

現象學可以還中國哲學一個公道嗎？——試讀老子

劉國英

香港中文大學哲學系

前言

本文源起於 2002 年 5 月在美國召開、以「現象學作為亞洲與西方的橋樑」為主題的一次國際學術研討會，¹初稿以英文寫成。由於研討會的主辦者要求與會者需提交一具原創性、又與會議主題相關的論文，因此筆者透過他能掌握的現象學概念群，嘗試從哲學層面去閱讀《道德經》。當然，他是從一相當廣義的現象學的角度（即所謂現象學運動）出發去理解老子，而不是僅僅著眼於個別經典現象學家對老子思想的論斷。筆者作這一不自量力的嘗試之動機，將於下面就當前西方學者討論中國哲學之際所持的兩種截然相反的態度，從事預備性的檢討時一併交代。由於筆者學力有限，亦非當前精細學術分工之下專研中國哲學者，故他絕對不敢宣稱這一閱讀具任何原創性；然而，這一嘗試可能標示出其個人學術道路上的一個新起點。而更令他感到喜悅和珍貴的，是他終於有機會以其母語表達文中的想法，並期待著其中國同胞們分別從現象學和道家哲學的專家角度對之批評與指正。

1) 西方學術界對中國哲學的兩種截然相反之態度

a) 道家哲學是一種反理性論(anti-rationalism)

在文化多元論興起的年代，我們不難想像，持所謂「政治正確」態度的論者，必會承認以下命題：有多少種文化就多少類哲學。今日的西方學術界，似乎離黑格爾的時代——即視中國哲學為停留於哲學思想發展的「最初級階段」²——已經很遠。然而，對於「中國哲學能否稱得上為真正的哲學」這一問題，似乎仍處於一場未有結果的辯論之中。由於亞里士多德曾把哲學的起源視為從神話(mythos)到理性(logos)的發展，判斷中國哲學是否「真正的哲學」的標準，往往落在判定中國哲學有無成功地建立一套給予理性以奠基性地位的論說這一做法之上，亦即考察中國哲學是否發展出某種形式的哲學理性論(philosophical rationalism)。眾所周知，現代現象學之父胡塞爾曾宣稱：「用中國哲學這一說法

¹ “Phenomenology As a Bridge Between Asia and the West”, International Conference on Phenomenology organized by the Center for Advanced Research in Phenomenology, Florida Atlantic University, May 7-10, 2002, Delray Beach, Florida.

² G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, p. 147; *Hegel's Lectures on the History of Philosophy, Vol. I*, Eng. trans. E. S. Haldane, London: Routledge & Kegan Paul, 1955, p. 121.

本身……純然是一種錯誤和意義的篡改。」³（下文將繼續討論這點）若果持這一論點者是一位來自西方的專業哲學家，或者是一些出於文化偏見或自限於狹窄的學術分工之內而從來沒有對中國哲學產生過興趣的中國人，我們大概不會完全感到詫異。令人稍感意外的則是，像A. C. Graham這樣一位透過翻譯中國哲學經典以及大量著述，⁴不遺餘力地把中國哲學介紹到西方學術界去的出色學者，卻依舊不能脫出以「理性論與反理性論」（“rationalism and anti-rationalism”）這樣的簡單二分法去表象古代中國哲學。⁵儘管Graham已經細緻地把「反理性論」與「非理性論」（“irrationalism”）區分開來，指「反理性論」為以莊子為首那種以自發性(spontaneity)對抗理性的態度，而認為薩特侯爵(Marquis de Sade)、尼采及希特勒的行徑是「非理性論」的表表者；⁶他持這一理論判準來對中國哲學作整體評估之際，其最終斷定仍是認為中國哲學整體成就有限，因為對Graham而言，「在中國傳統裏，理性論只屬曇花一現，而反理性論則只限於道家哲學及其後出的禪宗」。⁷一句話：中國哲學傳統當然有其獨特之處，不過認真說來，卻又並非有甚麼大不了！這似乎就是Graham對中國哲學的終極判詞。

b) 道家哲學作為「海德格思想的隱秘來源」之一

然而，在當代西方哲學舞台上的另一邊，最近十多年來卻冒起了一鼓東方熱，一些學者試圖著力說明某些最具影響力的現代或當代西方哲學家——如尼采與海德格——與亞洲傳統哲學家有密切關係。⁸有些學者——特別是Reinhard May及其英譯者Graham Parkes——更大膽宣稱道家哲學為「海德格思想的隱秘來源」之一。⁹但任何對海德格的思想道路有一種非過度簡化的認識、而又能夠直接研讀中國傳統哲學典籍的讀者，都會對May與Parkes在薄弱的文獻依據下所作的大膽論斷感到驚訝。

³ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, ed. W. Biemel, The Hague: M. Nijhoff, 1954, p. 331; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Eng. trans. D. Carr, Evanston: Northwestern University Pr., 1970 (以下簡稱 *Crisis*), p. 284.

⁴ A. C. Graham的中國哲學翻譯包括《莊子》和《列子》: *Chuang-tzū, The Seven Inner Chapters and Other Writings*, London: George Allen & Unwin, 1981; *The Book of Lieh-Tzu*, London: Murray, 1962。他有關中國哲學的專著包括: *Kung-sun Lung's Essay on Meanings and Things*, Hong Kong: University Press, 1955; *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong: Chinese University Press, 1978; *Disputers of the Tao: Philosophical Arguments in Ancient China*, La Salle, Ill.: Open Court, 1989; *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Cheng*, La Salle, Ill.: Open Court, 1992.

