

CSSCI 来源集刊

主编 洪汉鼎 傅永军 副主编 陈治国

中国诠释学

【第11辑】

山东人民出版社

济南·经二路纬一路齐鲁书局院内

中国哲学

（第三卷）

（第三卷）

大学自主创新基金“经典诠释与哲学创新”青年团队项目资助

中国诠释学

【第11辑】

主 编 洪汉鼎

傅永军

副主编 陈治国

山东人民出版社

国家一级出版社 全国百佳图书出版单位

图书在版编目(CIP)数据

中国诠释学. 第11辑 / 洪汉鼎, 傅永军主编. -- 济南: 山东人民出版社, 2014.7

ISBN 978-7-209-08559-5

I. ①中… II. ①洪… ②傅… III. ①解释学-文集
IV. ①B089.2-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第151236号

责任编辑: 李怀德

中国诠释学(第11辑)

洪汉鼎 傅永军 主编

山东出版传媒股份有限公司

山东人民出版社出版发行

社址: 济南市经九路胜利大街39号 邮编: 250001

网址: <http://www.sd-book.com.cn>

发行部: (0531) 82098027 82098028

新华书店经销

山东鸿杰印务集团有限公司印装

规格 16开(170mm×255mm)

印张 21

字数 370千字

版次 2014年7月第1版

印次 2014年7月第1次

ISBN 978-7-209-08559-5

定价 48.00元

如有质量问题, 请与印刷厂调换。(0533) 8510898

《中国诠释学》编委会

主 编 洪汉鼎 傅永军

副主编 陈治国

编 委 (按英文字母顺序)

陈 炎 陈治国 蔡祥元 傅有德 傅永军

L.Geldsetzer【德】 洪汉鼎 黄俊杰 黄启祥

何卫平 李明辉 李清良 李章印 刘 杰

王学典 谢 晖 余敦康 张能为

目 录

中国经典诠释与比较研究

- 林安梧 关于老子哲学诠释典范的些许省察
——以王弼《老子注》暨牟宗三《才性与玄理》为对比暨进一步的展开…………… 1
- 陈治国 好好地活与活得好
——孔子和柏拉图哲学中正义的层级问题及其根本动力 …… 17
- 孙 伟 “法”与“道”
——德性伦理学视野中的荀子与亚里士多德 …… 38
- 张瑞涛 立德与立言
——戴山后学吴蕃昌的思想世界 …… 53

伽达默尔与西方诠释学

- 何卫平 伽达默尔的解释学与康德的判断力 …… 70
- 张能为 伽达默尔实践哲学与“宽容”意义理解 …… 89
- 铁省林 与认识论对立的解释学
——罗蒂的新解释学…………… 101

诠释学与社会批判理论

- 张志平 道德话语与道德行为中的“鸭兔图”
——一种诠释学的分析…………… 113
- 翁正石 戴维森和哈贝马斯的真理理论比较…………… 128

夏 光	哈贝马斯的沟通行动理论述评·····	159
崔 萌	主体形而上学批判:困境与出路 ——现代性视域中的哈贝马斯交往行为理论研究·····	172

法律诠释学

彭启福	论法律文本的诠释空间及其意义·····	184
张真理	高小岩 法律应用的逻辑模式批判论·····	194

诠释学与隐喻研究

丁 蔓	文成伟 作为实践智慧的隐喻·····	206
蒋 颖	个人、新教和资本的历险 ——诠释学视角下《汤姆·索亚历险记》的哲学隐喻·····	216

诠释学与文学、文化

宋开玉	“不良”与“脊烂”再考·····	223
隋晓荻	刘孟妍 真理与文学经验诠释·····	231
黄启祥	阿米什与儒家文化保护区 ——传统文化的境遇与存续方式的选择·····	243
陈 磊	政治哲学视野下的“五行”意义解读·····	256
李章印	从2012末日恐慌看布尔特曼“去神话化”的意义·····	269
林泽荣	香港电影中的金融想象·····	284

