臺大中文學報　第四十九期
2015 年 6 月　　頁 1～42
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

《老子》的渾沌思維與倫理關懷

賴　錫　三*

提　要

本文從「渾沌」意象著手，探討《老子》渾沌之道的雙重結構：一是在存有論方面，它呈現「有無同出而異名」的弔詭邏輯。另一在倫理學方面，它亦呈現出渾沌與秩序的不一不二之詭譎狀態。而本文的核心重點更在於《老子》的倫理關懷，嘗試從渾沌思維中，揭露渾沌玄德具有治療二元結構的慈柔力量，此尤其可用「上善若水」的水德來隱喻。而《老子》這種批判並治療二元規範倫理，包容、納受「他者」之柔性關懷，筆者稱其為原初倫理。而道家的渾沌與秩序之不一、不二關係，正可反應在原初倫理與規範倫理的關係上，即原初倫理既對規範倫理具有批判性，但兩者亦可具有來往之交涉性格，而非單純的二元對立。對此，《老子》和《莊子》則同中有異，即在不一不二的共同前提上，《老子》更突顯不一之拯治面向，而《莊子》則更強調不二之圓通面向。

關鍵詞：老子、渾沌、秩序、倫理、他者

臺灣大學學術期刊資料庫

本文於 103.11.13 收稿，104.05.13 審查通過。
＊國立中山大學中國文學系教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2015.06.49.01

The Chaos and Ethical Concerns in the *Laozi*

Lai Hsi-San*

Abstract

Started with the image of chaos, this paper probes into the dual structure of chaos in the *Laozi*. The first structure is ontology; it shows the curious logic of the well-known saying "Existence and non-existence are from the same origin but have different names." The other is ethics, which demonstrates the strange sameness and difference of chaos and order. This paper focuses on Laozi's ethical concern, disclosing that the *xuan-de* 'profound virtue' has the tender power that can cure the dual structure and can particularly be compared to with the virtue of water in the phrase "The best virtue is like water." "Primitive ethic" is what this paper calls this tender care that criticizes and cures the dual regulation ethic and tolerates others in the *Laozi*. The balanced relation between chaos and order in Daoism is reflected in the relation between the primitive ethic and the regulation ethic; in other words, primitive ethic contradicts regulation ethic but also interacts with it. Hence, the *Laozi* and the *Zhuangzi* are mostly the same but different in some ways. The *Laozi* emphasizes differences more than sameness whereas the *Zhuangzi* otherwise.

***Keywords*: Laozi, chaos, order, ethics, others**

臺灣大學學術期刊資料庫

* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

《老子》的渾沌思維與倫理關懷

賴　錫　三

一、渾沌之道的「無有玄同」之弔詭邏輯與神話溯源

「渾沌」意象，是老莊經常用來形容「道」「德」的核心修辭，筆者認為，它也是老莊用來重估「倫理」內涵的重要依據。道家許多極為重要的基本隱喻（radical metaphor），都和渾沌意象難脫干係，甚至可說，老莊之道是一系列有關渾沌之道的變形複寫。然萬變不離其宗，萬事萬物既然根源於無所不在的渾沌之道，也就可能分享了渾沌德性。萬物德性既源自於道又復歸於道的世界觀，[1] 乃可被描述為：一切從此渾沌流，一切還歸此渾沌。渾沌做為道之源流的意象表述，它也同時灌溉了萬物存在的德性生機，如《老子》五十一章言：「道生之而德畜之，物形之而器成之。」[2] 然而渾沌為何？渾沌的道德生機如

* 本文為科技部專題計畫「道家的倫理關懷之批判性重構——以語言、冥契、他者、差異為核心視域」（MOST103-H-110-081-MY3）之部分研究成果，並感謝兩位審查者之意見。

1 清・郭慶藩《莊子集釋》〈天地〉：「物得以生謂之德。……性修反德，德至同於初。」（臺北：華正書局，1985 年），頁 424。這裏的「初」便指涉著「道」，可見「物」來自於道（初）並歸於道，而「德」乃是道內化於萬物的生機德性。

2 此章句本文採用《老子》帛書甲本的「道生之而德畜之，物刑（形）之而器成之」的兩層表述，而暫不採取王弼通行本「道生之，德畜之，物形之，勢成之」的四層表述。

臺灣人文學術期刊資料庫

何展現？似乎又甚為模糊難言，本文將嘗試言之。首先，渾沌作為老莊「不可道之道」的首要容狀或隱喻，它猶如神龍一般首尾難見，似乎總是逃逸人們的語言規範，難被概念明晰把握，如《老子》十四章、二十一章所言：

> 視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。
>
> 道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉！以此。

從以上兩章句的表述結構來看，渾沌之道或道之渾沌性格，至少可從兩方面來加以觀察。第一，就文獻的前半部，《老子》總一再強調渾沌之道的「否定性格」，例如它具有：「超感官」（不可視見、不可聽聞、不可搏得），「超語言」（不可致詰、不可名言），「超分別」（混而為一、超越上下與明暗），「非對象性」與「不確定性」（無狀之狀、無物之象、恍惚、窈冥），等等透過「不」、「無」之否定性來表達「復歸無物」（絕對無）之特徵。不過要注意的是，渾沌之道雖然不是「對象物」那般可見之形物，但也絕非虛無空洞、毫無生機，否則《老子》不會再三運用詭辭來強調它具有「無狀之狀」、「無物之象」的豐富生機。弔詭而微妙的是，看似絕對否定性的「三無」之「夷希微」，[3] 卻也在「混而為一」的醞釀中，呈現「其中有精」、「其中有信」的絕對生機。換言之，「恍惚窈冥」又「復歸無物」的渾沌之道，同時也呈現出「其中有象」、「其中有物」的「物化」性格。如此又可說，渾沌之道的「絕

3 如河上公註曰：「無色曰夷，言一無采色不可得視而見之；無聲曰希，言一無音聲不可得聽而聞之；無形曰微，言一無形體不可搏持而得之。」《老子道德經河上公章句》「贊玄第十四」，收入《四部要籍注疏叢刊・老子》（北京：中華書局，1998 年），頁 7。

臺灣大學學術期刊資料庫

對無」仍然必要通向於「物化」的「絕對有」。關鍵在於此時所謂「甚真」、「甚精」之「物」，必然浸潤在「混然為一」的三無力量中，而分享了渾沌之道的流動生機。因此「其中有物」、「其中有象」的「物象」，並不以對象物的封閉姿態而孤立自己，反而是在大化流行的渾沌偉力之「其中」，而分享了恍惚窈冥的流通性。可以說，此時的恍惚之物分享著「渾沌之道」的沖虛力動；或者說，窈冥之物敞開於「復歸無物」的裂隙深度。換言之，「物形器成（或勢成）」必根於「道生德畜」之活水源頭；而「道生德畜」乃要具體泛化為「物形器成」之萬化多元。總體來說，對於渾沌這第一面向，我們可以觀察到：渾沌的「無性」（可暫名為絕對無）與「物性」（可暫名為絕對有）的矛盾又同一之弔詭運動，此即所謂：「無」、「有」同出而異名的「玄道」邏輯。[4]

第二個可以觀察到的渾沌面向，則是第十四、二十一章後半部文獻顯示出：渾沌之道具有特殊價值。原本看似「否定性格」的渾沌之道，卻被《老子》當做一切存在與價值的活水源頭（以閱眾甫），它具有調整或重塑當今價值的綱紀特性（執古御今）。在《老子》「獨異於人」的眼光下，渾沌之道的否定性格，為何可以發出超越時代的肯定價值？在筆者看來，這是因為《老子》相信渾沌之道既可做為灌溉自然萬有之存在活力（玄德），也可調整人文世界的倫理價值（上德），從而使自然與人文既不失根又不異化地循環辯證，以保有生命活力的原樸清新。筆者認為，這裏含藏著《老子》對周文的「道」「德」主

4 筆者此處稍微運用了日哲西田幾多郎的「絕對矛盾之自我同一」與「否定性邏輯」等意味，來嘗試描述「無有同出而異名謂之玄」的道之運動。西田晚期透過「絕對無的自我否定以展開形的顯現」，來說明「世界形成世界自身」的運動邏輯，筆者認為西田有關「實在」的發展邏輯，將來或可和道家的渾沌之無性與物性的玄同運動，產生對話契機，因為它們都涉及「以世界說明世界」的實在邏輯。關於西田的「否定性邏輯」之內涵，可參見（日）新田義弘著，黃文宏譯：〈西田哲學中的「哲學邏輯」：特論其後期思想中的「否定性」邏輯〉，《揭諦》第5期（2003年6月），頁239-261。

張之批判反省與重塑，並由此嘗試倫理重估之新主張。

《老子》自覺要以渾沌素樸的柔性主體，來溯源存在與重估價值。這種顛倒常人機巧伶俐而轉化為淡泊素樸的柔弱主體，《老子》二十章曾自白其獨異心迹：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儽儽兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」到底是什麼讓博大真人無畏孤寂而與世相違？關鍵就在於永不放棄的「食母」堅持。所謂「食母」便是以道為母，進一步說則是，以渾沌之道做為歸依的謙卑柔軟之無我心境。所以他看似被眾人所遺棄，或者自覺地捨下眾人熙攘爭奪之路，那是因為他走向了一條看似人煙稀少、卻亙古常新的渾沌古道。博大真人以復歸嬰兒般之渾樸天真，將主體柔化而依歸在渾沌母懷中。這裏，《老子》借用了母子的環抱依偎意象，來隱喻渾沌（玄德）和真人（上德）的原始親密關係。

而當《老子》顛倒俗人「昭昭察察」的機心分別，期待復歸「昏昏悶悶」的天真渾樸，其實已經預示了價值逆轉的重估訊息。首先它預告了主體自我的逆轉與復歸，使得原本自以為萬物主宰的俗人主體，能夠「去自」（無我）而轉化為天真赤子般的謙遜柔軟，從而返歸渾沌之道的母懷。我們若借用海德格（Martin Heidegger）的話說，《老子》邀請人們從主體的表象思維與計算操控（昭昭、察察），返回「泰然任之」的虛懷敞開（昏昏、悶悶），從而守護「存有根源」之奧秘。[5] 此中同時涉及主體的轉換以及存有的聆聽，尤其如何從「ontic」深入到「ontological」的主體轉換，以便再次疏通 Dasein 與 Sein

5 筆者將《老子》的「昭昭察察」與「昏昏悶悶」之兩種主體狀態，類比於海德格的「表象思維（計算思維）」與「泰然任之（沉思之思）」之兩種主體狀態，並非毫無根據。一則海德格曾翻譯並吸收過老莊思想，二則他也以「泰然任之」來對「計算思維」加以批判轉化，並再三強調人和自然大地的根基關係。（德）海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《海德格爾選集》（下）（上海：上海三聯書店，1996年），頁 1240-1241。

的根源關係。[6] 而《老子》「以母為食」，或者《莊子》「與天為徒」，都嘗試要以渾沌之道來轉化真人主體，以便做為一切存在開顯與倫理價值的活水源頭。換言之，這裏隱含著一條「基礎存有」到「原初倫理」（或原始倫理）的疏通之道。[7]

