臺大中文學報　第二十五期
2006年12月　頁283～332
臺灣大學中國文學系

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

賴　錫　三**

提　要

二十世紀以後的近現代東方學術活動，幾乎不可避免地要面臨東、西學術語言的遭遇。然而，隨之而來的洋格義現象，卻也造成學術視域的誤解、澄清和重建之語言反省歷程。而在對道家形上學的詮釋過程中，正是其中明顯之一例。將牟宗三放在這個詮釋的歷程中來看，他顯然具有一個重要的視域革命之典範意義，亦即他企圖讓道家形上學的詮釋，跳離西方思辯形上學的視域，回歸東方實踐形上學的本位。並且由此，進一步分判同屬東方實踐大傳統之下，儒釋道之間的存有論細微差異。本文試圖對牟宗三的道家形上學詮釋，加以批判式的反省與重建，一方面贊成他所提出的實踐形上學之重要性，另一方面則

本文於95.08.18收稿，95.12.03審查通過。
＊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」（一）〉〔NSC94-2411-H-194-023〕之部份研究成果，特為致謝。
＊＊國立中正大學中國文學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

企圖超越境界形上學的論斷，並轉向海德格式的存有論之方向，最後，嘗試走向存有論與美學的整合道路。

關鍵字：牟宗三、道家、老子、海德格、存有論、美學

臺灣大學學術期刊資料庫

Critical Reflections on Mou Zungsan's Paradigmic Interpretation of Taoist Metaphysics: Toward an Integration of Ontology and Aesthetics

Lai, Hsi-san*

Abstract

In the twentieth century and after, more and more Asian scholars are forced to confront the cross-linguistic encounter between Eastern and Western academia. As a result of this encounter, using Western concepts to interpret Eastern thought has become a common practice in the academia on both sides. Intriguingly, while the practice itself has yielded instances of cultural misunderstanding, in response there has also been found critical efforts to clarify and to reconstruct the academic languages involved in those instances. The evolution of modern hermeneutics of Taoism is a case in point. Within this modern hermeneutic tradition, the works of Mou Zungsan undoubtedly signify a paradigm shift: Against the conventional practice to interpret Taoism through the prism of Western speculative metaphysics, Mou breaks new ground by bringing back the prism of Eastern practical metaphysics. On the basis of this new interpretation, Mou also

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

臺灣大學學術期刊資料庫

makes a great contribution to the hermeneutics of Eastern practical philosophies by producing a systematic elucidation of the ontological differences among Confucianism, Buddhism and Taoism. This paper attempts to provide a critical reconstruction of Mou's interpretation of Taoist metaphysics. While sharing Mou's basic assumption about the importance of practical metaphysics, I propose to go beyond this assumption by turning to a Heideggerian alternative of ontology, so as to envisage a possible way to integrate ontology and aesthetics.

Keywords: Mou Zungsan, Taoism, *Laozi*, Heidegger, ontology, aesthetics

臺灣大學學術期刊資料庫

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

賴　錫　三

一、牟宗三造成道家詮釋的典範轉移

學術視域的變遷，常使文獻開顯出不一樣的典範圖像。觀看者的角度一調整，常使舊問題不再是問題，新問題卻以未曾有過的艱難，困擾新看見者的意識框架。一個集體新學術社群，將有一種共典範式的觀看，然後嘗試解決共同開顯出的學術問題。二十世紀的近現代中國學術新社群，面臨前所未有的學術現象，乃是東、西視域和語言的相遇。這種思想遭遇的潮浪，很自然地產生了語言的格義現象，即以他人視域下的語言概念，套用在自己脈絡的語言概念上，遂造成以他者概念來格自家本義的學術現象。殊不知每個語言概念皆是文化的存有居所之象徵，[1] 不同的語言背後，深藏著不同的問題意識、思維方式、文化厚度和世界觀。如此一來，用他者的語言概念來格義自家本有的語言文獻時，也就可能造成一種深刻卻危險的弔詭現象：一者，原本自家的視域和問題忽然模糊或不見了；二者，用他者的眼鏡卻在自家的文獻中，看出新的圖像，甚至長出奇花異果來。

[1] 海德格：《走向語言之途》，孫周興譯，（臺北：時報出版，1993 年），頁 75-127 。

臺灣大學學術期刊資料庫

當代學術的進步，常隨語言和方法論的反省而有突破性的進步；例如，隨著當代方法論的後設反省愈深刻，卻發現新的學術問題也可能是個假問題，或者是錯置的視域所觀看出的假像，雖然它也開顯出某個視域的圖像，但，事後也可能被証明這個開顯，其實遮蔽了原初的本來面目。[2]

例如，對《老子》之道的形上性格之判定，就字面上的語法結構來直接解讀，二十世紀的當代學者之視域觀點，幾乎都傾向觀看出實有形上學，即本體宇宙論式的形上圖像來。本體宇宙論是西方自希臘以來的形上學思考之主流，它的思考方式是思辯性格的，即從眼前雜多的宇宙現象，思考雜多背後的「一」，思考物理學之後、之上，超越物理之特殊存有者，而使的特殊得以存在的根據或實體。而本體（第一實體）之概念，乃是由宇宙雜多之果，逆推本體統一之因，所不得不設定的充足理由之終極實體。然後，再由本體論去順推生成雜多宇宙的結構和過程，故乃有宇宙（生成）論。可見，西方形上學的思考方式是理性思辯的，具體內容則有本體論和宇宙論，而終極本體則是一種超越的客觀實有實體。二十世紀初來，從這樣角度來觀看《老子》的學者所在多有：

胡　適：「老子這一個觀念，打破古代天人同類的謬說，立下後來自然哲學的基礎……老子的最大功勞，在於超出天地萬物之外，別假設一個『道』。這個道的性質……生於天地萬物之先，卻又是天地萬物的本源。」[3]

馮友蘭：「古時所謂道，均謂人道，至老子乃予道以形上學的意義。以爲天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道。」[4]

徐復觀：「道乃由現象進而追求其所以能成此現象之原因，所推度出來的。即

[2] 觀看通常和不同時代的文化意識型態有關，參見約翰・伯格：《觀看的方式》（臺北：麥田出版社，2005 年，初版一刷）。

[3] 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：遠流出版，1986 年），頁 48-49 。

[4] 馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：藍燈出版，1989 年），頁 218 。

臺灣大學學術期刊資料庫

是由有形而推及無形，由形下而推及形上。所以老子『道』的觀念的成立，是通過精密思辨所得出的結論。」、「老子思想最大貢獻之一，在於對此自然性的天的生成、創造，提供了新地有系統地解釋。在這一解釋之下，才把古代原始宗教的殘渣，滌蕩得一乾二淨；中國才出現了由合理思惟所構成的形上學的宇宙論。」[5]

勞思光：「老子之學起於觀變思常。萬象無常，常者唯道。於是『道』爲老子思想之中心。而『道』爲形上之實體，是有實有義。」[6]

陳鼓應：「道字是老子哲學上的專有名詞，這裡指道是構成世界的實體，也是創造宇宙的動力。它是永恆存在的，故而稱爲常道。所以這一個道字顯然是指實存意義的道。……這個虛空的道體，是萬物的根源，這裡所說的道，也是指形而上的實存之道。」[7]

劉笑敢：「老子第一個把道當作客觀的實在……顯然，老子的道是世界之本原，莊子做爲先秦道家的集大成者，也繼承了道的這一意義。」、「道既是世界的起源，又是萬物的依據，這說明在老莊那裏，道既有宇宙論意義，又有本體論意義。」[8]

另外，從綜合的多角度來論說《老子》之道的學者：如方東美的道體、道用、道相、道徵之四義中的「道體」說，似亦具有本體論的意味，而其「道用」則是從宇宙生成的角度來說。[9] 又唐君毅的道之六義說，其中一義就是強調道乃形而上實體，眞實存在，具有生成萬物的眞實作用。[10] 又如嚴靈峯分道

[5] 徐復觀：《中國人性論史・先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館， 1999 年 12 刷），頁 330 、頁 325 。

[6] 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局， 1988 年增訂四版），頁 252 。

[7] 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務書局， 1991 年修訂 14 版），頁 13 。《老莊新論》（北京：中華書局， 1997 年再版），頁 3-49 。

[8] 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中華社會科學出版社， 1988 年 2 月），頁 104 、 105 。

[9] 方東美：《生生之德》（臺北：黎明出版社， 1987 年 4 版），頁 296-299 。

[10] 唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》（臺北：臺灣學生書局， 1986 年），頁 348-365 。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲道體、道理、道用、道術，其中的道體之道也是形而上的實體，具有宇宙生化的功能。[11]

難怪《道德經》大部份涉及形上課題的文獻，也就理所當然地被理解成實有形上學類型下的形上實體和宇宙生成論。然而，這個二十世紀近現代學術社群普遍出現的觀看視域，果眞契近道家形上學的本來？《老子》這類文獻，是在表達西方形上學那種訊息嗎？假如學者不把這些文獻獨立出《老子》工夫實踐原則外，假如不把這些文獻抽離出《老子》哲學的總體脈絡，又假如不把西方形上學的詞語概念及其背後的思考模式挾帶進來，甚至批判地釐清彼此形上進路之差異；並且，儘量回到《老子》以觀《老子》，其所重新帶回的理解，將會有轉向的可能。原來那種帶有洋格義式的觀看，[12]所投射出的實有形上學圖像，就會被另一種觀看，給轉向成很不一樣的風貌。

牟宗三在二十世紀的客觀實有之觀看潮流中，是第一位堅持回歸主體實踐，以觀看道家形上學的視域革命者。他是第一位造成《老子》實踐形上學觀看方式的突破和回歸的學者，他強調：

「我們平常所瞭解的哲學，尤其是西方哲學，大體都是實有形態的形而上學（依實有之方式講形而上學）」。這是大分類、大界限。西方哲學從希臘哲學開始，一直到現在，一講形而上學，大體都從『存在』上講，屬於實有形態。中國在這方面，尤其道家，比較特別一點，這就是所謂『中國哲學底特質』。道家不是從客觀存有方面講，而是從主觀心境方面講，因此屬於境界形態。」、[13]「一說到本體，我們就很容易想到這是客觀實有層上的概念。可是你要瞭解，道家實有層上實有這個概念是從主觀作用上的境界而透顯出來，或

[11] 嚴靈峯：《老子研究》（臺北：中華書局，1966 年），頁 378 。以上對老子之道的「綜合解說」，參考劉笑敢：〈關於老子之道的新解釋與新詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第七卷第二期（1997 年 6 月），頁 1-40 。

[12] 林鎮國：〈中觀學的洋格義〉，《空性與現代性》（臺北：立緒出版社，1999 年初版），頁 181-210 。

[13] 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1993 年第 5 次印刷），頁 128 。

臺灣大學學術期刊資料庫

者說是透映出來而置定在那裏以爲客觀的實有，好像眞有一個東西（本體）叫做『無』。其實這個置定根本是虛妄，是一個姿態。這樣的形上學根本不像西方，一關始就從客觀的存在著眼，進而從事於分析，要分析出一個實有。」[14]

牟宗三這個學術判斷的特殊性，正如學者所觀察到的：「牟先生的解老在當代老學詮釋系統中是最突出的，也是最孤立的。」、[15]「而與客觀實有形態相對應的只有牟宗三先生的境界形態說。這是在關於老子之道的諸多詮釋之中，最突出也最獨特的一種理論。」、[16]「老子的道到底是純粹境界型態的？還是實有型態的？這是當代老子學研究一個關鍵性的問題，也是爭執已久的老問題。牟宗三先生是炒爆這個議題的關鍵人物，他所提供的境界型態說的理據，據筆者所知，大體仍爲支持境界型態說的人所採用。」[17] 以上這三位中壯輩學者的判斷，很符合實情。牟先生在早期實有型態的潮流視域中，的確很特殊。然而由於他在哲學論証上精嚴成套，具有體系一貫的理論說服力，加上學生輩們的繼承和宣揚，就目前台灣學界看來，境界型態說早已不再孤寂，反而頗有後來居上，另成一新典範的影響力。

牟先生之所以能有新視域的洞見和回歸，就我的觀察，主要是因爲他的判教視域所造就的。所謂的判教，是指中西形上學的對比批判，東方儒釋道存有論的同中之異的判釋，然後從中提煉出他對道家形上性格的重新觀看。換言之，他在判教視域的方法論，有著深度廣度的自覺，能同時對比地觀看不同視域，以反省西方思辯視域和東方實踐視域的形上學差異。因爲扣緊道家工夫實踐進路的核心原則，以存在的進路做爲道家文獻的詮釋視域（此異於唐君毅的語義類析法和徐復觀的思想史方法），[18] 加上從西方形上學史的發展中，正視康德對獨斷形上學的批判，及他對東方實踐進路優位性和西方思辨進路的差異

[14] 《中國哲學十九講》，頁 131-132 。

[15] 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版， 1997 年 9 月），頁 51 。

[16] 劉笑敢：〈關於老子之道的新解釋與新詮釋〉，頁 6 。

[17] 楊儒賓：〈道與玄牝〉，《台灣哲學研究》第 2 期（ 1999 年 3 月），頁 187 。

[18] 牟宗三的存在進路，唐君毅的語義類析，徐復觀的思想史方法之比較，參見袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，頁 61-75 。

