

* 文哲論壇 *

再論老子之道的義理定位

——兼答劉笑敢教授〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉

袁保新*

一、從當代老學詮釋系統的分化到 《老子哲學之詮釋與重建》

在中國哲學經典中，老子《道德經》不僅是歷代無數中國人安身立命的憑藉之一，也是譯介為外國語言數量最多的一部經典。寥寥五千言，義奧而文簡，只要對宇宙人生代謝遷流的現象有所省思的心靈，總不免為其深刻的智慧語言所觸動。與會感悟之餘，如果有人有所推演詮釋，自是理所當然；甚至「仁者見仁，智者見智」，圍繞著老子《道德經》，已經產生了各式各樣的詮釋系統，也是不足為奇的。只是，令人好奇的，老子五千言究竟要告訴我們什麼？

一九六七年，我進入博士班，當時馬王堆《帛書老子》出土，老子研究一時之間又蔚為顯學，激發了我探索的興趣。原本計劃寫作有關老子與海德格（Martin Heidegger）的比較這一方面的論文，但是當時國內無論是師資還是研究資料，都無法協助我有效的展開海德格的研究，因此將論文只好鎖定在老子形上學方面，海德格則權且隱身在背後成為一個參考系統。孰料博士班的就讀一拖就是六年，有關老子的歷代重要注解以及近人研究的作品，都已閱讀過一至數遍，一些原初頗為自信自得之見，不是早已被前賢書之甚詳，就是缺少足夠的文獻證據，或陳述的理論架構；而更慚愧的是，老子一些基本概念與章句，我一直猶豫徬徨於前賢幾近對立的

* 佛光大學南華管理學院哲學研究所教授。

觀點中。直到一九八二年，我因為稍稍涉獵詮釋學的理論，才靈機一動，鬆開原本要一探老子形上學本來面目的研究企圖，轉為老學詮釋學的方向，迂曲地通過老學詮釋系統的對比，來重建老子形上思考對現代心靈而言的一個比較明確合理的義理圖象。

然而，對比並不是平面地排列各個老學詮釋系統，觀其異同，即可克竟全功。從韓非〈解老〉、〈喻老〉到當代前輩的義理闡釋，作品數量之多，品類之雜，決非一篇博士論文所能窮盡。尤其是從詮釋學的角度反省，每個詮釋系統其實都是詮釋者與經典長期對話所發展出一個互融的理境。雖然表面上詮釋者每一句話，似乎都是扣緊老子的文獻來說，但是這中間早已摻雜了詮釋者自己的問題意識，以及無所逃地背負著他（或者詮釋者所隸屬的時代）所使用的概念語言的框架。因此，如果我們的興趣不是老學思想史的研究，而是要以現代中國哲學的語言清楚合理地表述出老子應有的義理形態，那麼，將對比的範圍鎖定在當代老學各種詮釋系統，顯然是明智之舉。但這樣作，對比的範圍雖然縮小了，可是漫無方向、鉅細靡遺地比較異同，畢竟不是辦法，我必須將整個對比分析還原到老子《道德經》文獻本身，方能判定個個詮釋系統的得失，逐漸形成我個人對老子形上思想的重建。一九八三年一月，我先以〈論老子形上義理之詮釋形態〉，^①發表於《鵝湖月刊》論文研討會上。當時，雖然引發了不少討論，但是自己卻不甚滿意，關鍵即在於方法學的反省還不夠成熟，在唐君毅先生的「客觀實有」形態，與牟宗三先生「主觀境界」形態的兩個大詮釋系統中，仍不免游移擺盪，難於取舍。

所幸當時因友人江日新先生之便，取得陳康先生一篇英文論老子的文章“*What does Lao-Tzu Mean by the Term ‘Tao’?*”，^②還有傅偉勳先生以創造性詮釋學論老子形上學與海德格的文章“*Creative Hermeneutics—Taoist Metaphysics and Heidegger*”，^③使得我在方法學上終於有了突破，於是在一九八三年夏天開始了博士論文的寫作。我首先參考傅先生創造性詮釋學的方法設計，略作更張，規劃了

① 袁保新：〈論老子形上義理之詮釋形態〉，《鵝湖月刊》第8卷第10期（1983年4月），頁17-24。

② Chan-Hwan Chen: “What does Lao-tzu mean by the term ‘Tao,’” 《清華學報》（1964年2月），頁150-161。

③ Charles Wei-Hsun Fu: “Creative Hermeneutics—Taoist Metaphysics and Heidegger,” pp. 115-143.