有關世界與人、道與物的關係，亦或天地與人的關係，《老子》經常使用「復歸嬰兒」、「貴食母」這些隱喻。對道家思想的神話溯源研究不陌生的學者，大都知曉老莊的渾沌之道，實和遠古普遍出現的渾沌創世神話，關係甚深。尤其《老子》更是充斥大母神（The Great Mother）的原型意象，如玄牝、谿谷、陶埴、谷神、江海、食母、甘露、橐籥等等，皆運用一連串與母神相關的生殖意象，來隱喻渾沌之道的孕育力。[8] 渾水、渾圓等生殖意象，事涉宇宙萬物的生命起源之創世神話，而渾沌正象徵著萬物分殊生化源頭，那渾然未分的本體存有狀態。據普遍傳世的創世神話情節，開天闢地、萬有諸象產生之源，宇宙原處於「渾沌如雞子」（宇宙蛋）一類的渾融原水狀態。[9] 相應於這種渾沌之

---

6 據梅依（Reinhard May）研究所示，海德格曾和蕭師毅合譯《老子》（最後僅完成八章），並將第十五章的「孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生。」一句，翻譯為：「誰能處於安然，卻又能從之出並經由之，而將某物置於路途之上（動之），以使其逐漸敞開？」與「誰能通過平而靜之而將某物帶入存在？天之道。」氏著，張志強譯：《海德格爾與東亞思想》（北京：中國社會科學出版社，2003 年），頁 7。如果我們回到第十五章的前文來看，就可以看到《老子》所歌頌的「孰能」，正是指涉能將主體淡泊化、素樸化而歸依於渾沌之道的真人：「古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故為之容……敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁，澹兮其若海，飂兮若無止。（孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生。）」換言之，海德格既可能吸收《老子》渾沌之道來詮解他的存有之道，而且也注意到其中主體「平而靜之」、「泰然任之」的轉化與敞開。

7 參見毛怡紅：〈海德格爾的「原始倫理學」及其當代影響〉，《哲學雜誌》第 12 期（1995 年 4 月），頁 72-85。

8 楊儒賓：〈道與玄牝〉，《臺灣哲學研究》第 2 期（1999 年 3 月），頁 163-195。

9 如盤古支開天地之前，宇宙正是處於「渾沌如雞子」狀態（神話稱其為宇宙蛋類型）：「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，清為天，陰濁為地。盤古

臺灣大學學術期刊資料庫

流的始源無分狀態，依照諾伊曼（Erich Neumann）對全世界大母神的神話原型意象之研究，圓環、圓壺、容器、蛋卵、陶甕、母腹、海怪、子宮、洞穴、峽谷、海洋、深水等等，都屬於環尾圓蛇（the uroboros）那象徵無所不包納的渾沌意象群。由於它們多少都和母腹的身體意象發生隱喻連結，故可統攝在大母神的神話範疇中。有意思的是，諾伊曼承繼榮格（Carl Jung）分析心理學的心性還原路數，主張這些渾沌意象，象徵著人類心理底層整體未分化狀態的集體無意識（collective unconsciousness）之投射（projection）。[10] 榮格和諾伊曼對渾沌神話的心理分析研究，正可補充渾沌的本體論或存有論解釋，而將其落實為主體轉化後的渾沌人格或渾沌心性來說明。這就好像《老子》的渾沌之道既做為解釋萬物的存有基礎，同時也指涉真人上德之「去主體化」狀態，並成為《老子》思考人與世界、他者的原初倫理關係之啟示。

然而渾圓母孕的原水無分狀態，終究要被打破而流出生命，以開展「一切從此渾沌流」的泛育遍潤。所以支解渾沌以泛濫生命的開天闢地神話，便普遍流傳於世界各地而成為生命起源的第一神話。在位階上乃做為生命源頭、人類萬有的形上端緒。而老莊的渾沌之道即保有清晰可見的渾沌神話痕跡，只是它在哲理的層面上具有後出轉精的批判反思意義。不過，渾沌意象雖是老莊承續

在其中，一日九變，神於天，聖於地，天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲，天數極高，地數極高，盤古極長，後乃有三皇。」引自袁珂：《古神話選釋》（臺北：長安出版社，1986 年），頁 1。而這種渾沌創世神話後來也經常成為解釋存在的形上學來源，例如老莊道論，以及《淮南子》底下的描述皆受啟發：「天墜未形，馮馮翼翼，洞洞灟灟，故曰太昭。道始于虛霩，虛霩生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」劉文典撰：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997 年），〈天文訓〉，頁 79-80。

10 （德）諾伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯：《大母神》（北京：東方出版社，1998 年），頁 3-62。

臺灣大學學術期刊資料庫

《山海經》等原始神話而來，[11] 但渾沌的深刻哲學內涵則因為老莊的重新解讀才得以揭露。

渾沌創世神話的特質，就在於：世界如何從混亂無序的一片渾沌，走向井然有序的天尊地卑、貴賤有位。渾沌象徵著開天闢地之前，暗然無光、渾然無序的「無形式」、「非結構」之非分別狀態。神話經常使用「（原）水」來隱喻，世界初始猶如子宮內的羊水般渾然為一，那時天際星空、山河大地、萬物群分、雌雄類別，一切「類聚群分」的個物分別形式，皆未產生之前的「原始根本」狀態。就好像一切個別存在物還未從母腹奪胎而出之前，萬有皆安眠在羊水的渾沌之流中，以「非分別」、「無形式」的「混融」方式，胎息於根源模態。這大概也是《老子》所謂「泊兮未兆，嬰兒未孩」的想像來源。換言之，《老子》這個嬰兒處於泊兮未兆的想像，很可能就源自渾沌神話的變形，它猶如未出胎前的盤古。一旦盤古奪胎而出，就代表著渾沌奪胎、天真刺破，同時千差萬別的獨立生命、個我分殊，從此一一站立在天地之間。這幅景像，正是盤古神話開天闢地之後的連環景觀：「首生盤古，垂死化身。氣成風雲，聲為雷霆，左眼為日，右眼為月，四肢五體為四極五嶽，血液為江河，筋脈為地里，肌肉為田土，髮髭為星辰，皮毛為草木，齒骨為金石，精髓為珠玉，汗流為雨澤，身之諸蟲，因風所感，化為黎甿。」[12]

對於渾沌破裂前（食母）／生化後（失母），這兩種存在對比處境，我們或可從宗教神話歷史學家伊利亞德（Mircea Eliade）透過水域與島嶼的關係隱喻來觀察。亦即生命雖紛紛從渾沌水域浮出，只是誕生的同時卻隱含擱淺的危機：

---

11 例如《山海經》之〈西山經〉曾提及如下的渾沌面貌，這很可能就是《莊子》渾沌鑿七竅的想像來源：「天山……有神焉，其狀如黃囊，赤如丹火，六足四翼，渾敦無面目，是識歌舞，實為帝江也。」袁珂注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982 年），頁 55。

12 《繹史》卷 1 引《五運歷年記》，轉引自袁珂：《古神話選釋》，頁 8。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

> 水域象徵著各種宇宙實質的總結：它們是泉源，也是起源，是一切可能存在之物的蘊藏處；它們先於任何的形式，也「支持」所有的受造物。其中一種受造物的典範之像，就是突然出現在海中央的島嶼。另一方面，在水中的洗禮，象徵回歸到形成之前，和存在之前的未分化狀態結合。自水中浮出，乃重複宇宙形式上的創生顯現的行為；洗禮，便相當於一種形式的瓦解。[13]

他也指出：「依據某些古代的宇宙開闢論，世界之所以能存在，乃是因為犧牲了象徵混沌的原始怪物（激滅特）；或犧牲了宇宙巨人（伊迷 Ymir）、盤古、普魯沙（Purusa）。」[14] 從伊利亞德對渾沌水域（水怪）的相關神話研究來類比，《老子》一樣擔憂「分殊之物」的形式誕生，存在著離開「渾沌之道」而擱淺孤立的危險。就好像海上島嶼在浮出自己的同時，必然有若干部分因為離開始源而間隔於海洋。對《老子》來說，孤島從海中突出的誕生隱喻，就像萬物脫胎於渾沌母體的洋水懷抱一般，在離體出生的同時，也隱含了離母失根的枯竭危機。萬物從渾沌之道脫胎而出，就像形式、分別的「有」（其中有物），從無形式、非分別的「無」（復歸無物）之「其中」浮顯而出，稍一不慎，便有離開「食母」的孤絕疏離。

弔詭的是，渾沌之道也不可能完全停留於「在其自己」的原始無形式狀態，正如上述曾言，《老子》亦強調渾沌之道不離於「其中有物」、「其中有象」，它絕非純然無物無象的真空之道。《老子》的完整主張在於：一方面，道必然也要「否定」「絕對無」的純粹（住守）渾沌狀態，以便展開「其中有物」、「其中有象」的物化開顯；另一方面，從渾沌流出萬物後，萬物也必須「否定」封閉而孤立的「絕對有」，從而使萬物仍能敞開於「渾沌之道」的「其中（水域）」

13 （羅馬尼亞）伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001 年），頁 173。

14 （羅馬尼亞）耶律亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版事業公司，2000 年），頁 16。

臺灣大學學術期刊資料庫

來開顯自身。換言之，渾沌並不能住守於在其自己，它必須走向物化而流出渾沌；同樣地，物象也不能住守於在其自己，它也必須敞開物化而流向渾沌。透過這種雙重否定、雙邊不住之來回，「即物而道」的妙用乃循環不息。看來，自然萬物之開顯，並不真能完全隔開於「食母」狀態，就好像島嶼底部仍然浸潤於汪洋。如此一來，「萬物（存在物）」雖有其「分別」殊異的形式風格，但又同時浸潤在「道母（存有）」的「非分別」狀態。這種「非分別」與「分別」的既矛盾又統一的弔詭，用概念來說就展現出「玄之又玄」的特殊邏輯。若用隱喻來觀察，則又觸及「上善若水」這一類和水域有關的洋溢（沖）、氾濫（氾）、浸沒（淵）、容納（谷）等意象。如《老子》第四章：「道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗。」、第八章：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」、第三十二章：「譬道之在天下，猶川谷之於江海。」、第三十四章：「大道氾兮，其可左右。萬物恃之以生而不辭，功成而不有。」

對《老子》來說，就算人們暫時「失母」、「忘道」，他們仍然未曾真正離開渾沌道母、上善原水，只是不察不覺而已。據此，《老子》所以要強調顛倒俗人「察察昭昭」的「失根」狀態，以復歸「昏昏悶悶」的「食母」狀態，其實就是要人們自覺並體察「非分別的一體性」與「分別的差異性」之間，共榮共在之動態平衡關係。而《老子》的獨異眼光就在於，它要人們重新「復歸於樸」，使得「樸散為器」的「分別」而「定形」之存有物，能夠重返渾沌懷抱之存有根源，敞開於渾沌之水的灌溉而不枯竭。

以《老子》另一組概念來說，物象萬有（分別）與渾沌之水（非分別）的「既矛盾又統一」的動態關係，其實就像「無」與「有」的玄同關係。「無」是就渾沌之道「不可見性」、「非對象性」、「不可言說性」的絕對否定面來講；而「有」則是就「其中有象」、「其中有物」、「其中有信」、「其精甚真」的絕對肯定面來講。然而完整的渾沌之道的運動表現，則應該是「道物相即」、「有無玄同」的「絕對矛盾又相互交織」，如此才能造就「絕對無」與「絕對有」的互相讓渡與運動循環。此即《老子》第一章「同出異名」之「玄」

