the Symposium ‘Language and Languages of philosophy East and West’ at the annual meeting of Association for Asian Studies, San Francisco (1975). 這兩篇論文，還有這一篇一九七六年的論文 “Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics And Heidegger”，這三篇英文論文的觀點，又以另一種擴大的綜合方式匯聚在一九八五年發表的〈老莊、郭象與禪宗—禪道哲理聯貫性的詮釋學試探〉，收入《從西方哲學到禪佛教》，頁 399-431。

決這個困惑，最後我選擇了對老子中的道原（道做為源生）進行存有論的詮釋。而且，這個解決之道帶我進到詮釋學的領會，即它深具哲學義蘊，甚至有必要將其系統性發展成我所謂的創造性詮釋學，以做為一種探究諸如形上學的和宗教理念的方法論之革新，也為了揭露如道家形上學這種特殊思想系統下所隱藏的結構。而我自己對創造性的詮釋之思考，深受海德格對詮釋學的那種天才式的哲學反省之重大影響。」^{〔註 32〕}

可見，在寫〈老子的道之概念〉時，傅氏已注意到，對老子之道的探究不能純靠文本的語言學式分析，還必須加上哲學性的分析；即在文本的考證之外，需加上義理的考證。對老子之道的探究方法之體會，加上深受海德格現象學的存有論對理解詮釋的深刻反省之啟發，使傅氏意識到：像老子這種涉及形上與宗教層次的體驗，不可能純從字義表面得到整全而深度的理解，有必要重新反省甚至建立一套新方法論，以面對具有超越語言、隱藏在語言之下的深層結構。他這種創造性詮釋的啟發正來自海德格的存有學，我想，這不僅是因為海德格對一般層次的理解詮釋之反省有其普遍性的意義在，更重要的是，海德格這種詮釋學的體會是與存有論密不可分。而海氏一生唯一的思想課題——存有，本來就觸及形上性、宗教性的根源問題，^{〔註 33〕}而且海德格亦曾提及他的存有契近老子之道。所以旅居海外的傅先生，在方法論和存有論的統合上，深受海德格影響並不令人感到意外。

嚴格講，傅氏這篇文章的主要重點，在於創造性詮釋方法的提出和運用。其中在方法論的提出上，多處引證海德格對詮釋方法的洞察；至於運用此方法來解決道的形上內含方面，主要還是透過莊子、郭象和王弼等人對老子的詮釋，來重新揭露道在文字表面的「實謂」之外，它真正想說、能說和該說的深度內含，最後才由作者綜合諸面向，設身處地替老子設想，如果老子現身於今世，他自己將會如何來重說。換言之，傅氏此文中的海德格之存有論反而隱身在方法論之後，他雖時而指出老子之道和海氏之 Being、Ereignis 的對話可能性，但大都只是點

32. "Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics And Heidegger", p. 117-118.

33. 傅氏在這篇文章的一開始就提到海德格「每一位思想家只思考一個思想」的說法，然後就海氏的唯一思想：揭露「存有」，來和中國思想家的唯一思想：體「道」相比應。"Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics And Heidegger", p. 115-116.

到為止、不及深論，反而時常隨文評點海氏存有論的究極深度，不及老子之道那種「超形上學」的深奧。^(註 34)反而很少見到海德格存有論觀念和老子之道的比較和發明。

傅氏此文雖然已點出海德格存有論和老子道的可能親近性關係，並從海氏的現象學式存有論汲取詮釋方法的精髓，但他卻並未進入兩者的實質比較工作，所以當傅氏在總結其論時，雖也簡短提出海德格的存有、詩性、思考與語言的連續性關係，來將老子理解為詩性的思想，並以此來說明老子詩性語言的模糊性，超克了「存有一神一邏輯學」的二元困境後，旋即指出海德格的存有論，實不如老子之道那種絕對無言的「無無」之「超形上學」深奧。^(註 35)然而此種作法，總會讓人覺得這似乎是有待論證的直覺判斷。換言之，傅氏此文對道家存有論的詮釋不夠充實，尤其讓海德格存有論輕輕滑過，令人有登堂而不入室之憾。或許可以這樣同情地來看，傅氏他似乎跑的太快了，在還未來的及對道家存有論做出文獻實質的重建工程，他便急於解構這個存有之屋，以躍入那一絲不掛的「無無」、「超形上學」之境界中。傅氏這個超形上學的觀念，頗有將道家超哲學之宗教性給突顯出來的效果。然而傅氏顯然想強調宗教向度的超言說性，這雖有其見地在，但就哲學的言說向度言，則落入了未將「能說的應盡量說清楚」之病。^(註 36)最後，附帶一提的是，傅氏對存有論詮釋和宇宙論詮釋的不可相容性之強調，此中之宇宙論是指西方式的宇宙生成論之類，而不是袁保新在回應劉笑敢一文中，所提到的道家式宇宙生成論。換言之，袁氏亦會同意傅氏這種主張，即西方形上學式的宇宙論未能和道家存有論在理論上融貫，但傅氏並未意識到道家是否具有一種屬於自身的道家式宇宙論之可能，而它是可以和道家式存有論相通無礙的。

五、陳榮灼對道家存有論的海德格式重建及對牟宗三系統的轉進

陳榮灼可以說是第一個進入道家存有論的實質重建者。換言之，傅氏和袁氏

34. "Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics And Heidegger", p. 115, 117。

35. "Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics And Heidegger", p. 136-137；《從西方哲學到禪佛教》，頁 408-415。

36. 維根斯坦之名言，強調我們對超言說的領域應保持沈默，但對能言說的範疇，應盡量說清楚。參涂紀亮主編，《維特根斯坦全集》（河北：河北教育出版社，2003 年），頁 263。

雖然心儀海德格，並認為道家的「道」最契近海德格的「存有」。然兩人卻始終未全面性地將道家的存有論給積極地建構出來，沒有落實到道家思想的觀念文獻，來和海德格哲學的觀念文獻進行一番積極性的建構對話。而面對道家存有論的可能性，陳先生卻幾乎早在二十年前就進行實質性的重建嘗試了。換言之，陳榮灼在道家存有論的建構上，早已突破了牟先生主觀境界型態說，並可和袁先生對牟先生的反省相互印證確立，甚至往前跨出更大的一步了。底下，我試著分析陳氏對道家存有論的建構過程，以喚回當年被遺忘的學術可能性。

《海德格與中國哲學》，大量而全面地利用海德格哲學的前後期觀點，來發明詮釋中國的儒、釋、道哲學和藝術哲學。可以說，陳氏後來對中國哲學重建的那些中文論著，基本上都已具體而微地在當年這本英文著作中被提出來了。陳氏利用海德格來詮釋中國哲學，靈活運用的頗具洞察力，而且展延性大；海德格唯一的存有關懷課題，經過他的眼光和巧思之後，竟都可和儒、釋、道系統中最根源、最癥結的問題對上話。當然，陳氏認為海德格的整體系統和道家最接近，所以他利用海德格來詮釋道家也最全面。^(註 37)底下我們就只針對陳氏對道家與海德格的對話部分來論之。

陳氏強調道家哲學需要再重建，所謂的重建、復甦原初意義，與其說是建立一個理論的有效性，不如說是活化經典的意義。在這裏，陳氏一開始就把握住道家的存在性格和價值意義關懷，這可以看成是牟氏存在詮釋的承續。然而陳氏體會到，為了活化道家哲學之意義，實有必要將它轉化成有生命力的現代哲學語言。而在二十年前以牟先生之康德式為典範的中國哲學詮釋主流裏，他洞察到海德格哲學的架構，正可以充當這個活化任務的當代性語言。他選擇海德格首先是基於這樣的事實：

「首先，海德格在他有生之年的公開出版中，曾經至少有三次明白地提及、或關連其思想於老子哲學；其二，即使純從文字措辭的立場來看，任誰都能夠發現老子哲學和海德格思想中的那些關鍵用語之間，實存在著強而有力的相近性。」

37. 後來陳氏用海德格來詮釋中國哲學的中文論著，主要散見在其《現代與後現代》一書，時報出版社，1992年。另外，如〈海德格與天台宗〉刊在《鵝湖》月刊，第8卷第10期，總號94。〈王弼與郭象玄學思想之異同〉刊在《東海學報》第33卷，1992年，頁123-138。〈「即」之分析—簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉刊在《國際佛學研究》創刊號，1991年，頁1-22。

(註 38) 陳氏在二十年前所提到的關於海德格在公開文獻上，至少三次提及老子思想，其實還算是樸素的算法，如以現今學界對此問題的揭露，恐怕海德格對莊子也不算陌生，而且他也很可能翻譯過部分的老子，至於其它雖未明言出處但實與道家思想關涉極深的觀點，實亦在所多有。(註 39)

陳氏一開始就先找出道家思想中的三個關鍵字：道、生、自然，並運用海德格的存有學，一一重新詮釋它們的原初意義外；並進一步分析這三個關鍵詞，彼此間的優位性和分際關係，以更加貞定道家存有論的「非（西方）形上學式」之原初義。最後，還乾脆將「道—生—自然」的三位一體性，和海德格之“logos—poiesis—Ereignis”三者對應比較。(註 40) 他認為老子與海德格這樣的符應，既不純是語辭的相似性而已，也不是偶然現象。陳榮灼注意到，海德格在〈通向語言之路〉，曾經將通向原初「道說」(Sage) 的「道路」(Weg) 這個古老詞彙，給連結到充滿詩性思考的《老子》之道上。然而由於「道路」常被降格成地點與地點之間的具體形下之聯結，遂使得我們粗疏地以為「道路」是不契於老子之道。海德格很不滿意道被翻譯成理性、精神、理由、意義、邏各斯這類西方理性形上學的概念。(註 41) 所以海德格要主張道是不可翻譯的。換言之，海德格在思考語言的本質時，是將之提升疏通到存有之道的開顯這個深度來，而此時他也吸收了老子道字，所可能隱含著語言的原初存有義。

