

輔大研究論叢⑥

有無與玄同

老子道德經玄義闡微暨其哲學理論基礎之研究

申湘龍著

輔大出版社發行

有無與玄同

老子道德經玄義闡微
暨其
哲學理論基礎之研究

輔大研究論叢⑥

定價：一五〇元

有 無 與 玄 同

—老子道德經玄義闡微暨其哲學理論基礎之研究—

著 者／申 湘 龍

出 版／輔仁大學出版社

發行人／羅 光

地 址／台北縣新莊鎮中正路五一〇號

電 話／九〇二五〇一七

郵 撥／一五二六四九

中華民國六十九年六月初版

行政院新聞局：出版事業登記證局版台業字第〇三二一號

BE -ING, NO -THINGNESS AND MYSTERIOUS IDENTITY

An Interpretation of Lao Tzu's Tao Te Ching

and

A Theoretical Reconstruction of Its Philosophical Foundation and

老子道德經玄義闡微

暨其

哲學理論基礎之研究

SHEN SHIANG LONG

June, 1980.

To My Younger Sister

*When the early morning light quietly
grows above the mountains*

*The world's darkening never reaches
to the light of Being*

*We are too late for the gods and too
early for Being. Being's poem,
Just begun, is man.*

To head toward a star- this only.

*To think is to confine yourself to a
single thought that one day stands
still like a star in the world's sky.*

*~Martin Heidegger, Aus der
Erfahrung des Denkens ~*

目 次

引言.....	1
上篇：玄義與境界的展開	
導論.....	13
本論	
1 永恒之湛寂與可朽的躍動	
—道德經中之根本洞見與體道玄義.....	25
2 蒼穹之下	
—屬於人之實存境界暨其價值情態.....	41
3 蒼穹與大地	
—自然顯化的浩瀚境域.....	71
4. 善為士者、聖者與王者	
—道德經中之體道境界暨其所本之先天自然常明.....	87
下篇：後設的理論與辯證的指向	
1 序論.....	127
2 實存境界暨其價值情態	
2.1 「天～天下(人)萬物～地」之存在性構成.....	141

2.2 順/逆-實存動程所顯的價值模態.....	146
2.3 實存之知的有無輻合性與分現性.....	151
3 與道相應的先天奧域	
3.1 「知」與「常明」的本質繫屬	
一「自然常明」中有無玄同之奧義.....	169
3.2 「知」與「道」乃在「道之自身向己顯現」中	
為本體根源的統合.....	179
3.3 道自身顯現的本質方式暨與其相應的	
實踐真理歷程.....	185
3.4 結論.....	195
跋語.....	205

附錄：參考書目

1 主要參考書及論文之評介

中文部份.....	213
-----------	-----

西文部份.....	234
-----------	-----

2 輔助參考書及論文

中文部份.....	240
-----------	-----

西文部份.....	242
-----------	-----

引言

以下本文的研究，包含兩種分別的格式（*the style*），但實可以互相闡明：一方面（在上篇中），我們要以體驗、直觀、象徵、類比及隱喻，展開道德經中所含之玄義與境界。另一方面（在下篇中），我們要以哲學理性（*philosophical rationality*）的辯證與推衍，試圖構作一個可與道德經原文相呼應的後設理論基礎（*A post-posed or meta-theoretical foundation*）。

然而，本文的目的並不在於從觀念上來清楚地界定「有無玄同」的意含；也不在於由構作出的理論基礎以建立一套有關「道」、「德」的形上學體系。相反地，本文恰要指出「觀念」與「體系」之不足以承載此中的深旨。基本上，屬於道德經中的體道玄思，乃是越乎屬於理性思維的領域；並且，若果其有所謂人生道德的教示，亦是指向一種非思維的體證境地。但是，這並不排斥我們可盡力地以哲學理性來構成其所含的意義：只當我們了悟我們預設著與實際密契的體證，並且我們信服在這部簡古的經典中，的確包含了對真理的微言奧旨。此外，我們也得自覺理論的不足與限度，以隨時回應於實踐的行動；而當然就體驗的這一面而言，其變化的幅度與深度的廣邈，亦會使我們自覺自身實離圓滿之境甚為遙遠，而只能謙遜地欲從相對相關的兩方，辯證地指向道德經中的微言奧旨，望能在「有無與玄同」如是一個單純的主題下，些許敞開屬於我華族歷史生命中的幽古靈智。