邏輯：「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。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」所謂「妙無」是指向「不可見性」的渾沌大海，「徼有」則是指向「渾沌之水」湧現的「可見性」之萬有島嶼。而「無／有」兩者雖看似可以分別來表述（異名），其實兩者實乃共同構成「妙道」之運動而無法分離（同出）。對於「絕對無（不可見性）」與「絕對有（可見性）」的這種「無分而分」、「分而無分」的詭譎關係，《老子》便用「玄」來描述。換言之，「無∞有」這種相互否定又互相肯定的迴旋狀態（玄之又玄），便是屬於道之運動的「絕對矛盾之交纏共生」之「玄邏輯」。也因為這種特殊的力量邏輯，才能促使渾沌之水生生不息地展現為物化流動，故云：「玄之又玄，眾妙之門。」

無／有之間、道／物之間、渾沌／秩序之間、非分別／分別之間、一／多之間，便都是以這種「相反又相返」的「既矛盾又同一」模式來運作。由此，筆者認為《老子》第四十章的「反者道之動……天下萬物生於有，有生於無。」其中的「反」同時要包含「相反」（相離）與「相返」（相纏）之二義。[15] 而且「相反」與「相返」並非兩種運動，而是同一個循環往覆運動中「既矛盾又交織」的弔詭關係。而所謂的「天下萬物生於有，有生於無。」則是在描述無／有之間連續反覆的來回運動，從而構成了一個萬物生生不息的道之運動歷程。換言之，道／物、無／有之間的玄妙運行，就是渾沌之水（渾一）與島嶼之形（萬有）的永續平衡之道。筆者也要強調，《老子》無／有之間的「同出異名」關係，最好不要再用西方形上學思維那種形上／形下，或者本體／現象的兩層存有論來解讀。本文雖借用了海洋／島嶼來隱喻道／物關係，但是《老子》在吸收神話隱喻的同時，並未掉入隱喻實體化的陷井，反而將「母子隱喻」

15 如陳鼓應指出：「反：通常有兩種講法：（一）相反：相對立。（二）返：如林希逸說：『反者，復也，靜也。』如高亨說：『反，旋也，循環之義。』」參見氏著：《老子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1991 年），頁 153。陳先生建議以「返」為從，而本文則願意保留二義的辯證豐富性。

的縱貫思維（容易造成奠基與被奠基的形上學二元論想像），轉化為「有無玄同」的水平思維之循環反覆。[16] 如此一來，《老子》的「道物之間」、「無有之間」的「玄邏輯」，應是就同一個存有世界的力量流動而產生「既分離又歸屬」的運動關係，而非「奠基者」（形上）與「被奠基者」（形下）的兩層存有世界（本體與宇宙）之生化關係。[17]

不僅道之運行要透過「無∞有」玄同的力量邏輯，對於《老子》，任何具體之物其實也都彰顯出「無∞有」共在的玄同現象。比如《老子》第十一章所示：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，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。」《老子》獨具慧眼地提醒，眼前任一有形有象的具體事物，其所以能發揮空間納用，並非單獨憑靠「可見性」之「有」這一面向，它同時也含藏了「不可見性」之「無」那一面向。也正是這種「無／有」相涵的玄同現象，促成了事物得以發揮「利／用」之循環生機。正是《老子》這種「無有玄同」的空間洞見，使得西方現代建築師逐漸在實用空間之「有性（可見性）」以外，逐漸領會「非實

16 關於《老子》運用大母神的生育隱喻，卻未掉入隱喻實體化的執定，乃和《老子》對語言的反思覺察有關，參見拙文分析：〈後牟宗三時代對《老子》形上學的詮釋與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，收入拙著：《當代新道家：多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011 年），頁 1-106。

17 頗受《老子》啟發的海德格，晚期在思考存有與存有者的關係時，也有極類似的主張。此如黃文宏分析晚期海德格的 Ereignis 思維時所指出的：「存有必須過轉為存有者才能現身，而當存有過轉為存有者，存有本身即陷入隱蔽，存有之陷入隱蔽不是歸於空無，存有者即為其現身之場所，存有在存有者之中以隱蔽的方式現身。我們因而可以說，存有與存有者相互依待以現身，而 Austrag 所表示的，即為存有與存有者這種『相向』又『相離』的關係。『相離』表示兩者之間存在著一種『依待』的關係，『相向』表示兩者之間相即而『互轉』。西方傳統形上學即是將這種依待又互轉的關係，以奠基與被奠基的思維模式來理解，遂而產生『存有—神—學』，而將差異的如相遮蔽。」氏著：〈海德格的「共屬」與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》第 16 期（2000 年 3 月），頁 9-10。

用性」的空無空間之妙用，[18] 從而促使人們打開空靈之無限可能，並邀請天地人神（域中四大）共同安居於物之空間。[19] 雖然《老子》再三強調，「無／有」、「道／物」、「一／多」之間的玄同關係，才是存在之所以能永續運作的生成邏輯，但一般常人的視覺卻容易擱淺在「物」的「可見性（有性）」之一端，遺忘了「道」的「不可見性（無性）」。因此《老子》才會處處強調「食母」、「抱一」、「上善若水」的重要性，也就是對渾沌的根源性、一體性、流動性的活水源頭之呼籲。但這未必表示《老子》只能停住在渾沌之一，而不能肯定物化之多，雖然就表述的圓融性這一點來看，《老子》不如《莊子》對物化差異那麼強調。

18 例如法國當代建築家鮑贊巴克（Christian de Portzamparc），曾明言《老子》的空無觀念，深刻地啟發了他對建築空間的「超技術性」、「非功用性」之新領悟：「當我把水上城堡建成巴別塔的形狀時，我將它看作對功用性程序的偏離……我向自己提出了技術功能語言的專制問題。建築是否能夠走出這種專制，不再僅僅限於功用性？現代的建築形式也許只是對一種限制的技術性回答？我不是首先看見一種建築物的形式。我也看見空無的形式。我看見一個建築允許、容納一種『空』的形式，讓人在其中居住。有一天，我讀到老子在《道德經》裏這樣寫道：『鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。』在 80 年代，當我偶然讀到這篇文字時，我很激動。這就是我從 1972 年起嘗試言說的東西，但卻沒人理解。人們總告訴我：可您說的這套空無啊，空間啊，都是否定性的……『無』，幸虧有了老子，不再被感知為一種否定的元素。老子找到了至高無上的表述。」氏著，姜丹丹譯：《觀看，書寫：建築與文學的對話》（桂林：廣西師範大學出版社，2010 年），頁 116-117。

19 海德格有關「天地人神共同棲居於物」的主張，以及「四重整體（或四方域）」的首次公開詳細說明，大概是在 1949 至 1951 年間的三篇公開演講稿，即 1949-1950 年的〈物〉，1950 年的〈語言〉，和 1951 年的〈築・居・思〉。而據王慶節的說法，海德格在提及「四方域」的前三年暑假，曾和蕭師毅共同譯讀過《道德經》，因此若干學者（如 Otto Poeggler、劉小楓、宋祖良、王慶節等）都相信，海氏的四方域曾受過老子二十五章「人法地，地法天，天法道，道法自然」的「域中四大說」影響。王慶節：〈道之為物：海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學專輯》（香港：邊城出版，2005 年），頁 261-313。

二、渾沌之道對倫理價值的重估潛力

《莊子》大體上也吸收了神話和《老子》的渾沌思維，而《莊子》對渾沌之道的表述，最耐人尋味者，莫過於〈應帝王〉渾沌鑿竅而死這一寓言。我們可從此一寓言討論起，以帶出老莊渾沌思維下的倫理關懷。〈應帝王〉就總結在渾沌死亡的故事上：

> 南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。[20]

這是一個始於歡樂而終於悲傷的故事，在悲欣交集之間，可以嗅出某些倫理關懷消息透露其間。首先。南／北二地、儵／忽二名，一開始便標示出它們的時空二元對比性，從兩者皆有視聽食息的七竅分別，顯示儵、忽二者的存在狀態，大抵皆有以機伶自是為中心的主體趨向。[21] 其主體內涵猶如《老子》所謂俗人「昭昭察察」的機伶善算，亦或如《莊子》所謂「自是非他」的成心爭鋒。〈應帝王〉中，原本神速巧算的儵／忽，因相遇於中央渾沌的素樸悠緩之心地，從此放鬆對立走向和解，甚至重返樂園無爭之境。此一寓言不禁讓我們聯想到〈齊物論〉，那超然儒／墨「此亦一是非，彼亦一是非」的「環中」之地。環中之地一樣具有「中央」與「空虛」的容納特性，從而讓儵（彼）／忽（此）從對立到「兩行」。另外，儵／忽的南北對立、儒／墨的是非爭議，也可進一步聯繫到〈天下〉篇。在那裏，儒墨的對立演化成諸子百家的紛亂。而〈天下〉篇仍採用了渾沌鑿竅的意象，即當整全遭受裂解之後，耳目感官各自為政的偏蔽情景：

---

20 《莊子集釋》，〈應帝王〉，頁 309。

21 「儵、忽」皆有疾速敏捷意味，以對比「渾沌」的悠然樸拙。關於儵、忽的相關訓解，可參見陳鼓應註譯：《莊子今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1999 年），頁 239-240。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡多備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。[22]

諸子百家的議論爭鋒，乃是儒墨是非的擴大版，但它們的主體大致一樣，皆不能免於「得一察焉以自好」、「以自為方」的獨我心態，也就是單一觀點、中心主義的偏蔽、膨脹。《莊子》評點他們「勞神明為一」地落入了自言自語，成為了「一曲之士」，既無法跳開一偏視角而換位思考，更遑論淘空自我、總觀全局地容納多音複調。這就好像人們的耳目口鼻各自發揮「自好」、「自方」的專擅作用，卻遺忘了它們其實是在身體這一有機體的共通感域來發揮作用。這裏我們再度看到渾樸整全的渾沌意象，亦即原本相通、連續的「天地之純」、「古人大體」，以及《莊子》感嘆儒墨諸子百家，就像儵忽鑿破渾沌七竅一般，從此「判天地之美，析萬物之理」，大家一起掉入「一察自好」的百家紛爭、道術離亂。由此看來，〈天下〉篇和〈齊物論〉，正可以補充〈應帝王〉渾沌寓言之實質內涵。例如就本文所欲探討的道家倫理關懷而言，渾沌整全所象徵的意涵，當不只是個人身心的復全安頓（內聖），同時也涉及對他者的關懷（外王）。只是這種倫理關懷不同於「一偏之善以自好」的規範倫理（normative ethics），[23] 而是從超越善／惡對立的原初倫理（original ethics）來著手。而老

22 《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1069。

23 規範倫理的基本精神在於探討人們在日常生活的道德行為中所遵守的規範或規則。當人們思考某事件應如何做出對的行為判斷之時，規範倫理學的主張會試圖給出具體的行為指示，對於正確或錯誤行為提出道德規範之建議。另外本文對規範倫理的批評內涵，亦或相應於德國法蘭克福學派孟柯（Christoph Menke）對尼采的吸收詮釋：「所謂道德的道德性，尼采有時也稱之為『規範的規範性』，無非是行動和主體理論的根本模式。……實踐是社會性的，以道德的方式來看，善是在社會實踐

莊這種原初倫理的洞見，同時必須進到它對語言結構的批判反思來分析。而規範倫理若回到先秦思想史的文化背景來考察，則和周文建制一開始透過語言活動的強名規範有著密切關係；可以說，不管是偏向道德禮教思考的儒家，還是偏向政治統御思考的法家，還是後來強調名刑一體的黃老之學，名言一直是建立客觀普遍性的規範基礎。[24] 而老莊「無名」、「不言」之批判思維，則相當另類地開啟了另一種辯證性的倫理關懷。