由於老子的道這一語詞，具有「道路」(way) 和「道說」(speech) 之雙重意蘊，而且這兩個意義的原初性都必需關聯著道來理解，用海德格的話就是只能在 ontological 層次來理解，不能用 ontic 層次來理解，這使得陳氏又將它們連接

38. “On The Way Towards A Reconstruction Of Taoist Philosophy” 收入 *Heidegger And Chinese Philosophy*, 頁 124-125。

39. 張祥龍，〈海德格爾與道及東方思想〉，收入《海德格爾思想與中國天道》，頁 439-456；熊偉，〈道家與海德格爾〉，收入《自由的真諦——熊偉文選》，北京中央編譯出版社，1997 年，頁 140-143。蕭師毅，〈海德格與我們《道德經》的翻譯〉，收 *Heidegger and Asian Thought*, ed. G. Parkes (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), p. 93-104。賴賢宗，〈海德格論道：一個文獻學之考察〉，收入《思與言》，2004 年 6 月，第 42 卷第 2 期，頁 229-265。奧特·波格勒，〈東西方對話：海德格與老子〉，格瑞漢·帕克斯，〈黑森林上空升起的太陽：海德格與日本的關聯〉，收入萊因哈德·梅依，《海德格爾與東亞思想》；孫周興，〈老子對海德格的影響〉，刊在《哲學與文化》。

40. 海德格用 Ereignis 來翻譯古希臘的 physis，而 logos、poiesis、physis 這三個字，都是海德格用來重新詮釋前蘇時期的古希臘哲學的關鍵字。關於 logos 和 poiesis 的相關討論，參見海氏《形而上學導論》，熊偉、王慶節譯，仰哲出版社，1993 年。

41. *Heidegger And Chinese Philosophy*, 頁 125。另參見海德格，《走向語言之路》，頁 168。

到海德格的存有學上來加以詮釋。可以說，陳氏看到海德格利用老子之道來疏通他的語言之根，顯示這兩者之間存在著精神的相契性，現在陳氏又逆轉回來，以海德格來詮釋老子之道的這兩個特質。這似乎也顯示出老子和海德格之間，是可以有一種特殊詮釋循環關係似的。

陳氏如此詮釋道的「道路」和「道說」雙重性：「首先，道是無，因此老子的道不是一個存有物，而毋寧說它是一種存有的運動。即道和物之間具有一種存有論的區分，因此說道就是無，乃有其雙重的意義：就某一方面言，它意指道不是具體事物，而另一方面它則是意指道是一個無形的存有活動之歷程。其次，就道是萬物的根源言，道和存有物之間除了有其存有論的區分外，萬物還都源自於道。實際上，莊子就將道描述成萬物的物化過程。而一物之物化，就在當它被訴說（named）之時。」^{（註 42）}

陳氏上述之說，明顯用海德格的存有論來詮解老子的形上觀念。首先老子之道的另一種表達就是「無」，而陳氏爲了不讓「無」被誤解成虛無空洞的一無所有，所以他要以海德格的「存有」之開顯歷程來做解；另一方面又擔心「無」被實體化成一個具體存有物，所以又以海德格的「存有論區分」來澄清道和物之間的差異。經過陳氏利用海德格對老子之道的詮釋後，一者道就絕不會成為實有形上學思維下的形上實體；再則道也不會只是境界形上學下的主觀心境。換言之，牟宗三那種由無爲工夫而來的純粹無爲心境之「無」，顯然大大不同於存有運動歷程之「無」。因為經過海德格存有學詮釋下的「無」，它本身即是一生生不息的開顯過程，而這就充分地彰顯了道家存有論的意義。也就是由此而進一步談及：「道是萬物的根源」這第二部分觀點。其實對海德格不陌生的學者，必然立刻會注意到，這個問題還關涉到存有論的隸屬。即，存有之道就其本身是無形無相而言，絕不可用具體存有物的方式來把捉它，這個道和物之間的差異，就是存有論區分所要澄清的。但，做爲老子之道的「無」，既不是不存在，也不能超離隔絕於萬物之外或之上；換言之，無是不能離開有的，或說老子之道是沒有離開物的；而這個有無相即、道物不二的關係，就是存有論的隸屬所要強調的。然而問題更在於，這個無有相即、道物不二的存有論隸屬關係，卻同時又是一個關於「道是萬物根源」

42. Heidegger *And Chinese Philosophy*, p. 125, 126.

的問題。這裏必須進而追問：此時的「根源」該如何理解？用老子自身的語言來說，就是「道生萬物」這一命題的「生」，該如何理解？

陳氏解決這問題的過程頗為複雜，其論證過程涉及海德格的前、後期思想之轉向，及王弼和郭象玄學之演變問題。陳氏點出老子「無」是萬物根源的說法，被莊子描述為：道純粹只是物之物化歷程。這一點，我認為非常重要，因為它標示出道家形上之道的「具體轉向」。我順著陳先生的洞見，將之理解詮釋如下：換言之，沒有離開物之物化歷程的道，甚至道即是物之物化歷程而已。可見，莊子對老子之道的詮釋可以將海德格的存有論隸屬之精義給彰顯；但必須注意的是，當莊子說物之物化歷程時，這時的物不會是指個體對象物，而是「道在屎尿」意義下的道之開顯。可見，物化的殊勝義，乃在於它是存有之道的具體豐盈之展現。若用莊子的話說，此時的物之物化，正是一種具存有論活動義的天籟。

引文的第二部分比較不好理解，是因為他提到了物之物化與語言的關係，而且過於簡略，實在不容易把握。然就我的理解來詮釋，這裏的「訴說」(named)，應該不是指那種人在表象思考活動下的命名指涉活動，因為若是如此，則此時的物已然成為「名以定形」下的對象物，^(註 43)絕不會是「道在屎尿」下的物之在其自己。那麼此時的「訴說」又該如何理解？我認為透過莊子的「天籟」，老子之道的「道說」義、還有海德格的原始語言之「Sage」，就可以得到善解。因為莊子的天籟，其實就是老子之道做為一存有活動的生生歷程本身，只是它以音樂象徵方式的詩意語言來表達而已。所以天籟的不斷訴說，其實正是不斷地歌唱，而這個屬於道之訴說和歌唱，正好就是海德格所要表述的語言之原初義。因為，道之訴說本身正是物化豐盈的歌唱，故此時的物化已成了道之歌聲和合唱，即道在不斷地物化之中來道說自己，而此種物化之道說，正是語言之原初性，也才能通向語言的存有之路。如果我以上對陳氏和海德格的綜合理解詮釋，還不至於偏離其意的話，那麼它也就可以為陳氏下述簡潔的觀點，做一註腳：「因此，說道就是道路，乃意味著道本質就是一個存有活動歷程；另一方面，說道就是道說，乃是關

43. 《老子·王弼注》，收入《老子四種》，頁 21。王弼的「名以定形」是就 ontic 層次言，與道的混成無形、不知其名的 ontological 層次不同。

連著物之物化的語言特性來說的。」^(註 44)

上述「道是物之根據」一問題之解明，還必須進到老子對「道生物」之「生」的判釋。研究道家的學者們都知道，「生」在老子形上學思想中，既是關鍵字、也是個爭議字。所以，陳氏在詮釋道家之「生」的問題上，在我看來是從消極和積極兩方面來處理。消極面的部分是澄清道家的「生」必須和基督教的「創造」區分出來，因為做為萬物根源的道，並非人格神的上帝一類；同樣地，道家之「生」也不是從空洞虛無中創生出萬物來，即它不是突然從不存在變出存在。所以陳氏也反對道被當成亞里斯多德意義下的第一因。^(註 45)

陳榮灼承繼了海德格對「存有一神—邏輯學」的批判。所以他不贊成道被當成西方形上學式、因果推論下所設定的第一因、超絕實體。反過來，陳氏在這一點則會同意牟氏對實有型態形上學的批判。然而道生物，既然不是實有的創生、也不是憑空地無中生有，那麼陳氏所理解的道生物，又和牟氏主觀境界型態的「不生之生」有何不同？陳氏強調的是海德格意義下道家式存有論，不是牟氏的主觀境界型態的形上學，所以，陳氏雖然不會將道生物理解成西方式的宇宙生成論，但同樣也不會將生只當成姿態而已。他還是以海德格存有論的方式來詮釋：「生在道家是另一個關鍵詞，它意謂著不斷『帶出』」(bringing forth) 的歷程。『帶出』絕不只限定在人的製造上，但它也和人的參與是分不開的。事實上根據道家，真人乃是能與道之生化歷程融洽體合之人。」^(註 46)

陳氏上述的說法重要，不過一樣需要做更仔細的說明。將道生物理解成不斷地帶出萬物的歷程，究竟和將道生萬物理解為宇宙生成論，有何區別？難道這不是另一種語言置換的遊戲？陳氏已將老莊之道理解成物之物化過程，所以道本身就不只是一個被推論出來的靜態抽象之理，而是即存有即活動的生化歷程；再加上道不是超離物化歷程之外的形上實體，而與物之物化有著相即不二的隸屬關係，所以當道不斷地開顯、吟唱它自身時，其實這正是一個不斷「帶出」的物化歷程。可見，這裏的「帶出」，其實還是就存有論意義下的物之物化來說，而與西