一部傳統的經典，可由衆多不同的視域（*perspectives*），予以體會、觀想、探討與研究。其目的不僅在於對傳統經典所明示者之把握，還要在於越乎其所微言者，以探入其默然之緣由，或可能無法道及之處。也就由於此種可能意義之豐蘊，所謂「傳統」即成爲一歷史性的生命，由我們的過往展延至我們的未來，與我們自身現下的存在，息息相關。同時，也就在其默然或無法道及之處，觸動了人性對一總存在根源的終極關懷。

如是，本文的研究旨趣，主要係來自兩種關懷：其一、對於傳統文化之歷史生命的血脈意識；其二、對於宗教性聖潔境的終極投向。

基於哲學理性的立場，對於第一點，大體來說，華族先哲對於真理的把握，其取向並不在於知識性的解悟，而實基於先天明覺在實踐上的省察，與生命真實價值如何圓成（*perfect fulfillment*）上。馬定波先生在其「中國佛教心性說之研究」一書的「序說」中亦言：「…中國固有的心性之在作用上對於事物的『知』，……不是在所知的事物上去明辨善惡是非，而是在能知的本體上去明辨事物的善惡與是非。」

復次，若基於華族的歷史文化背景與一般存在意識之趨向（*the historico-cultural context and the general orientation of existential consciousness*）來看：道德經中，體道之實際發想處，在於現象的事實觀上，明顯底表示出承繼著吾古代華族一般意識的基型觀點，亦即「天覆地載，萬物盈中；日月運行，萬物化生」的一種動態的空時存在界構成觀；此處，進一步底將人性主體活動之諸種事相，及其「歷史性的展延」合融觀之，即形成所謂「天下」的觀點。是故，表現在古代典籍之先哲德範文思，其實踐存在價值的核心向往，即主要底是對此「天～天下萬物（或以「人」爲楷式）～地」之整全存在的參贊，亦即對元始一統之「中和之道」（我們提指 *men-*

tion 此名相，但不使用它在中庸裡的特殊意義，而係廣泛地用它來指中國哲學所謂「道」的特質）的體得（內聖）及顯用（外王），而以儒道二家為最具淵深廣被境相的兩大體系。

在於儒者，乃本其心性之所顯，情意之所向，於歷史中回溯堯舜德性人格為天道聖命之實具典型，明乎「中和之道」的樞紐，為人性道德所總持；當人性道德顯向自身主體性之存養上天聖道的充實光輝時，即謂之「內聖」，當其透過主體際性以化成天下萬物趨向上天聖道之終極至善時，即謂之「外王」。是故，以人性道德之克通於內外，格于上下而為樞紐處言之，為使人性世界得以長遠綿延，並為實現「成己成物」之肅穆熙和理念，即以一種戒慎謹敬之心態，緣人情而作禮，依人性而作儀，分設名位先後之序，確乎皇皇昊大典制，以規模無聲無臭之上天聖道，而用以教化天下，育養萬物，使由人文體制之正雅中道，步入聖賢之域。

總之，由儒者之歷述堯、舜、禹、湯、文武等聖王典型，及其對郁郁周文心儀嚮往之趨處來看，支持其體系之根基，在本質上，乃是種「人文—歷史性的超越意識」；換言之，乃是特別底以「人性道德意識」的境相，攝含了超越意識性的趨處。

從道德經，以及莊子南華真經等道家原始經典的次第發展成立中，則明顯底表示出參贊「中和之道」的另一趨勢，而最後於莊子天下篇中完成了儒道初步合融的原型，亦在此首度使用了「內聖外王之道」一言。

基本上，表現在老莊中的深遠思想，乃認為「中和之道」的體得，並不完全底依止於人性道德之覺識；至於其顯用，亦並非可圓滿底由人性道德所揭露。實際上，此「中和之道」本體境相之幽深玄奧、底蘊豐含，乃根本底超乎人文心性之所顯及所持，亦根本底含藏於人文心性之所顯及所持的深密底處。如斯道家之深遠思想，由於如實了知