南／北兩地，代表決定並限定儵／忽兩人視角觀點的固定場所。當他們離開南／北而來到渾沌所處的「中央之地」時，原本封閉在自我中心的膨脹主體就被轉化而敞開，而固持一偏的成心視角也被柔化而位移了。所謂「中央之地」，嚴格講並非任何特定的中庸或中心位置，它反而具有「非場所」的「空虛」特性，所以才能對片面「自是」的特定觀點給予虛位與渾化。中央之地是一種「非地之地」的空間隱喻，它象徵的是渾沌洗禮淨化的解構魔力，就像伊利亞德所言，一旦特定的結構形式來到渾沌水域，都將重新返回非分別、無形式的恍惚之境。中央場域那種暫時鬆解二元對立的環中空無，[25] 其消融成見機

中的善；不只是在各個實踐領域中的特定的善，而是在社會實踐中確實參與的普遍的善。道德的善是指，作為『群體生活的成員、社會參與的夥伴、合作的夥伴』是善的。道德的德行——正義、尊重、謹慎等等——是在普遍的社會實踐中參與的能力……目的導向和社會實踐參與是一體兩面的，它們共同構成了道德的道德性、規範的規範性。」（德）Christoph Menke, *Kraft, Ein Grundbegriff ?sthetischer Anthropologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008). 英文譯本：Gerrit Jackson, trans, *Force: A Fundamental Concept of Aesthetic* (New York: Fordham University Press, 2013)。中文翻譯參見劉滄龍翻譯：第六章〈倫理學：自我創造的自由〉，頁 19-20。

24 關於黃老之學企圖透過「名形相參」、「刑名一體」、「名為法之基礎」，等等政治規範秩序之建立，甚至「名」做為先秦諸家共同的政治關懷，可參見曹峰的分析：〈名是《黃帝四經》最重要的概念之一〉，發表於「渾沌與秩序：道家哲學及其現代語境學術會議」（北京：北京大學哲學系，2014 年 7 月），頁 5-28。

25 〈應帝王〉的渾沌中央之地，其實也就是〈齊物論〉那超越「此亦一是非，彼亦一是非」的環中之地，而環中之地亦一樣具有中央與空無的特性。

心所帶出的渾沌時光，使儵／忽原本熱燙的爭鋒主體轉趨平淡清凉，讓自我重返謙柔而彷若孩子般復歸天真，浸潤在「上善若水」的渾沌母懷中，度過了一段樂園般的美好時光。

寓言中強調「渾沌待之甚善」、「儵與忽謀報渾沌之德」，本文尤其關注「渾沌之善」、「渾沌之德」所可能隱含的道家倫理關懷之原初消息。筆者認為，渾沌之「善」「德」猶如《老子》強調的「慈」，[26] 具有母性包容的柔性滋潤力量。可以說，渾沌的善與德是一種柔軟、傾聽、接納、包容的慈愛力量，而《老子》則經常藉由渾沌的母性特徵來隱喻。至於儵／忽之樂，則因為原本充滿計算競奪的主體膨脹，能柔軟轉化為「如嬰兒乎」，[27] 能平淡消化為「泊兮未兆，嬰兒未孩」一般，如此使得儵／忽重返中央之地，就像子入母懷於慈柔納受之中。若援用海洋與島嶼的意象來描繪，儵／忽二帝原本猶如佔據南／北兩座孤島而據地為王，而當他們遊乎中央地的渾沌之流時，就好像島嶼溯源於海洋基底，從而使孤島上原本擱淺在岸上魚網而乾枯浮躁的岸魚，得以解開網羅而重新遊回大海中央，從此享受「相忘於江湖」的逍遙自在。如今南北兩帝猶如無機天真之遊魚，重新在汪洋大海中「相忘於江湖」，相應於《老子》第三十六章所強調的「魚不可脫於淵」。換言之，「魚相忘乎江湖」這一魚水隱喻，其實含藏著道家式的原初倫理消息而有待揭露。而渾沌正是一切存在的淵深水域，生命的存在無時無刻都需要這活水甘露的潤澤。而遊魚重返渾沌大海的天真與謙柔，則讓我們想起〈秋水〉篇原本自我膨脹浮誇的河伯，有天當他來到一望無際的大海中央時，才了解以往的自我膨脹，實在「見笑於大方」。河伯遇於北海若，從此如「復歸於嬰兒」地被汪洋大海所包容納受，並感受前

26 《老子》六十七章：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」筆者認為《老子》的「慈」最好透過渾沌之母來理解，其展現方式不是「善惡對立」的二元性道德正義裁判，而「善者吾善之，不善者吾亦善之」的「玄德」包容與慰解。

27 《老子》第十章：「專氣致柔，能嬰兒乎。」

臺灣人文學術期刊資料庫

所未有的謙卑柔軟之安祥。[28]

故事的倫理消息在於「渾沌待之甚善」，然而渾沌之善、之德到底為何？則可透過《老子》的「上善若水」及「上德不德」，以及《莊子》「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道」，來進一步補充說明。

善體《老子》渾沌之道所表現出來的上善、上德，[29] 它不同於一般「善／惡」二元對立下的「一端之善」。「一端之善」的倫理特徵，實不免於《老子》第二章所言：「天下皆知善之所以為善，斯不善已。」亦即當某一行為被規範肯認為善行時，這一被眾人所認可的行為典範，必然同時擁有一個善名符號，甚至可以說，善行實由善名來加以界定並形成規範。簡言之，名言符號的標籤化作用，決定了倫理規範的實踐取向，並由此強調名實相符的對稱性，以及正名對禮制規範的必要性。然而《老子》不但不偏好這種善名善行的符應與標榜，反而批判地指出以善名規範善行所產生的倫理弔詭。如何說？《老子》洞察到：善名符號標籤對「一偏之善」的肯定，使它在肯定自身的同時，也造成不符合善名標籤的另類事行被否定與排斥，甚至直接被賤斥為惡行並從此惡名昭彰。《老子》深刻之處在於發現「始制有名」的規範暴力，尤其語言對倫理建制的決定性作用，正是在語言二元結構的分類系統支配下，透過名言分判所標定出善行／惡行的界限。善惡相對，就好像「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」一般語言名相在界定某一事行的「是」之本

28 雖然令人慨然的是，故事的結尾在於，儵／忽終究退回他們原先七竅做主，感官各自為政的知覺狀態，並鑿破了「渾沌無面目（槁木死灰）」的渾然天成，終而使得渾沌支離而又再度被逐出樂園。看來《莊子》此寓，多少在諷寓眾人昭昭察察的自以為是與一察自好，結果在「失而復得」、「得又復失」之間，又錯過了大道之全、渾沌之源。既然恢復了得失分明的七竅主體，那麼原本渾沌之善的原始倫理氛圍，也就容易再度被遺忘。

29 《老子》用上德、上善，區分開它和周文所強調的德與善之差別，甚至為了強調此區別，用「下德」來稱呼周文的德。所謂下德和上德的區分，是《老子》自覺做出的判教。而本文暫時以「原初倫理」和「規範倫理」來區分上德與下德。底下將進一步討論。

質時，它必然同時標定出「不是」的界限。如此一來，「是」之肯定與「不是」之否定，表面看似判然二分，但是從內在的語言結構來看，其實對方正是自我成立的必要條件。因此當某一事行被圈定為價值「中心」之標準典範，必然有諸多事行因暫時無法被納入規範「中心」，於是被拋棄或貶斥為「邊緣」。[30] 問題是，美善價值的中心與邊緣之間的那條線，既然是透過語言分類所劃定出來，那麼誰決定了劃分方式？這樣的劃分具有絕對普遍性嗎？顯然地，《老子》既要質疑「始制有名」背後的話語掌控之權力問題，即周文建置其實奠基在貴族階級掌握倫理、政治、宗教話語的支配權；也要質疑這種中心／邊緣二分的倫理暴力問題，即語言分類下的中心價值，不但沒有先驗普遍性，反而可能抑制並排除多元性。如葉維廉所指出：

> 它們的撰寫原是針對商周以來的名制而發。名，名分的應用，是一種語言的析解活動，為了鞏固權力而圈定範圍，為了統治的方便而把從屬關係的階段、身份加以理性化……道家覺得，這些特權的分封，尊卑關係的訂定，不同禮教的設立，完全是為了某種政治利益而發明，是一種語言的建構，至于每個人生下來作為自然體存在的本能本樣，都受到偏限

30 此如孟柯吸收尼采的觀點之後，嘗試從規範倫理的道德裁判，走向非關善惡之道德判斷的原初生命力自身：「道德判斷的遊戲——責備、究責、懲罰，是以行動及行動所對應的目的模式為基礎。然而，若是在所有的行動中，特別是在成功的行動那兒，富有生氣的運動起了作用；而且富有生氣的運動若是僅由自身力量的表現而施行，並非來自主體所施展的行動——那麼活生生的運動便介入了所有行動之中，而且成為無責任可言的環節。因此，道德『審判』(verurteilt) 了生命。因為，生命力的環節將道德上善惡價值的對立自行動中抽離出來。……因此，道德才會反對生命，並且成了『創發的阻礙』。從實踐的角度來看，道德本身才是糟糕的：『只有道德：它使人貧乏，而且不再有創發。』……美學的世界觀照反對道德的『善或惡』——來自生命力的異議意識——產生了另一種善的名稱，即超善惡的善；這種善植根於生命力。正是這種非道德的善具有倫理與政治的意涵。」*Force: A Fundamental Concept of Aesthetic*. 劉滄龍翻譯，第六章〈倫理學：自我創造的自由〉，頁 17。從筆者看來，孟柯這種非關善惡的「另一種善之名稱」，可以和本文的原初倫理相呼應。

> 與歪曲。老子從名的框限看出語言的危險性，語言的體制與政治的體制是互為表裏的。道家對語言的質疑，對語言與權力關係的重新考慮，完全是出自這種人性危機的警覺。所以說，道家精神的投向，既是美學的也是政治的。[31]

《老子》對周文建制的語言與權力之批判分析，筆者曾有多篇文章觸及相關討論，此處不再特別申論。[32] 本文的重點在於強調，不只是語言的體制和政治的體制互為表裏，它也和倫理體制互為表裏。而且在周文封建體制之下，倫理體制（親親）和政治體制（尊尊）本來就難以分離，甚至和宗教祭祀等禮儀緊密相關，而《老子》的深刻之處，便在於直指這套倫理政治的宗法制度背後的語言體制。如此一來，孔子心中「郁郁乎文哉吾從周」的周文價值神話，反而被《老子》看出種種權力支配和意識型態。可以說，孔子傾向看出周文建制的名言規範之積極價值（因此走向「正名」的倫理政治之必要規範），[33] 而老子則傾向在周文建制的名言開顯中同時揭露規範的暴力，因此要對「名制」的倫理政治給予權力批判。

相對於周文「始制有名」的規範倫理之權力支配與價值暴力，《老子》反而主張要以「不言之教」、「無為之道」來消除弊病。「不言之教」乃是對名言劃分下的道德判斷與規訓，「暫時」給予懸擱而「放入括弧」，改以包容體