臺灣大學學術期刊資料庫

之釐清，使得他自覺要避免將道家實踐型態給理解成客觀實有型態。否則，將迫使道家形上學掉入西方形上學所遭遇的困境，結果將難逃猜天猜地的批判和解構。如此一來，道家形上學的優點不但消失了，又反將道家推入原本自家系統所沒有的西方形上學困境中。

反觀牟宗三，他不但不將這些文獻獨立出實踐的原則外，直就文字的表面結構進行獨立的分析，反而提醒學者，《老子》這些文獻的語法結構，所可能暗示的實有形上學之傾向，其實只是一種語言的姿態：「儼若有客觀實體之姿態，（有客觀性、實體性之姿態），實則只是一姿態，故非『存有形態』」。[19] 如果學者不能貞定住實踐的詮釋視域，那麼就會因爲錯置的觀看方式，而被姿態影像所迷誤。所以，眞正的精神在主體工夫所証悟的境界形上學，而這點正是《莊子》在它的表達方式中，自覺要化除實有姿態的用心和貢獻。因此，牟先生如是說：「老子之道有客觀性、實體性、實現性，至少有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純爲主觀之境界。故老子之道爲『實有型態』，或至少具備『實有型態』之姿態，而莊子則純爲『境界型態』。」[20] 從牟先生的角度看，老莊的形上性格實質上還是一致，差別只是語言表達上的差異。如此一來，牟先生既承認了《莊子》內七篇在語言表達上，對《老子》形上表達的自覺轉化，但並不切斷老莊形上性格的同質連續性。所以牟先生在透過王弼注老的詮解過程中，其實是在對《老子》客觀實有姿態的語言表像，進行一場解構式的本質還原。[21]

牟宗三的視域革命所造成的存在詮釋之轉向，在當代的老學詮釋史上，的確是個重要的里程碑。他迫使當代學者不得不正視西方實有形上學的思辯困境，與及東方實踐形上學的存在性格。唯一令人難以適應的是，以語言文獻學式的解析爲方法，強調客觀事實的歷史還原者，總會覺得牟氏這種視明顯的語言結構爲姿態，強行將之轉譯爲主體境界型態的作法感到不安，認爲這多少帶

19 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生出版社，1985 年修訂 7 版），頁 149 。
20 《才性與玄理》，頁 177 。
21 《才性與玄理》，頁 128-167 。

臺灣大學學術期刊資料庫

有詮釋暴力、六經注我的味道。換言之，牟氏這種判教式的重新解讀，難免帶有創造性的詮釋，[22] 這種依義不依語的創造性解讀，雖然頗能自我融貫，但還是令許多依文解義者感到不安。而這個問題的關鍵，恐怕還是與上述所說的方法論反省和立場有關。

要詮釋《老子》形上之道的內涵，原則上，要對《老子》核心觀念群有恰當的理解，諸如：無爲、自然、道、生、有、無、物。而恰當的理解，除了釐清觀念自身的各別意義外，最關鍵處還是在整體掌握觀念群彼此間的統合關係，亦即《老子》的形上觀念（部份）與形上系統（整體）之間的詮釋循環之講明。要討論牟先生對道家形上學的詮釋，也可以透過他對上述觀念的理解和層次關係的安排，來加以再分析、再評判。由此而可進一步反思牟氏的道家詮釋之系統相，檢討其論斷《老子》形上智慧時所用的核心觀念架構：實踐的形上學、境界的形上學、主觀境界的形上學，以期從中貞定出：哪些應被繼承、釐清、批判和重建。所以，本文以下列幾個子題來進行，來對牟先生的道家詮釋做出系統性的批判繼承和創造重建：（二）實踐形上學的繼承與境界形上學的釐清，（三）道家的不生之生和儒家的實有創生之再檢討，（四）儒家到底是境界形上學？還是實有形上學？（五）主觀境界形上學的批判修正與道家存有論的重建方向。（六）通向海德格式的道家存有論與美學的統合之路。

二、實踐形上學的繼承與境界形上學的釐清

對道家形上學的詮釋，牟先生自覺分判東西形上學在方向上的根本歧異，即實踐工夫進路與思辨知解進路的重大差異。儒釋道的進路是透過工夫實踐，來証入萬事萬物的眞實境界，即實現了無執的存有論，或可說認識到康德所謂的物自身(thing-in-itself)。[23] 反觀西方自希臘以來的形上學思考，則是以純

[22] 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大出版，1990 年），頁 1-46。

[23] 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：學生書局，1984 年 4 版）。

臺灣大學學術期刊資料庫

粹理性的應用，推論設定沒有任何經驗內容的空理念，以此構造一套猜天猜地的本體宇宙論，此即康德所謂以純理的超越運用和謬誤推論所成的獨斷形上學，而牟先生乃批判其爲思辨知解的形上學。若用海德格對西方形上學的批判則是：因忽略了存有學的差異而遺忘了存有，以計算性思考和充足理由律的第一哲學和神學之應用，所建立的一套「存有—神—邏輯學構成」(onto-theo-logical constitution)。[24]

牟宗三對東西形上學差異的判析，一開始可由兩個基本對比觀念來說明：即實踐形上學和思辨形上學的對比提出。就我的觀察，實踐形上學的提出：首先是對東方實踐性格之傳統的嚴守把握；其次則是繼承了康德對純理形上學的批判後，走向實踐優位的主張；最後則是透過與西方思辨形上學的純理性格之比較而彰顯其意義。牟先生認爲，對比於西方思辨的形上學的空洞獨斷之危機，實踐的形上學的確能夠彰顯東方實踐進路的合法優位性，而將儒釋道三教都納入實踐的形上學底下。但要注意的是，內在於東方實踐傳統中，實踐形上學就如同無執的存有論一觀念，是外延較大，但內容較不明確的大觀念。它在外延上雖同時含蓋了儒釋道，但在內容上則只能外在對比於西方思辨形上學的分判而清楚，卻不能透過它來進一步釐清儒釋道的細微不同。可見，對比於西方傳統，此觀念是明確的，但內在於儒釋道的同中之異，就不能有進一步的釐清效果。

我認爲實踐形上學的提出是要被重視和吸收的，僅管它並未能進一步在細微處，讓學者可以釐清儒釋道的同中之異，但在與西方思辨形上學作對比的狀況下，卻能產生澄清的功能。從牟宗三的角度看，假使學者在出發點，就意識到實踐形上學與思辨形上學的區分，那麼就不會將《老子》第一、十四、二十一、二十五、三十四、五十一等形上章句，和《莊子》〈大宗師〉之爭議文獻，[25]獨立出道家的文獻總體脈絡，來獨立地類析其文字結構。也不會以西方

[24] 《海德格爾選集（下）》（上海：三聯出版社，1996 年 1 刷），頁 820-843。

[25] 〈大宗師〉：「夫道，有情有信，無爲無形……自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地……」，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985 年），頁 246-247。

臺灣大學學術期刊資料庫

思辨形上學的觀念來套用解釋，以避免將觀念背後的思維模式給混雜進來，而將道家解讀成西方形上學的本體宇宙論系統。如此，才可能免去這樣的危機：使得老莊的道論和工夫論形成牛頭不對馬嘴的現象，結果將使得道家大部份屬於工夫實踐的文獻，得不到恰當充分的理解，甚至使得道家的詮釋系統陷入理論矛盾。因爲思辨形上學、本體宇宙論、形上實體等觀念的提出，其背後的認識論基礎和思維方式，是由現象經驗的觀察加上思辨理性，由果推因地置定超絕形上實體（第一因），再由第一因實體來由因推果地演繹出一套宇宙生成論來。然而在道家的工夫文獻中，《老子》和《莊子》所強調的不但不是一般感官經驗的現象觀察和理智思辨的因果推求或演繹，事實上，老莊反而對知性的心識作用有所批判，並試圖以工夫加以轉化：

> 《老子》：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？」；[26]「至虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。」；[27]「爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。」；[28]「塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。」[29]
>
> 《莊子》〈齊物論〉「枯木死灰」的「隱几」；〈大宗師〉：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」；[30]〈人間世〉：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。」；[31]〈知北遊〉：「形若槁骸，心若死灰，眞實其知，不以故自持。」；[32]〈在宥〉：「墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘。」[33]

[26] 王弼：《老子道德經注》，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年初版），頁 22-23 。
[27] 《老子道德經注》，頁 35-36 。
[28] 《老子道德經注》，頁 127-128 。
[29] 《老子道德經注》，頁 147-148 。
[30] 《莊子集釋》〈大宗師〉，頁 284 。
[31] 《莊子集釋》〈人間世〉，頁 147 。
[32] 《莊子集釋》〈知北遊〉，頁 738 。
[33] 《莊子集釋》〈在宥〉，頁 390 。

臺灣大學學術期刊資料庫

道家是針對生命總體的有爲造作而發的轉化，這工夫所要對治的核心，是在感官知覺、知性範疇、理性思辯等等識心的有爲造作（即要「解心」），即轉化感官與智識作用在主客對立中所執定的主體我（老子之「無我」、莊子的「至人無己」）。如此，學者乃可反問：道家如何可能以無我、無己的虛靜心，觀察推求出在我之外的一形上實體之對象物呢？思辨形上學的系統和形上實體的觀念，它的認識論基礎不會是這種工夫實踐進路的，除非學者可以允許道家本身就隱含矛盾混淆。又假若道家的思想果眞存在自身的矛盾，且有淪爲知解思辨的嫌疑，那麼學者又要如何面對這種難題呢？《莊子》在其文獻中曾多次質疑思辨形上學，並突顯其工夫實踐的存有論立場，[34] 如果《老子》果眞爲思辨形上學的系統，且與《莊子》實踐存有論的立場有根本的差異，那麼在這個屬於最基礎、最具決定性的形上課題上，我們便讓同屬道家的《莊子》和《老子》，從此分道揚鑣了。

在繼承實踐的形上學一概念，以對比於思辨形上學而起澄清之效後，現在可以具體地來看，牟宗三是如何透過實踐的取向，來解明《老子》的無爲、自然、無、有、道、生、物，這一系列的重要概念。原則上，他主張藉由以下三層結構關係的釐清，可以將道家的玄理性格給全部展示出來：首先是關於道和無的觀念要如何理解？其次是有的觀念如何理解？無和有的關係要如何理解？最後，則是無、有和物之間的關係又要如何理解？[35]

由牟宗三的實際詮釋過程來看，他的出發進路是實存的進路，亦即實踐進路的把握。落實到《老子》概念上講，就是以無爲的工夫首出性出發。他對《老子》的詮釋是從無爲開始，這就像佛家的去無明、儒家的致良知一樣，皆點出實踐工夫的首要優位性。據此而具體地分析：《老子》思想起源於周文疲弊的歷史機緣，然而周文疲弊的有爲造作，可以自主體找到更根本的內在原

[34] 賴錫三：〈莊子對形上學思考的批判與存有論進路的指點〉，《《莊子》靈光的當代詮釋——走向「當代新道家」》第一章（新竹：國立清華大學出版社，2007年）。

[35] 《中國哲學十九講》，頁 87 。

臺灣大學學術期刊資料庫

因，此即《老子》提出無爲的實踐工夫，以期轉化自然生命的紛馳（身體我）、心理情緒的跌蕩（心理我）、思想意念的造作（認知我）等等主體我的種種機制。可見牟先生並非直接從形上學來討論道、無、有、物，而是先從道家的思想史之起源脈絡，即周文疲弊這一有爲造作的文化危機出發，然後從「周文—有爲」的時代挑戰，轉向「老子—無爲」的文化治療；如此一來，《老子》的形上思想之性格，一開始，就被牟氏的思想史、實踐進路給定向了。首先，他以無爲的工夫出發，由此來貞定《老子》實踐形上學的基本取向。接著，從無爲的工夫義，來透顯無爲的境界義，透過對知性主體的層層有爲機制加以轉化超拔，無掉生命的有爲妄作後，呈現出無造作、無妄爲的精神境界，落到老莊的文獻上講，則以自然、逍遙、無待來說明，這就是無爲的境界義。牟先生主張「講無爲就函著講自然」，正是指：在實踐工夫的轉化超拔下，講工夫就必函著境界。故無爲特重工夫義，自然則特重由工夫所呈現的境界義。

到此爲止，我們已可理解並正視實踐形上學的進路，並可瞭解境界形上學最基本的涵意是在強調工夫實踐後所証悟的心靈境界，與及由此心靈境界所成就的特殊意義的觀照形上學：「境界這個字眼的字，或許我們可以勉強界定爲實踐所達至的如何樣的心靈狀態。依這心靈狀態可以引發一種『觀看』或『知見』。境界的形上學就是依觀看或知見之路講形上學。」[36] 如此一來，實踐形上學不僅通達於境界形上學，甚至兩詞語根本就指涉同一內涵。因爲實踐必達至境界，故實踐的形上學必達至境界的形上學，而境界必得依實踐爲基礎，故境界形上學必已是實踐形上學了。但是否可以說：境界形上學是實踐形上學的同義異語之表達？如同知解形上學與思辨形上學是同義異語的表達呢？