四組問題，展開對老子形上思想的重建，亦即：

(一)老子《道德經》一書，對於「道」一概念曾作了何種敘述？這些陳述對於「道」一概念內涵的賦予，是否已然很清楚地表達了他的形上主張？

(二)如果老子對「道」的各種陳述，並未清楚地表示出他的形上立場，那麼老子可能會採取的形上立場又有哪些？特別是，在當代思考與概念語言的運用下，老子的形上思想可以表詮為哪些義理形態？

(三)質諸當代老學各種不同的詮釋系統，試問：造成如此紛歧的原因是什麼？我們是否能經由對比的程序，相互印證批判，建立一組更周延的詮釋原則與方法，調合並涵蓋各種詮釋系統的優點？

(四)最後，依據前一階段所設計的詮釋原則，我們再追問：老子的形上思想究竟「應該」歸屬於哪一種義理形態？老子的形上之「道」，究竟「應該」作何理解？

然後，我再參考陳康先生語言分析的策略，依照第一組問題的設計，一方面指出老子《道德經》對「道」一概念所涵予的內涵，意義非常紛歧；另一面，我又分析地指出，老子對「道」的各種敷陳，至少在理論上潛存著兩個矛盾，即：

(一)既然「道隱無名」，超越名言概念的思考、感覺經驗的認知，那麼，老子憑藉什麼來把握「道」，來論述它與萬物存在的關係？

(二)依據陳康先生的分析，老子的「道」具有雙重性格，一是作為「存有原理」(Seinsprinzip)，另一是「應然原理」(Sollensprinzip)。前者具有必然性，無一物可以脫離約束；後者則是規範性的法則，可以遵守，也可以違背。但問題是：二者性質明顯屬於不同層次，卻在老子的思想中共同隸屬在「道」一概念之下，這是否意謂老子在思想上混淆了「實然」與「應然」之間的區分？

換言之，我試圖以前述兩個質疑作為引導性問題 (leading question)，展開我對當代著名學者——包括胡適、馮友蘭、徐復觀、勞思光、方東美、唐君毅、牟宗三諸先生老學詮釋系統的對比與分析，從而省略了鉅細靡遺卻漫無目的地觀其同異。

由於篇幅有限，目前我無法扼要重述整個分析對比的過程。但大體而言，我將當代前輩學者的老學詮釋化約為兩種義理形態，一是「客觀實有」形態，以唐君毅先生為代表；另一是「主觀境界」形態，以牟宗三先生為代表。並且經由「老子《道德經》思想背景的考察」以及「《道德經》文獻的理論還原」兩個程序，確認老子思想的基源問題，基本上是將形上之道作為價值根源，並探問真常大道為何會在人間

失落？而我們人類又應該如何回歸大道的懷抱？而我的整個研究在論文第五章〈老子形上思想的重建〉中，曾總結性地提出當時的看法：

老子的形上思想乃是針對周文崩解，世界觀的危機，通過「致虛守靜」的實踐修養，所建立的一種有關宇宙人生的洞見。這種形上洞見，與其說是通過因果序列的思考，所提出的一套存在界的理論說明，毋寧說是老子基於價值的關懷，在對存在界所呈顯之價值理序有了根源性地把握之後，所展開的一套有關宇宙人生的價值意義的說明。換言之，我們認為老子形上思想的核心概念——「道」，既不宜視作無限實體，第一因，也不宜視作自然律則，而應該理解作規範著存在界中一切人物的地位與關係的形上基礎，或價值根源。因此《道德經》文獻中所謂的「道」之生畜萬物，顯然不可以順西方哲學存在優位的思路，理解為經驗界中兩個事物之間的「產生」或「創生」，而應該從虛靜心的觀照，就事物之所以能生續不斷，正是因為它能持守存在界之價值理序，這一價值實現或創生的觀點，來識取「道」、「器」不即不離之意。所以，《道德經》中一切有關「道」的描述徵定，無論是「自然」、「無為」、「常」、「和」、「反」、「弱」等等，主觀地說，可以收在心境之「虛一而靜」來印證，若客觀地分解，則不外是從不同角度來說明「道」之作為存在界的價值理序，唯是令物自生、自化、自理而已。^④