31 葉維廉：〈道家美學、中國詩與美國現代詩〉，《道家美學與西方文化》（北京：北京大學出版社，2002 年），頁 1。

32 參見拙著：《道家型知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013 年），尤其第八章的第九節，頁 493-506。

33 當然，孔子在先秦思想史的重大意義還在於「仁」的提出，例如所謂：「人而不仁，如禮何？如樂何？」如此一來，「仁」的道德情感之心性內在化的提出，如孟子的「不忍人之心」，亦使得先秦儒家不只停在規範倫理層面。所以現今學者亦有以「存心倫理學」來指涉儒家的倫理關懷，例如李明輝就以孟子和康德皆屬「存心倫理學」而對照於「功效倫理學」。參見氏著：〈孟子與康德的自律倫理學〉，《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990 年），頁 47-80。不過要強調的是，李先生的「存心倫理學」和本文的「原初倫理學」，並不屬於同一脈絡。

諒的方式來緩和正義裁判與規訓懲罰。此如《老子》第四十九章強調要復歸玄德善信：「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。」這裏的「德善」、「德信」，其實就是玄德（或上德）表現出來的善與信。「玄德」、「上德」屬於《老子》的原初倫理關懷概念，它們皆表示出非二元性的詭譎智慧。例如《老子》第十五章那種「敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁，澹兮其若海，飂兮若無止」的渾沌玄德之無限心量，就像深谷曠達一般容納一切，也像淵海浩澹一般包容萬有，而不會擱淺在自我中心的名言標籤之價值成見（無常心），反而能夠放開以自為光的偏狹成心，從而對他人興發感同身受的回應（以百姓心為心）。此一「以心為心」的玄德，乃能同時傾聽接納：善／不善、信／不信之兩端，而不會輕易舉起分判善惡的正義右手。有時《老子》又以「上德」稱呼「玄德」，以對比於一般「揚善懲惡」的「下德」。如三十八章強調：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」

下德乃是指「始制有名」（周文建置）標籤下的規範倫理，這樣的德乃是一端善行的偏執，而且這樣的德乃離不開商周統領階層「以德配天」的傳統。[34] 而上德則是不輕陷名言裁判之一端，而復歸「以心為心」的原初倫理之納受傾聽。玄德之善或上德之善，《老子》第八章、第六十六章則嘗試以水為喻：「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」「江海之所以能為

34 《老子》所謂「下德」的批判性，其核心對象主要在於殷周以來的倫理政治規範，此如學者指出：「那麼，老子要批判的『下德』者究竟是誰？不乏觀點會基於儒道對立的視野，認為老子試圖批斥儒家，但我們更傾向於認為老子所要批判的是殷周以降借用『德』觀念以進行自我解釋的統治者……在《老子》書中我們可以看到他絕口不提殷周以降流行的『明德』、『嘉德』、『懿德』之類，而是說『孔德』、『常德』、『玄德』、『廣德』、『建德』等等。」葉樹勛：〈論老子對『德』觀念的改造〉，發表於「渾沌與秩序：道家哲學及其現代語境學術會議」（北京：北京大學哲學系，2014 年 7 月），頁 211。不過於由於先秦儒家繼承了德治與禮治之周文傳統，因此《老子》從名言的權力批判視域著眼，先秦儒家是否可以完全跳出被批判檢視的範圍，仍然值得再深究。

百谷王者，以其善下之。」也就是說，玄德之人能將自我擱淺而膨脹的主體中心，給予淡薄、柔弱、謙卑化，使主體消融轉化為去主體的無我狀態，從而像水之德性那樣不爭而安於謙下（處卑、善下），所以才有能力十字打開地扮演容納（谷王）、滋潤（善利）的慈柔力量。當眾人皆以擴張自我主體而你爭我奪、自是非他，使得人與人的關係陷入力量鬥爭時，《老子》的玄德倫理則要以「上善若水」的「不爭」之水德為法。這種看似落後眾人熙熙、昭昭、察察的爭奪之外（處惡、善下），《老子》卻認為反而可以發揮「柔弱勝剛強」、「以其不爭故天下莫能與之爭」的柔性力量。例如南北二帝（儒墨是非）原本各自偏執於一端知見或傾軋於一端之善，終於在渾沌的謙卑無我、淡薄主體的淵深玄德之下，得到了爭端的止息，並重新學習「以心為心」的傾聽與納受。

而渾沌玄德（上德）之所以能發揮如此收納效果，原因無它，主要在於它能去除自我遮蔽，如《老子》第二十二和二十四章強調的：「是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長」。只有「去自」或「不自」方能「居下」，而能「居下」方才「有容」，「有容」才可成為「天下谿」之「百谷王」。而渾沌玄德（抱一）便是發揮「江海能為百谷王」的收納德量。而這樣的德量，不只是個人內聖的主體修養轉化，還牽涉人與人、人與天地萬物之間，那種「分而無分」的納受、共在於世的原初倫理之復歸。[35] 由此看來，它隱含著老莊的倫理關懷之外王學。所以《老子》心目中的政治聖王，就是要扮演這種恢復原初倫理的「不爭」、「處惡」、「善下」之自然無為角色：「太上，不知有之……功成事遂，百姓皆謂：我自然。」（十七章）「聖人在天下，歙歙焉，為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」（四十九章）《老子》並不主張實施積極的政治權力管理統御之外王學，相反地，《老子》反而認為

35 鄭開曾指出一值得注意的現象，亦即：道家不言明德、儒家不言玄德，而「玄」與「明」的對照，或者「以玄代明」，多少反映了儒、道的論爭旨趣。參見氏著：〈玄德論——關於老子政治哲學和倫理學的解讀與闡釋〉，《商丘師範學院學報》2013年第 1 期，頁 1-8。

政治的干擾愈少愈好:「其政悶悶,其民淳淳;其政察察,其民缺缺。」(五十八章)而最好的外王學,反而在於政治權力的自我節制與消弱,讓人與人復歸一種自然無為、素樸天真、渾然天成的原初倫理狀態,此如《老子》五十七章所嚮往的:「故聖人云:我無為,而民自化;我好靜,而民自正;我無事,而民自富;我無欲,而民自樸。」

《老子》有關渾沌之道的水德溫潤力量,也被《莊子》承繼下來。例如南北二帝重返中央渾沌水德的意象,也轉化為魚脫羅網而悠遊江海的逍遙意象:「泉涸,魚相與處於陸,相呴以濕,相濡以沫,不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也,不如兩忘而化其道。」「魚相造乎水,人相造乎道。相造乎水者,穿池而養給;相造乎道者,無事而生定。故曰,魚相忘乎江湖,人相忘乎道術。」[36]

之所以能超出「譽堯非桀」的善惡對立,使其暫時是非兩忘,乃因為能以渾沌之道、玄德之善來化解價值兩端。這就好比讓堯/桀(如南/北二帝)暫時拋下「以自為光」、「自是非他」的紛擾,解放猶如被是非羅網打撈上岸的兩條魚乾,讓它們回歸上善若水的大海,重回可以對話和解的廣闊場域。而這種大海式的倫理胸懷之復歸,〈秋水〉篇便藉由北海若之口來宣揚:「以道觀之,何貴何賤……與道大蹇,何少何多……嚴乎若國之有君,其无私德;繇繇乎若祭之有社,其无私福;泛泛乎其若四方之无窮,其无所畛域。兼懷萬物,其孰承翼,是謂無方。」[37]

由此推斷,南帝(堯)和北帝(桀)之所以感受到渾沌待之甚善,乃是因為它們來到一個中央樂園之地,而那裏的渾沌氏主人,其渾沌心性乃如「泊兮其未兆,如嬰兒之未孩」一般,他那看似「沌沌兮」「昏昏悶悶」的「愚人之心」,卻深沉渾厚地朗現了「其無私德」、「其無私福」、「無所畛域」的一種「兼懷萬物」的無方心量、大海胸懷。換言之,這涉及原初倫理對規範倫理的批判治療與調節轉化。

臺灣大學學術期刊資料庫

36 《莊子集釋》,〈大宗師〉,頁 242、頁 272。
37 《莊子集釋》,〈秋水〉,頁 584。

三、規範倫理的暴力與原初倫理的治療

以上對渾沌玄德（渾沌無名）的討論，大致可以確定《老子》並非完全否定一切倫理價值，他所以直接批判周文（間接旁及儒家）的「規範倫理（始制有名）」，其實是為了治療與復甦更原初性的倫理情境。從《老子》的批判反思看來，周文的規範倫理實與語言符碼的權力系統脫離不了關係，看似合理有序的倫理規範之價值肯定，其實也隱藏語言二元結構的分類系統之暴力。因此仁義孝慈、聖賢禮義，等等看似理所當然且為當時周文建制所歌頌的德行價值、所標榜的倫理規範，背後實不能免於封建貴族的意識型態，混雜著精英階層的符號權力。至於哪些行為被視為可以安立秩序（禮），而哪些行為又被賤斥為違犯秩序的禁忌（刑），其間的界限則由掌握符號權力者，透過語言二元標籤所強制劃定出來。因此在肯定一端的同時（得善名），便也排擠出否定的一端（遭惡刑），此即〈養生主〉指出的「名／刑」異名而同體之結構：「為善無近名，為惡無近刑。」[38] 這種規範倫理的「肯定即否定」、「秩序即失序」之「刑名同體異用」邏輯，便是延續《老子》第二章的批判洞見：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」而《莊子》則透過〈齊物論〉的「彼是方生」之說，來進一步展開。

人們在地方文化系統下，經常不自覺地被該時空場所的名言分類系統，給規訓成一味追求某種美之標準、善之典範，卻未必反思這些善行、美典背後的語言機制、社會成規。然而《老子》認為文化建制下的美善之行，通常和美善的名言定義或分類有關，它們並不具有任何先驗本質性或客觀普遍性。而如何設定這一套分類標準，除了文化習性的承襲之外，時常也和統治階層、精英貴族的階級複製或管控需求有關。他們經常站在光明價值一端（明德）來執行

臺灣大學學術期刊資料庫

38 《莊子集釋》，頁 115。

正義，卻不省察規範秩序可能隱含的光之暴力（刑罰），而只是不斷賤斥並懲罰不合規範的事行，藉以鞏固結構秩序的權威與利益。因此美善的秩序勝利，通常也就奠基在對不善不美的失序之暴力懲戒上。老莊對周文的規範倫理之批判，涉及它對語言結構所帶來的秩序羅網之權力反思，亦即語言的「即開顯即遮蔽」現象：「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨」（第二章）、「彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非」[39] 導致人們陷入光明與黑暗的二元對立與簡化思考，而簡化的癥結在於，彼／是兩端總容易認為自己這一方才是光明之善，而污名化對方為黑暗之惡。由此而來的倫理規範之禮序世界，其實就是「始制有名」的宗法制度，所建立出來的符號世界。然而《老子》希望人們能同時看到符號秩序的開顯與遮蔽，並且洞悉它們之間一體兩面之弔詭性，如此方有可能深層治療秩序的暴力。[40] 而《老子》尋找的治療藥方，就在於渾沌玄德「處無為之事，行不言之教」的療癒之道。

所謂「無為」乃對準「始制有名」的規範倫理建制，經過反思後而給予暫時的懸置，也就是對於符號體制的價值分類不過度執實。所以「處無為之事」，必然要連結著「不言之教」，因為「無為」就是對語言體制的有為與僵化，給予批判治療和活化更新。用上述渾沌寓言來說，無為就是對南帝（儵）／北帝（忽）的名言二分與成心主體給予柔軟平淡，使其復歸「無為」、「不言」的渾沌玄德狀態。以此或能尋回復歸「以心為心」的原初感通與呼應，而不異化於語言強制下的行為規範。可以說，渾沌玄德狀態下的倫理關係，要比規範倫理更為基礎的原初倫理狀態。它讓生命與生命回到原初共在的「在世存有」之