對此，牟宗三曾有一個頗值得再三反思的說明，即他確實除了強調儒釋道皆是實踐的形上學外，亦明白地主張儒釋道也同具有境界形上學的意味，只不過儒家的情形更特別：「道家式的形而上學、存有論是實踐的……這種形而上學因爲從主觀講，不從存在上講，所以我給它個名詞叫『境界形態的形而上

[36] 《中國哲學十九講》，頁 130 。

臺灣大學學術期刊資料庫

學』。客觀地從存在講這叫『實有型態的形上學』，這是大分類。中國的形而上學——道家、佛教、儒家——都有境界型態的形而上學的意味。但儒家不只是個境界，它也有實有的意義，道家就只是境界形態。」[37]

境界形上學的提出，雖是對比於實有形上學而彰顯其義，但是否可以說境界形上學等於實踐形上學，且對比於實有形上學等於思辨形上學呢？基本上，我認爲是可以的，論証如下。境界形上學是從主觀講，不從存在上講；而實有形上學則是從客觀存在上講，不從主觀上講。所謂從主觀上講，更確切的意思是指從主體上講，而最穩當的說法，應是從實踐上講，即由工夫實踐入路講。而所謂從存在上講，進一步說則是指：「西方哲學直接客觀地由對象方面講實有型態的形而上學。」、[38]「當我們說存有論時是在西方哲學的立場，照希臘傳下來的形而上學的存有論講。」、[39]「西方的最高原理例如idea啦，地水風火啦、原子啦、或者上帝啦，這些都是西方的形態，這一些說法都是實有形態的形而上學。」[40]可見牟先生對實有形上學的基本界義，是指西方形上學透過知性主體的純理性格，然後從客觀存在對象的雜多背後，去推究出一個統一的客觀實有之終極實體，以便依此來解釋一切存在現象的合法性。所以，西方形上學傳統儘管可以有所謂內在的存有論（如亞里斯多德的範疇）、超越的存有論（如耶教的上帝）等種種類型，[41]但它們一樣是實有形態的存有論，或實有形態的形上學。一言以蔽之，它們俱是思辨知解的運用，所試圖推論設定出客觀而超絕的形上實體對象物。

「希臘最初的哲學家都是自然哲學者，特別著力於宇宙根源的探討，如希臘哲學始祖泰里士視水爲萬物根源……諸家均重視自然的客觀理解……自蘇格拉底首先肯定理型的功用，柏拉圖繼而建立理型的理論，由之以說明客觀知識

37 《中國哲學十九講》，頁 103 。

38 《中國哲學十九講》，頁 103 。

39 《中國哲學十九講》，頁 93 。牟先生這裏的存有論，是就西方形上學傳統的意義來說，而不是海德格批判西方形上學傳統另行提出的基礎存有論。

40 《中國哲學十九講》，頁 135 。

41 牟宗三：《圓善論》（臺北：學生書局， 1985 年），頁 337-340 。

臺灣大學學術期刊資料庫

之可能……如是遂建立其以理型爲實有的形式體性學。亞里士多德繼之，復講形式與材質的對分，上而完成柏拉圖所開立的宇宙論，下而創立他的邏輯學。他們這種理智思辯的興趣，分解的精神，遂建立了知識論，客觀而積極的形上學——經由客觀分解構造而建立起的形上學。這種形上學、吾名之曰觀解的形上學(Theoretical Metaphysics)，復亦名之曰『實有形態』的形上學(Metaphysics of Being-form)。」[42]

假使牟先生對境界形上學與實有形上學的界義，確實如上述分析的，且不鬆動這樣的基本定義，那麼便可得出這種結論：境界形上學與實踐形上學基本上是同義的，兩者之別並不在內容上，而只在行文脈絡上。如爲了強調實踐性格且對比於思辨性格，此時多用實踐形上學一語；若強調實踐後的境界，且爲了彰顯此心靈境界，實不同於從客觀存在上去設定空洞的形上理念時，則用境界形上學一語。反過來，實有形上學與思辨形上學的情形也相同。可見，從中西形上學的分判這一座標來看，既是實踐形上學就不可能同時是思辨形上學，所以由實踐進路所開出的儒釋道形上智慧，既然已是屬於境界形上學的範疇，原則上，就不可能同時又是實有形上學。套用牟先生喜用的康德術語，實踐形上學和境界形上學之間，思辨形上學和實有形上學之間，乃是一種分析命題的關係。[43]所以實踐必然直接可導出境界，思辨必然可直接導出實有；而由於實踐和思辨是對反的兩種進路，同樣的邏輯，境界形上學必然就和實有形上學難以並存。

令人困惑的是，上述根據牟先生的定義所分析得出的結論，卻與他的某些斷言有所出入。牟氏雖同意儒釋道同時具有境界形上學的意味，卻也強調儒家不只是境界，同時也有實有形態的意味。假如我上述的分析既忠於牟氏的概念定義，推論的過程也無誤，那麼照理講，他應該是會同意我上述的論斷；爲何

[42] 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1998 年再版 9 刷），頁 13-14。

[43] 牟先生說緣起性空是分析命題，緣起必涵性空，性空必涵緣起。《中國哲學十九講》，頁 255。

臺灣大學學術期刊資料庫

他又會主張儒家同時兼具境界與實有兩種形上學之意味呢？難道他會認爲儒家的系統自相矛盾嗎？熟悉牟先生對儒釋道判教立場的人，當然知道他是在張揚儒家，而不是在貶抑儒家。然而，牟氏對儒家形上立場的判定，可能存在概念上的跳躍，此跳躍實關涉東方實踐系統內部的再判教。然而此跳躍，是否也隱含誤解的空間呢？這個問題的解答，勢必要進到更複雜而曲折的討論中，才有豁然開朗的可能。牟先生就在討論《老子》的形上境界時，同時以比較的方式呈現了這個問題的線索。底下，就順著他對《老子》的具體詮釋過程中，來釐清其中的糾結。

三、道家的不生之生和儒家的實有創生之再檢討

牟先生是透過無爲的工夫義，來透顯自然的境界義，並由此提出境界形上學一觀念。然站在西方將價值與事實二分的視域，學者是可以提出這樣的質疑：說無爲的主體工夫可開顯出自然的心靈境界，是可以理解接受的；但問題是，爲何精神境界卻可涵蘊一種特殊的形上學呢？即學者或許會質問：自然的境界義只是屬人類主觀心靈上的精神活動，它如何可能涉及客觀的形上存有，連接兩個範疇，是否混淆了主觀應然與客觀實然的層次謬誤呢？[44] 要解決這類西方視域所帶出的理論難題，恐怕只有回到《老子》的實踐視域本身，來重新觀看並釐清《老子》系統自身的系列問題：如無爲工夫的具體核心內容到底爲何？自然境界義的全幅內容到底爲何？由工夫實踐而有的境界形上學，其中的形上學有何特殊義涵？與西方傳統形上學的關係該如何釐清？

牟先生以無爲的自然境界義，來統攝理解無、有、道等重要觀念時，所採

[44] 即陳康所提出的「道的異質性」一問題，參見袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，頁 26-29 。劉笑敢：〈關於老子之道的新解釋與新詮釋〉，亦對此提出反省。另參見筆者對此問題的再檢討，賴錫三：〈「當代」《老子》「形上思想」的「反省批判」和「詮釋重建」（一）〉之部份發表在國科會網頁上的研究成果 (94-2411-H-194-023) 。

臺灣大學學術期刊資料庫

取的理解次第是這樣的：無爲的工夫所顯示的自然境界，是一種精神上的逍遙無待。顯發自然的精神境界，即是回歸而開顯了道之自身，而體道者就是能開顯自然的精神境界者。可見，《老子》之道在他的理解下，是與自然同義的，皆是指生活上、精神上的超越境界。但是，其對道的理解程序和具體內容，除了是由自然的境界義而來，更透過無、有這兩個概念的辯証來說明。除了用無爲、自然來說明工夫實踐與精神境界之外，他還用了無來同時說明工夫實踐與精神境界：即無當動詞時，首先表示工夫義而相通於無爲的工夫；當無做名詞表示境界時，則相通於自然的精神境界。可以再細分的是，雖然無爲同時相通於功夫和境界，但無爲主要是重其功夫義；而無一觀念雖然也同時有動詞的工夫義與名詞的境界義，但無主要則重其境界義。不管怎麼說，在他的解釋下，道家形上概念的無、自然等，基本上皆只是主體心靈的精神境界，屬於價值世界而不是事實世界。

問題是，從無爲的工夫義到自然的境界義，理論程序是順當的；但是從無爲的工夫義到無的境界義，牟先生的說法就較爲曲折，而且在文獻上的根據也較勉強。牟先生認爲：「『無』是簡單化地總持的說法，（老子）他直接提出的原是『無爲』」。[45] 其意是說，唯有透過無爲才能理解無，即透過無爲的工夫實踐，才能透顯無的精神境界。因此他主張：「從無爲再普遍化、抽象化而提練成『無』，『無』首先當動詞看，它所否定的就是有依待、虛僞、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無爲的境界來，這當然就要高一層：所以一開始，『無』不是存有論的概念，而是實踐、生活上的觀念，這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題」。[46]

牟先生透過無爲的工夫與境界，來相應理解無一觀念的動詞、名詞義，主要是擔心無被理解成西方知解形上學意義下的客觀實有之缺如，亦即虛無(non-being)。因爲在亞里斯多德傳統下的西方存有論，無一直是被理解爲空

[45] 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 89 。
[46] 《中國哲學十九講》，頁 91 。

臺灣大學學術期刊資料庫

無一物。牟氏充分正視到《老子》的無，並非西方實有形上學意義下的虛無，而是有其實踐經驗的心靈深義，所以他要透過無爲的工夫，來貞定無的境界所透顯的形上智慧。然而，當他在還原無的實踐心靈性格的同時，卻也不自覺地化約了無在道家式存有論方面的可能豐富內含。而當他通過虛靜的無限妙用之心境，來理解無、自然的精神境界時，這種無限妙用的心境之具體呈現是如何？這無限妙用的心境又如何可能成就一特殊形上學的完成？這樣的境界形上學又該如何理解？

牟氏認爲「無」作爲不執著的無限妙用心境，並不是停留在抽象狀態的空理念，而是有其即存有即活動的具體之妙用，亦即《老子》所謂「常無欲以觀其妙」的無。這無限妙用的具體呈現之發用處，就牽涉到無限妙用的徼向性——即《老子》所謂「常有欲以觀其徼」的有。他根據王弼對「徼，歸終」的注解，強調常有乃是常無妙用的具體歸向處。可以說，無是有的發用之本體，而有則是無的發用之場所。做爲活潑生動的具體呈現之無限妙用的精神境界：自然之道，其呈現的具體過程是通過無、有的循環辯証來彰顯其妙用。即這個由無爲工夫所透顯的妙用心境，就是體道者的精神心境，因此無、有的辯證玄妙之用正是體道者的形上智慧，因此牟先生就透過這無、有的雙重性來理解道。他是通過無來收攝理解有，也通過有來具體落實無，再透過無、有的圓環關係來理解道之作用結構。如此一來，他乃將《老子》的有從物的層次，或與物層次親密緊連的關係中解放出來，將有提升到無的層次來，並透過道和無、有的關係之說明，使得有成爲了形上層次的道之作用處。在此，別忘了，《老子》的道是被牟氏理解爲純是道心，即沖虛玄德是也。由此條理一貫，他乃將《老子》的道、無、有，一以貫之在心靈境界這一無限妙用下來理解。如此，則《老子》「天下萬物生於有、有生於無」這一類的實有形上學之姿態，其實都是境界形上學的隱喻。不僅如此，牟氏還強調，道心通過道之無性與有性之雙重作用下，乃與物發生眞實的關係，而這個物已不是對象物而是物自身之朗現：「當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。萬物之此種存在用康

臺灣大學學術期刊資料庫

德的話來說就是『存在之在其自己』」[47] 順此脈絡，《老子》的道、無、有、物之關係，全部都在境界形上學的詮釋語境中，重新被牟先生貞定並還原了。

據我的觀察，牟氏延用王弼體用論、郭象跡冥圓的結構，來解《老子》的無與有。如他說：「道本是無聲無臭，無形無體，亦無名，然此是後返以悟體。吾人不能永停於此後返之『無』之狀態中。吾人悟如此之體有何用呢？答曰：即爲明其生成個物之用。欲顯此用，必關聯著個物……『無』非死無，故隨時有徼；『有』非定有，故隨時歸無……此有無渾化爲一之『玄』性，即是道之具體性與眞實性，惟因此始能有生物之妙用。」、[48]「有而不有，則不滯於有，故不失其渾圓之妙。無而不無，則不淪於無，故不失其終物之徼……如是，無、有、物爲三層，而由道之妙與徼以始成萬物之義，更見確切而精密。」[49]

將《老子》之道的本體論姿態還原後，牟先生就可以長驅直入地破除《老子》實有形上學姿態中的核心概念：道生物，也就是對《老子》的西方宇宙論姿態之解構。牟氏儘管運用王弼的體用論來說明有、無關係，但由於他堅持道家並非像儒家天命流行有其縱貫縱講的實有創生之肯定，而只是由工夫所朗現之心靈境界才有對物之觀照作用，因此，判定道家只是縱貫橫講的不生之生。換言之，由於他認爲道家的道只是姿態，實乃是道心而已，並不能有眞正的實有形上學之體用論，[50] 而只能說是境界形上學的道心活動而擬似的體用特性而已。當然，這些問題的講明，還有待透過不生之生、縱貫橫講、作用的表像這些觀念來補充。