诠释学与中国

杨东东	陈治国 2012—2013:诠释学与中国·····	291
文献索引(2012—2013年)·····		307

中国经典诠释与比较研究

关于老子哲学诠释典范的些许省察

——以王弼《老子注》暨牟宗三《才性
与玄理》为对比暨进一步的展开

林安梧*

一、问题的缘起

讲述道家哲学已有多多年，因注而疏，因疏而解，解而得之，就在课堂上一章一句，深入诠释，契入经典文句，令其自得；我终以为道家与儒家实乃同源而互补也。^{〔1〕}同源者，调适而上遂于道也。互补者，儒重自觉，重在积极之参与也；道重自然，重在消极之和顺也。“自觉”强调的是主体实践的能动性，“自然”则重在场域的调节因应。以是之故，儒家主流说固有不当，道家主干说亦是此不当之反弹而已，两者皆非平情之论。^{〔2〕}平情者，儒道同源而互补也。

儒道之为“同源”，是通同于道，是调适而可上遂于道，就“道”之开显处、创生处，儒道两家莫不同然。牟宗三先生区分儒道两家，一是道德创生实体的形而上学，另一则为主观境界型态的形而上学。^{〔3〕}我以为这样的区分，固有所见，但亦固于所见，而强以系属实践工夫的型态来论道体开显的型态。换言之，牟先生是以实践工夫论决定了道体论。揆诸文献，仔细参详，如此之论，并非真实。同样系属当代新儒学的唐君毅先生则不做如此

* 林安梧，台湾慈济大学宗教与文化研究所教授。

〔1〕 请参见林安梧：《“道”“德”释义：儒道同源互补的义理阐述》，《鹅湖》，第28卷第10期（总号334），2003年4月，第23~29页。

〔2〕 大体说来，当代新儒家及大部分传统学者多主儒家主流说，近20年来，陈鼓应教授力主“道家主干说”，盖激俗而反之也，余于此有所分析阐述，请参见同注1。又陈先生之说，请参见氏著《老庄新论》（台湾五南图书公司1993年版，第349~405）第四部分“道家主干说”。

〔3〕 牟先生此说散见于他的著作之中，请参见氏著《才性与玄理》（台湾学生书局1974年版）、《中国哲学十九讲》（台湾学生书局1983年版）等书。

想，此袁保新论之详矣！^{〔4〕}但袁氏之论，仍囿限于“实体型态”、“境界型态”两概对分而论，因而只是做了些许厘清，但并未真切将此问题解决。继于其后者，亦都以此为论述的模型，缠结纠缠，似乎有以此问题为一不可不解决之问题。

实则不然，之所以落入此问题之窠臼，实乃接收西洋哲学对比而生，“逆格义”所成之弊也。^{〔5〕}此问题实可以不是问题，正如同美髯公如张大千者，一稚子问之曰：“爷爷！尔睡觉时，长须美髯，何所置乎？被上乎！被下乎！”美髯公向来不觉此是问题，也未察觉到底此长须美髯是怎么放的，当然也就一时语塞；但有趣的是，是日归寝，他竟莫之所之起来，这长须美髯是放在上面呢？还是放在被里呢？他果真不知如何安置，竟夜不寐！如此者再，再而三，苦之不已！

我想看倌儿一定会清楚地告诉我，这不该是问题，但弄成了问题，如何得了！就像这美髯公终而自悟，吾之长须美髯，摆置如何，咸其自如，无关乎被上被下也。如此一悟，也就如常而寝，自然无碍矣！不是问题，弄成了问题，最后终了解了这不该是个问题，这也是一种进步。

牟先生于道家哲学之诠释为“境界型态的形而上学”，此亦非全然不当，但论者若因此而与“实有型态”斤斤计较，则将牟先生之洞见引入了“洞”，而陷入一不当之境地。其实，牟先生如此说道家是真有所见，只是囿于时代的限制，难免有些滞词，其后学者未能就此滞辞详而解之，反以此滞辞为据，力而辨之，反成是非矣！又在此是非对立的两概下，便不得不生出一调停者的角色，结果愈搅愈浑，原旨尽失，良为可叹也！

本文拟以牟先生《才性与玄理》一书有关《王弼的老学》一文，将就《老子道德经》第一章以及其他相关思想做一分疏与重建，一方面回归王弼原注之义，另方面则依牟先生之文本，做深入之审视对比，检讨彼所谓“境界型态之形而上学”之确义，并依此楷定其限制何在。再者，进一步诠释转化与创造，意图以“存有三态论”与“存有的治疗学”批判地继承牟宗三先生的老子学诠释，并求进一步的创造与发展。