39 《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁 66。

40 而《莊子》的〈德充符〉一文，一方面正以刑殘之人來對顯禮教階級的暴力性，另一方面也要以支離形殘之人來體現「上德」以解構禮教規範的「下德」。關於〈德充符〉對德刑的重新反思，以及其中隱含的倫理關懷，可參見拙文：〈《莊子》的雅俗顛覆與文化更新〉，《道家型知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》，頁 235-304。

中，彼此間的呼應交流，早在語言制定相關規範之前，就已經在渾沌之流的聲氣相通中共感呼應了。在這種原初性的倫理共感狀態中，人並不突顯封閉而自大的主體性，反而在「去自」「不自」的你我敞開中，既能感受彼此、亦能互相納受，而不急於用一套語言規範或行為準則來進行絕對性的善惡評判。

由於擔憂原初倫理性被遺忘，以及復活渾沌玄德的渴望，使得《老子》一再批判當時已然流行的周文傳承之倫理規範。例如《老子》總是弔詭地看到：人們在追逐德性人格、價值光輝的同時，經常導致光之暴力。並且在規範和反規範、結構與反結構、秩序和失序之間，揭露它們明爭暗鬥之下互為土壤的弔詭。面對這種善惡幽通的微妙邏輯，《老子》第十八章有如下洞察：「大道廢，有仁義。智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂有忠臣。」表面看來，聰明才智是為了救治社會亂偽，父慈子孝是為了挽救家庭倫理，而板蕩忠臣則是為了拯治國家體制。但是《老子》卻看見了兩者互為表裏、蛋雞相生的詭異邏輯。其中尤為關鍵者就在於「大道廢」，也就是當渾沌之道被支離廢解了，那麼原本玄德感通的原初倫理也就失落，緊接著仁義禮制等規範便接手要來調理秩序，從此便落入「仁義／非仁義」的一系列二元對立。在這種二元相對又相成的規範倫理之架構下，一般人只片面地看見仁義、智慧、孝慈、忠臣等倫理價值，卻往往忽略其中暗藏「以理殺人」的道德暴力。而從《老子》看來，父慈子孝、忠君愛國等等價值的歌頌與標榜，正反映出現實的家庭倫理、國家社會的價值失序，所以才會特別宣揚標榜這些行為典範，以求穩固原先的秩序結構。然而問題在於，所謂原先穩固的秩序結構本身，在《老子》看來，同時也是問題的源頭。因為在語言二元分類的秩序結構之中，原本就建立在種種否定排除的前提上。然而這些在分類系統下看似要被否定排除而消失不見的生命力，其實從來不曾死去，它們反而如幽魂魅影般地藏身在個我與社會潛意識的陰影角落，並隨時等著集結起來對結構進行反撲。如此看來，渾沌大道失落之後，社會結構經常會產生一種「秩序暗生失序」、「失序孕育秩序」的雞生蛋、蛋生雞的循環邏輯。正如文化人類學家瑪麗・道格拉斯（Mary Douglas），從語言的分類結構中所發現的文化邏輯那樣：

臺灣大學圖書期刊資料庫

> 從公共的意義上說，文化是將一個群體的價值觀標準化，它在個人經驗間起仲裁和調和的作用。它在最初提供了一些基本的類別，這些類別是一個積極的模式，其中的觀念和價值整齊排列。並且最重要的是，它具有權威，每個組成成員都已經達成一致了。但是它的公眾特性使它的分類更加僵化。……然而公眾的分類是公共的事務。它們無法被輕易地修正和改動。可是也不能忽視反常形式的挑戰。任何一種已有的分類體系都免不了會產生非正常的東西，任何一種文化也總會面對一些公然挑戰其假設的事件。除了有喪失信心的危險外，它不能忽視那些從它體系本身產生的非正常現象。[41]

其實《老子》並非完全反對仁義禮制等規範。事實上，人文在語言分類下所形成的規範倫理架構，有時特別強調仁義孝慈也有它對治失常的救治意義在，它有時也是不得不然的對治舉措。問題是，這種規範倫理下的對治之道，存在著「規範產生反規範」、「正常衍生異常」的本質限制。《老子》認為我們不能全部依賴這種「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏……正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久」的詭異邏輯（五十八章）。因為這種救治之道並非根治之道，它未能深入問題核心，從而發現「失序」的基因正好就根植於「秩序」本身。換言之，解藥居然就是毒藥。正因為秩序是一套套語言分類的規範體系，而語言分類又建立在二元分判下的層層堆疊，因此仁義道德、父慈子孝、忠君愛國等典範行為的設置，原本就是對多元差異的渾沌整體之分判割裂，並在二元割裂的對立中，只允許單邊價值被人們的正常意識所肯定，同時由此建立諸多禁忌規範，以穩固價值中心、確立規範準則。行之久遠，人們便會習慣於圈限中心範疇來樹立價值信念，成為自我意識所認定和追尋的行為趨向，終而牢固僵化為成心主體的意識型態。然而價值中心圈限之外的邊緣，則成為正常結構行為的禁區，並且絕不容許它們侵犯價值意識與秩序王國。久而久之，這些

41 （英）瑪麗・道格拉斯（Mary Douglas）著，黃劍波等譯：《潔淨與危險》（北京：民族出版社，2008 年），頁 49。

臺灣大學學術期刊資料庫

不能見光的幽黯力量，便逐漸被地下化、陰暗化，成為個人潛意識或社會反結構的底層反動力。這些個人潛意識或社會集體潛意識的反動力道，其實是意識世界、秩序結構所製造出來的連體孿生兄弟。它們看似絕對矛盾實又自我同一。原因就在於它們是語言分類結構，所創造出來的錢幣「正面／背面」之表裏相即。

也因為這種語言結構與規範倫理的互為表裏之系統洞察，使得《老子》在觀察周文疲弊的失序亂象，其所提出的拯救之道，並不單純走向立即恢復系統價值信念、或急於標榜撥亂反正的行為規範，以為由此就可以完全消滅或導正異常行為或負面價值。對於《老子》，試圖以仁義孝慈忠信聖賢，來導正失序以便重返秩序王國，雖然不無一定的意義和效果，但仍然不能免於落入「以右手打左手」的正義暴力，並在暫時重返秩序的同時，骨子裏也可能又暗中種下反常失序的毒菓子。例如以「貴右賤左」的身體文化現象為例，象徵人類學家赫爾茲（Robert Hertz）曾在研究人類長期普遍的左手禁忌現象時，就同樣發現文化經由語言二元分類所建構的象徵體系，其中充斥著諸多道德禁忌與美學暴力：「右手的優越是社會強制力促成的，它受到社會約束力的保障。相反地，左手卻受到社會禁忌的制約，以致近乎癱瘓。因此，我們身體左右兩側在價值和功能上的不同，在很大程度上體現出一個社會制度的特徵；而試圖解釋這種差異的研究，無疑屬於社會學的範疇。更確切地說，它是追尋一個半是美學半是道德規則的起源。」[42] 赫爾茲最後這句話，幾乎完全相應於《老子》第二章：「天下皆知美之美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」也就是一個文化的道德和美學體系，乃是建基在語言二元結構的分類上，其中隱含著系統性的暴力結構，只是這個暴力經常被表面的道德和美學體系所掩蓋。

想來老聃會對儒家以仁義道德恢復周文疲弊，將有所保留。因為在《老子》看來，儒家以仁義禮制來試圖重整秩序版圖的理想，很難不重複掉入「解藥即

42 （法）羅伯特・赫爾茲（Robert Hertz）著，吳風玲譯：《死亡與右手》（上海：上海人民出版社，2011 年），頁 98。

臺灣大學學術期刊資料庫

毒藥」的循環圈套。[43]《老子》認為這種處理方式不免落入「下德」層次，而不能上達於原初倫理的「上德」層次。上德與下德的差別，最主要便在於前者是「分別的非分別」之原初倫理情境之復歸，後者則是「二元分別」的倫理規範體系的秩序建構。所以《老子》第三十八章要我們辨別上德與下德的兩種倫理處境：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。……故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」

渾沌之道一旦被遺忘（失道），那麼原本包容接納一切的渾沌玄德（上德），便會掉入二元對立的一偏之善（下德）。而這種「善／惡」對立下的善端堅持（不失德），反而因此排斥了規範以外的其它可能，從而難以反思自身、體諒他者（是以無德）。而渾沌玄德由於不被「天下皆知善之為善，斯不善已」的「善／惡」二元規範所捆綁，並深刻反思到二元對立的善／惡行為規範之界限，實和語言二元結構的分類方式有關，因此並不特別標榜此端之善（不德）來對治彼端之惡，有時反而呈現出對被賤斥、被禁忌的人事物，有更大的體諒（是以有德）。然而《老子》擔憂原本：「聖人無常心，以百姓心為心。」「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。」「聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交焉。」六十章）），那種「以心為心」、「無棄」、「不傷」的渾沌德量一旦失去，那麼就只能進到下德層次的仁義一偏善端，來對治一偏惡端，甚至將價值信念落實成種種標準行為的規範體系，也就是禮文、禮治、禮序的周文建制。而這一禮儀三百、威儀三千的周文典章制度，在禮崩樂壞之前，雖然多少扮演讓當時人民（尤其貴族）可以措其手足的穩定秩序之來源，但從《老子》看來，這一秩序其實充斥著統治精英的權力建構與分配，而且在

43 不過孔子所提出的對治方案，除了恢復周文禮序之外，更重要的是，他還提出「仁心」這種帶有「感同身受」、「以心為心」的方案，從這一面向來看它似乎接近原初倫理。但是值得進一步思考的是，由於孔子對周文建制和語言結構的權力性質，比較缺少批判反思，因此其仁禮一體的觀點，和老子的原初倫理關懷的差異，仍然是不得不辨別的重要問題。

語言二元結構的支配下，禮序的全面支配其實也代表著渾沌玄德的原初倫理世界被完全遺忘。所以《老子》才會強烈批判在禮教規範之下，其實隱含著權力中心、價值傲慢，甚至道德暴力，而且它們都以結構性的系統方式來呈現，所以很難被察覺。《老子》反而要刻意突顯禮制系統的暴力性：「禮者，忠信之薄，而亂之首。」只有當人與人之間「以心為心」的渾樸之德失去了，才會擱淺在「成規成矩」的禮義法度。而禮義法度的宣揚歌頌，其實還是落在：「秩序與失序」、「正常與反常」的整體結構之一環，它看似為了對治失序，但同時也是導致失序的根源。如此一來，禮序弔詭地成為了「亂之首」。所以在春秋戰國走到禮崩樂壞的周文疲弊之關鍵時刻，《老子》並不選擇像孔子那樣急於恢復周文禮序，反而認為這是重新思考「原初倫理」與「規範倫理」兩者辯證關係的好時機。在筆者看來，《老子》並非要純然反對秩序，而是要更根源性地思考「渾沌」對「秩序」的批判與治療意義，並且重新疏通「渾沌」與「秩序」之間的微妙平衡關係。