44. 陳氏這裏的說法，必需通過後期海德格的語言觀來理解。而我們也可以將此看成是海德格與道家觀念的詮釋循環所形成的。

45. Heidegger *And Chinese Philosophy*, p. 126.

46. Heidegger *And Chinese Philosophy*, p. 126.

方式的宇宙生成論無關。

陳氏上文還提到了一個和牟氏說法相交集，但又比牟氏涵蓋更大的觀點。即就真人和道的關係這一問題而展開。首先這裏的真人當然就是牟氏所謂體無之境界的人，然而這個體道、體無之境界人，到底又和道之生化（物之物化）歷程有何關係？牟氏將道詮解成人的主體境界之心靈，所以道生物被視為姿態，它只是真人在不禁其性、不塞其源意義下的不生之生；換言之，主體的無為逍遙心境並不真能生物，他只是放開自己的有為管控，然後物將暢通而自生。本來牟氏回歸實踐形上學的存在進路，隱含著道家存有論的積極可能性，但卻被他自己的解釋系統給隱沒掉了，因為他將道純粹理解為主體的沖虛玄德之心境。所以原來那個道之不斷帶出物之物化歷程的存有論原初義就被化約了。

由於「自然」這個詞，常被關連到物理科學意義下的存有物全體來理解，所以陳氏首先要澄清，道家意義的自然是和物論層次（ontic）的自然概念不相同，因為後者只是自然的產物，而不是自然本身。所以陳氏指出：「道家義的自然毋寧是指自然的生化歷程。事實上，根據郭象的定義，自然乃意指沒有外在、人為的自身湧現。換言之，自然本質就是個自生和自化的歷程。」^(註 47)這裏可以看到陳氏利用海德格式的郭象詮釋來理解道家的自然。陳氏詮釋下的自然，渾身充滿著存有論的物化帶出之意味，絕不只是體道者個人沖虛玄德心境下的自然無為而已。而且，陳氏認為道家這三個關鍵字：「道一生一自然」以一種本質方式連結在一起，其中自然又是最具關鍵性的規範詞語：「根據老子，自然乃是對道更高的規範，這意謂著做為存有活動的道，乃是符應自然而運動……另一方面，生（化）也是以自然為其尺度，生化基本上是事物的自生之湧現，即這個自生歷程是沒有任何外在原因的。」^(註 48)

可見，陳氏利用海德格和郭象的綜合詮釋，使得道家的自然成為最重要的形上學關鍵詞，它造成的效果，在我看來，至少有兩方面：其一是使道和物的存有論隸屬關係，達到最徹底的表達和確定。從此道之開顯即是物物自身的物化，亦即物物的自爾、自使、獨化，絕對沒有超絕於自然物化之上的另一個道體。可見，不管是將道生物理解成本體論式的根據、或是宇宙論式的創生，都是將道和物區

47. Heidegger *And Chinese Philosophy*, p. 126.

48. Heidegger *And Chinese Philosophy*, p. 126-127.

分成二元關係，然後再使用由果推因、或由因生果的形上學思維方式來連接，亦即海德格所謂「找根據」的形上學語彙。^(註 49)陳氏爲了徹底論證道家非西方形上學式「找根據」的模式，即爲了不讓無、有的關係成爲「根據」之因果模式，乃利用魏晉玄學從王弼、裴頠到郭象的發展，再配合前後期海德格的轉向，來一起論證此難題。陳氏認爲王弼的「以無爲本」還是落入了將無當成有的根據之病，而經過裴頠對無的優先性之反對，以及郭象對無的先驗性之反對後，「無」能否被思考爲存有物的根據？「無」是否是一種存有物之上的前存在？這些才真正成爲問題，並嚴格被挑戰。而郭象並由此而走向非因果論式的獨化自生說，此說顯然對老莊的自然一概念之突顯，有重要的參考價值。

陳氏發現前期海德格也還殘留西方形上學語言的糾葛，因爲他也將存有當成存有物的根據，直到轉向的晚期海德格，才強調不再以形上學的方式來思考存有，即不要將存有當成存有物的根據。故陳氏引證海德格的話：「與任何將存有視成一根據之願望相反，存有毋寧到處地展示出它自己是無據」^(註 50)陳氏並發現海德格在早期曾強調「存有可以沒有存有物而存在」，到晚期則已轉化爲「沒有存有物則存有絕不能存在」。綜言之，陳氏經過以上的論證後，強調在消極面上，它澄清了道家既不是西方形上學式的思考，也不是絕對的虛無主義者；積極面則使得自生、自化等觀念成爲道家形上思想的核心，而它們都強化了自然這一關鍵概念，對道和生的規範性、優先性。^(註 51)

這樣詮解下的道家之自然，才得到不折不扣的存有論活動義，而且這充滿存有論意蘊的自然之道，才是道家之首出根源義，而不是牟氏所詮釋的主體心境下的自然之道。換言之，就陳氏的理解詮釋，老子的道有一體兩面的意義：其一是就道之自身不斷帶出物之物化的存有論第一義；其二是真人體道而成爲「道之在此」而聆聽道之歌唱、參贊道之開顯，而這第二義才相應於牟氏沖虛玄德之道心。就陳氏而言，道之物化的存有論帶出乃是道之第一義，它具有優位性，事實上，人屬萬物之一，本身也是存有的物化所帶出。當然，人畢竟在萬物之中有其優位性，而優位性不但不是人類中心對萬物的宰控，反而是去人類中心而成爲

49. 〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第 33 卷，1992 年，頁 123-138。

50. 〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，頁 128。

51. *Heidegger And Chinese Philosophy*, p. 127-129.

存有守護者。(註 52)此時，人不但不會去禁塞萬物的物化歷程，他乃昇華轉化為真人，成為道在此的聆聽者、守護者、參贊者，此時才能說真人融洽於道之生化歷程。

六、陳榮灼的詮釋與袁保新的提問之整合嘗試 ——存有論和宇宙論的統合可能

我們還可以追問一個問題，即老子常出現的宇宙論式語句，透過海德格式的存有論詮釋後，它是否必須完全消聲匿跡？海德格式的存有論詮釋，可否和一種特殊的宇宙論相容？可想而知，陳榮灼當然會反對學界普遍流行的西方形上學視域，那種將道家視為宇宙生成論的觀點。(註 53)但他似乎並未注意到道家式的存有論，是否可能開出非西方的道家式宇宙論一課題，亦即袁保新在回應劉笑敢時，所關懷的難題：「如何從存有學的角度轉出老子宇宙生成論的意涵」。這個問題之所以存在，是因為老子的文獻中，確實經常出現這樣的話頭，除非將其置之不理，或像牟氏那樣將之轉譯化除，否則便至少必須面對兩個挑戰：

一、在理論層面上，當我們透過海德格將道家詮釋為一套海德格式的存有論後，這種意味的存有論如何和某種意味的宇宙論融攝而不衝突？二、在文獻上顯然要重新疏解道家存有論文獻和宇宙論文獻的關係。順著上述對陳榮灼的討論脈絡，我認為至少在第一層面的理論問題上，應該可以提出一種整合的嘗試。至於第二個層面，因為涉及文獻的實質詮解，有必要以另一專文處理。陳氏在上述的討論中，雖未必意識到「存有論與宇宙論的統合」問題，但我認為從他對海德格式的道家存有學之豐富詮釋中，然後再回歸海德格的某些思維，未必不能由此而開發出來，以回應甚至解答袁保新提出的難題。筆者願順此脈絡，試進一解，以為拋磚引玉之嘗試。同時要強調，由此也可看出陳氏的詮釋和袁氏的關懷，是可以對話地被整合起來。

首先，道家式的存有論乃是即存有即開顯的歷程，存有即展現為存有物的豐

52. 海德格認為成為存有的守護者是人的天命，參見〈關於人道主義的書信〉，收入《海德格爾選集》，頁 374-377。

53. *Heidegger And Chinese Philosophy*, p. 130.

盈，而存有物的豐盈歷程，即是存有的大用流行自身。用道家的話說，道是物之物化的豐盈，而物之物化的豐盈，其實就是道家的氣化流行，就是通天下一氣耳。道之開顯實即氣化流行本身，不可在氣化的大用流行之外，別立一個道體來做為氣化開顯的根據。換言之，存有之道的氣化流行，完完全全就展現成眼前物化的豐盈宇宙，也就是眼前生生不息的宇宙。可見，宇宙的生化本身就是存有之道的展現，實不必因為擔心存有之道被理解西方形上學式的根據，就忘了存有之道本身就開顯自身為物化宇宙之豐盈這一現象學式的事實。如果道家的存有論不能自身展現為一個豐盈的宇宙，那麼這樣的存有論就不是一個活動的開顯，而是抽象的空理。所以道家的存有論本身必然就會是生機活潑的宇宙論，只是這個宇宙論不是西方式的宇宙生成論，而是自本自根、相互關聯、循環不已的有機宇宙。對於這一點，我個人認為海德格的存有論，是可以隱含此意的。尤其他所謂「世界的世界化」一觀念。或許正可以被看成是存有論所開顯的一種有機宇宙觀或世界觀的說法。