換言之，在「客觀實有」與「主觀境界」的兩個詮釋系統中，我基於中西哲學問題意識的比較以及詮釋內部的一致性等理由，一方面揚棄了以「實體」、「第一因」、「自然律則」等西方古典形上學的概念來理解「道」；另一方面，我也不滿意牟先生將「道」完全收為「主觀境界」來說明，而試圖彰顯「道」作為說明一切存在相生相續的形上基礎，亦有其客觀性（或超主客的意涵）。只是，後者在表述上欲語還休，可能是當時自信仍不足，必須等待時間的蘊釀，才能提出比較明確的陳述。

一九八四年八月，我應第一屆世界中國哲學會議之邀，發表〈老子思想中「道」之形上性格底商榷〉。事實上，這篇文章是我博士論文的一次縮寫，只是在措辭上我的用語更明截了些。我一方面列舉三項理由，^⑤批判「客觀實有」的詮釋形態不能

^④ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年9月），頁109-110。

⑤ 我所提出的三個理由是：

(1)就方法進路而言，客觀實有形態的詮釋由於側重「理論程序」的考慮，不但忽略了老子思想歷史文化的背景，而且遺忘了中國哲學以實踐修養而非認識論之批判來保證形上思考合法性的特徵，以至於在未經批判的情況下，草率地預設了西方以「宇宙發生論為主導」(cosmogonically-oriented)的形上理論的架構，逕自將「道」的根本義理解為「第一因」或「形上實體」。我們徵諸先秦哲學的發展可以知道，先秦諸子的興起主要是針對禮崩樂壞周文失墜的局面，企圖通過對「道」的思索，為當時整個人文世界重建一套世界觀、人生觀，重新安立人與天、地、鬼、神的關係，使得人物、人我種種的存在關係能夠復歸於整體的和諧。所以，「道」之繼古代深具宗教色彩的「天」成為中國哲學的核心概念，自始就是以安立價值世界為其根本義涵，與西方哲學「拯救現象」，企圖通過理性思辨為存在界提供合理說明的取向，截然不同。如果我們不能充分察覺到老子思想發生的這種內、外緣背景，執意地將老子形上思想類比為西方思辨的形上理論，則不僅暴露出老子概念的貧乏，論證的薄弱，是既不足以與柏拉圖相提並論，而且也不如亞里斯多德豐富；尤有進者，在老子《道德經》無法為其形上思想提供認識論之批判與保證的情況下，這種類比只是徒顯老子思想的獨斷，無由豁顯其現代意義。因此，僅從詮釋方法進路而言，客觀實有形態的詮釋，雖然可以提供清晰的理論架構，但由於未能重視老子思想發生的機緣對其義理性格的特殊決定，難免有「戕杞柳為柶椽」之嫌，是不具說服力的。

(2)其次，如果我們接受客觀實有形態的詮釋，對於《道德經》以政治人生為基本關懷的其他三分之二的篇章，勢必棄於可有可無之地。一如唐君毅教授在〈原道〉一文中已經意識到的，老子一切有關人生修養之「道」的提示，「儘可離其形上學獨立」，「後人之持不同之形而上學者，亦可有相類似之言，或於此逕採老子之說」。換言之，當我們參考西方形上學的理論架構，將老子的「道」理解為「實體」、「第一因」或「自然律則」時，雖然為老子形上思想提供了非常明確的說明，但是在這一套形上架構的賦予中，卻無法為老子《道德經》中政治人生方面的主張，提供內在關聯性的意義說明，而導致老子的形上學與其人生實踐的思想，可以各自分立，分裂為不相繫屬的兩部分。然而，根據我們創造性詮釋的理念，一種成功的詮釋，必須提供經典整體性的說明。因此，既然客觀實有形態的詮釋不能為老子其他三分之二篇章的思想，給予適當的說明，我們就有充分的理由懷疑這種詮釋的恰當性。