綜言之，他先透過無爲的工夫義，以將自然、無理解成精神的境界，又通過虛靜來將無理解爲不執著的無限妙用心境，再透過無做爲一具體呈現的妙用

47 《中國哲學十九講》，頁 122 。

48 《才性與玄理》，頁 132-133 。

49 《才性與玄理》，頁 135 。

50 牟先生也認爲佛教並不能眞正講體用論，其原因也是佛教只是另一種境界形態，絕非實有形態。只有儒家既實踐又實有的形上學，才能成就實義的體用論。〈佛教體用論衡定〉《佛性與般若》（臺北：學生書局，1989 年 5 版），頁 571-657 。

臺灣大學學術期刊資料庫

心境，必有其發用處來理解有，最後透過無限玄妙的無、有辯證歷程來理解道。如此一來，《老子》形上觀念群，如無爲、自然、無、有、道等，就全部串連在主觀精神境界的軸線上而找到彼此間的融貫關係。他強調由此無限妙用的道心（將本體論姿態的道體，化爲純粹心靈境界之道心），確實可以實現境界形上學，至於該如何更進一步理解道家式的境界形上學呢？尤其放在儒釋道的比較視域來看時又是如何？這樣，也就關涉到一個最核心的問題。此即必得具體地落實到牟先生對《老子》的道、物關係之理解，尤其中間所牽涉到的決定性觀念：「生」的解釋（將宇宙論姿態的道體創造，化爲純粹心靈境界的觀照實現）。

如上所言，牟氏將自然、無、有、道，收攝在無限妙用的精神境界來理解，而道做爲一能具體發用的玄妙心境，其具體的發用呈現處，就連接著物來講。當以無爲本的玄妙之用，呈現其徹向性到有之處所時，也就關連到物身上了，即無限妙用的心境之呈現，總是連著物而呈現。當然，此處的物，已不是現象物、對象物，乃是無主客對立相、無對象相、無時空相的物之在其自身。牟先生認爲，如此乃可說道在無、有的具體妙用下，每一具體呈現的同時，也就是在其徹向處實現了物自身，故可方便名之爲道生萬物。也因爲這種由無爲的工夫所証悟的道之精神妙用，其無限妙用的具體呈現處，必通達關連著物，如此乃可說：這樣的精神境界對天地萬物也有一種特殊的說明和交待。由此，牟氏乃強調其中當也含著一特殊的形上意義，而道家這種實踐進路所成就的特殊形上學意味，當然與西方思辨的形上學大異其趣。但問題是同爲實踐、境界形上學的東方三教，又該如何進一步來分辨呢？他指出：「中國三大教都是實踐的，都從主觀面講，那爲何還有儒釋道的不同呢？道家是純粹的境界形態，和儒家佛教的分別相當微妙，當該如何瞭解呢？關鍵就寄託在這個問題，就是玄恢復『道之創生萬物』之具體的創造性。」[51]

原來牟先生是要透過分判道與物之間的「生」之類型，和其中的精微差

[51] 《中國哲學十九講》，頁 103-104 。

臺灣大學學術期刊資料庫

異，來區分儒釋道的同中之異。他認爲道家類型的生，應只是不生之生，只是境界形態的實現原理。儒家類型的生才有積極義的創生，屬實有型態之實現原理。進一步細說，他認爲道家的道之精神境界，是一種主體心境上的沖虛玄德。而沖虛玄德之妙用，只是放下主體的有爲之宰控所加諸在萬物身上的扭曲和禁塞，以使萬物各自本其自然自性來自生自長。即當人放下有爲妄作的禁塞扭曲，在無爲的道之心境所觀照開顯下，物物本來就各各在自生自長。因此《老子》所謂的「道生之」，既不是說有一客觀實有的形上道體在背後創生萬物，也不是指無限妙用的心境眞能憑空創造出萬物來；只是說，放下造作的妄執虛構、禁塞扭曲後，物物本來就自生自長、自使自取在活動著，即它們在道心的觀照作用下，無蔽地朗現著。對此，牟氏順著王弼的注老有一段綜合性的說明：

「此亦表示沖虛玄德、不塞不禁，則物自生、自濟、自長足。此亦是『道生』之消極表示。『道生之』者，只是開其源、暢其流、讓物自生也。此是消極意義的生，故亦曰『無生之生』也。然則道之生萬物，既非柏拉圖之『造物主』之製造，亦非耶教之上帝之創造，且亦非儒家仁體之生化。總之，它不是一能生能造之實體。它只是不塞不禁，暢開萬物『自生自濟』之源之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界。故道之實現性只是境界形態之實現性，其爲實現原理亦只是境界形態之實現原理，非實有形態之實體之爲『實現原理』也。故表示『道生之』的那些宇宙論的語句，實非積極的宇宙論之語句，而乃是消極的，只表示一種靜觀之貌似的宇宙論語句。此宇宙論之語句，吾名之曰『不著之宇宙論』。『不著』者，不是客觀地施以積極之分解與構造之謂也。而道之爲體爲本，亦不是施以分解而客觀地肯定之存有形態之實體也，故其生成萬物，亦不是能生能成之實體之生成也。故生者、成者、化者，皆歸於物之自生自成，自定自化，要在暢其源也，此種『不著之宇宙論』，亦可曰『觀照之宇宙論』」[52]

[52] 《才性與玄理》，頁 162 。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、儒家到底是境界形上學？還是實有形上學？

牟先生認爲儒家的道體與萬物之關係，並不是道家式的沖虛玄德那種不生之生的美學式觀照。美學式觀照下的道、物關係，不能是實有形上學的宇宙論之生成實義，只能看成是一種語言姿態。依此，所謂不著之宇宙論或觀照之宇宙論，其實皆只是不生之生的虛說，以牟氏自鑄的語言說，這個宇宙論，只是心靈之道「作用的表象」。不像儒家肯定天命不已的道體，做爲客觀實有來負責創生萬物的作用，他把道家界定在只有作用層的呈現，而儒家既有作用層、又同時是實有層的創造。牟氏詮釋下的儒家實有形上學，其理路反而和基督教上帝創造一類較接近，它們同是實有的創生類型之縱貫縱講，只是後者停留在宗教神話式的位格上帝說，而且是從無生有的創造；儒家則是進到哲學式的形上實體說（如《中庸》《易傳》[53]），且是連著萬物來強調「妙萬物而爲言」的創生。不過，它們在同是實有創生這一點來說是契近的。相對地，牟氏詮釋下的佛教和道家則比較接近，都只是就般若和道心來講實現原則，而不能講實有創生的創造原則，故是縱貫橫講。[54] 以下數語亦可證之：

「道家的道，不是客觀的指一個實體——或像上帝、或像儒家的天命道體——來創生萬物。從讓開一步講當然是主觀的，『道生』是個境界，道就寄託於這個主觀實踐所呈現的境界；由此講生，就是消極意義的不生之生。」、[55]「創生之實義由不同教路之特殊規定，又出現不同的形態。例如基督教的形態，是宗教家、神話式的講法……儒家講天命不已的道體，就是創生萬物，《中庸》《易傳》都如此表示。有人依據耶教的創造來瞭解，因此儒家所說的不是創造，其實這也是創造……這是儒家的形態，以『妙運』講創造，所以說『天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測。』這就是創生，和

53 《中國哲學的特質》，頁 73-82 。
54 創造原則和實現原則之別，《中國哲學十九講》，頁 104-106 。
55 《中國哲學十九講》，頁 112 。

臺灣大學學術期刊資料庫

上帝之爲人格神當然不同，所以儒家之天命不已不是宗教之人格神，而是形而上的道體……儒家是妙運的實有形態，基督教是人格神的實有即上帝自無而造萬物，這是教路所決定的不同。」、[56]「儒家之天命不已的道體就是創生萬物，易曰：『大哉乾元，萬物資始，乃統天』，乾元就是最高的創造原理……這就是創造，創生萬物。嚴格講創造之所以爲創造之實義要從道德上見。就是基督教從上帝說創造，嚴格講也是由道德上見。因此儒家由天命不已、天地之道的道體所表示的創造，就叫做創造性自己、創造性本身。耶教的人格神——上帝——嚴格講就是創造性自己，也叫做創造性原理。創造性自己就是天地萬物之本體，人格化就是上帝，不人格化就是創造性本身，亦即創造的實體，是絕對的實體。」[57]

牟先生認爲儒家的仁體與道體在本質上，並不同於道家的沖虛玄德。因爲儒家的仁體做爲意志底自由有其道德價值創造的積極義，而儒家的道體也有創生宇宙的客觀實有義，由此仁體的意志自由之積極創造所體証的道德的形上學，正可以將道體創生的客觀實有義給彰顯出來，並由此而說宇宙的秩序即道德的秩序。牟氏堅決主張：儒家由意志底自由所體証的道德的形上學，是唯一眞正能將天道的實有創生義給呈現出來的系統。他指出：「創造眞正的意義要由道德上見。創造性自己是指道體而言，從生活上講就是道德的創造。爲什麼由道德見創造呢？因爲道德乃發自意志，是意志的作用，而意志是個創造的能力……因此嚴格講，眞正的創造若不取宗教家神話式的講法，就必是儒家的形態。」、[58]「儒家的智慧可完全由歌頌文王的那首詩表現出來。客觀地講是『維天之命，於穆不已』，即『天命不已』的觀念；主觀地講就是《中庸》讚『於乎不顯，文王之德之純』之『純亦不已』。道德的創造就是德行之純亦不已，此語一轉就是《易傳》的『天行健，君子以自強不息』」、[59]「爲什麼存

56 《中國哲學十九講》，頁 114-115 。
57 《中國哲學十九講》，頁 116-117 。
58 《中國哲學十九講》，頁 118-119 。
59 《中國哲學十九講》，頁 121 。

臺灣大學學術期刊資料庫

心養性是事天唯一的道路呢？蓋因存心養性始能顯出心性之創造性，而此即體証天之所以爲天，天之創生過程亦是一道德秩序也。此即函著說宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序也。」、[60]「照儒家看道德秩序就是宇宙秩序，宇宙秩序就是道德秩序……仁無外，心亦無外，仁外不能有物。萬物都涵蓋在仁這個道德心靈之下，仁具有絕對的普遍性，當它達到絕對的普遍性時，仁就是宇宙秩序，從這裏可以說一個道德的形而上學。」[61]

敏銳的讀者會發現，強調道德實踐是唯一可以證知天的生生之德，乃在於牟氏實有一判教的預設在。即在立場上，認同理學家的天理流行、生生之德必須像道德意志的創造性一般，才能顯其大中至正的價值創造。至於老莊呢？他認爲其所體證的道之生，只是無關乎道德價值創造的純美學式之消極觀照，故只能在沖虛玄德、虛靈心境下成就不生之生，不能有實有創生的積極價值意味。[62]至於佛教則判定其滅度的智的直覺所證的實相，亦不能直接說創生，只能由圓教下的般若法身對法的保住才能對法之存在有一必然的說明。牟氏強調道家只有道心的作用層之肯定，缺乏道體創造的實有層之肯定，儒家才是實有與作用的同時肯定；此外，他還順著儒道兩家對仁、義、智、聖的道德、價值之討論，將道家理解爲一種智慧作用的共法，以作用的保存方式間接肯定了儒家的道德價值。牟氏以作用的保存一觀念，技巧地緩和了原本道家對儒家二元道德觀的批判。在老、莊的文獻中，多處明白批判儒家的地方，牟氏都順著王弼和郭象的詮釋，將它們給解消和融通了。換言之，他順著魏晉會通儒道的路數，以更精緻的哲學方式，將道家和儒家的對比張力化掉了。這樣的作法，有時雖呈現出哲學理趣，但若站回道家的立場本身來看，也有將道家許多重要特色給隱蔽掉的危機。

---

60 《圓善論》（臺北：學生書局，1985 年初版），頁 137 。

61 《中國哲學十九講》，頁 136 。

62 道家的美學觀照不但隱含著存有論，也隱含著一種面對天地萬物的根源性倫理態度，它有自身的道德觀點，雖不同於儒家，甚至批判儒家式的二元性、規範性的道德（下德）。我認爲道家的上德、玄德，契近於海德格的原始倫理學。

臺灣大學學術期刊資料庫

經過牟先生的詮釋，儒道之間的張力不但化約了不少，甚至將道家詮釋成共法，而可被收攝消融到儒家裏去：「道家是比較簡單……它不把『無』特殊化爲任何東西，從這一方面說，它最有哲學性，最有普遍性，因爲這是共通的，大家都可以講的……其實聖人也可以講無，不一定講無就來自老子……作用層上的話，人人可以說的，不是誰來自誰，用佛教的詞語說，這屬於共法。」。[63] 牟氏將道家理解爲共法以收攝在儒家的實有層作用下，又利用作用之保存來調合儒道沖突的作法，讓人一再想到王弼利用道家之無，來調合儒家名教與道家自然的作法。只是王弼是以道家的自然（無）作爲體，以儒家的名教（有）作爲用，然後在崇本舉末、守母存子的體用論結構下來調合儒道。[64] 牟先生當然不會讚成王弼以道家爲體、儒家爲用的形上學立場，他幾乎是倒過來，以爲儒家才有眞正的體和用，道家則只有用且特別發揮用的層面，故可收攝在儒家的系統中，或至少不必沖突。若說王弼只是表面上站在道家立場來會通儒道，那麼牟氏顯然實質上站在儒家立場，一方面突顯儒家，一方面收攝道家。這樣一來，道家便有落入儒家附庸的危機。其實，道家在對儒家道德的批判中，實亦透顯出自身的道德觀，我以爲道家式的道德觀，頗契近海德格的原始倫理學，也認爲牟先生對道家的作用層和作用保存之詮釋，是站在儒家中心主義的詮釋，也是對道家的化約。