海德格曾在討論「物」的殊勝義時，提出這樣深刻的體驗語：「天、地、神、人之純一性的居有著的映射遊戲，我們稱之為世界。世界通過世界化而成其本質。這就是說：世界之世界化既不能通過某個它者來說明，也不能根據它者來論證。這種不能說明和論證並不是由於我們人類的思想無能於這樣一種說明和論證。而不如說，世界之世界化之所以不可說明和論證，是因為諸如原因和根據之類東西是與世界之世界化格格不入的。一旦人類的認識在這裏要求一種說明，它就沒有超越世界之本質，而是落到世界之本質下面了。人類的說明願望根本就達不到世界化之純一性的質樸要素中。當人們把統一的四方僅僅表象為個別的現實之物，即可以相互論證和說明的現實之物，這時候，統一的四方在它們的本質中早已被扼殺了。」^(註 54)

海德格首先對「世界」這樣定義：「天、地、人、神之純一性的居有著的映射遊戲」。所謂「居有」的遊戲，其實就是“Ereignis”（自然）的自化開顯之豐盈。然後天地人神乃是自然所開顯出來的一切可能性，而它們之間有著純一性的關係。至於何謂這純一性的關係？底下將會再說。這裏先看到海德格「世界」觀念

54. 海德格，〈物〉，《海德格選集》，頁 1180-1181。

的提出，乃是在他的存有學整個脈絡和精神下順理而談出的；因為「世界」正是存有的一切開顯可能性之聚集，沒有在這個世界之外，有另外的根據或開顯，它就是一切天、地、人、神會聚遊戲的物化世界之場所。其中的物化之物，絕不是一個分別獨立的對象物，而是相互關聯，交融互滲的一體共振，如此而構成世界之世界化的歷程。可見，說世界是物化的場所，這個場所不是一個靜態的空間概念，不然海氏不會用世界之世界化來表示它的活動性。因此，海氏的世界不是靜態的空間概念，而是一個動態的過程，他謂之世界之世界化。

再則，世界之世界化即是存有的全然開顯之本身，絕不是在世界之世界化之外，另有一個超越的它者來做為世界化的開顯之根據。人類那種想要為世界之世界化尋找根據的因果說明衝動，反而使得人們錯過了眼前世界的當下世界化之唯一性。由此可見，世界之世界化乃是存有開顯出來的唯一世界。所以，當我們說存有開顯為世界時，它就契近於老莊所謂存有之道開顯為氣化流行的宇宙。而且就在氣化流行的宇宙中，乃是通天下一氣耳之非分別狀態。這個天地並生、萬物為一的世界氣化狀態，就是海德格的「純一性」、「統一性」之基礎。當人們將存有開顯的天地人神（四方）之一切物化豐盈，給表象為各各區分的現實對象物時，它們之間本來的統一性就會失去。

何謂四方之統一性呢？海德格如是說：「四重整體之統一性乃是四化。但是，這種四化決不是這樣進行的，即：它包括四方並且作為這樣一個包括者而事後附加到四方上。四化同樣也並不限於這樣一回事，即：四方，一度現成的四方，只是相互並列而已。四化作為純一地相互信賴者的居有著的映射遊戲而成其本質。四化作為世界之世界化而成其本質。世界的映射遊戲乃是居有之圓舞。因此，這種圓舞也並不只是像一個環那樣包括著四方。這種圓舞乃是環繞著的圓環，因此它作為映射而遊戲。它在居有之際照亮四方，並使四方進入它們的純一性的光芒中。這個圓環在閃爍之際使四方處處敞開而歸本於它們的本質之謎。世界的如此這般環繞著的映射遊戲的被聚集起來的本質乃是環化。在映射著遊戲著的圓環的環化中，四方依偎在一起，而進入它們統一的、但又向來屬己的本質之中。如此柔和地，它們順從地世界化而嵌合世界。」^(註 55)

55. 海德格，〈物〉，頁 1181。

四方的統一性，海德格是透過四化來說明的，此即涉及四方之四化。所謂四化，其實就是存有開顯為一切的可能性，海德格的四方之「四」，應該只是象徵，它意味遍一切可能的十方開顯。而四方本身就是徹底的四化運動歷程，四方和四化是就同一事件而言，就像存有本身就是指存有的開顯，所以四方本身即是徹底的四化歷程。可見，化，乃是不斷地帶出、化現在此，但它同時又湧入、化向在彼，其實這裏的彼和此，都只是存有統一性的作用，而不是實指彼、此個體物的獨立區分，即彼、此都是「居有」所開顯而不可絕對分隔的豐盈。而四化做為存有開顯的一切可能性之遊戲，其實本身就是存有開顯之自身。也就是自然的自化歷程，故四化的相互依賴、相互映攝、相互共成一遊戲，實即 Ereignis（居有）光照之開顯。換言之，四方之四化即是 Ereignis 的光照遊戲，如此則一切可能性的光照，彼此間都是交光互映的。即每一光照本身既在自光的奧秘中，但又同時滲入它光的奧秘中，如此「一即一切」的光之互攝，乃被海氏稱之為「自然（居有）的圓舞」。交光互映之說，正相通於老莊的通天地一氣之說，兩者都是在表明一個前主客的、相互關聯的、有機的、一體親密的宇宙觀。而這個自然圓舞的循環共振，其實就是世界之世界化的統一性本身。

所以海德格繼續說：「世界化的世界的映射遊戲，作為圓環之環化，迫使統一的四方進入本己的順從之中，進入它們的本質的圓環之中。從圓環之環化的映射遊戲而來，物之物化得以發生。物居留四重整體。物物化世界。每一個物都居留四重整體，使之入於世界之純一性的某個向來逗留之物中。如果我們讓物化中的物從世界化的世界而來成其本質，那麼，我們便思及物之為物了。如此這般思念之際，我們一任自身為物的世界化本質所關涉了。如此思來，我們就為物之為物所召喚了。」^(註 56)

由上可知，物之物化即是世界的另一種說明。世界之世界化，就具體展現在物之物化的豐盈上。換言之，物之物化就是四方四化的凝聚之所在，所以每一物的物化本身，實乃含攝了天地人神四重整體於其中，而每一物化都是自然遊戲交光互映下的逗留，如此之物，才是莊子「道在屎尿」意義下的物。這個由物之物化所構成的世界化本身，就是存有彰顯的有機宇宙。換言之，存有之開顯即展現

56. 海德格，〈物〉，頁 1181-1182。

爲世界之豐盈，而道家的道之開顯即展現爲天地萬物之生生，而這個天地萬物之場域實即是海德格的世界，實即是存有的開顯之自身。因此，對道家而言，存有之道即展現爲天地萬物，其存有論即是宇宙論。只是這個宇宙論本身不再有另一個超絕於其上的第一因來做根據，它本身就是自生自化地開顯自身。換言之，它就是海德格的離據，如此一來，存有即世界，存有論即宇宙論，二者不再是因果的根據和創生關係。而道家式的宇宙論乃取得存有論的正名，兩者不再是理論的兩層，而是同一內容的兩種語言解釋系統而已。

七、楊儒賓的神話宗教詮釋之可能性： 宗教神話和形上體驗的連續與斷裂

如何從存有論轉出宇宙生成論？如何重新看待這種老子式的宇宙論？虛理如何成爲實物的始母宗根？這些問題，大抵上我上述的哲學式討論已有所澄清。然而，這種哲學式的討論並沒有解決所有的問題，因爲袁氏還提到另外一個很重要的學術視角，那就是：道家宇宙論和原始宗教的創世神話之關係爲何？道家氣化宇宙論和原始薩滿教的泛靈論世界觀之關係又爲何？換言之，將道家宇宙論和原始創世神話連結並觀，也是一條可能的進路。對此，筆者認爲這也是重要的學術新視域，這個新視域的開啓和重建，它可能具有下列的意義：首先，在歷史的層面上，可以幫助我們追索道家形上觀念在思想史上的來源；其二是在哲學的層面上，可以讓我們重新思考道家式宇宙論和原始宗教的創世神話之關係，以及反省道家思想和神話思維的連續（同一）與斷裂（差異）；其三是在宗教層面上，則可以復甦道家形上體驗的宗教性，亦即思考道家形上學和宗教的關係。

原始宗教神話做爲道家哲學的思想史源頭一觀點，已漸漸成爲學界的新認識。這種說法早被聞一多提出，（註 57）經張亨的細密論證，（註 58）再經楊儒賓的比較

57. 聞一多在其〈道教的精神〉，《聞一多全集》（一），里仁書局，1993年，頁143。

58. 張亨，〈莊子哲學與神話思維——道家思想溯源〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，允晨出版社，1997年，頁101-149。

發揮，^(註 59)若再加上葉舒憲和蕭兵百科全書式的舉證發明來看，^(註 60)此說已漸有形成新典範的趨勢。筆者認同楊儒賓先生所判斷的：「本世紀的溯源思潮最大的特色，乃是它溯的更遠，溯的更具有說服力。籠統的說，這當中的種種說法皆可歸到『原始宗教—神話』說的綱領下。其綱目大致有四：一是巫史說；一是儀式說；一是宗教經驗說；一是神話說。」^(註 61)楊先生並舉出主張「巫史說」如聞一多、張光直，「儀式說」如陳鍾凡、藤堂明保，「宗教經驗說」的赤塚忠、山縣三千雄，及「神話說」的吉拉多特、中鉢雅量、羅夢冊、張亨、蕭兵、葉舒憲等。