人文心性體用之價值限度，即以甚深形上性之無意識，趨向「本體性道德」之無爲玄虛境域；而在於歷史性的回溯中，亦越乎了堯舜等聖王德性人格之典型，而常以「古始」或所謂之「泰氏」等邈渺意像，作爲道體在時態綿延中之奧秘性根源，也就顯明底透露出其歷史性的意識，在本質上，亦是形上本體之超然幽深性的，而能在道行之淵汪化理中，探入生死根源的體系。

如是，撮要言之：對於實際之把握（知），儒家主立天、地、人三極，而更以人極爲旨歸，所謂「以德攝知」，亦即肯認倫常道德不僅爲人文界域之真實，亦是一總存在之本體價值。也就是視一總存在之實有性，乃與人文性、倫理性道德爲同質生命的一體感通。至於道德經的思想，乃是以無知之知的自然常明，密契先天地萬物的元始玄母，而後即實存界域而反照，如如澈見域中之四大。此中，天、地、人之所以爲大，乃是由於層層與道相法之森嚴；究其極，則又返歸而圓成於自然常明的不可道（無極）中，泯融于沖虛玄冥之淵靜純樸之內，顯一湛然或存的無象之象，而歸趣於寂寥無爲、清和真常之周行不殆而與道共屬的根源生命奧域。

因之，基於哲學研究的立場，有關此超然幽深之道自體爲何？其所顯之境相與作用爲何？其展露之奧秘形而上流衍化生歷程爲何？特別是有關人性存有與此道之關係爲何？即是本文以「有無與玄同」歸攝的數個重要課題。如是，「有無與玄同」既是個合融的一體，也包含著分別的殊多在其中的。



面對道德經，以及如許邈遠的歲月，在中華民族之歷史洪流中，迄今已有多少文化及生活方式的更迭移謝，再回顧一下當前社會的情態，我們是很難回溯到彼時的幽古體驗中去了！然而，我們也沒有必

要（以及把握）辯說某種解說才真正是老子的「本義」，而向當前作個不化或不當機的移植。誠然，在某個限度內，我們應駁斥過份的曲解或不善的附會與利用。但是，我們總不應將一個原本豐蘊衆多可能意義的歷史生命，限囿在某個癡止的角隅，因之隔絕了屬於歷史血脈、屬於人際共同經驗的彼此回應，也使我們無法在種開放的對談中，覓得拓向究竟真理的契機。而哲學的歷史—那些在時間性中所遺留下來與真理交談的回響—特別是該這樣對待的。儘管，我們可能在與其等的應答間，並不能對真理之奧秘，有所揭曉，反而更加深了這個奧秘的內蘊。但這不也是種豐盛的意旨，並且使我們可傾望於、相信於一種無言之言的印合嗎？

基本上，在人之內總是含有趨向哲學的質性，它是心靈、意識、整全的人與存在之間彼此融流時所隱含的調子。因為，到底我們人均是「生」與「命」①的體驗者，我們經常是有意識地存在著，我們一面知曉，一面活著，我們甚至也知曉我們自己的不知曉，或者我們藉著生活而知道某些事情，這便是「體驗」的一般意義，它可說是人生活方式的最基本之相②。而體驗已經包含自我覺悟的契機，將此契機拓展的力量便是意識的自反性，所謂的反省，它由「事實」逐步登上「價值」及「意義」的回顧及投向，哲學的認識以及它的理論，就是在此展開它的境地的。因之，哲學的總總與生命的體驗，原本就係有著密切的內在關聯。儘管，哲學並不能算是自我覺悟之最澈底的行動（因為，一個圓滿的自覺乃是種完整的自我同一，以及與真理共屬的統合）。然而，就在我們自身主體的體驗與真理尚未迄得圓滿之自覺時，我們也還多少有一些自我覺悟，而此種之自覺，絕不只是作為形式並機械地附加於體驗的內容之上，它本身乃是作為新的內容，以有機之方式，內在的關係附加於已存在的內容上，而賦予新的關聯以新的意義和價值。於是，哲學的認識及理論，作為一種自覺的表達形式