〔4〕 请参见袁保新：《老子哲学的诠释与重建》（天津出版社1991年版）。又关于此，刘笑敢亦多有检讨，其最详者，请参见氏著：《老子古今》，中华书局2006年版。

〔5〕 关于格义与逆格义之问题，此涉及于中国人文方法论之问题，请参见林安梧：《中西哲学会通之“格义”与“逆格义”方法论的探讨：以牟宗三先生的康德学与中国哲学研究为例》，《淡江中文学报》，第15期，2006年12月，第95~116页。

二、关于《老子道德经》首章几个向度之对比： 老子、王弼与牟宗三

兹以《老子道德经》第一章为例示，分述如下〔6〕：

道可道非常道，名可名非常名，无名天地之始，有名万物之母，故常无欲以观其妙，常有欲以观其徼，此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

1. “道可道非常道，名可名非常名”。

可以简译为：“道”是可以说的，但说出来了，就不是那恒常的“道”。“名”是可以表白的，但表白出来了，就不是那恒常的“名”。〔7〕

王弼注曰：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也，故不可道不可名也。”这是说，“可以用言说去说的‘道’，可以用话语去命名的‘名’，这样的去说、去命名都指向了一个确定的事，建构了一个对象物，这已不是经常之道了，因而我们说真正的常道不可道、常名是不可名的”。

案：牟先生以为，“造者，访也，询也，问也。引申之，寻也、循也、顺也。造形者，即寻形、循形之谓。言可道之道，可名之名皆指乎事，循乎形，故非恒常不变之大道”。这说法迂曲了些，造形者，对象之建构也，文义甚明。牟先生此说亦通。此语系之于前，可见《老子道德经》涉及于一哲学诠释学的问题，所有及于存有学、宇宙论之语句，都应置于此哲学诠释学之角度来审视；经由这样的审视，许多被拧成的问题当可自然消解。

2. “无名天地之始，有名万物之母”。

可以简译为：在还没有表白前，那个无分别的状态是天地的本源；既有了表白，这个分别了的状态，是万物生长的母亲。〔8〕

王弼注曰：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之为其母也。言道以无名、无形始成万物，以始以成而不知其所以玄之又玄也。”这是说，“凡是‘有’都起始于‘无’，因此在还没有对象化成为一对象，那未有名言概念之论定时，那是万物成为万物的起始点。直到它之经由一命名的过程使得它成为一对象化所成的

〔6〕 以下所据，以王志铭所编《老子微旨例略·王弼注总辑》为依据，凡所引文出于此，不另注出处；又该书收有牟宗三先生所著《王弼之老学：王弼老子注疏解》一文，该书由台湾东升出版事业公司出版，1980年10月。

〔7〕 请参见林安梧：《新译老子道德经》，台湾读册文化事业公司2000年版，第一章，第3页。

〔8〕 林安梧：《新译老子道德经》，第3页。

对象，这就是万物；那万物也就如其为万物的生长、育养、长成、成熟，这就是作为一切万物的有形有名的母亲。总的来说，这是说道因为是不可名言的，是在一切话语之先的，正因如此才成就了万物；有这样起始点，而育养以成，我们却不知它何以如此，这可真是玄之又玄的道理啊！”

案：牟先生以为，“‘天地’是万物之总称，‘万物’一是天地之散说。天地与万物，其义一也。只随文异其辞耳”。〔9〕我以为此说未必恰当，因老子所述之“天地”有“场域”之义，而“万物”则在此“天地”中生发者也。《易经》亦有“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”〔10〕之说，《老子》亦有“人法地，地法天，天法道，道法自然”之说。〔11〕牟先生曰“‘天地’与‘万物’，其义一也”，此确有其可商榷者。彼之做如此说，与其一切还系于“主体”而论颇有关系。以老子论之，彼之所重实非主体，亦非主体之修证，或有言修证者，皆欲放怀于天地自然之间也。老子所论多在“所”，而不再“能”也；多在“境”而不在“识”也。至其极则能所不二、境识俱泯也。