(3)然而，「客觀實有」形態的困難，不僅在於未能充分正視《道德經》思想的整體性，同時更嚴重的是，其詮釋立場將導致老子思想內部的矛盾與衝突。根據陳康教授對老子「道」一概念的表層解析，「道」的意義可以納入兩種截然不同的範疇中，一是「存有原理」，另一是「應然原理」。前者包括「道」作為萬物「原理」、「原因」諸義，具有普遍性、必然性，無一物不在其籠罩之下，故名之曰「常道」；後者則是規範性的法則，可以遵守，也可以違背，人對之具有主體之自由，因此在《道德經》中也有「道」之「失」、「廢」，甚至「不道」、「非道」的說法。在這種情況下，如果我們不經斟酌，草率地就將「道」的基本性格納入「客觀實有」的形態中來了解，勢必要詭譎地表示一切「不道」、「非道」均是合於「常道」的表現。問題在於：如果「不道」、「非道」果真就是合於「道」，則老子又為何要苦口婆心、訓誨諄諄地對當時的政治人生加以規勸，並鼓勵世人「法道」、「守道」呢？這種訴諸形上思辨的先天性之解釋，不僅置《道德經》幾乎三分之二的篇章於可有可無之地，猶且使這三分之二的篇章在以形上之「道」為首出的理論中成為不可能。換言之，一旦我們接受「客觀實有」的詮釋形態，勢必導致老子思想內部的破裂與不一致。

為《道德經》提供一項整體性、一致性的詮解；同時，對於牟宗三先生「主觀境界」的詮釋系統，我也順著王弼《注》「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？」指出通過道家修養所證的「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，後者則涵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」，^⑥它同時也就是使萬物得以相續相生的實現性原理（動力）。

然而，很遺憾的，這篇論文的提出，並未得到充分的回響。在會議中雖然有激烈的討論，但是與會學者似乎不能跳脫師門傳統的包袱，就文章本身來檢討我贊成或反對的理由。而我當時也嫌稚嫩、歷練不足，未能在應答之際，委婉補充說明我不同於牟先生的見解，迫得只能困在「批方、批唐、擁牟」的格套中答辯，想來也頗感無奈。之後數年間，陸續又寫就了幾篇有關老子的論文。其中，〈存有與道——亞里斯多德與老子形上學之比較〉，^⑦主要是從比較哲學的觀點，指出以「存有」為首出的西方形上學，從亞里斯多德開始，就是以存在界可理解秩序的原理、原因為探尋的鵠的，而「存有」的概念也一直在擔負著存有物的產生與變化的說明之責。但是，以「道」為首出的中國哲學就不一樣。以老子為例，「道」主要開顯為天、地、人、我之間互動秩序的根源，它所提供的只是一切人我、人物相生相續的保證。亦即，西方哲學來自於「拯救現象」的理論興趣，質疑的是個別存有物本質、始生的問題，而中國哲學則源於「憂患意識」的實踐關懷，探索的是生命在天、地、人、我的行動之場中，如何生生長久的问题。二者一開始表現的理趣就不同，因此要資

^⑥ Chung-Ying Cheng: "Model of Causality in Chinese Philosophy: A Comparative Study," *Philosophy East and West*, vol. XXVI, no. 1 (Jan. 1976), p. 16.

^⑦ 這篇論文原發表於國際東西哲學比較研討會，現收於《老子哲學之詮釋與重建》，頁 152-167。

藉西方哲學概念來說明中國哲學，當然也就不能不格外謹慎小心了。

嚴格說來，這篇論文與另外兩篇論文〈老子語言哲學的試探〉、^⑧〈老子思想在現代文化中的意義〉，^⑨在基本觀點上不但沒有違背我在博士論文中的主張，而且撐起了更多的對比脈絡來彰顯老子哲學的特色。譬如〈老子語言哲學的試探〉一文，旨在說明老子對名言的批判，並非像西方當代語言哲學一樣，是基於邏輯、認識論的理由，從而質疑語言報導事實的記述性功能（descriptive function）；相反的，老子「道隱無名」的論旨，主要是站在價值關懷的立場，反省語言規制性的功能（regulative function）——「名教」——所可能形成的價值盲點與偏見，其背後仍然是建立在「大制不割」的形上洞見之上。至於〈老子思想在現代文化中的意義〉這篇論文，我則是通過老子與當代西方存在主義產生背景的對比，更直截了當的表示。老子圍繞「道」一概念所展開的形上思考，與其視之為一套玄之又玄的、思辨性的形上體系，毋寧視之為一套回應文明危機、深具存有學理趣的「文化治療學」（ontological therapeutics of culture）。換言之，在我博士論文完成的幾年中，我將對比的視域（horizon）擴大，不再拘守於當代老學的詮釋系統中，而是伸展到中西哲學比較的脈絡中，勾勒出老子形上思考的特殊性。在這個階段中，我個人對海德格哲學的粗略掌握，愈來愈發生影響力，特別是海德格論「存有學的差異」（ontological difference），使我益信「道」與「萬物」的關係，實無必要依照西方古典形上學以「實體」概念為核心所展開的模式來硬套。「天下萬物生於有，有生於無」，^⑩如果我們謹守老子這種以「無」為本的形上智慧，「實有形態」的詮釋進路，基本上是不相應於老子哲學的本懷的。