也因為這種弔詭的洞察，或者弔詭的智慧，使得道家想要跳出儒墨以此端之善對治彼端之惡的「是／非」之爭，因為這種打著仁愛旗幟的明德傲慢（光之暴力），並無法真正解決惡之根源，甚至可能弔詭地成為了惡之土壤。而《老子》提出的面對方式，並非一般規範倫理的秩序重新整頓，也非一般社會政治層次的正義重新分配。對《老子》來說，這些做法並無法超脫「以自己的右手反對自己左手」的魔鬼邏輯。而為了解決這種「秩序／失序」相反相成的魔鬼邏輯，它提出以渾沌玄德的原初倫理之復歸，來治療「道高一尺，魔高一丈」的惡性循環，讓原本對立的雙方（南帝／北帝），可以重新來到渾沌之地（中央的非分別），讓善惡的名相暫時脫落，「以心為心」地善解善納對方，如此或有機會暫時重新恢復原初倫理。就是為了脫開這種「中心／邊緣」的價值鬥爭，《老子》不但不主張消滅魔鬼，有時反而主張解構高道。由此我們才比較能理解《老子》底下這一類看似反對仁義的驚人藥方，如第十九章呼籲：「絕聖棄智（民利百倍）」、「絕仁棄義（民復孝慈）」、「絕巧棄利（盜賊無有）」。又如第三章主張：「不尚賢（使民不爭）；不貴難得之貨（使民不為盜）；不

見可欲（使民心不亂）。」這顯然是一帖苦口良藥，它為了治療規範倫理的系統之弊，於是暫時解構價值中心的過分標榜，以免符號利益的爭奪持續擴大，從而期待解放光之暴力對他者的陰影賤斥。而這種消弱光之刺眼與傷人，即是原初倫理的玄德容納之初心，它可以讓明暗重新在渾沌中交織相遇，而非光明／黑暗勢不兩立的惡鬥，而這在《老子》便屬於「襲明」、「和光同塵」、「光而不曜」的原初倫理與玄德智慧。

四、「柔弱勝剛強」的他者倫理關懷

《老子》別名《道德經》，如此命名者，正因《老子》第一章（上經首章），和第三十八章（下經首章），各以「道」和「德」做為討論起點。而《老子》意義下的「道德」，明顯具有對周文的道德教條與道德暴力之批判精神。這種批判立場雖不同於儒家透過道德主體性（仁心）之重建以繼承周文禮制之主張，但《老子》對周文疲弊的批判也絕非要導向道德倫理的全盤否定。《老子》這種批判治療周文僵化的倫理桎梏，並不同於儒家找尋倫理關係背後的心性論基礎，本文暫時將其描述為：從「規範倫理」歸歸「原初倫理」的本懷。亦即在共在情境的「即存有即倫理」的原初遭遇中，恢復「感同身受」的倫理回應能力之第一初衷，而非語言強制規範下的道德條目之執行或倫理角色之扮演。而本文對原初倫理與規範倫理的區分，相應於法哲列維納斯（E. Levinas）談論他者關懷時，所強調的「倫理」與「倫理學」之區分，並將第一哲學的存有關懷直接通向倫理關懷。[44]

44 如楊婉儀在分析列維納斯的他者倫理內涵時指出的：「倫理一旦脫離與生存的具體關係，將逐漸轉變為普遍性的律則或規範，此倫理趨近 logos 的超越將固化原本內在於倫理與生存間的活性，使倫理逐漸僵固為倫理學。」見氏著：〈以「在同一當中的大寫他者」論萊維納斯的責任與倫理意涵〉，《東吳哲學學報》第 26 期（2012 年 8 月），頁 129。

當代新儒家的宗師們，經常站在以儒觀道的判教立場，不無簡化地認為道家式的心靈只能傾向美感式的自由空靈追求，其虛靈無著的道心根本無法為道德主體奠立實有根基，也不能積極證成道德自律之自由以及倫理規範之落實。因此他們堅持主張唯有道德本心可以為道德主體立下真實不虛之根基，並且由此展開具體的仁義禮智等倫理德行的推擴法則。不管是牟宗三或者唐君毅，對於老莊能否給予道德倫理積極內涵一事皆不無質疑：

> 在道家，其心齋之道心只就消化學知之依待與追逐後之止、寂、虛、無說，並無道德的內容，亦不為道德實踐之可能而建立此道心，彼雖不必反道德，但亦不能積極地為道德立可能之根據，且由遮撥道德之德目而顯（如絕仁棄義，大道廢有仁義等），一往視道德為外在物，並未意識到如何內在化之以開悟道德可能之超越根據（本心仁體），是則其語道心在道德方面即落空，故其道心之寂照之創生性亦不顯。[45]
>
> 孟子之教，在本孩提之愛親敬長之心、四端之情，而充達擴充之，以成聖人之為人倫之至者，而備萬物於我。莊子則游於天地萬物之中，而更透過之，超出之，以游於無窮，而成其所謂真人、天人、至人、聖人，即皆兼為超世間人倫之人耳。[46]

當代新儒家的立教宗師們，經常站在儒釋道三教的判教立場上，有意無意地認為道家的超越心靈傾向於無社會、無倫理、無建構之純粹超越意識之追求。這種理解雖看似有據，卻不免「以儒觀道」而不夠深入同情，並有流於抽象簡化之嫌。若將《老子》第一章和第三十八章同時閱讀，則較能清楚掌握《老子》的「道德」關懷。耐人尋味的是，《老子》的「道」、「德」主張，確實和它的「虛」、「無」體會，密切相關。其「道德」具有去主體化、去實體化、去中心化的「無為」、「慈柔」特性，並且在這種「去自」、「無我」的否定

45 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），頁 208。
46 唐君毅：《中國哲學原論、原道篇（一）》（臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 348。

臺灣大學學術期刊資料庫

性思維下，產生出對「他者」的絕對肯定性。這也就是《老子》一再主張的：百姓與萬物皆能自生自長、自賓自化之境。而《老子》這種「他者的肯定」與「自我的否定」之同時成立，其中實含藏著原初性的倫理洞見與關懷。

《老子》的「道」並非一套客觀存有論的思辯系統，「道」總要落實在「人（大）」的身心體驗、價值實踐之中，亦即《老子》的「道之大」並不能離開真人玄德（人亦大）的呼應與回響。據此，本文嘗試挖掘真人玄德（人法道）所隱含的原初倫理內涵。若將第一章：「道可道，非常道；名可名，非常名。」和第三十八章：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」二者合併觀察，即可發現它們都具有詭辭現象。詭辭現象放在第一章看，似乎純就存有（道）與語言（言）的關係而論，亦即二元性語言結構無法表達「有無玄同」的道之運行，因此採取辯證的詭辭以突顯二元性的語言限制，並敞開「不可道（無言之教）」的靜默態度。然而將詭辭單獨放在存有與語言的關係脈絡來看，仍然不夠全面性。透過第三十八章這一類有關「德」的討論來補充觀察，便可發現《老子》的詭辭策略，必須同時放在倫理關懷的脈絡下來思考，也就是對於「上德（玄德）」的重新發微深掘，同時也必須對「下德」有所反省批判。亦即對一般規範的「德」進行「不」的否定作用，才能再度肯定不落倫理規範俗套的原初倫理關懷，如此方才有「上德不德是以有德」的詭辭表述。從此一脈絡看來，《老子》的詭辭為用，便具有批判庸俗倫理以復歸倫理初衷的功能。

所謂俗套是指在某一歷史時空下為某一權力階級服務，或順從於「始制有名」的價值階序之規範倫理。從哲學的反省角度說，這便涉及語言二元結構所強制定下的一整套價值符號，並以符號系統形構了道德規範或倫理準繩。在《老子》看來，語言二元結構「強名」的倫理規範，成立的同時也造就了賤斥現象的「他者」暴力。語言二元結構所型構的價值階序，正如《老子》第二章所言：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」而正向價值的設立與競逐，所帶來的「光之暴力」，正如第十八章所言：「大道廢，有仁義。智慧出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。」而《老子》對這種「下德」進行批判，目的並非取消一切價值，而是批判以後再施以肯定，

臺灣大學圖書期刊資料庫

並期待批判後的肯定將重新透露原初倫理的初光微明。這種初光微明，不同於日正當中的強烈光照。它解放了自是、自矜為正義的光之暴力，將強烈光明柔化為初光微明，使得倫理光譜從絕對光明的一端，「和光同塵」地移向曾被賤斥的他者。從此，倫理成為了真正的容納而非排擠，此即《老子》二十八章所謂：「知其白，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。」

《老子》為了突顯對他者的原初倫理關懷，曾運用了一連串意象，例如慈、柔、水、谷、海、母、嬰兒、處下、不爭、處卑。這些「柔弱勝剛強」的意象隱喻群組，幾乎都含藏原初倫理質素在其中。柔弱勝剛強，一般只從滴水穿石這樣的現象出發，渴望將「弱勝強」的特殊現象給普遍化為另類的競爭邏輯；又或者從術的眼光出發，將其發展成一種力量鬥爭的主奴辯證術。然而《老子》這一類詭辭語句，並不適合純以「弱勝強」的特殊經驗出發而普遍之，更不宜從術的鬥爭角度濫用之。亦即《老子》雖善用物質意象給人帶來興發想像，但我們不宜從滴水穿石這類經驗意象的隱喻，將其實體化、普遍化為《老子》在追求一種另類鬥爭的術／勢思維。筆者認為，最好扣緊道家的原初倫理關懷來解讀，尤其在閱讀這類語句時，最好將主體的「自我轉化」帶入，批判性地思考一般規範倫理的光之暴力，跳出「強／弱」對立的勝負邏輯，改從虛己、容納、傾聽、包容、回應、滋潤，等等「敞開性」的倫理守護為大本大根。換言之，這種詭辭的閱讀法，其中的「柔弱」，乃是指真人玄德「去主體化（去自）」之後的無我、謙柔狀態；而其中的「剛強」，則指一般人以「自我」為中心的主體膨脹狀態。如此一來，其中的「勝」，並非真指勝負競爭邏輯下的贏得、勝出，而是指「無我」對「自我」的轉化與接納。這裏的「柔弱」涉及了逆向於自我的主體轉化，以開出對他者的倫理納受。

「剛強」背後通常預設一種主體中心的強悍與誇大，是以「我」為中心的「爭」、「鬥」之權力擴張狀態。而《老子》的「柔弱」並非與「剛強」二元對立結構下的另一端，而是另一種「去主體」的虛敞狀態。若從存有論的角度說，柔弱則是參贊存有、聆聽存有、任隨存有的「無為」狀態，亦即「柔弱」指向了人法地、法天、法道、法自然的謙卑與廣大。其中的「法」並非外部性

的效法或摹擬自然界的實然律則，而是真人將有為爭強的主體化膨脹，給融釋回「人與世界共在」的交融互滲之原初經驗。這種人對道的柔順回應，人與世界萬物的共在交融，既是一種存有的原初體驗，也能自然興發「自他共在」的倫理感通能力。這種柔軟的倫理回應模式，由於不是建立在以自、以我、以己為中心的語言二元狀態，也不以善心主體做為出發點而向外推擴，因此其倫理關懷的首初性並不呈現善／惡的二元規範，而是一種非二元性、無強加性的「水德」之回應模式。如《老子》所謂：「上善若水，水善利萬物而不爭。」「聖人無常心，以百姓心為心。」這種「虛懷（無常心）」之潤澤與納受，才是《老子》原初倫理的「慈」、「柔」力量。