筆者要特別指出，以上這四種主張，其實是可以互補互證的，甚至它們之間還是四位一體的關係。如何說呢？因為原始人徹徹底底就是宗教人，^(註 62)而就原始人的宗教經驗內容而言，它通常是透過儀式的實踐方式而得到證成的，換言之，原始宗教之所以特別突出其體驗性，而不只是一套教義和規範的功能，其中關鍵就在於它們是在儀式實踐中才出現的。神話雖可方便地說是儀式的理論面，事實上，原始宗教的神話在其具體的情境脈絡中，也沒有離開儀式的實踐氛圍，它並非脫離音樂、舞蹈、面具、法器、靈藥、聖地等等儀式實踐的當下具體「聖顯」之外，成為純文字性的神話記錄文本。換言之，最原初的神話是用儀式情境的戲劇表演來吟唱敘述的，如此，方才是馬凌諾斯基所謂「活的神話」。^(註 63)所以，神話在原始時代之所以能具有語言治療的效果，原因就在於他們是在集體的儀式中，共同經歷一種宗教「聖顯」經驗的洗禮，而使得舊的生命得以重獲新生。^(註 64)至於巫史的說法，很明顯的也是連貫在一體的，因為神話儀式的實踐情境，正是由部落中擁有特殊秀異的心靈者——巫，來主導帶領這場集體的意識旅遊。

至於第二點，除了在歷史層面的溯源外，還進一步在哲學的層面反省道家思想和神話思維的同異關係；換言之，必需同時考慮道家思想對原始神話思維的連

59. 參見楊儒賓，〈昇天、變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》第 7 卷第 1 期。〈道家的原始樂園思想〉，《中國神話與傳說》學術研討會論文集，漢學研究中心印行，1996 年，頁 125-169。

60. 葉舒憲、蕭兵，《老子的文化解讀》，湖北人民出版社，1996 年 2 刷。葉舒憲，《莊子的文化解析》，湖北人民出版社，1997 年。

61. 〈道與玄牝〉，刊在《台灣哲學研究》第 2 期，1999 年 3 月，頁 167。

62. 伊利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》，台北桂冠出版社，2001。

63. 《巫術、科學與宗教》，臺北：協志工業出版，1996 年，頁 70-79。

64. 神話、儀式和治療的三位一體關係，最好的田野記錄之一，可參見約翰·內哈特著，賓靜蓀譯，《黑麋鹿如是說》，台北：立緒出版社，2003 年。

續性繼承和革命性突破。就這一點而言，張亨和楊儒賓也都同時關注到這兩方面的關係。不過，二位先生的論述重點，主要還是論證連續性居多，至於差異性部份還有再繼續發揮的空間。對道家與神話的同、異性之不同面向的側重，除了在古代思想史的脈絡下，具有判定道家思想的根源性與突破性之作用外，它還具有介入當代道家形上系統之詮釋爭論的爆發潛能。

將道家思想源頭的原始宗教說，和當代形上學的詮釋爭論綰結起來，據目前筆者的觀察，是由楊儒賓近年提出，似乎也是目前僅見的。楊先生〈昇天、變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，是由莊子工夫境界中的宗教經驗現象，來追溯它們和原始薩滿巫教的親緣關係，並區分其間心靈境界深度的差異；這篇論文的討論對象是針對莊子和原始巫教的同異關係，可以說是張亨觀點的繼續發揮，而且彼此間相互輝映。更引筆者注意的是，楊先生近年來，另有〈道與玄牝〉^(註 65)繼續討論老子和原始宗教的關係。從筆者看來，這篇文章頗有理趣和新意，它至少突顯兩個重要的企圖，而超越張亨所處理的範疇了。

第一個特點是，他不僅在先秦道家的系譜學上，從莊子和原始宗教的溯源關係，推進到老子和原始宗教的溯源關係，更重要的是，他區分出了老子和莊子在承傳原始宗教神話的類型上是有所不同的，老子承傳的是大母神的宗教神話，而莊子傳承的則是薩滿巫教的宗教神話，如此一來，楊氏乃將道家與原始宗教的承傳關係，帶到更細緻但也更複雜的境地。換言之，張亨接受卡西勒所強調神話思維的跨文化之普遍性，^(註 66)而楊先生雖然不會反對神話思維的基本特性具有普遍性，但神話思維所具體運用的原型意象還是有類型差異的。而且，楊先生在文章中似乎也隱含著一個重要的消息，那就是：老、莊不同的神話意象之運用，會影響它們的思想格局之走向。據此，楊先生提出頗具顛覆性的觀點：「老莊並列，此詞語可取其『同』義，也可以取其『異』義。事實上，先秦典籍似乎並無一本書將兩者並列為道家中人……道家之所以成為一個系統，恐怕是秦漢以後史家反省前代學術、整理歸納所得之事。先秦時期，老自老，莊自莊，兩者關係密切，但莊之於老不像孟荀之於孔，莊子除了接受老子思想外，他的思想恐另有源頭。」

65. 〈道與玄牝〉，刊在《台灣哲學研究》第二期，1999年3月，頁163-195。

66. 〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，頁111、115-116。

反過來講，老子思想的定位最好還是訴諸老子本文，老子與莊子或與魏晉玄學的脈絡化，其間的得失固不易言。」^(註 67)

第二個特點是，楊先生顯然並不只以老子和原始宗教的思想史關係的再證成為滿足。他在文獻舉證和思想詮釋雙軌並進的方式下，令人信服地證成了老子思想和大母神神話的契近關係後，帶著這個既古老又新穎的神話視域，轉戰形上學的討論陣地，介入當代道家形上學系統相的爭論中，並企圖以新視域來對道家的形上爭論，重起新觀看的衡定作用：「老子的『道』之解釋極為紛歧，我們透過發生學的『起源』之認識，不無可能可以從另外一種觀點詮釋老子的思想。」、「筆者認為老子的女性論述可用者不少，我們如將此假說運用到『道』的基本性格，將神話理論帶到哲學論證的場合，可能也會有幫助。」^(註 68)

正如上述強調的，對道家與神話思維的同異面之側重，很可能會影響對道家形上性格的判定取向。例如，上述袁保新曾提及的，道家的形上之道和氣化宇宙論，實源自原始薩滿巫教中的泛靈論和創世神話；然而可否據此而將兩者視為同一類型呢？就此而言，我認為必須將「思想史的連續性關係」和「哲學突破的差異性關係」同時考慮進去。如果學者主要考慮在思想史的連續性關係這一面向，那麼很可能因為老子思想中有很多主題、表述形式和觀念元素，看來都和原始宗教神話相近，自然會將創世神話那種宇宙起源論的模式，直接當成老子宇宙論的原型，以此做為強而有力的證據，來支持並證成老子之道具有客觀而實有的創生性。楊先生就是傾向這種觀點的典範代表，因為他比一般學者更注意道家思想和遠古神話的親密關係，這使得他在面對道家形上問題的糾纏時，找到另外一個參考座標。

在〈道與玄牝〉，他繞過境界型態與實有型態的哲學詮釋糾葛，直接轉從老子之道的思想史起源探入，強而有力地證明了老子書中，諸多有關道的狀辭：如玄牝、谷神、江海、食母、甘露、陶器、橐籥等，其源頭皆是出自宗教神話中的大母神意象。而原始神話中的大母神意象，顯然是個具體生育的起源神話之原型象徵，所以承續原始母神宗教而來的老子「道生物」之說，其中做為母性生殖之喻

67. 〈道與玄牝〉，頁 188-189。

68. 〈道與玄牝〉，頁 164、172。

的道之「生」，必也含有實有創生或生化的意味。楊先生認為，玄牝是老子的根本喻根，而玄牝一族的意象皆指向「母—子」的創生及依存關係，所以，老子的「道」應當是客觀而且具有創生性的。楊先生不斷地重申此觀點：

「『玄牝』一詞造語奇特，這是《老子》一書特有的語彙，老子無疑地借用此語來形容道。道與萬物，其關係就像『玄牝』與眾多所生之物；道生生不息，其模態正如女性之創生力量一般；道玄之又玄，老子用來比喻道的女性意象遂不得不變為『玄牝』，「老子所以結合『母』與『食』兩語，用意很清楚，他要強調道之始源、創生，萬物不但由它而出，生出之後，它還不斷的供養萬物」、「道與萬物的關係是生與被生，類比來講，即是『母』與『子』，所以說『天下有始，以為天下母』」、「老子用『母—子』比喻『道—物』，此時的『母』已不僅是『創生』的意義，它還蘊含了『依據』、『底層』、『根源』的意義在內。」、「大母神神話與咬尾自成圓圈的烏諾魯斯神話一體難分，老子的道之玄牝意象與渾沌意象也是重疊一起，難以割裂。大母神—烏諾魯斯生出萬物，但又要併吞萬物，或者要求萬物再向祂們回歸；老子的形上之道的創生軌跡，也正是如此。」^(註 69)

一言蔽之，即企圖用老子襲用的大母神神話意象群，來證成老子之道有創生性。對當代老子形上學爭論有涉獵者，必然猜到，楊先生企圖挑戰的是牟先生對老子所做出的形上判定。楊既不贊成牟將道家的「生」，理解為「不生之生」的境界型態，但也不採取道家式存有論的詮釋進路，而是以古宗教的大母神意象來證成道的客觀性和創生性。然而，楊氏如此對牟氏轉向革命的再轉向，是否意味重新回到牟氏之前思辯形上學、實有形上學的老路去呢？

從楊先生文末「後記」對評審意見的回答中，約略可看出，他並非要回到西方式的思辯形上學、本體宇宙論的詮釋老路去，但他卻也堅持主張老子之道具有客觀性、實有性、創生性，是不容折扣的。^(註 70)就筆者所知，楊先生是採取這種

69. 〈道與玄牝〉，頁 172、173、173、180。

70. 〈道與玄牝〉，頁 186-187。

論證方式，來介入實有、境界形上學爭論的唯一學者。他將袁氏所提出的：道家宇宙論和古宗教神話關係文獻不足徵一難題，給具體地解決了，並由此而介入道家形上義理之判定的難題來。我認為，楊先生的觀點新穎，能在老子文獻和古神話文獻之間，找到具說服力的連續性之證據，也可以再度加強道家和原始神話之間的思想史關係。但，由思想史的連續性關係之證成，是否必能同時直接證成道家的「道生物」之哲學、宗教內含，完全就是大母神創世神話中那種實體實有的創生類型呢？