因此，一九九一年夏天，也就是我通過博士學位七年後，我將博士論文〈老子形上思想之詮釋與重建〉與其他論文，^⑪以《老子哲學之詮釋與重建》為名，正式集結出版。出版的理由，倒不是認為個人在老子哲學的研究已經發展完成，而是經過了七年的蘊藉，我對自己過去的研究結果，比較有信心了。我覺得過去探索的成果，是應該以公開的方式交付給學術界來檢視了。

^⑧ 這篇論文原發表於第六屆鵝湖論文研討會，現收於《老子哲學之詮釋與重建》，頁 168-184。

^⑨ 這篇論文原發表於唐君毅思想國際會議，現收於《老子哲學之詮釋與重建》，頁 185-202。

^⑩ 《道德經》第四十章。

^⑪ 在《老子哲學之詮釋與重建》這本書中，還收有六篇論文，除了正文中提到的四篇之外，另有〈老子政治哲學的洞見與侷限〉以及〈文明的守護者——老子哲學試詮〉兩篇文章。

二、批評與回應

回顧從博士論文提出，七年後正式出版，到一九九七年今天再提出這篇文章，在這十三年當中，曾參與私下論學、公開會議答詢或學術論文引述評論的學術界友人，為數甚夥，難於一一致意。這當中，無保留的正面肯定，固然不少，但善意的批評與質疑，卻往往更讓我銘記在心。特別是周大興博士在中央研究院《中國文哲研究通訊》所發表的書評——〈儒家大路道家棧〉，^⑫以及去年新加坡大學劉笑敢教授在中研院文哲所所發表的論文——〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，^⑬都以極大的篇幅，而且很嚴謹的方式討論到我對老子的看法。這使我更覺得有必要作一回答，藉此以更明確的文字概念，總結我到目前為止的基本立場。

周大興博士曾經在東吳大學哲學系聽過我一年課，所以他對我的書評下筆也特別客氣。他的批評與質疑中，最有意義的一點，就是檢討我用融貫一致性的判準，來評議「客觀實有」與「主觀境界」的詮釋系統是否恰當。其實，這個批評早在一九八四年第一屆世界中國哲學會議中，劉述先教授就曾表示：如果目前的《道德經》根本不是一人一時之作，而極可能摻雜有許多古人的思想，那麼，以某些章句的義理為標準來範限其他章句的解讀，就有可能扼殺《道德經》原本思想的豐富性。特別是，我將老子《道德經》中許多宇宙論的語句，如廿五章、四十二章、五十一章等，都還原到存有論的層面來解讀，恐怕未必是符合《道德經》文義的作法。

對於這項質疑，由於牽涉到的層面甚多，我將分三點來回應。

首先，我願意承認的是，今本的《道德經》極可能並不是一人一時之作。《帛書老子》的出土，已顯示今本是經後人輯理過的，未必是最原始的定本。尤有進者，據說大陸目前已找到比《帛書老子》更古老的版本，只有三千多字，尚在整理中，祕而未宣。^⑭因此，一定要堅持今本《道德經》就是出於老子一人之手，的確是件吃力不討好的工作。然而，即令如此，我卻必須指出，今本《道德經》非一人一時

⑫ 周大興：〈儒家大路道家棧〉，《中國文哲研究通訊》第2卷第3期（1992年9月），頁70-83。

⑬ 這篇文章係劉笑敢教授應中央研究院中國文哲所籌備處之邀，於去年冬天發表的專題講稿，目前似未正式出版。當時我也曾受邀，可以事忙未能與會，但劉教授的長文卻有幸先睹，獲益良多，故特別撰文回應。