牟先生的判教立場是否完全無諍？所詮釋的道德形上學之系統相是否有主體主義之嫌？[65] 是否還未跳脫以主攝客，攝客歸主的主客格局？[66] 道德的意志是否仍只是限於主體下的作用，即此種自由是否只限於主體意志的自由？牟先

63 《中國哲學十九講》，頁 150-151 。

64 王弼主張：「守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。」，《王弼集校釋》，頁 95 。

65 參見陳榮灼：《「現代」與「後現代」之間》。另參見袁保新：〈「什麼是人？——孟子心性論與海德格存有思維的對比研究」〉，《東海哲學研究集刊》第 7 輯， 2000 年 6 月，頁 23-54 。

66 牟先生常以「以主攝客、攝客歸主」來強調天道（客觀性）與心性（主觀性）的統一，顯然它帶有康德知識論色彩，散見《中國哲學的特質》一書。

臺灣大學學術期刊資料庫

生以康德爲架構所詮釋的道德形上學系統相，是否眞正能超主客而証成自由與存有的眞理呢？這些都值得再三討論。例如道家、海德格就不以意志主體做工夫，不以意志的決定來討論自由，尤其不在道德意志上做工夫，而是要超越意志層次，因爲意志的作用是以主體爲背景，有可能落入主客對立下的主體主義。[67] 另外，牟氏的道德形上學既是實踐又是實有，那它如何在價值意味的道德創造和客觀實有的宇宙創造之間取得理論的融貫，而經的起諸如勞思光所批判的客觀存有（實然）與道德價值（應然）混淆的質疑呢？[68] 尤其當他堅持將儒家的創生理解成具有實有形上學的意味時，這種具有實有形上意味的道德形上學，是否又會重新面臨康德和海德格對西方客觀實有形上學的批判呢？可想而知，牟先生會強調儒家式的實有創生並不同於西方式的實有創生。然而果眞如此的話，那麼牟先生何不另立新名，或單只使用「道德的形上學」一概念就好，因爲當他堅持用實有形上學來指涉儒家時，它很容易又會掉入自己所批判的西方實有形上學之名相糾纏中。

對於牟先生的康德式儒學詮釋之反省，不是這篇論文有能力處理的。本文關心的焦點在於，他對境界形上學與實有形上學的界義似有滑動的傾向，因爲它不再只是做爲中西形上學判教的準則，也滑溜到儒釋道的內部判教中來。由此，乃出現另一種更爲具體指涉的特定分判，所謂：「由不生之生才能說境界形態，假定實是生就成了實有形態，譬如儒家天命不已的道體就實有創生萬物的作用，就成了客觀的實有、創生的實體了。」[69] 即通過道生物之具體關係來

[67] 陳榮灼：「無論儒家或海德格，他們都不採取純粹理論或觀解的進路，卻都強調實踐的優先性。其不同在於：儒家強調道德的實踐，而海德格卻強調一種與道德無關的自己對自己的關聯。」《「現代」與「後現代」之間》，頁 130 。海德格的存有論具有一種實踐的體驗意味，這種實踐之沈思體驗不再停留於純粹的文本閱讀和理性思維，〈我進入現象學之路〉說：「僅僅通過閱讀哲學文獻，不能實現所謂『現象學』的思維方式。」、〈只還有一個上帝能救渡我們〉：「在我看來，從形而上學產生出來的理論與實踐的區別，和二者之間的轉化的想法，阻塞著洞察我所理解的思想的道路。」《海德格爾選集（下）》，頁 1284 、頁 1311 。

[68] 《新編中國哲學史（二）》，頁 100-105 。

[69] 《中國哲學十九講》，頁 105 。

臺灣大學學術期刊資料庫

界定，假使道具有客觀性、實體性的本體論意涵，生具有實現性的宇宙論意函，則道與物之間的關係就是本體宇宙論式的創生關係，[70] 此類型即是實有型態的形上學，牟氏則名之爲縱貫縱講。經由牟氏的詮釋，道家的道只是沖虛玄德的心境，並不眞正具有客觀性、實體性的本體論意涵，生也只是不生之生的消極實現原理，那麼此類型就只能是境界形態的形上學，名之爲縱貫橫講。

牟先生認爲眞正涉及存有論層次的才能是縱貫，至於知識論層次則只涉及橫講；由於他認爲儒家不但有其存有論，而且是客觀實有的創生，故才是存有論的實義，能名實相符於縱貫縱講；而道家和佛教不是一般的知識論層次，在道心和般若的精神作用下，能對物自身之價值意義有所彰顯，故有其存有論的意味和姿態，但也由於不是眞能對形上實有予以肯定，故其存有論只是虛說，所以方便名之爲縱貫橫講。若同情理解牟先生鑄此新辭之用心，大概是要強調佛道兩家的存有論其實只是工夫一橫面所証成之縱貫姿態。[71] 要特別指出的是，牟先生對道家的所謂縱貫橫講之縱貫，是就其存有論的虛說姿態來說的，而所謂的橫講則是就實踐工夫來說，當然，這個工夫必然函著境界，再由此境界以成一道家存有論之縱貫姿態。[72]

弔詭地是，當牟先生繼承康德而進行中西形上學的判教時，境界形上學是一個經得起批判的優質概念，實有形上學則是該被批判解構的獨斷概念。然而當場景跳到儒釋道的判教脈絡時，實有形上學竟然翻身成爲合法性的優質概念，以對比出境界形上學的片面性或偏至性，此時境界形上學又似乎帶有貶值的意味。做爲一個當代中國哲學詮釋最精嚴、最具系統的哲學家，不可能犯了這麼明顯的概念跳躍，而且是在處理他最推崇的道德形上學一課題時；所以同

70 《才性與玄理》，頁 178 。

71 縱貫縱講和縱貫橫講之討論，參見《中國哲學十九講》，頁 113-126 。

72 牟先生有時也出現語詞滑動的現象，如他提到：「只有知識才是橫的，要主客對立。科學知識是由認知機能底認知關係，亦即由橫的關係而成。認識論則是反省這種關係而予以說明。凡是超過知識層面以上的、講道的，都是縱貫的關係。」《中國哲學十九講》，頁 113-114 。總之，牟先生對道家縱貫橫講之橫講的界義，只能透過工夫來說，而非知識論層次的主客對立之橫列。

臺灣大學學術期刊資料庫

情理解之，他所謂儒家除了是境界形上學亦同時是實有形上學，此中的實有形上學之內涵應該與他所批判的西方實有形上學有相當大的差異在。

依牟氏的觀點，可以直接說西方傳統的本體宇宙論既是思辨的知解形上學、亦是純粹的實有形上學，因爲它既是依思辨進路而建立，它所置定的形上實體，又具有本體論的實體實有義和宇宙論的實現義。而道家被詮釋爲純粹的境界形上學，至於儒家呢？既不可能將它等同於西方式的純粹實有形上學，也不許儒家和道家一樣只是純粹的境界形上學，所以在兩端考量中，只好強調儒家同時具有境界形上學和實有形上學的意味。然而這樣的判定實在令人不安，觀其原由，或許是出在他對儒家傳統的兩個發展向度的整合努力：一是由孔孟到陸王所代表的重視主觀性原則，此路較顯心性實踐的境界形上學意味；另一則由《中庸》、《易傳》至濂溪、橫渠所代表的重視客觀性原則，此路除了心性實踐之內容外，還強調天道創生萬物下貫性命之面向。換言之，它亦具有由上而下的縱貫創生之內容，而牟氏就是由此而強調儒家具有實有形上學的意味。他也認爲孔孟的主體性原則在實踐所顯發的境界中必亦通達客觀性原則，而《中庸》、《易傳》的客觀性原則，並非純屬西方的思辨形上學，而是以主觀性的實踐原則爲基底，由仁體心體証悟道體後，才再由道體往下說性體，如《中庸》「天命之謂性」一路。[73]

雖然可以同情理解牟先生的用心和本意，但還是認爲他將原本做爲中西形上學分判的觀念，轉用到儒釋道內部判教來的做法，是一種徒增困擾的跳躍。使用境界形上學和實有形上學兩觀念，來做爲儒道不同類型的「生」之分判，一方面容易使人混淆西方實有形上系統於儒家，另一方面也容易使道家系統的存有論面向遭到遺忘。因爲《中庸》、《易傳》表面上似乎直從客觀性的天道來談，天道的創生似乎具有本體宇宙論的客觀實體實現性；但究實地說來，既然《中庸》、《易傳》的天道創生義，實在是由心性仁體的道德實踐所感通証悟的，所謂道德的形上學是由道德情感的創造感通遍潤而成就。因此，道體的

[73] 《中國哲學的特質》，頁 73-94 。

臺灣大學學術期刊資料庫

實有義之創生，基本上必須通過仁心的道德感通之創造性來理解。儒家的道體不同於西方本體論的實體客觀義，它仍是價值世界之概念，而非事實世界之概念。可見，儒家的道體創生，不管在內容或進路上都不同於西方宇宙論的實現，亦不全同於耶教上帝的憑空創造。不管孔孟一路、還是《易》《庸》一路，儒家的進路到底是實踐的，絕不容許與實有形上學的思辨進路混淆，所以由實踐所証悟的境界實有義、實現義，不能簡單地與本體宇宙論一類的觀念實體義、實現義相等同。據此，儒家的道德的形上學之意涵並不適合簡單地類同於西方實有形上學一語，否則只會將牟先生對《中庸》、《易傳》一路所做的釐清和詮釋，再度給混淆成宇宙論中心哲學。如此一來，勞思光對實然與應然混淆之批判，就會構成實質的挑戰。

總之，我認爲就中西形上學進路的分判而言，實踐形上學與境界形上學主要在標舉東方實踐進路，且對比西方思辨形上學與實有形上學的純理進路而彰顯提出的，即實踐形上學與境界形上學主要應該是在中西形上學的比較分判上所使用的大觀念。至於儒釋道的同中之異呢？由於儒釋道實踐入路不盡相同，因此境界內容亦會有不同旨趣，雖可同歸爲無執存有論，實各有精微的差異有待分判。對於這個東方式的內部再判教，我認爲以下觀念的使用就已經足夠了：即儒家的道德形上學、佛家式的存有論和道家式的存有論。至於在對比西方思辨形上學、實有形上學的方面，儒釋道很清楚都同時是實踐形上學、境界形上學，而且實有與境界之間的對立，實難以同時成立。所以，我認爲牟先生主張儒家同時是境界形上學又是實有形上學的說法，曲折之間容易再度引起混淆，不如請循其本，較爲清朗。把實踐和境界交給東方，把思辨和實有交給西方，然後把儒家交給「道德的形上學」一名即可。

對於這一點，我引用劉述先的觀點，來做爲相應的結論：「但當代新儒家重建道德的形上學，所走的並不是古希臘訴之於宇宙論的玄想建立客傾的形上學的道路。牟先生曾經做過一個極有意義的劃分，即『實有形上學』與『境界形上學』的分別。所謂實有形上學即希臘式的存有論或本體論。這一類的形上學經康德的批判已經倒踢，出現二律背反的現象，而沒法子加以証成。」、劉

臺灣大學學術期刊資料庫

先生還更進一步地強調：「牟先生指出，在今日作形上學重建的工作，只能在境界形上學而不能走實有形上學的道路，這是極深刻的睿識。」[74] 劉先生對西方實有形上學在康德批判之後的困境，當然知之甚深[75]，他會同意牟先生對整個東方境界形上學的實踐進路之強調，然而，劉先生此語卻也隱含著對牟先生的批判可能性，因爲，若牟先生不僅許儒家是境界形上學，同時更強調儒家的實有形上學之性格，那麼「今日作形上學重建的工作，只能在境界形上學而不能走實有形上學的道路」這一說法，反倒有點是站在道家的境界立場來批判儒家的意味了。

五、主觀境界形上學的批判修正

道德的形上學與佛家式的存有論皆爲牟先生所用，而爲我所樂於接受，但本文準備以海德格意義下的道家式存有論，來取代他以主觀純粹的境界形上學所理解的老莊形上智慧。[76] 其理由除了境界形上學只有對比於西方思辨實有形上學時，才能起澄清之效，單由此觀念，並不足以進一步區分儒釋道的同中之異。最主要的理由還是在於，我認爲牟氏所詮釋的境界形上學之實質內容，並不足以彰顯道家形上智慧的全幅義蘊；因爲他將道家理解爲純粹的境界形上學時，所謂的純粹之意，大抵是透過主觀和不生之生的進路來理解。即將道家的形上智慧理解爲主觀境界的形上學，而主觀是指主體的虛靜觀照，由此主體的虛明所朗現的沖虛玄德即是道，故道生之，只是在沖虛玄德觀照下的不生之