五、結論：在渾沌與秩序之間

以「名（言）」來確立倫理、政治、文化的常規常序，乃是周文建制以來最重要的政治目標與行動，這也造就了先秦諸子到秦漢之際，在「周文疲弊」下，各類思想流派不得不面對的共同難題，亦即倫理政治秩序的規範重構。然而從《老子》看來，問題的解答不再是那麼簡單地重建新規範就可以，亦即其他諸家大都單純地以為透過名言正名，立即便可再度地從渾沌走向新秩序。《老子》，更深刻的辯證藥方反而在於：適度地從秩序（名制）走回渾沌（無名），然後重新辯證思考渾沌與秩序的雙向流通之必要。換言之，《老子》的倫理關懷就存在於「無名」和「名言」之間的來回辯證思維裏。

《老子》並非完全反對秩序與規範，而是要我們同時觀照秩序的開顯與遮蔽，從而治療秩序規範過分僵化的遮蔽暴力。換言之，渾沌的「非分別」雖具有暫時治療秩序規範下「分別」之僵化與暴力，但人們並不可能永住全無規範的混融世界，世界依然要有它理序的約定俗成。這就好像《老子》對語言的批判而強調「不言之教（渾沌）」，這僅是為了治療「始制有名（秩序）」的僵化與宰控，並非完全停留在超語言的神秘之境，它最後仍然要肯定語言的使用並持續活化語言。就老、莊兩者的比較而言，《莊子》對語言的肯定幅度，比

《老子》更大且更為通達。[47] 然老、莊都意識到規範倫理與名言分別有密切關係，也都批判規範倫理的道德暴力，但《老子》似乎強調更多「不言之教」以復歸原初倫理，並以原初倫理來治療規範倫理的異化，因此規範倫理和原初倫理之間，呈現一定的張力。而《莊子》則呈現更多「入遊其樊而無感其名」的通達，簡言之，《莊子》除了承繼《老子》的原初倫理對規範倫理的批判治療之外，更主張要將原初倫理的精神帶入規範倫理之中，以促使人們在倫理體系的名言網羅之中，能同時具有「在其中又不在其中」的圓教特質。[48] 筆者目前的觀察來看，原初倫理和規範倫理二者，在《老子》身上仍呈現較明顯的張力，前者既是後者的存有論之活力源頭，也是做為批判治療的發動處，因此《老子》具有略為往渾沌靠攏的傾向。相較而言，《莊子》在《老子》渾沌玄德的基礎上，除了一樣要對規範倫理的異化進行批判外，更企圖將原初倫理的活力源頭注入到規範倫理之中，而《莊子》這種「不住渾沌」的圓通特質，將可以促使渾沌與秩序產生「不一不二」的平衡效果。筆者認為上述老、莊的細微差異，也可以從兩者對渾沌和語言的細微差異，找到類比的印證。

整體來說，道家對語言的即開顯即遮蔽，皆有完整而深刻的洞察，因此總要在批判與治療之後，才能進一步肯定語言的活化妙用，而非輕易直接地肯定語言符碼所設定的一切價值規範。同樣道理，道家對秩序的整體性看法，其實也符應於它對語言的整體性看法。而從《老子》的「不言之教」，到《莊子》的「卮言日出」，道家的原初倫理關懷，雖然一開始看似要以渾沌（非分別）來暫時淨化秩序（分別），但終究不是要以渾沌無序來永久取代規範秩序。而是先以渾沌的原始倫理來治療並疏通規範倫理，從而使人們對倫理規範的異化

47 參見拙著：《當代新道家：多音複調與視域融合》，尤其第五、第六章〈老莊的肉身之道與隱喻之道〉、〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事〉，頁 289-395。

48 參見拙著：《道家型知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》，尤其第一章〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知識分子論〉，頁 1-42。

臺灣人文學術期刊資料庫

保持批判自覺，最後方可能促使規範倫理和原初倫理「不一不二」的來回流動關係。其中的「不一」，使得原初倫理保有對規範倫理的根源批判性格；其中的「不二」，更使得原初倫理和規範倫理產生交織的來往性格。而這種圓通的來往，我們將在《莊子》那種「在結構中活出結構」、「在語言中活化語言」的「即天即人」之圓轉模型中，[49] 或許找到更為徹底的落實。

（責任校對：方韻慈）

引用書目

一、傳統文獻

袁　珂：《山海經校注》，臺北：里仁書局，1982 年。

陳鼓應註譯：《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1991 年。

《老子道德經河上公章句》，收入《四部要籍注疏叢刊・老子》，北京：中華書局，1998 年。

＊清・郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985 年。

陳鼓應註譯：《莊子今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。

劉文典撰：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1997 年。

[49] 《莊子》只是強調「無以人滅天」，但並非走向《荀子》所批評的：取消或否定人文的「蔽於天而不知人」。只是強調人文秩序的結構建制、分類系統，不應走向自我封閉而遺忘了渾沌之道，如此將如孤島隔絕於大海，產生自我膨脹與自我枯槁之末路。事實上，《莊子》尋求的正是天人互滲之道，此如〈大宗師〉強調：「知天之所為，知人之所為者，至矣。……庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」、「其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。」〈秋水〉：「何謂天？何謂人？」《莊子集釋》，頁 224-225、234-235。對於《莊子》的天人之學及其倫理內涵，有待他文再來細究。

二、近人論著

＊毛怡紅：〈海德格爾的「原始倫理學」及其當代影響〉，《哲學雜誌》第12期（1995年4月）。

王慶節：〈道之為物：海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，《現象學與人文科學：現象學與道家哲學專輯》，香港：邊城出版，2005年。

牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。

李明輝：〈孟子與康德的自律倫理學〉，《儒家與康德》，臺北：聯經出版事業公司，1990年。

唐君毅：《中國哲學原論、原道篇（一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

袁　珂：《古神話選釋》，臺北：長安出版社，1986年。

曹　峰：〈名是《黃帝四經》最重要的概念之一〉，發表於「渾沌與秩序：道家哲學及其現代語境學術會議」，北京：北京大學哲學系，2014年7月。

黃文宏：〈海德格的「共屬」與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》第16期（2000年3月）。

楊儒賓：〈道與玄牝〉，《臺灣哲學研究》第2期（1999年3月）。

楊婉儀：〈以「在同一當中的大寫他者」論萊維納斯的責任與倫理意涵〉，《東吳哲學學報》第26期（2012年8月）。

＊葉維廉：〈道家美學、中國詩與美國現代詩〉，《道家美學與西方文化》，北京：北京大學出版社，2002年。

葉樹勛：〈論老子對『德』觀念的改造〉，發表於「渾沌與秩序：道家哲學及其現 代語境學術會議」，北京：北京大學哲學系，2014年7月。

鄭　開：〈玄德論——關於老子政治哲學和倫理學的解讀與闡釋〉，《商丘師範學院學報》2013年第1期。

＊賴錫三：〈後牟宗三時代對《老子》形上學的詮釋與重塑——朝向存有

臺灣上學學術期刊資料庫

論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《當代新道家：多音複調與視域融合》，臺北：臺大出版中心，2011 年，第一章。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860288247

賴錫三：〈老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《當代新道家：多音複調與視域融合》，第五章。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860288247

賴錫三：〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事〉，《當代新道家：多音複調與視域融合》，第六章。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860288247

＊賴錫三：〈《莊子》的生存美學與政治批判——重省道家型的知識分子論〉，《道家型知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》，臺北：臺大出版中心，2013 年，第一章。

賴錫三：〈《莊子》的雅俗顛覆與文化更新〉，《道家型知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》。

＊（日）新田義弘著，黃文宏譯：〈西田哲學中的「哲學邏輯」：特論其後期思想中的「否定性」邏輯〉，《揭諦》第 5 期（2003 年 6 月）。

（法）鮑贊巴克（Christian de Portzamparc），姜丹丹譯：《觀看，書寫：建築與文學的對話》，桂林：廣西師範大學出版社，2010 年。

＊（法）羅伯特•赫爾茲（Robert Hertz）著，吳風玲譯：《死亡與右手》，上海：上海人民出版社，2011 年。

＊（英）瑪麗•道格拉斯（Mary Douglas）著，黃劍波等譯：《潔淨與危險》，北京：民族出版社，2008 年。

（德）海德格爾（Martin Heidegger）著，孫周興譯：《海德格爾選集》（下），上海：上海三聯書店，1996 年。

（德）梅依（Reinhard May），張志強譯：《海德格爾與東亞思想》，北京：中國社會科學出版社，2003 年。

＊（德）諾伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯：《大母神》，北京：東方出版社，1998 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

（德）Christoph Menke, *Kraft, Ein Grundbegriff ?sthetischer Anthropologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008). 英文譯本：Gerrit Jackson, trans, *Force: A Fundamental Concept of Aesthetic* (New York: Fordham University Press, 2013)。

（羅馬尼亞）伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001 年。

（羅馬尼亞）耶律亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版事業公司，2000 年。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Douglas, M. (2008). *Jie jing yu wei xian* [*Purity and danger*] (Huang J.-P., Trans.). Beijing: Ethnic.

Hertz, R. (2011). *Si wang yu you shou* [*Death and the right hand*] (Wu F.-L., Trans.). Shanghai: Shanghai People's.

Kuo, Q.-F. (Ed.). (1985). *Zhuang zi ji shi* [Collected commentaries of the *Zhuangzi*]. Taipei: Hua Cheng. (Original work published in the Qing dynasty)

Lai, Hs.-S. (2011). Hou mou zong san shi dai dui lao zi xing shang xue de quan shi yu chong su: Chao xiang cun you lun mei xue shen hua xue ming qi zhu yi de si chong dao lu [A critical reflection on Mou Zong-San's interpretation of the metaphysics in the *Laozi*: Toward a quadruple way of ontology, aesthetics, mythology and mysticism]. *Dang dai xin dao jia: Duo yin fu diao yu shi yu rong he* [Contemporary Neo-Daoism: Polyphony and fusion of horizons]. Taipei: National Taiwan University Press.

Lai, Hs.-S. (2013). Zhuang zi de sheng cun mei xue yu zheng zhi pi pan: Chong xing dao jia xing de zhi shi fen zi lun [The aesthetics of existence and critique of politics: A reexamination of Daoist intellectuals]. *Dao jia xing zhi shi fen zi lun: Zhuang zi de quan li pi pan yu wen hua geng xin* [On Daoist intellectuals: The critique of power and cultural revitalization in the

臺灣人文學術期刊資料庫

Zhuangzi]. Taipei: National Taiwan University Press.

Mao, Y.-H. (1995). Hai de ge er de yuan shi lun li xue ji qi dang dai ying xiang [Heidegger's meta-ethics and its contemporary influences]. *Zhexue Zazhi* [Journal of philosophy], *12*, 72-85.

Neumann, E. (1998). *Da mu shen* [*The great mother*] (Li Y.-H., Trans.). Beijing: Eastern Press.

Nitta, Y. (2003). "Logic of philosophy" in the philosophy of Nishida–Specially on the logic of "negativity" in his later thinking. (Huang W.-H., Trans.). *Alethela, 5*, 239-261.

Yip, W.-L. (2002). Dao jia mei xue zhong guo shi yu mei guo xian dai shi [Daoist aesthetics, Chinese poetry and modern American poetry]. In Yip W.-L. (Ed.), *Dao jia mei xue yu xi fang wen hua* [Daoist aesthetics and Western culture]. Beijing: Peking University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