⑭ 這個消息主要得自於北京大學哲學博士胡興榮先生的口述。

之作是一件事；但哪些章句出自於老子，哪些章句不是出自於老子，卻是另一件事。除非有更多出土的古文獻，否則仍是一樁公案。不僅如此，考據上就是證明某些章句是後人添補上去的，但在思想層面上看，也未必就證明了《道德經》思想成分的異質性。同時，我覺得所有有關老子《道德經》成篇的推斷，從嚴格考證的觀點來看，充其量只是「臆測」；但是今本《道德經》，大概從魏晉以後，就被視作一部「完整」的經典，卻是中國哲學史上鐵案如山的「事實」。換言之，在出土文獻沒有進一步證據清楚地檢別出老子與非老子的思想成分以前，我們將《道德經》視為一部有義理統一性的經典，至少代表我們在尊重一千多年以來老學詮釋的傳統，在學術上應該是被允許的作法。

其次，再須說明的是：以「詮釋的一致性、融貫性」來評議各個詮釋系統的得失，是否恰當。這個問題其實與我們前面談的有關。因為，如果老子《道德經》果真是包涵了異質衝突的思想成分，那麼，以「詮釋的一致性、融貫性」來定各詮釋系統的優劣得失，自然是件過分的要求。可是，這樣一來，我們勢必讓步到「知識論上無政府主義」(epistemological anarchism) 的窘困狀態，因為任何一個人都可以宣稱他的詮釋就是老子《道德經》的本懷，而別人的批評他都可以逕自答覆為「老子思想本來就是混亂矛盾如此」。換言之，這將使任何學術上的討論與批評成為不可能。因此，在詮釋活動上，假定經典本身具有思想內部的一致性、統整性，實是一不得不有的預設。當然，我們也不否認，古代哲學家思想簡奧素樸，概念用語也沒有現代人的種種精密的區別，所以通過現代哲學思維的分析，文獻常常呈現扞格對立的情形。可是，誠如傅偉勳教授在創造性詮釋學這一方面的反省，詮釋活動必須開發經典潛蘊的各種可能的意涵，「從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來」。¹⁵ 換言之，面對經典表層語言的歧義與對立，我們必須從經典內在義理的深層結構，來釐清文獻表層分析所看到的理論衝突。因此，當我們基於經典內部義理的一致性、統整性，指出「客觀實有」的詮釋系統，一旦將「道」理解為西方古典形上學中的「實體」、或「第一因」、「自然律」，就不免導致老子《道德經》成為破裂、矛盾的思想時，這從方法學的觀點來看，應該是可以接受的結論。只是，可能讓人不安的，老子《道德經》中那些明顯有宇宙論意涵的章句，是不是一定要如牟宗三先生一樣，判定為只是一種「姿態」？這點，我願意在下文中做比較詳細的

¹⁵ 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書公司，1990年7月），頁11。

說明。

其實，這個問題也正是劉笑敢教授長文中的重點之一。劉笑敢教授早年致力於莊子的研究，對道家哲學非常嫻熟，承他謬許，對我過去的研究頗多溢美之辭。但是，他也很慎重的提出了一些與我不同的立場，他表示：

事實上我們對袁氏的結論還有一些保留意見。因為袁氏的方法和實體說、境界說一樣仍然是以西方哲學為理論架構，仍然是以歸約法為主。傳統的實體說把老子之道的複雜內涵歸結為客觀存在，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關係，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。〔……〕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。^⑩

換言之，劉教授雖然能接受我將道理解釋為價值世界的形上基礎，但是這種凸顯價值之理的見解，似乎具有排擠老子哲學也有本體論、宇宙論意涵的效應，使他深感不妥。

然而，對於老子《道德經》是否具有宇宙論的意涵，或者，只能從存有論的角度來解讀，我其實並沒有一定堅持的立場。回顧我過去幾篇文章中對「道」的義理定位，我有時稱之為「存在界的價值理序」，^⑪有時又稱之為「價值世界的形上基礎」、^⑫或「規範存在界一切天、地、人、我、鬼、神的理序」，^⑬可謂不一而足。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）。只是稍稍不同的是，在西方，存有主要開顯為存在界可理解秩序的根據，然而經過亞里斯多德實體化的轉向之後，存有學的任务變為主要在