---

74 劉述先：〈當代儒學發展新契機〉，第三屆當代新儒學國際學術會議主題演講文，1994 年 12 月。

75 劉述先：〈康德與當代哲學之關係〉、〈形而上學序論〉，《中西哲學論文集》（臺北：學生書局，1987 年），頁 231-238，頁 265-290。

76 牟氏雖曾說：「道家也有道家式的存有論，它的形上學是境界形態的形而上學。」《中國哲學十九講》頁 121。其實，牟氏的道家式存有論只是虛說，不同於本文的道家式存有論之實質內容，本文是以契近於海德格式存有論來說，牟氏根本上只將道家詮釋爲主觀純粹的境界形上學。

臺灣大學學術期刊資料庫

生。對於這樣的理解，我認爲有兩個重要關鍵處必須再做釐清和重建：一是其所使用的主觀、主體等詞語，是否能適當傳達道家的工夫和境界？是否容易令人產生主體主義的誤解？二是其所理解的道家境界，能否全幅把道家式的存有論給彰顯開來？

第一個問題，涉及概念的使用是否精當；第二個問題，關聯到內容的詮釋是否飽滿。要澄清上述問題，有必要說明本文在這一點上，是如何理解道家的。簡言之，道家形上智慧的全部義蘊，就形式上講，可由工夫與境界的內容來透顯。就生命實存的眞實情境說，人總已是陷泥在有爲造作的非本眞狀態了，由此，工夫乃是生命實踐以轉化陷泥、超拔境界的唯一踏實支點，而道家形上智慧之起點正由此具體艱辛的情境出發，從此開出一條轉非本眞爲本眞的實踐進路，以實現境界智慧之眞實。《老子》的工夫確實可用無爲來統稱之，而工夫的轉化對象爲何？牟氏認爲《老子》是以有爲造作來理解癱塌疲弊的周文，並進而追溯有爲造作在實存生命上的主體根據，所謂自然生命的紛馳、心理情緒的跌蕩和思想意念的造作。原來，一切外在的有爲造作，還是由生命主體內在自身的攀結而來，或可名之主體病因，顯示它是任何特殊機緣的內在基礎，由此而彰顯出生命實存情境的眞實艱難，與及點出此是人人無所逃，而必得親臨面照的眞實起點。而無爲的工夫，即「爲道日損」的轉化和回歸，轉化即是轉去我執所執定的主體我，回歸即回返前主客的與道同體之本眞。若將無爲的工夫張開來說，乃可以有種種的具體指點：如至虛守靜、專氣致柔、滌除玄覽、棄智絕巧、見素抱樸等。

若透過康德的語言，爲道日損所要損的乃是那感官知覺與對象的對立過程中，想像的時空形式條件之附加、知性範疇的範鑄決定、理性應用的推論等，即損掉這些使人限定在現象層次的主體我之機制和建構，以開顯智的直覺而回歸物自身的境界。若以海德格的語言表達，則可說，在回歸存有眞理自身的工夫路上，該損的乃是那些將人束縛在存有物層次的對象化活動、表象計算性思考，及充足理由律之因果推論。綜言之，就回歸道自身此一核心課題上，工夫主要對治的乃是主客對立、能所對待的語言二元結構，其境界則是要回歸前主

臺灣大學學術期刊資料庫

客、超能所的存有開顯的原初狀態，亦即回歸主客二分前的存有眞理。而牟先生所謂的無爲工夫即蘊含自然境界，本來是指無爲的日損工夫，以回歸道的自身。然而他先以精神獨立、無所依待來瞭解自然，又以無限妙用心境的無、有辯証之具體活動歷程來瞭解道。一言以蔽之，他所理解下的自然、無、有、道皆只是一種精神妙用的境界描述，而且由於此精神是從人的主體所發，故以主觀境界來統稱之。但問題是，牟先生是依佛教，尤其是借用唯識學中的「（唯）識（所）變」一觀念來使用境界一辭的：「這是從主觀方面的心境上講。主觀上的心境修養到什麼程度，所看到的一切東西都往上昇，就達到什麼程度，這就是境界，這個境界就成爲主觀的意義。」[77]

這種依心境而有的體驗之觀看所成之境界形上學，是否必然是主體主義或不離主觀格局？若依唯識學的虛妄唯識之遍計所執性言，不僅境識不二，客體對象不能離開主體心識，甚至可以說，對象是被染識所建構的，此即識變之意。換言之，唯識學在分析衆生的染汙生滅之現象結構時，確實是不離開主客相對、能所相立這一格局。但，唯識學亦強調轉識成智，而轉化成的非分別智，已不再是知識論層次的主體建構和觀看，而是能所相泯的非分別狀態。換言之，境界一詞，在佛教的眞俗二諦格局下是有兩義的：[78] 在虛妄唯識下的俗諦層次，只是一種肉眼（主體感官心識）所成之主觀境界；而在轉識成智的眞諦層次，則是一種超主客的佛眼（非主體的般若直觀）所成之如如境界。所以，佛教在主體提昇到絕對之境時，便已超越了主體中心之觀看。同樣地，道家的喪我工夫和境界，也不再是主觀之觀看，而是以「以道觀道」式的聆聽天籟。所以，佛、道的境界形上學，雖然一開始不離於主體的實踐進路，但其絕對境界卻絕非是主體中心主義，甚至只有在解構主體中心才有可能開顯事物之存有自身或本來面目。

所以，我認爲不管使用主觀或主體，這兩個詞語都容易產生誤解和混淆。

---

77 《中國哲學十九講》頁 130 。牟先生對境界的唯識學說明，參見《中國哲學十九講》頁 128-130 。

78 牟先生認爲唯識三性可統合爲眞俗二諦，《中國哲學十九講》頁 266 。

臺灣大學學術期刊資料庫

因爲它們基本上是主客對待的知識論層次概念，並不貼切於超主客的存有論層次，而知識論層次正好是道家工夫所要超克的日常實存之知覺模式，而存有論層次則是境界所回歸的前主客之存有開顯之根源狀態。[79] 如今，以工夫所要超克的主體主義式的知識論用語，來描述超主體主義的存有論境界，勢將不必要的概念混淆帶入。牟氏使用知識論架構的詞語來說明道家的存有論境界，其原由是因爲深受康德的影響之故，所以在吸收康德的過程中，也背負了康德哲學系統相的包袱。此正如袁保新透過海德格對牟氏的系統相所做出的反省：「牟先生幾乎無所保留的承接了西方近代哲學主體主義的所有預設，譬如認識論方面的主客二分、現象與物自身的二分，倫理學方面的事實與價值二分，哲學人類學上的知、情、意三分，以及基礎主義的思考方式。」[80] 又如陳榮灼指出的，牟先生並未注意到德國哲學在康德之後的發展過程中，對康德哲學的主體主義傾向之超克，尤其以海德格存有論對康德哲學之批判：「主體主義是西方哲學從康德以來表現出來很重要的一種趨勢。如果中國哲學想要通過海德格對形上學的批判，除了康德外，就要利用海德格哲學來重建中國哲學。」[81]

若暫時撇開詞語的糾纏，牟先生其實也會同意道家在其終極境界是超主客的，他亦曾明白地指出：「境界形態的形上學就是依觀看或知見之路講形上學。我們依實踐而有觀看或知見，我們對於世界有一個看法或說明。這個看法所看的世界，或這個說明所說明的世界，不是平常所說的既成的事實世界，而是依我們的實踐所觀看的世界。這樣所看的世界有昇進，而依實踐路數之不同而亦有異趣，而既成的事實世界則一定不可移，此則名曰定性世界……而若我們的感性與

[79] 知識論的符應眞理觀和存有論的開顯眞理觀之差異，參見 Martin Heidegger, *Being and Time*, tr.by John Macquarrie&Edward Robinson, (New York: Harper, 1962), PP257-273 。

[80] 袁保新：〈試論儒家心性之學的現代意函及其與科學的關係〉，《當代儒學論文集：挑戰與回應》，劉述先主編（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995 年 12 月），頁 209-210 。

[81] 《「現代」與「後現代」之間》，頁 92 。

臺灣大學學術期刊資料庫

知性不是定性的，而是可轉的……則現象之爲定性世界亦是可定可不定的，可使之有亦可使之無。而所謂有昇進有異趣的世界則都屬於價值層的，屬於實踐方面之精神價值的；而若在此實踐方面的精神價值之最後歸趣總是定在自由自在，則有昇進有異趣的世界總歸是一，雖有昇進而亦有終極之定，雖有異趣而亦有同歸之同，而此世界中的萬物即是『物之在其自己』之物……終極地言之，實是最定者，最客觀者，絕對的客觀者——亦是絕對的主觀者——主客觀是一者。」、[82]「此沖虛玄德之爲宗主實非『存有型』，而乃『境界型』者。蓋必本於主觀修證，所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照……此沖虛玄德之『內容的意義』完全由主觀修證而證實，非是客觀地對於一實體之理論的觀想……以自己主體之虛明而虛明一切。一虛明，一切虛明。而主體虛明之圓證中，實亦無主亦無客，而爲一玄冥之絕對。」[83]

學術的討論往往就是語言的不斷釐清之辯證過程，所以牟先生雖然在某些討論脈絡，提到道家在終極境界上的超主客玄冥義，但，畢竟大都標舉主觀境界形上學一辭，來指涉道家形上類型並加以定名。故有造成不必要的混淆之病，上述的批判式澄清，應該還是有其必要。依我之意，牟先生儘可以「境界形上學」一辭說之即可，不必另加「主觀」二字，此二字乃康德系統下的知識論層次之語言糾纏，實爲滯辭。

比概念用語和哲學系統相更根本的癥結，乃是牟先生並未全幅彰顯道家形上境界之內容。他試圖以主觀境界的沖虛玄德，把道家式存有論詮釋成主觀境界形上學，以致於有將道家存有論給化約之嫌，結果使得道家存有論的重要觀念，如道、生、無、有、自然等都有意義減殺的嫌疑。其實道家的無爲日損之功夫，雖然是由人自身所出發，但這是否意味著道家是一種主體哲學或人類中心主義呢？牟氏認爲道家的境界是不能脫離主體中心的，如《才性與玄理》指

82 《中國哲學十九講》頁 130-131 。這裏，可以看到牟先生那種依康德而有的「事實」與「價值」二分的傾向。

83 《才性與玄理》，頁 141 。

臺灣大學學術期刊資料庫

出：「隨主體之超升而超升，隨主體之逍遙而逍遙。所謂『一逍遙，一切逍遙』並不能脫離此主體中心也。」[84] 而我卻認爲道家的工夫與境界皆不會落入主體中心主義，因爲道家的工夫和境界雖由人自身所發，但這並非意謂由人自身所發就一定是主體哲學，尤其不必然是知識論模式、主客對立格局的主體之意。事實上，道家工夫論所要做的正是解構主體的無我實踐，要克服感官、想像、知性、理性所建構的表象主體，而回歸超主客的無我之眞我；此眞我當然不是一般的主體我，而是無主客對立相的同體狀態。同體狀態就意味著前主客的存有開顯之境界，故，此時的境界實不適合說：主體我以無限自由的心境在觀照萬物，因爲此時的眞人已回歸了道自身，回歸到萬物同體的根源狀態，一切皆是道在流行呈現，是「道在觀道」，而不是「我在觀道」。

正如袁保新指出的：「可見，如果因爲強調老子的實踐性格，將老子形上概念完全限定在觀念發生過程中來瞭解，收在主觀親證之下，以『主觀心境』觀道，而不能以『道』觀『道』，則未必是老子的本義。雖然牟先生曾明言『境界形態』的主觀性亦既是最眞實的客觀性，但不容否認的，『主觀境界』一詞對道的客觀性或超越主客義的提示並不夠明顯。嚴格論之，老子爲道日損的實踐工夫，正是透過『不自見、不自是、不自我、不自矜』的修養過程，取消造成一切對立的主觀性，以期依止於主客玄冥之絕對的『道』，所以無論『主觀性』或『客觀性』均不是徵定『道』的恰當名詞。」、「道固因主觀境界之不同而不同，但『道』並不即是『主觀境界』，『主觀境界』只是『道』之諸可能異趣與層次之開顯，因此以『主觀境界』說明老子形上義理的形態，就凸顯老子思想的實踐特徵而言，我們可以欣然接受，但更周延地說明『道』的形上函義，則必然從超主客義來瞭解。」[85]

其實牟先生所說的主觀，其眞義並不是相對於客觀上的主觀，而是就主體義來說的主觀，至於其特別強調主體之用意，或許也有他要超克康德的用心

[84] 《才性與玄理》，頁 182 。
[85] 《老子哲學之詮釋與重建》，頁 74-75 。

臺灣大學學術期刊資料庫

在。[86] 因爲康德只將智的直覺歸屬上帝，而人僅有感觸直覺只能經驗到現象，結果使得人的有限成了定然不可轉的事實；而牟先生根據東方實踐傳統，要重新將智的直覺收攝到人自身的主體來，如在道家，即以主體所發的智的直覺來顯示人本身具有呈現道的可能。這或許是他在順著康德哲學的反省中，繼承了康德的系統相，卻也同時將其系統相可能的限制給帶了進來。例如，肯定智的直覺是忠於東方傳統而來的稱理之談，但問題是，若將上帝的智的直覺收攝到人主體來，而宣稱人具有智的直覺的可能時，通常人們會有一種錯覺，以爲智的直覺是主體先天所特有的一種能力，所以當主體發揮智的直覺之時，物自身也就跟著出現。這樣的表述方式實已不自覺地落入知識論的思維模式中了，只是它改以智的直覺取代感觸直覺，以物自身取代現象罷了。