就楊先生的角度看，牟先生主觀境界的不生之生說，實乃歷經莊子、王弼、郭象之詮釋發展，再加上中西分判、儒釋道對比下的判教式詮釋效果，其論證過程和得到的解釋都頗為曲折；而且牟氏在方法上，採取「後老子發展觀點」的逆推，以貞定老子觀點的作法。然而，楊先生不認為從莊子、王弼、郭象之發展脈絡，反觀看老子形上思想，是唯一可行的方式；事實上，他指出從韓非、嚴遵、河上公、成玄英、李榮等戰國兩漢注家，則是另一種注解觀看角度。^(註 71)更重要的在於，他轉從道家思想史的源頭這一新視域看問題，扭轉歷來學界傾向由發展角度而來的觀看，改從源頭上溯回去，並由大母神源頭往下觀看老子。他認為這種由上往下的觀看角度，要比由下而上的觀看角度，來的清晰簡明。換言之，楊先生認為古宗教神話和老子形上思想間的關係，要遠比王弼和郭象來的親密多了，甚至從某個核心角度說，也比莊子更親密。所以一般學界所認同的，莊子將老子具有客觀形上學意味，給內化轉成主體生命之心靈境界的做法，楊先生似乎認為這種「以莊解老」的進路，實已帶入了詮釋之轉化，還不如「以神話解老」來的更如實情。

楊先生的神話詮釋進路，在實有與境界的爭論場景中，令人感到耳目一新。但對於其中的推論和判斷，仍有再討論的必要。首先，我認為老子和遠古神話在思想史上的親密連續關係，未必能直接跳躍到兩者間的哲學內容之等同。尤其在某些核心論題上，突顯二者之間的斷裂別異關係，是非常必要的。例如，大母神神話的意象和主題，顯然被老子承繼了，所以楊先生能在兩者間找出強而有力的線索關係；但這是否意味老子的思維方式完全等於古宗教之神話思維呢？兩者之

71. 〈道與玄牝〉，頁 187-193。

間沒有精微卻重要的差異嗎？若有，則當老子在襲用母神創世神話的隱喻意象時，其背後的思維方式和對語言的反省深度，是否也會響影到彼此間，對所謂「創生」的理解和體驗？

神話是一種泛靈論世界觀下，想像力的象徵顯現，它常帶有擬人化和位格化的互滲移情和投射傾向，而神話思維這種具有將象徵和隱喻給「實體化」、「實指化」的傾向，依然完全保留在老子的思維核心嗎？我認為，老子的思維方式對古神話思維方式，應該有它的革命處，此或可勉強以社會學上所謂「哲學的突破」名之。^(註 72)而這個思維方式的革新和突破，是否會使得兩者在表達同一個主題時，其具體內容之指涉將呈現出精微的差異來？尤其涉及到這個「超越語言」的終極性課題——「道」時，「不可言說」和「可語說」的層次關係和對語言的反省之有、無、深、淺，將會是關鍵性的癥結。換言之，是否可以因為創世神話的母子創生說或生化說，和老子道生物之母性隱喻說，在主題和語句表面上的沿用性、相似性，就認為二者是同一類型，然後以前者內容來做為後者內容的必然證成？

我認為未必可行，因為它有可能是精簡問題後而來的證成。除非我們不承認老子在思維方式和語言反省上，有它對神話思維的超克處，否則，思維方式所涉及的語言認知，還是會決定對命題表達的實質內容之詮釋。簡言之，我認為老子具有對語言限制的深刻認識和體會，他對道的實存工夫和經驗體證，也都和語言的解構有密切的關係，甚至對文明的治療和批判，也都集中在對語言的治療和批判上；而這些顯然都不是神話思維所具有的哲學高度，反而後來的莊子，在這些核心主題上是緊扣老子的精髓而繼續深化。而老莊在語言的隱喻象徵來源上，顯然受到神話的深刻影響，但經過了深刻的語言反省後，恐怕也不可同日而語了。以「神話解老」，是否在形上道論這個議題上，真會比「以莊解老」來的合理而深刻，恐怕還是有待爭論的問題。

老莊雖然在思想史上是以古宗教神話為源頭，但在哲學思維和宗教氣質的內含上，實亦有對神話思維、宗教經驗的批判和超越。以創世神話這個主題來說，

72. 關於「軸心時代」、「超越的突破」、「哲學的突破」，參見余英時，〈軸心突破和禮樂傳統〉，《二十一世紀》，2004年4月號，第58期；張灝，〈世界人文傳統中的軸心時代〉，《時代的探索》（臺北：聯經出版，2004年），頁1-26；陳來，〈古代宗教與倫理——儒家思想的根源〉（北京：三聯書店，1996年），頁1-4。

原始宗教人通常將創世神話當成神聖的歷史事實來看待，神話人未必了解自己可能犯了將象徵隱喻給實體化的危機，所以他們的創世說經常被想像成當然耳地實有實體之真實創生；所以大母神生化說，不但傾向實有創生型態，而且通常也是起源論式的，這個起源前的創生母體，時常也可以是超離獨立在創生後的世界之上。換言之，神話的泛神論世界觀或許是道家式的宇宙觀之母型，但也是個有待淘沙取金的原型粗胚。老子「道生物」一類的命題，果然在內容上完全就是這種起源式的實有創生說嗎？我認為這個問題如果單從老子的某些文句之表面看來，再加上排列出老子延續神話的原型意象群，那麼楊先生的看法似乎就自然顯出合理性來，因為它猶如事實擺在眼前般的自證自明。

但這樣做，也可能將問題看簡單了。道生物的宇宙生成論命題，從原始宗教神話的圖像思維看，它們肯定在世界之上另有一個位格的創生實體。換言之，它們大都有將象徵和隱喻給實體化和位格化的傾向，所以創世神話也就常以諸如「母子」之類的具體生化圖像來表達。然而，我們很難相信老子會一併繼承這種實體化和位格化的思維方式，因為這和老子極深刻的解構性思維方式，是相互衝突的。這種解構精神，當是對語言深刻反省的表現，而這裏也必然會對神話的繼承有其批判。例如老子將道理解為無，這個「無」是無形無相、超越語言的，它是不能用具體存有物的實體思維來把捉的。換言之，老子顯然了解到海德格所謂「存有：道」與「存有者：物」之間的「存有論區分」，否則他不會開宗明言就宣稱：「道可道，非常道；名可名，非常名。」，這章句顯示出老子對道和語言的關係反省是自覺而深刻的。再則，老子用「自然」來規範「生」，它讓「道生物」的「生」，有從宇宙起源論轉向的可能，讓道不能脫離物而獨存獨生，顯然老子的道物之間是相即的「存有論隸屬」關係；老子也強調道是「象帝之先」的「無」，可見，道並非實體性的位格存在是很明顯的，而實體性的位格創造說，反而是對道的一種物化和限定；另外，老子主張無、有「同出異名」的「玄」之關係，也超越了神話中或隱或顯的聖俗二元傾向。

神話的實有創生，常使創生前的本體世界，和創生後的現象世界，區分為「聖」與「俗」異質的兩層。從神聖的時空，墮落為歷史的時空，顯然它具有兩層存有論的意味。所以，神話思維總要在通過儀式中，不斷地重建一個斷裂點、突破處，以再度樹立通向神聖時空的通道之「門」，如宇宙山、宇宙樹等中央軸道的再建

立；如此，諸神乃在儀式中隨時降臨，而儀式中人借由儀式來轉換意識，如循著宇宙中軸而上升會神，這時神人才又得以在聖地中心再度連結，再次使本體神聖臨現，此乃所謂「聖顯」。(註 73)可見，正如神話中的宗教格局，或隱或顯、或多或少都帶有「聖」、「俗」不同質的「差異」格局。然對老子而言，道與物雖有其「存有論的區分」，但這個區分只是方便說，他終究要強調「道法自然」；而這個「自然」深意，必將「道」之開顯力還原回每個「物自身」之中，成為純粹的「物之物化歷程」。如此，道與物之間終是「存有論的隸屬」關係，亦即道、物之間並非絕對的兩層區分，而是即物即道的物化豐盈之自身。老子此種存有論格局，應該不純是神話思維的實有創生說之完全承續，而是有其批判性的繼承和創造性的發展了。

當然還可以從老子的文獻中，找出許多重要的哲學價值是對神話思維的超克。但我們又要如何來面對楊先生所提出的鐵證？亦即老子在很多文獻上，同樣承襲了母神神話的意象和主題呢？從以上的分析中，我認為這個現象並不矛盾。癥結只在語言問題上，講的更具體一點，涉及語言的象徵隱喻之作用和反省一課題。依我看，老子雖然方便地襲用了母神創世神話的意象，來暫時暗示那種超越語言、不可言說的「道生」體驗，但他必知道這只是語言的方便說，一種借由象徵隱喻來開顯真理的方便妙用。他並未走向語言實在論的執定之路，因為對他而言，不但概念的單義性定用不可執，隱喻的多義性妙用更不可執，否則都將與「道可道非常道」、「不知無言」的終極第一義自相矛盾。再則，當隱喻的多義性被實體化時，它就有可能走向單義性的概念之路，如此一來，活的隱喻語言便失去了多義啟發性，而有被概念語言取代的危機。(註 74)