，在朝向究竟真實的途中，就與主體的體驗成為了交互的辯證契機。何況，理論的學術理解益深，內涵便可客觀地展開，以致得到整理，有時亦可得到修正。哲學的理論研究，就是在這樣的意義下，可超過主體之體驗的現狀，並與體驗的內涵，共同辯證地指向畢竟的真實。

至此，我們即可了悟為何我們在前面說到：「基本上，屬於道德經中的體道玄思，乃是越乎屬於理性思維的領域；並且，若果其有所謂人生道德的教示，亦是指向一種非思維的體證境地。但是，這並不排斥我們可盡力地以哲學理性來構成其所含的意義：只當我們了悟我們預設著與真際密契的體證，並且我們信服在這部簡古的經典中，的確包含了對真理的微言奧旨。」如是，首先我們似乎得突破一個難關，亦即：道德經五千餘言經文的表象。我們所擬探入的「事物」，並非客觀的表象本身，而是蘊含於其本身內體驗的源泉以及其所默契的真際。一方面，我們當然要處理一些有關考據、訓詁及註解、文義等的工作，這一部份，本文將其絕大部份置於每章後所附的「註解」中（每章後的註解，亦可說是本文的一個章節，在其中還包含了許多重要觀念及用語的解釋）。另一方面，我們強調，依據道德經文體的表呈方式，它是屬於不可直接分析的、非思考觀念式的韻文，它是一種發自深刻體驗行動的格言式詩體^③。當然，在其中也包含了一個先哲心靈對歷史、文化價值與意義的批判與洞見，甚至有個隱藏的原始宗教性背景^④。那麼，本文在上篇中所做的努力，乃是在盡量不損傷並尊重道德經原文的方式下，以體驗、直觀、象徵、類比、及隱喻，對道德經中所含之玄義及境界作個稍微的敞開及延伸。而在下篇中所做的努力，也不過是以哲學理性，試圖構做一個可與道德經原文相呼應的哲學意義理論基礎。我們所要強調的是，這個構成理論並不是道德經的形上學或道德學體系，而係「一個」引為與體驗互相辯證的契機，以指向道德經原文所默契的真際以及它對生命行動的一些教示。

最後，在本文中，我們⑤並沒有將「對於宗教性聖潔境的終極投向」此一關懷，作個明顯地論述，但我相信此一關懷是很有力地隱含在本文的研究中的。不過，在跋語中，我們會稍微帶出一點此中的含義的。另外，在文後還有個參考書目的附錄，在對主要參考書及論文的評介中，也隱含了筆者對於道德經的看法。在輔助參考書及論文方面（特別是西文部份），主要的目的乃在於：在各種文化、歷史、及思想、體驗的背景下，見出道德經所含意義之豐富潛能，以及它的特殊所在。這在各章後所附的「註解」，以及上篇各章後的「附識」，即可略見端倪的。

無論如何，嚴格講來，本文在對道德經的研究上，既不澈底，亦不完備。甚至，本文也沒有對「有無與玄同」在觀念上做個正面的解析。但在基本上，問題的關鍵及本文的旨趣，並不在於論議是否「有無與玄同」可在觀念化上或理論化上可能不可能以及清晰不清晰？我們只擬視全文之研究為一種過渡的契機，在拓向更為終極的境地時，並非理論或觀念在邏輯上的連續，而是需要付諸一些特殊的實踐行動的。特別地，道德經中所默契及的實際，並不允許將對其的表呈語言或意象，直接化成體驗的內在涵義，而可依其原來面目，清晰地、不歧義地表現出來（無論是以理論觀念的方式，或非理論觀念的方式）。在由表呈化入體驗，並由體驗中重新化為表呈時，我們均需將雙方的意象及內涵，先沈沒在「無」的深淵裏，再由之甦生⑥。但這不正是有無圓融的玄同嗎？這就是本文理當謙卑之所在，而只能守於一個在信念中等待的沉默，儘管這也可能邈茫，却也不能於此時僭越。