^⑩ 同註③，頁 10。

^⑪ 同註④，頁 109。

^⑫ 同註④，頁 193。

^⑬ 同註④，頁 165。

說明存有物產生與變化等問題；但是在中國，道卻主要開顯為天、地、人、我之間互動秩序的根源，它負責的是提供一切人、物相生相續的終極保證。換言之，兩個概念都在表徵著存在的奧祕、玄理，但是老子主要是從天、地、人、物共生、長生、生生的動態觀點，來揭露這個存在的奧藏；而西方哲學，特別是亞里斯多德以後，就逐漸將存有實體化、人格化，到了文藝復興之後，機械決定論大興，存有更淪降為自然律，變成靜態的只在理論層面上說明個別事物的產生、本質、變化等問題。因此，如果我們順西方古典形上學的思考，逕將道解讀為「實體」、「第一因」、「自然律」，其實是一項典範的誤置，它恰恰錯失老子的理趣。但是，如果我們參考海德格對西方古典形上學的批判，謹守存有與存有物之間的「存有學區分」，那麼，我們就很可以理解為什麼海德格認為老子的「道」最能傳達他所談的存有，並且也能接受我們將道表詮為理序，亦即從虛理而不從實有的觀點來說明道的形上性格。

但問題是，這種從虛不從實的理解進路，是否註定了我們必須放棄老子《道德經》的宇宙論意涵？劉笑敢教授表示：「道是關於一切存在的統一性的概念，是關於貫穿在宇宙、世界、社會、人生中的統一的總根源和總根據的一種解釋和詮釋」，^{②①}「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」，^{②②}「《老子》〔……〕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。」^{②③}顯然認為老子哲學中的宇宙論意涵不應被我們存有學的詮釋進路抹殺。

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。劉教授在他的文章中曾引述到大陸學者董光璧的著作《當代新道家》，而董先生就曾區別中西宇宙觀的不同，他說：

^{②①} 同註⑬，頁 13。

^{②②} 同註⑬，頁 13。

^{②③} 同註⑬，頁 14。

老子作為宇宙本原的「道」，常被人誤解為「構成的實體」。我們可以借助對古代人的思辨宇宙原理的分類消除這種誤解。科學思想是從探討宇宙的本原和秩序開始的。所謂「本原」意指一切存在物最初都由它生成，或一切存在物都由它構成。我把前一種觀點稱為「生成論」，而把後一種觀點稱為「構成論」。生成論和構成論的不同在於，前者主張變化是「產生」和「消滅」或者「轉化」；而後者則主張變化是不變的要素之結合和分離。這兩種觀點在古代東方和西方都產生過，但是在東方生成論是主流，而在西方構成論是主流。構成論的思想經由古希臘原子論在近代科學中的復活而深遠地影響著科學的思維，而生成論的思想則剛剛進入科學不久，尚未引起科學家的重視。《老子》的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的思想正是中國生成論宇宙觀的最早的明確陳述。^{②③}

換言之，依據董先生的看法，我其實可以同意老子的確也具有宇宙生成論的思想，但關鍵是老子這種宇宙論必須清楚地與西方的宇宙論有所檢別，亦即我們不能將「道」與「萬物」的關係逕自理解為西方「外在論的」(externalistic)、「原子論的」(atomistic)的因果關係，因為如此一來，「道」又扭曲為「第一因」、「構成的實體」，淪為世界中的「一物」而非「有生於無」的「無」了。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」^{②④}時，我覺得劉教授不免又推論太過了。

然而，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，^{②⑤}在宇宙生成論上持有「氣化」的觀點，換言之，萬物的產生、

②③ 董光璧：《當代新道家》（北京：華夏出版社，1991年），頁90-91。

②④ 同註②③，頁16-17。

②⑤ 張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《東方文化》第21卷第2期，頁115-135。

消滅、轉化，或相形相禪，其實只是「一氣之化」^{②⑥}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；但無論如何，它們都不是經驗界中的任何一物，而是這些存在物得以生續長養的形上根源或依據。

如果前述的說法可以成立，那麼，我們基於創造性詮釋學的方法，所展開的老子的形上思想重建，恐怕就不是如劉笑敢教授所批評的「其意似在『創造』。〔……〕強調創造類似於『六經注我』〔……〕」，^{②⑦}或如周大興博士、劉述先教授所擔心的，削減了老子《道德經》的豐富性。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。這或許可以留待來日與劉教授互勉為之。