又牟先生谓：“无为始，有为母，始与母分属两概念。此似与五十二章‘天地有始，以为天下母。既为其母，以知其子，既知其子，复守其母。没身不殆’，显相冲突。”〔12〕此不必冲突，“天地有始”者，无名也。无名者，天地之始也。有此“无名天地之始”，故可为依此“天地”而生养“万物”也。万物之生养，当经由人文命名暨文化教养之过程而使之“曲成万物”、“开物成务”也。如此者，“有名万物之母也”。这样解来，便不相冲突，牟先生之以为冲突是因为将“有”与“无”执成相对待的“两个面向”来看。实者，“有”、“无”固可为两面向，而此两者通同为一也。既通同为一，则“始”与“母”虽有分属，但不宜强而分到底也。

牟先生以为依王弼注之意，经文似当为“无名时，道为天地之始。有名时，道为万物之母。须加‘时’字，并须补一‘道’字为主词”〔13〕。此乃牟先生之过分索解所致也。依老子义，“道”乃一总体之根源、根源之总体也，它是天地万物人我通而为一的总体根源。“无名天地之始”即云此“道”之未形无名之时也。有此未形无名之道，显而为天地之场，此进而含一万物之始之

〔9〕 见牟宗三：《才性与玄理》，第130页。

〔10〕 语出《易经·系辞上传》。

〔11〕 语出《老子道德经》第二十五章。

〔12〕 牟宗三《才性与玄理》，第130页。

〔13〕 牟宗三《才性与玄理》，第132页。

可能。以此天地之场，方有万物之生也，此即为万物始也。“有名万物之母”即云此“道”之有形有名之时也，此即道之显而为象，象以为形，名以定形，如其“名”而“名之”，终成其“定名”也。王弼注云“在首谓之始，在终谓之母”，首者，天地之始也。终者，万物之母也。无名无形者，万物之始也，有名有形者，万物之终也。无名无形是讲“道”之“范围天地之化而不过”，而有名有形则是讲“道”之“曲成万物而不遗”。

盖“未形无名，形乃有名，名是和形结合而说的，有了形必然的有了名，天地之始必在无名之始，这从时间的溯源可说，但其更深的意义则不只于此；因人一般而言习惯于以一追本的方式来思考问题，而且以为所谓的追本，就是直线的往前追溯，实则不然，因为当我们做了直线的往前追溯的时候，我们会清楚地发现，原来那不能视之为一直线的追寻，换言之，这时你将发现祇要你作一根源性的探索时，这种要求将会引导你去发现一崭新的途径，而此途径已不再是一直线式的思考了”〔14〕。“此处王弼特地标明了道以无名、无形始成万物。这清楚地指出了无名、无形乃是作为道的方法及工具，而不是作为道的描述的。换言之，所谓的无名及无形乃是作为道之开显的一个重要的门径，此亦即后面所谓的众妙之门。再者，无名、无形所指的是一工夫论的问题”〔15〕。

3. “故常无欲以观其妙”。

这可以简译为：回到恒常而无分别的状态，便可以观看到道体的奥妙。〔16〕

王弼注曰：“妙者，微之极也，万物始于微而后成，始于无而后生，故常无欲空虚（其怀），可以观其始物之妙。”这是说，“那总体根源的道之妙运，奥微至极，万有一切都开始于此奥微而后逐渐育成，开始于此无分别的总体，而后生长出来，因此因循着常道（那恒常的总体根源），无有任何贪取而放怀空虚，这样一来，也就能观得万物初始妙运之几”。

牟先生以为，“道即无，妙即‘无’之‘无限妙用’也。不无，不能妙。故须常无欲以观之。言自己常在‘无欲’之心境中，即可以通道之为无，以及无之为妙也”〔17〕。牟先生之说甚谛，唯“故常无欲以观其妙”，亦可作“故常无，欲以观其妙”，此即是说“因此回到常道之无，归返到那恒常不变的总