～民國六十九年五月於輔仁大學哲學研究所～



§ 註解 §

- ① 在此，我願特別指出莊子大宗師篇的最後結語：「子輿與子桑友，而霖雨十日。子輿曰：子桑殆病矣！裹飯而往食之。至子桑之門，則若歌若哭，鼓琴曰：父邪母邪？天乎人乎？有不任其聲而趣舉其詩焉。子輿入曰：子之歌詩，何故若是？曰：吾思夫使我至此極者而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈欲私貧我哉？求其爲之者而不得也。然而至此極者，命也夫！」生命是要知得親切，才會確有那份實感的，是故，「霖雨十日」，即曰：子桑殆病矣！而在一切天人生死的呈現（有）中，實蘊藏者那不可得之命的奧秘（無）。由此看來，若以「生」與「命」而言「生命」，當係表達有無大化之甚深奧義的；而一般所謂生死之生命，乃係有無大化的一種顯象。在中國哲學原典中，同樣的情形甚多，譬如「道」與「德」，「心」與「性」，「精」與「神」…等等。「生」與「生」連，並指宇宙本體大化流行的創造動程，這在易傳中是最爲明顯的。而在老子中，「生」與「命」也係分別開的，但均關乎道自體本體力之展延及內蘊，萬物皆由此而顯現並依存於其中（生），並再被收納回其中（命）的龐沛之力。譬如：「天下萬物生於有，有生於無」、「歸根曰靜，是謂復命。」等，這裡不能從實體間的因果關係去把握的，而人之生命形態，以及它的呈現與歸藏，也係在此龐沛之力的運化中的。而道德經會認爲這就是「自然」，並沒有強烈支配或受支配的因果系列感。但這也是說，除非我們契入了這種龐沛之力的必然運化，我們才與「自然」達到一種和諧的均衡與共屬的統合。這大體就是「天道無親，常與善人」的意旨吧！

②在這樣的意義下，像「知」、「自覺」、「反省」、「認識」，我們都特別著重於其等「主體性」的涵義，以引為存在的方式（*The way of "to be"*），而非使用其邏輯的涵義，這也係研究中國哲學中，應特別賦予注意的一點。

③見朱謙之「老子校釋」二〇三頁：「五千言與易韻同，與騷韻亦同。知聲音之道，與時轉移，而如易如騷，以時考之，皆與老子相去不遠。五千言者蓋與易經同為中國古代之二大哲學詩，老子為楚人，故又與楚聲和。」另見明·王純甫「老子億」，其中有云：「…反覆形容道體之妙，恍惚窈冥，皆幽深微渺，不可為象之意。…變文叶韻，與詩體相似，逐句而為之說，則鑿矣！」

④見本文第一章後之「附識」。

⑤我時常使用「我們」，除了一般為文的順暢外，主要還是要特別感謝幾位師友。首先，就是我的指導教授羅光校長，本文前後言與所加的附識、註解，以及好幾處的修正，都是根據羅光校長的批點，而加以補充和解釋的。其次就是錢志純神父與李震神父，他們都是領導有方，愛護備加的所長。在一般及專門哲學訓練方面，從系中一直到所裡的八年，感謝張振東神父（系主任）、柴熙神父（認識論）、葛慕蘭神父（形上學、現象學）、袁廷棟神父（理性心理學）、張春申神父（宗教哲學）、墨浩然神父（胡塞爾、海德格）、潘栢世老師（中國哲學導讀、老莊孔孟荀哲學）、吳安安老師（中國哲學史）、王邦雄老師（法家哲學）、楊茂秀老師（社會哲學）、王弘五老師（邏輯哲學）等的教導與照顧，並感謝在研究所時錢神父所主持的研討會，使我在其中對中西哲學問題的理解，均獲益匪淺。最後，特別感謝錢志純神父、吳安安老師、高凌霞修女、張家煥學長、吳健先生、顧瓊華同學、尉遲淦同學、林慧婉同學、唐慧敏同學，在論文寫作過程中於精神與物質二方面的鼓勵、與支持。