事實上，道家並不肯定一實體性的主體，然後才在主體上肯定智的直覺之屬性；相反地，只有在工夫實踐中轉化了主體執取的同時，這個非主體、非表象的敞開狀態，才能在其敞開中聆聽存有之道的開顯，此時敞開中的聆聽，或許才可強名曰智的直覺。即，智的直覺和道的開顯之關係，不再是知識論模式下對立而顯的關係；而是人將自己解放到道之開顯的場所中，同時與之交融共振，其中我非主、物非客，唯是「道通爲一」的敞開共遊狀態，亦即我在解構自我中心的同時，融入了存有之道的生生大流中。此時若強爲之名，並援用康德的語言來表達，或可方便地權說：我不再是我而是智的直覺，物不再是物而是物自身。但必須對語言使用警策在心的是，此智的直覺不再是主體所發，而物自身亦不再是客體所對。換言之，當人們將感觸直覺對事物的建構和宰控給解放時，那個讓事物如如開顯自身的敞開心境，就是所謂的智的直覺。此時，強爲之名而做爲智的直覺之眞君和眞宰，並非主體所有的一個屬性、能力或機

[86] 對牟先生主體主義的反省，類似海德格對胡賽爾的批判，即對意識的現象學描述，未能完全跳出胡賽爾自己所批判的心理主義。故海德格要澈底走向現象學的存有論，以回歸超越主客的存有自身。〈我進入現象學之路〉：「胡賽爾以其意識現象的現象學的描述又回到了恰恰是他從前所批駁的心理主義的立場上來了。」《海德格選集・下》，頁 1282 。

臺灣大學學術期刊資料庫

制，反而是在功夫修行中放下了成心主體之機制的同時，我不再是主體、物不再是客體，事物和我一體朗現其不可名言的存有境界時，才能方便地稱說：智的直覺朗現物自身。可見，所謂「一（我）逍遙則一切（萬物）逍遙」，實不必採用主體主義式的詮釋，反而可以倒過來說，唯有聆聽任隨一切逍遙之本然，我才有逍遙之可能，只有我不再是我而是無我之敞開，才能聆聽一切本來就自然而然在開顯中的天籟。即這個與一切俱在逍遙中的我，實不再有我，只有在任其自然中敞開以逍遙。所以這個敞開的沖虛玄德，實不再是主體中心而是以道爲中心，[87] 不是以我爲中心而是以一切爲中心。

總之，勉強以智的直覺來理解眞君和道心，並不是眞正去肯定一個超越的主體，其名爲智的直覺。事實上，做爲眞君的道心乃是非主體非實體非機能式的一個敞開狀態，它是在主體機能之心被轉化和放開後，我不再有我、心不再是心地融入存有之道的同體開顯之中，如此方是道在自身的不可名言之天籟吟唱。至於將之分解而採分別說地表述成「我以智的直覺朗現物自身」時，此已落入方便的權說了。千萬不可順此方便說，再以知識論的習性又將之想像成：我有一智的主體以開顯絕對客觀的物自身。對此，西田幾多郎對智的直覺和純粹經驗的說明，正契近上述看法：

「有人認爲知的直觀在超越時間、空間、個人對實在的眞相進行直視，這一點上和普通知覺是不同類的，但是，如前所述，從嚴密的純粹經驗的立場來看，經驗是不受時間、空間、個人等形式限制的……主客之別是失去經驗的統一的場合發生的相對形式，把它看做相互獨立的實在，只不過是一種獨斷……因此，所謂智的直觀不過是使我們的純粹經驗狀態進一步加深和擴大，也就是指意識體系發展上大的統一的發現而言的……眞正的智的直觀是純粹經驗上的統一作用本身……從純粹經驗論立場看，這實在是主客合一、知意融合的狀

[87] 海德格對人的界義所用的詞語 Da-sein ，比較接近老莊。 Da-sein （人）乃意味著對存有（「道」）的守護，而不是一般人文主義、人類中心主義下的人義，人和存有具有質的同一性，這種同一性的呈現要超越主體主義、人類中心主義才可能。 Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, pp.28-29 。

臺灣大學學術期刊資料庫

態……這時物我相忘，既不是物推動我，也不是我推動物，只有一個世界，一個光景。一談起智的直觀，聽起來似乎是一種主觀作用，但其實超越了主客的狀態」[88]

六、通向海德格式的道家存有論與美學的統合之路

西田幾多郎的純粹經驗，不再是知識論層次的主客對立，而是主客相忘的統一場所。[89] 在統一而純粹的經驗中，智的直覺和物自身皆融合而入於純是一個世界一個光景中。總言之，道心通過對主體我（成心）的工夫轉化後所呈現的敞開狀態：無。而這個無我無心的「敞開之無」（道心），乃能向無形無相的「開顯之無」（道）而敞開。必須特別注意的是，敞開之無和開顯之無的親密性和差異性關係。開顯之無是指道家的道，而敞開之無則是指道家的德（眞人、道心）；用海德格的話說，開顯之無就是指存有(Sein)，而敞開之無則是指存有在此（Da-sein：本眞之人）的守護。所以兩者的親密性，就在於道（無）的開顯是透過眞人的敞開而在此具現，且兩者是超主客的同體共振，故時而可方便說，眞人即是道、眞人的玄德即是道。但差異性亦不可被忽視遺忘，因爲道的開顯是第一序的，只有道先開顯其自身，人才有可能對之敞開，而且就算人不對道敞開，道亦是以其隱沒的方式在開顯其自身，只是對人沒能彰顯其存有的意義而已。

以我的理解，牟先生只把握到敞開之無（道心），並以主體心境的沖虛玄德說之，卻遺忘了開顯之無（道）的存有論深義，遺忘了沖虛玄德對存有論之無的聆聽和融入。即放下主體有我之執，回歸超主客的同體之道本身，此時可以說人體證了道，回歸了道，但這又是什麼意思呢？牟先生是以沖虛玄德而將

[88] 西田幾多郎：《善之研究》（北京：商務書局，1989 年第 4 次印刷），頁 31-32。

[89] 參見賴錫三：〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋——認識之眞、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，《中正大學中文學術年刊》第八期（新一期），2006 年 12 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

道解釋爲主體觀照的心境，在不禁不塞的無爲心境下觀照萬物之自生自長：「以沖虛玄德之止起觀，『不塞其源，不禁其性』，而暢通萬物自生、自長、自相治理之源，此即其爲主爲本之意。故亦不是存有形態之實物而爲主爲本者。道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德，故其本身實只是一大自然，大自在。」、[90]「是以此『自然』亦是沖虛境界所透顯之『自然』，非吾人今日所謂之自然世界或自然主義所說之『自然』也。『自然世界』之自然乃指客觀實物自身之存在言，而境界上之自然則是指一種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者……正是遮撥一切意計造作而顯之『灑脫自在』之自然，此即是沖虛而無所適、無所主之朗然自在。」、[91]「道家重觀照玄覽，這是靜態的，很帶有藝術性的味道，由此開中國的藝術境界。藝術境界是靜態的、觀照的境界。」[92]

我認爲這個自生自長的自然，隱含著海德格意義下的道家存有論之深義，非常可惜的是，牟先生在這個地方卻過門而不入，太過片面地凸顯了主體心境的自然無爲之觀看，遺忘了自然做爲自生自長的存有開顯之原初義，遺忘了所謂觀看，其實更是一種對天籟的聆聽。而天籟本就是萬物「咸其自取、使其自己」的存有開顯。而且，也由於他將道家自然的存有論意味給減殺了，以至於在理解道家的藝術美學性格時，只能偏重在主體的朗然觀照、自在不著一面，難怪他會強調道家這種沖虛觀照是靜態性的，甚至是消極的。顯然，牟氏並未能就自然無爲之不著心境，實亦同時就是聆聽萬物的自生自長，而一逍遙則一切逍遙，乃是就沖虛玄德與存有開顯之同時呈現而不分來說的。依此，自在不著之逍遙觀照絕非是靜態，反倒是存有開顯的豐盈生生。這種展現爲吹萬不同的動態生生之存有開顯，才是道家的藝術境界。若用海德格和高達美的話說，這裏顯然飽滿著美學的存有論、藝術的眞理觀之深度。[93] 牟先生幾乎在觸及到

[90] 《才性與玄理》，頁 154 。
[91] 《才性與玄理》，頁 144 。
[92] 《中國哲學十九講》，頁 122 。
[93] 高達美：《眞理與方法》（臺北：時報出版， 1993 年），頁 149-238 。

臺灣大學學術期刊資料庫

這些核心內容的同時，卻又輕輕地滑過了。對於道家的藝術觀所含的存有論和眞理觀之深意，葉維廉對道家美學的研究，有參考之處，他對道家的理解相應於上述的詮釋：

「像道家的返璞歸眞，海德格對原眞事物的重認，使得美學有了一個新的開始。詩人可以不沈迷於『眞』的『概念』和『假設』，而與原眞的事物直接地交通。所以他在《詩、語言與思想》一書裏說：『去『思想存在』的意思是：對『存在』出現在我們之前的魅力的應和。這應和源自這魅力同時歸回這魅力。』」、[94]「在我們現在的意識裏，排除所有公式系統化的思維類分與結構，肯定存在於概念外和語言外的具體世界中的萬物，無需藉賴人的概念和語言，便可以自然自足、各依其性其用的演生調化。所謂『吹萬不同而使其自己也』……所謂『天』或『天然』者，是指物之『塊然自生……自己而然』。所謂『道』，也是指萬物未受抽象思維分封自然生發的實況。一旦了悟到人在萬物自放中的角色，我們自然不會重視滔滔欲言的自我，而調整我們的觀感角度與語言表式，轉向無言而能獨化、活潑地自生自發的萬物萬象。這個從整體出發（以物觀物）和從偏面出發（以我觀物）之間的美學含義是大大不同的。」、[95]「『以我觀物』和『以物觀物』之間美學感應和表現程序的分別。前者以自我來解釋『非我』的大世界，觀者不斷以概念、觀念加諸具體現象事物之上，設法使物象配合先定的意念；在後者，自我溶入渾一的宇宙現象裏，化作眼前無盡演化生成的事物整體的推動裏。去『想』，就是去應和萬物素樸的、自由的興現……重視『以物觀物』的道家美學，是要儘量消除由『我』決定的類分和解說，而同時肯定事物原樣的自足，詩人彷彿已化作事物的本身。」[96]

牟先生將道自身的存有論意義給遺落了，是因爲他忽略了「以道觀道」

94 葉維廉：〈語言與眞實世界〉，《比較詩學》（臺北：東大出版，1988 年再版），頁 129。

95 《比較詩學》，頁 99-100。

96 《比較詩學》，頁 100-101。

臺灣大學學術期刊資料庫

（亦可說「以物觀物」）或「我自然則一切自然」是有兩層意涵的。當我以工夫回歸道的本然時，除了在精神層次上人能「任其自然」地逍遙無待外，其實眞正讓精神逍遙無待的並不是主體我，而是解構主體以回歸超主客的存有開顯之道（亦即對存有魅力的應和）。換言之，我之所以能任其自然（無言），乃因爲主體解消的同時，一切俱還原而融入那個自然而然的道之開顯中（獨化）。而這個自然而然的道之開顯，是任其自然的沖虛玄德能作用的場所，只有這個場所本身不斷在開顯著，人才能敞開自己以融入同體共振的開顯場所。可見，開顯之無（自然而然）是第一序的天籟開顯之場所，只有在此場所的開顯狀態下，人才能以其敞開之無（任其自然）來融入變化大流中（充滿生機豐盈的物化之美）。

葉維廉的看法，雖然以較爲渾淪的方式來表述，但仔細分析，實相應於海德格所謂存有（Sein：原初語言：無言之言）和在此存有（Da-sein：詩性思維：敞開之聆聽）的關係。而以上兩重向度的關係之說明，也相應於陳榮灼所強調的道家自然義中的雙重結構：（一）從「自爾」、「自生」、「自得」和「獨化」以明「自然而然」。（二）從「率性」、「無爲」和「物化」以明「順其自然」。陳榮灼並由此而主張：「將道家與海德格相提並論，可以彰顯出道家是一種『關於存有的思想』，這麼一來，在對道一字義之『自然』的定性上，不致只滿足將之視爲『主體境界』，一如牟宗三先生所主張者」[97]

據陳榮灼的洞察，牟氏遺落了「自然而然」所顯示的道家存有論一面向，因此在詮釋道家文獻時有詮釋化約之嫌，他只強調「順其自然」的精神境界層面，更以主觀境界稱之。其實，自然除了指去主體的工夫實踐後所証得的超主客之無限自由心境外，此去主體的無我心境，正是爲回應存有開顯之自然而然的大化流行才顯發其用。其實順其自然與自然而然，根本是二而一，一而二的。所謂自然而然可顯示出道家式存有論的豐盈，即萬物各各秉持自性道而自