〔14〕 此段所载为余1990年代所讲《老子道德经》之笔记。

〔15〕 见笔者1990年代所讲《老子道德经》之笔记。此所谓工夫论问题，今则以为此涉及于全面之诠释问题，应可以哲学诠释学之角度来重新审视。

〔16〕 林安梧：《新译老子道德经》，第3页。

〔17〕 牟宗三：《才性与玄理》，第133页。

体的道之根源，那是无分别的总体，我们经由这样的回归过程，想要以此来观得道体运化之妙也”。盖“道”如其为“常”，如其为恒常不变者，自是无分别的整体，此是根源之总，是一切万物之所依归，亦是天地开启的始点。此亦可以是“故常无欲，以观其妙”，此是说“因此回到常道，归返到那恒常不变的总体的道之根源，人们此时是无所意欲贪求的，正因这样的修养工夫，人可以凭此而观得道体运化之妙也”。两断句不同，一重在如其本体之根源而说，此是承体启用也；一重在如其心性之修养而说，此是即用显体也。两者皆可通。若依前后句势来看，以“故常无，欲以观其妙”断句较佳。

4. “常有欲以观其微”。

这可以简译为：经由恒常而现出分别的迹向，便可以观看到道体的表现。^{〔18〕}

王弼注曰：“微，归终也，凡有之为利，必以无为用，欲之所本，适道而后济，故常有欲可以观其终物之微也。”这是说，“那微向痕迹，正归返至最终之道体也。大凡我们说‘有’，这是说有分别而落实的利，这样的‘利’，可以说是一种‘有限制的定用’。这‘有限制之定用’必得以‘无’为用，这‘用’是无分别而回到根源的‘妙用’。人们一切意欲都是本之于此的，适合于那总体根源的‘道’，因之而得以成就。因此，依此恒常的总体之根源的道，就着那有分别而显露的意欲，我们可以观看到那终成其为对象物的微向痕迹”。

牟先生以为，“然‘常有欲’，实即‘常有’也。‘常无欲’，实即‘常无’也。何必着于欲而言之？故不如常无、常有，点句为愈。‘常有，欲以观其微’，微性即向性。向性即有也。妙用无方之道即在‘向性之有’中，终成特殊之事物。有而不有，则不滞于有，故不失其浑圆之妙。无而不无，则不沦于无，故不失其终物之微。如是，则在此‘向性之有’中，即可解‘有为万物之母’之义”^{〔19〕}。

牟先生此说甚是，唯最后应为“有名万物之母”，盖此正与“无名天地之始”为一对句子也。如实而说之，“常有欲以观其微”此即是说“如其为恒常不变的总体根源之道，进到有分别之几，吾人即意欲凭此观看这开显的微向痕迹”。这是以“常有，欲以观其微”为断句，若是以“常有欲，以观其微”为断句，这可以这样说“如其为恒常不变的总体根源之道，顺着有分别的意欲，

〔18〕 林安梧：《新译老子道德经》，第3页。

〔19〕 见牟宗三：《才性与玄理》，第134~135页。

我们凭此可观看到这开显的傲向痕迹”。两断句方式皆可通，唯以“常有，欲以观其傲”为佳。

盖“万物始于微而后成，始于无而后生”，这似乎是描述语，但却隐含了一个规范义在。老子常于描述中而显价值之规范也，此纯是从研几之学而来。由研几而归复也。老子既观察到所谓的万物始生之处，便从此进一步而发现“常无欲空虚可以观其始物之妙”也。任何一事物的真正的根源便是此任一事物的真正的终极目的，目的与根源本是同一的，它们是从两个不同的角度所看到的同一物的两个面向。故所谓“常无欲以观其妙者”，观其始也，是从起始点而去找寻所谓的道。这样的找寻是“归本于无”的找寻。至于所谓的“常有欲以观其傲”，这是穷究一切的可说可见的有形之物，而终其极的寻得所谓的根本，这样的根本看似一终极目的的根本，似乎不同于始源的根本，实则相同。以其为相同也，故谓之“同出而异名”，故谓“‘玄之又玄’也”^[20]。

5. “此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”。

这可以简译为：无分别的状态、有分别的迹向，两者都出于恒常的道体；但在表白上，名称却是不同的。就这样的不同而又同，我们说它叫做“玄同”。“玄同”是说在生命的玄远之源是相通的，这便是“道”；“道”是万有一切所依归及开启的奥秘之门啊！^[21]