所以在詮釋老子的形上道論時，也有必要考慮到，對道的象徵隱喻之反省和還原一問題。然而，老子之道是對母神創世神話的喻根之借用，楊先生也是很清楚的，但他的重點反而卻是要由此隱喻之借用，來證成兩者在內容上的連續性；而本文的立場則是正視老子對隱喻使用的語言自覺，強調兩者在內容上的斷裂性。楊先生說：「老子用女性意象形容道，其敘述平鋪直截，『食母』、『玄牝』、

73. 上述對神話的一系列陳述，參見伊利亞德《聖與俗》。

74. 黃雅嫻，〈從限制到蔓延——德希達哲學中的「隱喻」〉，《哲學與文化》第 33 卷第 5 期，2006 年 5 月，頁 60。

『母子』諸語的意圖極清楚，無庸再論。但老子聯結女性與道，其範圍猶不僅於此。老子事實上運用了一連串的象徵比喻，彼此間環構成一組完整的『女一道』之意象世界。」「從玄牝到江海，從谿谷到陶器到橐籥，老子使用的意象非常一致，它們無疑地繞著母性的意象展開，『母性』是老子思想的根本喻根，這是確切無疑的。」「被神話意識置放在時間起源前的宇宙論概念，其實質內涵往往指涉的是意識底層的無意識狀態。初民不自覺投射到外界的圓、中、女性、機體等質性，其真正的家宅是在人的無意識底層。」^(註 75)

楊先生顯然很清楚老子之道的表述，是對女性母神神話的象徵運用，也知道神話意識中的本體宇宙是人類心性底層的無意識之投射。那麼，老子在功夫論中，對感官和認知的致虛守靜的滌除下，以回歸不知無言的對道敞開的自然狀態，此時雖不是一般主客「分別」意識的清明，但也絕非是深層意識不知覺的流動投射。老子那種與道合流的恍兮惚兮，其實是一種「非分別的分別」之清明覺照，而非無意識的投射，正如「滌除玄覽能無疵乎」、「歸根復命以觀復」，此中之「玄覽」必能起覺照之「復觀」。準此，老子對道與物的體會，自然不會完全等同於創世神話的格局和內含，雖然它們之間在語言的表述上，具有高度的相似性。但，語言背後的心靈狀態和思維方式，可能更是決定如何理解這些語言命題的關鍵。尤其老子這種對語言有自覺，又涉及超越語言的終極課題之時，更是如此。

換言之，我認為老子在屬「道」這個最核心的論題，雖然在主題和表述的方式上，承續了母神神話之喻根，但老子在思維方式上必已有所突破了，或可說，老子已能了解意象和喻根畢竟只是一種語言之象徵方便，所謂「名可名，非常名」。實不必執隱喻為實有、把象徵當實體。換言之，思維方式的哲學突破，將使老子理解到神話表述的妙用和限制，實不必如神話思維般將之具象實體化、格位化，因為，象徵隱喻便有可能因耗損而走向概念單義性之路，如此一來，原本超越語言的道，便被語言給限定和物化了。所以，正如老子之道不可被實體物化，同樣的，老子對道的隱喻，也一樣不可被實體單義化。對於這一點，德希達透過對海德格存有學和語言隱喻關係的二合一之反省，深刻而值得重視：「德希達對隱喻的思考類似海德格對存有本身的思考，如果回到海德格對西方形上學的看法中，

75. 〈道與玄牝〉，頁 173、178、180。

可以知道存有是不可被定義的，一旦被概念化，存有的意義被確定了，卻狹隘化了存有的探討，試圖脫離存有探討單一的規定性，正是海德格在形上學沈思所要喚醒的。概念與隱喻之間的關係，就如同『對存有的限定』與『存有本身』的關係。不過，存有這種『未定』亦解釋了隱喻本身的不定與豐富。存有本身就是隱喻性的，存有只能用隱喻的方式去思考。德希達在思考隱喻的抹去時，也察覺到隱喻是否是一種類似海德格存有自我隱退。」^(註 76)

神話思維對於隱喻的運用之同時，由於對隱喻的不可實體化這一本質，自覺反省的不夠，將導致隱喻的活路有被限定的危機，如此一來，隱喻便在實體化的過程中隱退了，逐漸走向概念化的單義定向之路。顯然的，老子在使用神話隱喻時，一則因為體會到存有之道超越了語言定義性，二則明瞭隱喻的開放非實體性，才會善用活用如此之多的神話隱喻。假使我們將神話那種母子生化的隱喻，當成真有實體的生化之具體指涉，並以之證明老子「道生之」的實有性，那麼，將可能使得老子的「道」和「隱喻」同時隱退，成為了概念單義性可加以指涉的客體對象物。

假使對老子和古神話之間的思維差異之強調，是有其必要的，那麼，我們再返回來看楊先生的論證時，就會有一些鬆動的可能。亦即，王弼和郭象雖然未必比古神話和老子接近，但就某些核心突破點來看，我認為老、莊的親密性，應該還是要比古神話更契近些。用莊子來詮釋老子，有它一定的優位性。所以，我們一方面要溯源原始宗教和道家的思想史連續性關係，另一方面也要釐清道家對原始宗教神話的哲學性之突破差異。就如張亨所提出的：「道家並不是想把神話解釋成寓言，而是將神話思想轉化成為一種哲學……稱莊子思想是『一種』『哲學』並非是用西方哲學中對『哲學』一詞嚴格的意義，也並非視同於西方哲學。只是藉以區別在莊子思想與神話思想之間，還是有一種根本上的差異——神話思想不過是原始心靈的直接投射，並沒有經過自覺和反省。同時它也是集體性的，不顯示自我主體，尤其無所謂自我在達成其精神境界的時候所須的工夫歷程。而莊子則不然。莊子是生在一個文化已經成熟的時代，原始的神話思想實際上已趨沒落，

76. 沈清楷，〈從棄存揚升到延異〉，《哲學與文化》第33卷第5期，2006年5月，頁77-78。

在莊子的意識裏也並不同意神話或巫術的直接作用。」(註 77)

張亨先生就莊子哲學對神話思維的超克之洞見，我認為也可以適用到老子哲學對神話思維的超克。而且，這個超克處是屬於哲學思維、語言反省的突破。就其連續性面向來看，我完全贊成去尋求道家形上之道的原始宗教之神話原型，但就其斷裂性面向來看，卻不贊成將兩者的存有論類型給同一化。不過，特別需要提及的是，楊先生雖然用大母神的宗教意象和老子形上隱喻的近似性，來論證老子之道具有實有性和創生性。但這並不意味楊先生所理解的老子之道是屬於西方形上學式的宇宙生成論。他曾在文章的後記中，回應審查者的意見時提出澄清：「然筆者主張老子的道為客觀實有，此說不是站在經驗論的實在論之立場，此中描述的道與萬物之關係也不是『外在論的』、『原子論的』因果繫聯。……但道的『客觀實有』是否只能依『外在論』的方式才能建立？筆者認為其它的解釋也是有可能的，茲事體大，容待後商。」(註 78)

換言之，楊先生也不認同那種外在論式、因果論式的宇宙起源論。所以，他所謂的客觀性、實有性、創生性，應該也不是牟先生和袁先生所批判下的西方實有形上學型態。他似乎因為擔心牟先生的不生之生說，會減殺道家之道的真實開顯之大力，所以要堅持道家的道是客觀存在的，而且其開顯萬物之生生大力也是真實不虛的。再加上他看出大母神之神話意象的創生性和老子之延續性，因此更加強了他對老子道的創生性之堅持。宛轉地理解之，他既主張這個創生說不是外在論式、也不是因果論式，那麼道和物之間就不必是上下、先後的二元分離之關係。如此一來，楊先生這個道物不離的創生說，就未必和筆者上文所論證過的，由道家式存有論以通向道家式的宇宙論的觀點——不能相容。換言之，楊先生所堅持使用的客觀性、實有性、創生性這些辭語，也有可能是在不同定義的脈絡下，以另外一種言說方式在表述和本文出入不大的觀點。當然，楊先生對此並未再加以深論。

最後，假使可以認同道家的思想不只是一套理論，而是涉及價值意義層面的終極關懷，那麼就不必將自己的詮釋劃地自限，只將道家詮釋成一套有效而可理

77. 〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，頁 123。

78. 〈道與玄牝〉，頁 194。

解的純哲學命題為滿足，反而可以更進一步地通向存在性與宗教性的體驗之路來復活。值得一提的是，前文曾提及傅偉勳的「超形上學」一說，^(註 79)就我的理解，傅氏此說不太引起學界共鳴和正視，頗為可惜。其實他這個觀念隱含著將道家的哲學詮釋，再度昇華到超言說性的宗教詮釋之可能，或說將道家的哲學詮釋之概念系統相給化掉，以還原它的純粹體驗性，而純粹體驗性由於是超語言的，所以便涉及宗教性的體驗當體。就此而言，我認為應該正視傅偉勳這個超形上學的說法。至於如何將道家超形上學的宗教體驗給展示出來？

我目前認為最好的詮釋進路有二：第一就是將它溯源到古宗教神話來，如此一來，道家的思想史源頭就有了著落，而且道家的許多思想主題、表達方式和意象用語，都可以找到古宗教神話中的原型對應項；另外，也讓我們看到道家心齋坐忘一類的工夫，實乃轉化自原始宗教的過度儀式之類，所以道家的體道內含自有和原始宗教相類似的宗教體驗發生。第二是和古今中外都普遍存在的冥契（神秘）主義式宗教體驗相比較詮釋；例如老莊中存在著大量有關超時空、超語言、超死生、非分別、與萬有合而為一、光明至福的體道心境之描述，這些體道心境，除了從傳統的形上學和心性論角度來理解外，若能將之帶到普世現象的神秘主義之體驗潮流中，更可以看出道家形上學在存有論的哲學詮釋外，另一番宗教體驗滋味。