最後，我願意再補充回應劉笑敢教授長文的一點，就是將老子之道理解為價值世界的形上基礎，是否會混淆了老子與孔孟之天、宋儒之理的差異。其實，徵諸我過去的文字，我雖然沒有如牟宗三先生將儒、道形上思考的區別，檢分為「實有形態」與「境界形態」，但是我強調老子哲學可以視為一套奠基於存有學洞見之上的「文化治療學」，以別於儒家制禮作樂的「建構」性的思考模式，已經多少表達了我個人這一方面的看法。先秦儒家、道家，在基源問題的意識上，以及工夫修養的進路取向上，迥然有別，但是在思想淵源上，都脫胎於中國上古的文化，因此儒家的「天道」、「天命」，或老子的「常道」，雖然取義各有輕重，可是作為價值世界的形上基礎，理應有相同的義理分位，似不必避諱不談。

^{②⑥} 《莊子·知北遊》云：「通天下一氣耳，聖人故貴一」，〈大宗師〉亦云：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣」，顯示莊子主要是從氣化的觀點來看萬物生長、消滅、變化。

^{②⑦} 同註^⑬，頁10。

三、結語：格義、對比與詮釋

「格義」，原來是指魏晉時期弘法的佛教僧侶爲了協助中國人理解印度佛教，援引中國固有的哲學概念來解釋佛教思想中類似的概念，一種在歷史上特殊的經典詮釋作法。然而，曾幾何時，當代中國人在理解本國傳統哲學時，由於知識、語言的生態環境丕變，以至於居然要通過西方哲學的概念語言，這才能使傳統的智慧稍稍爲本國人理解。從胡適《中國古代哲學史》開始，七十年來，中國哲學界一直無法擺脫「格義」的命運，這多少反映出當代中國哲學的研究，確實已經無法再像從前一樣，拘守著經典文字本身來「以經解經」，而必須從東西文化相互激盪沖湧這個更廣大的經驗脈絡，來逐漸重建中國哲學在過去歷史軌跡中的面目。

回顧當代中國哲學界對老子《道德經》的疏解詮釋，「客觀實有」與「主觀境界」的詮釋系統之爭，雖然可以說是這種「格義式」中國哲學的產物，但卻也正是中國哲學邁入世界哲學、全球文明過程中，無可省略的一步。因爲中國哲學在取得其現代意義與表達形式的努力中，已經無法不使用西方哲學的語言。而只要運用西方哲學語言，則西方哲學的思維模式及理論架構，就會不知不覺地滲入中國之中，形成傳統智慧在義理性格上的混淆。但是混淆不見得就是一件不好的事，因爲有了混淆，才有澄清；一旦有所澄清，原來的混淆，反而會回來豐富自身的傳統，使中國哲學更能回應急速變遷中的人類文明。問題的關鍵在：如何有效的澄清詮釋上的混淆呢？劉笑敢教授有一些很深刻的反省：

一般說來，我們不可能完全不用西方哲學的概念來分析解釋中國古代哲學，然而這樣作也不可能不遇到詞不達意、或附加給中國哲學概念一些本來並沒有的含義。解決這種問題似乎只有兩個辦法，一是用其他概念來代替有可能引起很多誤解的西方哲學的概念，二是在使用西方哲學概念的同時分析其在中國哲學語境中可能引起的變形，以預防曲解。當然，這兩種方法也是時常並用的。不管哪一種方法，都需要作者對老子哲學的概念和用於解釋的概念都有相當深入的了解和把握，對自己的使用方法有自覺的認識和說明。^⑳

^⑳ 同註^⑬，頁13-14。

劉教授所提的兩種方法，我完全同意。但可略作補充的是，如果援引西方哲學概念來詮釋中國古代哲學是一種「格義」，而格義又總不免帶來附會混淆，那麼唯一可以澄清這種混亂的作法，就是將「對比」帶入「格義」的「詮釋」中。細繹我過去的研究經驗，每次撥雲見月，衝過詮釋上的困境，即在於我從不敢輕忽每個重要哲學概念都有其自身的「歷史性」(historicity)，因此總是願意回到思想史的脈絡中，從它思想的淵源、問題情境來徵定其義理性格。換言之，「格義」既然是藉兩個概念的相似性來彼此說明，那麼唯一可以補救這種因為「求同」所以不免混淆的策略，就是在方法學的設計上，再濟之以「別異」，亦即通過「動態的對比」，讓每個概念都能回歸到它自身的歷史脈絡中，維持住它自身的特殊性，在各安其位的情況下，再「照之於天」，從而尋找中西哲學會通的真正的可能性。因此，最後，謹以此一愚之見，酬答劉笑敢教授的長文，以及關心中國哲學經典詮釋的方家學者。