王弼注曰：“两者，始与母也。同出者，同出于玄也。异名所施，不可同也，在首，则谓之始。在终，则谓之母。玄者，冥也，默然无有也，始母之所出也。不可得而名，故不可言：同、名曰玄。而言谓之玄者，取于不可得而‘名’，[而]谓之然也。谓之然则不可以定乎一玄而已，则是名则失之远矣。故曰玄之又玄也。众妙皆从同而出，故曰众妙之门也。”这是说，“这两者指的就是‘无名天地之始’的‘始’与‘有名万物之母’的‘母’，这‘始’与‘母’都同出于‘玄’。不同的名称，其所施行，就不可能相同。在起始处，则谓之‘始’，在终成处，则谓之‘母’。‘玄’指的是混合为一、无所分别，它是不可说而默然无分别的根源，是‘始’‘母’所自出者。因为是不可能去指称它，因此不能说是：‘同’而指称它是‘玄’。而之所以相约叫做‘玄’，乃有取于它是不可得而‘名’的，因而用‘相约叫做’的‘谓’。用‘相约叫做’的‘谓’那就不可定于一个‘玄’字而已，如此落在这一定

[20] 见笔者1990年代所讲《老子道德经》之笔记。

[21] 林安梧：《新译老子道德经》，第3页。

的‘名’上面，那也就失之远矣！为避免这缺失，因此说是‘玄之又玄’。众物之妙运而生，都是从此最后通同为一的‘同’来说，因此说是‘众妙之门’”。

牟先生申论之曰“道有两相，一曰无，一曰有。无非顽空，故由其妙用而显向性之有。有非定执，故向而无向，而又不失其体。自其为无言，则谓之始。自其为有言，则谓之母。实则有无浑圆为一。浑圆为一，即谓之玄。有无之异名是由浑圆之一关联着始物终物而分化出”^[22]。我以为这理解深得王弼之意，甚善。不过，接下去，牟先生又说，“王注不解‘有名万物之母’句，故不以有无言，而以始母言，则迂曲而歧出矣！”^[23]这判断有些奇特而令人不解。细察之，原来牟先生一直执泥于王弼所注“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亨之、毒之为其母也”，而认为这就认定‘有名是万物之母’为不可解，而唯有转成了‘有形有名时’方可解。我以为这是牟先生用了现代的逻辑心灵来看这问题才导生出来的。在王弼的理解里，是将这两者浑在一起说，因为他之所重只在说追本溯源，崇本息末而已。我的意思是说，牟先生解说阐释甚好，而此亦是王弼所理解的，并不是王弼就悖离了老子之意。

如此说来，是否牟先生就与王弼之注一样，是又不然！盖牟先生的追本溯源，是要为天地万物寻找一存有论的理据，他较为忽略“道”开显的“场域义”，他大体着重的是“道”之作为万有一切存在的根据。值得注意的是，他这样的追本溯源并不同于亚里士多德式的逐层抽象，上遂于最高的共相，他区别这不是一套观解的形而上学，而是一套实践的形而上学。^[24]换个话来说，这样的形而上学就不是客观实有型态的形而上学，而是主观境界型态的形而上学。我们应说：这是牟先生从老子的理解与诠释里，特别有取于王弼的注释而展开的创造，他与原先《老子道德经》哲理倚轻倚重，各有异同。

当然，人类对于所谓的辩证性的发现基本上是由于彼对于所谓的根源性的追索而来的，根源性的追索会使得我们陷入一种两难之中，此即康德所谓的二律背反。这样的二律背反清楚的指出了当人类将自家的思维只限于所谓的纯粹的理性之思维时必然会面临到的，这样的面临逼出了人类当以所谓的辩证性作为一个不可避免的思考方式，甚至我们可以说辩证的思维是一更为

[22] 牟宗三：《才性与玄理》，第136页。

[23] 牟宗三：《才性与玄理》，第134～135页。

[24] 请参见牟宗三：《才性与玄理》，第162页。

根本的思维，至于所谓的三段论式的传统逻辑则代表着人类往纯智方面的发展罢了。辩证逻辑之再被重视，这清楚的说出了人类的一个要求，要求走向所谓的生活世界。“根源性”的“无”与“终成性”的“有”，原是合而为一的。这里所谓的“同出于玄”，指的是一辩证的统合。换言之，所谓的“出”不是时间意义的“出”，而是指的“同时具函”的意思。此正如船山易传解释“太极生两仪”的“生”是所谓的“同有谓之生”，若误作生出来的生，则便错了。玄是一状辞，此状辞意在解释它之作为一始母之所从出，是一默然无有的玄冥之地，这样的解释最重要的是去说明所谓的根源性是一不可究诘的东西，是一超乎言说的东西。超乎言说者惟有经由言说的穷尽始能有所契及也。〔25〕