目前，我認為若純就宗教體驗的心靈質感和深度而言，將道家放在冥契主義的脈絡，或許要比放在原始宗教脈絡下討論更加契近。將道家放在原始宗教神話的討論脈絡，雖可讓我們找到道家形上宗教性的原始型態，但未必是最相契的型態，因為道家已從古神話宗教的連續性關係中，有所突破了。而這個突破處也正是我們在思考道家和原始宗教神話所不可忽略的革命性所在。總之，道家的形上之道雖有一個更根源而廣大的古文化母胎——即大母神和薩滿教的宇宙生成神話，而道家形上學正是來自原始的宗教神話之轉化和昇華。如伊利亞德所說的，原始的宗教神話中實蘊含著一套所謂「上古存有論」，^(註 80)但「上古存有論」畢竟是隱含在創世神話的象徵隱喻和通過儀式之中，它儘管是道家形上學的思想史根

79. 〈老莊、郭象與禪宗——禪道哲理聯貫性的詮釋學試探〉，頁 408-415。

80. 伊利亞德，《宇宙與歷史》，楊儒賓譯，台北聯經出版，2000 年，頁 1-39。

源，但也不完全等於道家的思維系統。就目前我對學術界的觀察而言，我認為從楊儒賓對原始宗教神話和道家思想的對話討論中，最可以揭露創世神話和宇宙生成論之間的思想史源頭和關係，並復原道家存有論的宗教可能性。而且近年來，他亦頗強調東方思想和冥契主義的對話，試圖復甦思想的宗教性。

八、結論：朝向存有論、冥契主義、美學、神話學的四重詮釋交響曲之可能

就筆者目前有限的理解分析和詮釋歸納，我認為「後牟宗三時代」的老子形上詮釋進路，有四條進路特別值得關注並開發：一是海德格的存有論詮釋進路，二是冥契（神秘）主義的詮釋進路，三是原始神話宗教的詮釋進路，四是美學的詮釋進路。而這些進路是本文和當代頗具開創性的研究成果對話，所結晶出來的新方向。它們也是中壯輩學者們，企圖在牟宗三的詮釋效果下繼續「接著講」的靈光，「接著講」意味著嘗試對牟宗三的超越。其中，諸如：傅偉勳、陳榮灼、袁保新、劉笑敢、楊儒賓等學者們。可見，後牟宗三時代的老子形上詮釋，呈現出多元多音的豐富現象，只可惜他們通常以單篇或數篇的論文出現，並未構成體系性的表達，所以還不太被學界所正視，這種現象並不利於學術的往前發展。在筆者看來，以上四條進路不但不是各自獨立不相干的詮釋方法，反而是相通互滲的四條通往老子形上思想的道路。它們雖以不同的取向和語言來揭露老子的形上思想，但是，既同為揭露老子的形上思想，彼此間應該就有對話融通的可能道路在。換言之，筆者所以從這些學者的研究成果中，擇取並歸納出這四條進路：

首先，對老子採存有論的詮釋進路是一種哲學的詮釋取向。但這個意義下的哲學和思考，絕非思辯哲學和表象思考，而是契於海德格的基礎存有論和原初思考。這種海德格存有論意義下的哲學詮釋，同時保有生命學問的體驗意味在。所以存有論的詮釋，基本上不會是思辯實有形上學進路，反而相契於實踐形上學的意味。然而，這個存有論詮釋的內含，卻超出了境界形上學對主體心靈的限縮，走向存有論與美學的開放性統合。

而冥契主義的詮釋進路，明顯是宗教詮釋的取向，這種特殊性的宗教詮釋，是直就普世性的冥契心靈之體驗來詮釋，而不落入宗教形式和教義的糾纏中。換

言之，老子之道從存有哲學的角度來說，雖可以展開一套存有論的哲學語言，但若從心性體驗的角度看，也可以被放在冥契主義的宗教體驗中來考察。在我看來，道家本來就是即哲學即宗教，所以可將老子的存有論詮釋和冥契主義詮釋整合起來，對此，或可以「冥契存有論」稱之。換言之，我們可以通過「冥契存有論」，來溝通哲學的存有論詮釋和宗教的冥契主義詮釋。

另外，關於神話學的詮釋進路。當前的學術共識，神話和道家在思想史上的親緣關係已被充分證成。道家在形上學、工夫論、心性論上的核心主題，大都可以在原始宗教神話中找到原型的象徵；例如，創世神話中所隱喻的上古存有論、通過儀式所隱含的永恆回歸、儀式前後的意識解離和轉換，這些神話的意象和主題都可能是道家思想的母題來源。當然，除了在思想史的層面上找出神話和老子的連續性關係外，更要在哲學的層面上釐清神話和老子的差異性。由於創世神話是原始思維的宗教性實踐，它本來就是在儀式的情境中，進行著意識的轉化和治療的實踐活動；換言之，創世神話的上古存有論絕不是一套文字概念系統，而是和儀式實踐、心靈治療完全結合在一起，可見，神話的「存有」、「儀式」和「治療」本是三位一體。亦即，採取神話式詮釋進路，將會不斷地提醒我們：承續神話精神的老、莊，應該也要將存有論、工夫論、心性論打成一片才對。由上可見，神話式的老子詮釋，一方面可復甦過度使用抽象概念的哲學詮釋之困境，而疏通老子哲學的宗教體驗性外；另一方面，透過創世神話的象徵隱喻語言和老子形上哲學概念的對話，也可以避免將形上語言給概念實體化之危險。

最後，第四條是美學的詮釋進路。首先這裏所謂的「美學」並非伽達瑪所批判的「美學主體化傾向」層次的美學，而是超越主客、超越美醜二元判斷的一種「形上美學」；它是在解構了認知主體下，一種空無的道心（神、虛）對萬物的觀照，此時的物則是道的具體遊戲之展現，是「天地人神」在此的相會聚集。換言之，老子的形上美學之詮釋，隱含著一種特殊的「認識論」，這個道家式的認識論，不是西方知識論層次下的主客格局下的認識，而是一種「原始」的「觀物」方式。可以說，這裏的「原始」是指主客未區分之前的「純粹經驗」狀態，而「觀」則是一種無我無心的直觀，且在直觀的同時，物之存有乃能當下朗現自身，故「觀」實又是「任物自然」的「聆聽」。可見，直觀、聆聽都不是把物當成對象物，然後在距離之外進行對象化的宰控，反而是將自身融入一種主客不分、情景交融的共

同場域中，亦即在道通爲一、一氣流通的恍兮惚兮狀態。這種狀態既可以從冥契主義的角度來詮釋，其實也可以從根源義的美學角度來詮釋，而這種美學就隱含著美學的存有論深度。由於，老子的形上之道，實亦不能離開具體之物，甚至「無」之妙用，也只有在「有」之微向中，才能得到具體的開顯，此乃所謂「有」、「無」同出而異名之「玄」性，其實這個「玄」正表示出「道」和「物」的「即」之「具體轉向」。可見，從美學的詮釋角度切入，有一個好處，那就是美學一定要涉及「觀物」，即美學必然要在一個具體的「觀物」情境中來展現，只是這時的「觀」和「物」，都不再只是認知主體和認知客體的能所對待，反而是直觀朗現與物之存有的同體朗現。可見美學的詮釋進路，可以帶領我們從「物」、「身體」、「空間」、「世界」等具體的角度來談論「道」，以避免讓道成爲離物的抽象掛空之道。此亦即前文曾分析過的，道即是物化的歷程，即是世界的世界化歷程，因此，老子的本體存有之道，實融貫於宇宙論的具體生化世界。換言之，美學的詮釋進路將老子之道，帶入眼前這個具體的生活世界，它將不斷提醒人們要用「藝術」而非「技術」的角度來感受這個世界。顯然，從美學的角度來切入，將帶領我們轉向從「物」的角度來論「道」，結果將形成一種「即物而道」、「即身體而道」、「即空間而道」、「即世界而道」的景觀。

Reinterpretations of Laozi's Metaphysics by Contemporary Scholars: Ontology, Aesthetics, Mythology, and Mysticism

Hsi-san Lai

Department of Chinese Literature
National Chung Cheng University

ABSTRACT

Tzung-san Mou was an important scholar who caused a paradigm shift in the study of Laozi's metaphysics. He abandoned Western speculative metaphysics and came back to Eastern practical metaphysics. There are several Contemporary scholars after Tzung-san Mou whose interpretations of Laozi's metaphysics are noteworthy: Pao-hsin Yuan (袁保新), Xiao-gan Liu (劉笑敢), Wei-hsun Fu (傅偉勳), Wing-cheuk Chan (陳榮灼), Rur-bin Yang (楊儒賓). In this article, I synthesize these scholars' analyses and, by way of induction, propose four different angles from which to study Daoist metaphysical interpretations: Ontology, Aesthetics, Mythology, and Mysticism.

Key words: Tzung-san Mou (牟宗三), Pao-hsin Yuan (袁保新), Xiao-gan Liu (劉笑敢), Wei-hsun Fu (傅偉勳), Wing-cheuk Chan (陳榮灼), Rur-bin Yang (楊儒賓), ontology, aesthetics, mythology, mysticism, Heidegger

(收稿日期：2007.4.30；修正稿日期：2007.7.11；通過刊登日期：2007.10.24)