[97] 〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第 33 卷（1992 年 6 月），頁 132-134。

臺灣大學學術期刊資料庫

生、自長、自使、自取。即各各秉著自性道的物，原本即各自在展現豐盈的呈現歷程，並沒有任何背後的推動根據，皆是無據(Ab-ground)的，自使自取而各有存有學上活生生的意義。道家的自然而然，不但具有美學意義，而且還是海德格意義下的存有眞理，因此葉維廉和陳榮灼皆以海德格的physis和Er-eignis，來對應理解道家的「自然（而然）」：

「抽象的系統涵蓋不了具體的存在。詹姆氏的『並行同時性』和懷德海的『經驗直奉』，可以說是這個主題進一步的說明。都是反對把眞世界用概念減縮爲某些需要的形狀，及至海德格，他要求回到蘇格拉底時代以前對physis的原意，他解釋爲『事物的湧現』，反對meta-physis，即反對超出事物具體的存在而進入了概念的世界……就是這個需要使海德格的哲學特別有意義：慢慢地破除減縮性的概念、類分行爲及以理念世界爲主的秩序，他設法恢復存在原有的根據地，指向直現事物爲直現事物的眞質。是在這一個層次上，我們發現海德格和道家主義者說著同一的語言。」、[98]「從一『文法之角度』來看，當他說『Das Er-eignis ereignet』時，海德格實際上已將Er-eignis『動態化』。這一舉動並不偶然，因爲依其本質，Er-eignis永是動態的。簡言之，Er-eignis本身就是一種運動。而且這是一種只是『自身在動』的運動——於此義上可說之爲『自動』……這一『自身運動』並非由外來的原因所引致；相反地，它只是『自身如此』。」[99]

以上只是要滿足這樣一個結論，即道家的道，絕不純只是道心的主觀心靈境界之沖虛玄德而已，它的第一義更是在於自使自取的天籟生生之開顯；亦即老莊的「道法自然」之自然，具有海德格意義的存有開顯之存有論意味，它不該被完全化約爲主觀境界。換言之，道家的自然，相應於海德格的physis和Er-eignis，它們皆是指物之自身的絕對湧現，是自使自取的運動自身。難

98 《比較詩學》，頁125-126。

99 陳榮灼：〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis」〉，《清華學報》新34卷第12期（2004年12月），頁225。

臺灣大學學術期刊資料庫

怪，陳榮灼會主張道家的自然就是翻譯海德格Er-eignis最好的選擇。

雖然就人來說，存有學上的一切意義，均要通過人的理解而始得以揭露，但這並不意味人獨立創造了此意義，或人創造了萬物。其實眞人只是放下自身的執取，回歸開顯本身，使原本的豐盈能向眞人示現，故眞人不應只強調人的能動敞開性，更不宜以主體來理解，畢竟有自然而然的存有學之本然呈現，人才能有任其自然的回歸與聆聽。當然，若不通過人的工夫實踐而達至任其自然的觀照境界，則自然而然的存有呈現亦終隱暗不顯。故牟先生對此沖虛玄德的堅持亦有其不容否定的洞見在，只是在最精微的究極處，未能彰顯自然的自使自取之存有論意涵，遂使道家式存有論滅殺不顯，且有流於主體中心主義之嫌。所以，有必要在承繼牟氏的基礎上，進一步重建道家式存有論。

從以上的分析，可以看到牟氏並未完全把握道之二義，即自然而然（開顯之無）與任其自然（敞開之無）之二義；更不能進一步由此而分別出自然而然的第一義，其所具有的道家存有論之優位性，與及自然而然與任其自然的一而二、二而一之關係，而只能滿足於任其自然的第二義。關於自然而然的存有開顯，與任其自然的沖虛玄德，二者間的優次關係與相互隸屬的微妙關係，即道與眞人的優次和隸屬關係，牟氏並未能有進一步的相關討論，這或是因爲主觀境界系統的片面性所致。最後，以上的澄清，乃可以回應周大興順著牟氏思路所提出的質疑，他曾在評論袁保新對牟先生觀點的檢討時，提出一個再反省，即美學式觀照如何可能通向存有論一難題：

「順著牟先生『主觀境界』形態而有所修正的『價值中心存有論』，仍有一段曲折的理論之路要走……作爲存在界價值理序之『道』，唯是令物自生、自化、自理而已；順著作者的提示，我們很懷疑，如何通過『致虛守靜』的實踐修養，僅憑此一洞見，便足以令萬物『自賓』、『自化』？這樣的一片空靈，充其量只是逍遙乎無何有之鄉的沖虛境界，對天地萬物發乎美感經驗的觀照。」[100]

[100] 〈儒家大路道家棧——《老子哲學之詮釋與重建》評介〉，《中國文哲研究通訊》第2卷，第3期（1992年9月），頁79-80。

臺灣大學學術期刊資料庫

從主觀境界到價值中心存有論之間的「那一段曲折的路」，[101] 我認爲那可以是一條通過海德格與道家相互詮釋的路，如此或比較能將道家存有論的義蘊給充分展示出來。而以上經由海德格與道家的對話，基本上已相當程度走上一段路程了，目標也就愈來愈清晰了，而超越牟氏境界形態之處也就愈發明確了。據此，周先生上述美學式觀照如何走向存有論之疑，也就可以得到回應。我認爲，這個提問：「如何通過『致虛守靜』的實踐修養，僅憑此一洞見，便足以令萬物『自賓』、『自化』」，它之所以是個問題，是因爲還限定在牟先生的主觀境界說的架構裏。如果能跳出牟氏的理論脈絡，轉向海德格式的美學存有論之視域，如此，則能同時把握自然、道、無之二義，並且知其優次關係，那麼便會知道：不是主體的美感觀照心靈在令萬物自賓自化，實乃萬物本其自然之道在自賓自化，而人因爲轉化了主體表象思考的成心知見，才讓自己融入那個非主客、非分別的自化大流中，所以乃可以說眞人既逍遙觀照萬物之自化，另一方面也參贊著自化之大流。換言之，大化的自然而然開顯著我和天地萬物，而我的任其自然則讓自然而然如如無蔽地當前湧現。故眞人就在與天地萬物一體交融中，共享此一生生大化的歌唱。此乃可謂「天地與我並生，萬物與我爲一」之境。其中既含有存有論、也是一種美學，甚至是眞理觀，並且三者通而爲一，此或可名之爲形上美學、藝術的眞理觀或美學的存有論。[102]

其實，以上這個問題，當海德格將《老子》理解爲詩性思考時，也就或隱或顯地回答了這個問題：「根據海德格，去思考意謂著『讓值得思考的事物對我們訴說』，換言之，思考本質上與那召喚我們去思考者符應。由此進一步說，思考是詩性，是就這兩重意義來說：首先，思考做爲『讓某物對我們訴說』，所以它臨近於詩性……第二，所謂值得思考或召喚我們去思考的，正是自然的生化過

101 「價值中心的存有論」是袁保新順方東美的思路而提出主要是爲了克服實然與應然的二元困難。參見本人國科會計畫之反省〈「當代」《老子》「形上思想」的「反省批判」和「詮釋重建」（一）〉(94-2411-H-194-023)。

102 形上美學一觀念，參見史作檉：《形上美學要義》（臺北：書鄉文化，1993 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

程。」、[103]「特別有旨趣的是，去關注海德格也曾宣說的：『所有的藝術，當它們讓眞理出現一事發生了，如此的本質性就是詩性的。』……最後，根據海德格：『美就是在其中讓眞理以無蔽的方式發生著。』」[104]

「『詩……呼喚事物，叫它們來……呼喚是一種邀請。請物進來，好讓它們向人們見證它們是物之爲物……物如此被喚被命名後，共同聚向天地人神……聚、集、群、存是物物之生……物物之生成我們稱之爲世界……物物之生而展開世界，展開世界而物得以存……物物之生而完成世界……物物之生，物完成物之爲物。物物之生，物展姿——形態——成世界。』海德格認爲物我之間，物物之間是一種互照狀態，是一種相交相參，既合仍分，主客可以易位。由於肯定了原眞事物爲我們感應的主位，反對以人知去駕馭天然，我們發現海德格幾乎和道家說著同一的語言，尤其是後期的海德格……道家用的幾乎是詩的語言，往往用詩的意象，直攻我們的感官。」[105]

由上可見，詩性的美學觀照就是「任其自然」的心境，然而這個心境既是關於美學的觀照，更是眞理開顯的場域，即它是將自身完全開放給「自然而然」的存有之開顯。此時，「無的敞開」之心境（道心）乃和「無的開顯」之存有（道）合而爲一。所以，在詩性的聆聽沉吟中，任其自然之心境實乃完全融入了自然而然的大化流行中，甚至只有在自然而然的大化流行之召喚中，美感式的觀照心靈才能眞正發生。如此一來，美感式的任其自然之觀照心靈，必然含攝在更廣大的自然而然之存有開顯的場域中才可能。如此可知，牟先生所詮釋的主觀境界之沖虛玄德，雖可通向美學的觀照意境，卻遺忘了這個美學觀照本身就是在存有眞理的開顯場所中起作用的，他並未能眞正由此而建立美學式的存有論，而道家式的存有論之飽滿內涵，正在此美學與存有眞理的統一上。

（責任校對：陳秋宏）

[103] *Heidegger And Chinese Philosophy*，頁 130-131。
[104] *Heidegger And Chinese Philosophy*，頁 162。
[105]《比較詩學》，頁 130。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

王　弼：《老子道德經注》，收入樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992 年）。

郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985 年）。

二、近人論著

方東美：《生生之德》（臺北：黎明出版社，1987 年）。

史作檉：《形上美學要義》（臺北：書鄉文化，1993 年）。

牟宗三：《現象與物自身》（臺北：學生書局，1984 年）。

牟宗三：《圓善論》（臺北：學生書局，1985 年）。

牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生出版社，1985 年）。

牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1987 年）。

牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務書局，1987 年）。

牟宗三：《佛性與般若》（臺北：學生書局，1989 年）。

牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1993 年）。

西田幾多郎：《善之研究》（北京：北京商務書局，1989 年）。

伯　格：《觀看的方式》（臺北：麥田出版社，2005 年）。

林鎮國：《空性與現代性》（臺北：立緒出版社，1999 年）。

周大興：〈儒家大路道家棧——《老子哲學之詮釋與重建》評介〉，《中國文哲研究通訊》第2 卷，第3 期（1992 年9 月）。

胡　適：《中國古代哲學史》（臺北：遠流出版，1986 年）。

徐復觀：《中國人性論史・先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1999 年）。

唐君毅：《中國哲學原論・導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986 年）。

袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版，1997 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

袁保新：〈試論儒家心性之學的現代意函及其與科學的關係〉，《當代儒學論文集：挑戰與回應》，劉述先主編，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995 年12 月。

袁保新：〈「什麼是人？——孟子心性論與海德格存有思維的對比研究」〉，《東海哲學研究集刊》第7 輯，2000 年6 月。

海德格：《走向語言之途》，孫周興譯（臺北：時報出版，1993 年）。

海德格：《海德格選集》，孫周興編譯（上海三聯書局，1996 年）。

高達美：《眞理與方法》（臺北：時報出版，1993 年）。

陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務書局，1991 年）。

陳鼓應：《老莊新論》（臺北：中華書局，1997 年）。

陳榮灼：《現代與後現代之間》，（臺北：時報出版，1992 年）。

陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第33 卷，1992 年6 月。

陳榮灼：〈道家之「自然」與海德格之「Er-eignis 」〉，《清華學報》，2004 年12 月，新34 卷第12 期。

馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：藍燈出版社，1989 年）。

勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1988 年）。

傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》（臺北：東大出版，1986 年）。

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大出版，1990 年）。

葉維廉：《比較詩學》（臺北：東大出版，1988 年）。

楊儒賓：〈道與玄牝〉，《台灣哲學研究》第2 期，1999 年3 月。

劉述先：《中西哲學論文集》（臺北：學生書局出版，1987 年）。

劉述先：〈當代儒學發展新契機〉，第三屆當代新儒學國際學術會議主題演講文。

劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中華社會科學出版社，1988 年）。

劉笑敢：〈關於老子之道的新解釋與新詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第七卷第二期。

臺灣大學學術期刊資料庫

賴錫三：〈西田幾多郎《善的研究》之存有論詮釋——認識之眞、倫理之善、藝術之美、宗教之神的一體觀〉，《中正大學中文學術年刊》第八期（新一期），2006 年12 月。

賴錫三：《《莊子》靈光的當代詮釋——走向「當代新道家」》（新竹：國立清華大學出版社，2007 年）。

賴錫三：〈「當代」《老子》「形上思想」的「反省批判」和「詮釋重建」（一）〉，國科會網頁上的研究成果(94-2411-H-194-023)。

嚴靈峯：《老子研究》（臺北：中華書局，1966 年）。

Martin Heidegger , *Being and Time*（存有與時間）, tr. by John Macquarrie & Edward Robinson, (New York: Harper, 1962)。

Wing-cheuk Chan, *Heidegger and Chinese Philosophy*（海德格與中國哲學），（臺北：雙葉出版社，1986 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