三、关于《老子道德经》第一章及其相关思想的可能重写

如上节所阐述，我们可以发现牟先生实有承于王弼的老子注，但他因太重视“主体性”，而忽略了“场域性”、“处所性”，因此，将老子哲学全收到心灵主体所开显之境界上去说，这是有争议的。至若对比于当代诸贤所做之老子诠释，则袁保新论之详矣！从上节所述，我们实可以看出，老子哲学实不宜拗在所谓“主观境界型态”与“客观实有型态”两端之分疏架构下立说。我们实宜回到老子文本，深读之、细读之，统体而读之、贯通而读之，切其义理，又超拔于其上而读之；再经由当代的话语，既是合乎我们日常之用语，又能调适而上遂于一哲学的学术用语，重新表述之。本节即尝试将《老子道德经》第一章及其相关之论题做一纲领性之表述，这或可视之为一创造性的诠释，但这亦可以视之为由“道、意、象、构、言”之两个相回返下的进一步诠释也。

1. 《老子》〔26〕一书最关键性的问题就在第一章篇首所言“道可道，非常道”、“名可名，非常名”。

1.1. “道”是可言说的，但经由言说彰显的“道”已非那恒常不变之道。

1.2. “道”本为“不可说”，因为“道”并不是一被指称的对象，而是作为万有一切的根源（包括价值、认知）。

1.3. “道”不是被生者，而是造生者，最重要的造生活动是“话语的造

〔25〕 见笔者1990年代所讲《老子道德经》之笔记。

〔26〕 即《老子道德经》，以下直称《老子》，人书合说。

生活动”，此即“可道”。因此，我们说“道”虽为“不可说”，但此“不可说”而“可说”。

1.4. “道”必得经由“可说”而展开，亦必得经由“可说”回溯其源来论此“不可说”之道，这已非前所论之“可说”，而是第二序之“可说”。

1.5. 凡此言“道”之“不可说”“可说”皆乃“人”之所为，人于天地万有一切最重要之活动应是“理解”之活动，由此而有诠释、实践诸活动。

1.6. 此即《老子》所论之“名”，“名可名，非常名”，这是说“名”是可以“名之”的，一旦“名之”了，就不是“常名”。

1.7. “名”作为一切“名之”之源，这“名”不是可以通过“名之”去说定它的，它作为“名之”之源，但它本身是“不可名”的；或者，它一旦开始了“名之”的活动，就走向了“定名”，这定名就不是“常名”。

1.8. 《老子》首章说了“道”与“名”的问题，而以下所论即从“无名”与“有名”为论，这是将“道”论集中在“不可说”与“可说”的关键性问题上来处理。

1.9. 盖“道本无名”，“无名”而“有名”，“有名”而“名之”，“名之”而“定名”。“道”本为“不可说”，“不可说”而“可说”，“可说”而“说之”，“说之”而“说定”。

2. 《老子》接续之，以“无名”与“有名”对比连续而论。“无名天地之始，有名万物之母”，及于“天地”、“万物”、“始”、“母”等关键处。

2.1. “无名天地之始”，语义甚富，此“不可说的道”是天地造化之源，在天地造化之始，原是无分别的，不可说的，是未命名的状态。

2.2. “有名万物之母”，语义甚富，此“可说的名”是天地万物之母，有此“母”才有“子”，“母”为“话语之源”，“子”为“话语所论定”，论定则成万物。

2.3. “无名”而天地始生，“有名”而万物终成。“天地”者，“场域”之义也。“万物”者，分殊之对象也。此如《易传》所说“范围天地之化而不过”、“曲成万物而不遗”。

2.4. “范围天地之化”此乃“道”彰显之初几，由此初几而有“天地”、“阴阳”，以此两端而可以“天地相合”、“负阴而抱阳”，辩证和合而生育万物。

2.5. “曲成万物而不遗”此乃“名”之论定，由“有名”而“名之”，“名之”而“定名”，“名以定形”、论以成物也。这是说“话语的论定”才始得天地造化所生者，经由人们的参赞与理解、诠释之活动，而被“论定”了。