⁵ Cf. “Rationalism and Anti-Rationalism in Pre-Buddhist China”, in A. C. Graham, *Unreason Within Reason. Essays on the Outskirts of Rationality*, La Salle, Ill.: Open Court, 1992, pp. 97-119.

⁶ A. C. Graham, *Reason and Spontaneity*, London & Dublin: Curzon Press, 1985, pp. 156-227.

⁷ “Rationalism and Anti-Rationalism in Pre-Buddhist China”, 同上引書, p. 109。

⁸ *Heidegger and Asian Thought*, ed. Graham Parkes, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987; *Nietzsche and Asian Thought*, ed. Graham Parkes, Chicago & London: University of Chicago Press, 1991.

⁹ Reinhard May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden, 1989; 英譯本 *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influences on his Work*, Eng. trans. Graham Parkes, London & New York: Routledge, 1996。

May書的德文原本正文只有 67 頁，而英譯本正文則更只有 57 頁。其基本論據來自海德格所參閱過的《老子》和《莊子》德譯本(主要出自Victor von Strauss 及 Richard Wilhelm之手)¹⁰中的一些文句，與海德格關於「在」或「有」(Sein, Being)與「無」(Nichts, Nothing)等同的一些著名陳述。May如是說：

「讓我們現在把相關的文獻選段並列。首先是：

..... 一物只能透過他物 ([...] das eine durch das andere erst ist [...]) (...that one is only through the other...)(《老子》第 2 章，von Strauss 的註釋)。

別於它[在／有]者就只是無 (Das Andere zu ihm <dem Sein> ist nur das Nichts. (Heidegger, *EM* 84) (The Other to it [Being] is simply Nothing (Heidegger, *IM* 79/60)。

在／有與無二者不是並列著被給予，而是各自因於對方而運用自身..... (Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das Andere.) (*Wm* 247) (Being and Nothing are not given beside one another. Each uses itself on behalf of the other ...) (*QB* 97)。

其次：

在／有不外就是無；無不外就是在／有 (*Sein ist nichts anderes als Nichts* , *Nichts ist nichts anderes als Sein.*) (*Being is none other than nothing*, / *Nothing is none other than being.*)

無作為『在／有』 (Nichts als “Sein”) (Nothing as “Being”) (Heidegger, “WM?” [GA 9] 106, 註 b)。

無與在／有同一 (Nichts und Sein das Selbe) (Nothing and Being the Same) (‘WM?’ [GA 9] 115, 註 c)。

在／有：無：同一 (Sein: Nichts: Selbes) (Being: Nothing: Same) (‘SLT’ 101)」¹¹

¹⁰ 這些德譯本包括：Lao-Tse, *Tao Tê King: Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Victor von Strauss*, Leipzig, 1870; *Laotse, Tao te king: Das buch des Alten vom Sinn und Leben*, übersetzt und kommentiert von Richard Wilhelm, Jena, 1911; *Dschuang Dsi. Das wahre Buch von südlichen Blütenland*, übersetzt und kommentiert von Richard Wilhelm, Jena, 1912。此外，還有馬丁·布伯(Martin Buber)的《莊子》選譯本：*Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, hrsg. und übersetzt von Martin Buber, Leipzig, 1910。參 R. May, *Heidegger's Hidden Sources*, p. 75。

¹¹ R. May, *Ex oriente lux*, p. 44; *Heidegger's Hidden Sources*, pp. 27-28. *EM* = *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953; *IM* = *An Introduction to Metaphysics*, Eng. trans. R. Mannheim, New York: Harper & Row, 1971; *QB* = *The Question of Being*, Eng. trans. Jean T. Wilde & W. Kluback, New Heaven: College & University Press, 1958; *Wm* = *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1967; *GA 9* = *Heideggers Gesamtausgabe*, Vol. 9, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976;

在把上列陳述簡單並排出來之後，May 對被翻譯成德語中的「無」(“Nichts”) 與「在」或「有」(“Sein”)這些原本來自中文和日文的詞彙，既沒有從文獻學角度考察，也沒有從哲學角度進一步討論，便立即作出如下結論：

「把這些段落如此並列……令人毫無疑問，在海德格對『無』(「在」或「有」)的非西方式理解中，他受恩於道家和禪宗的思想方式。」¹²

May這段說話，不難令人感到，在黑格爾逝世一個半世紀之後，一鼓「東風」吹到西方去。對黑格爾而言，中國人用以指稱「至極存在和萬物的起源」的「道」或「無」，實質上只是一個「空虛、完全不確定和抽象普遍項」的記號，它所反映的是一種哲學發展的原始階段；¹³但對May(及Parkes)來說，海德格之視「無」為「在」或「有」的等同卻顯現了一種至高無上的智慧，而這種智慧的來源別無他處，只能是古代東方。然而，任何稍具嚴格哲學訓練的人恐怕都會同意，文獻的並排與文獻學的說明及哲學詮釋相距甚遠。May固然指出了海德格某些陳述與道家哲學和禪宗的用詞巧妙地相近，但若我們希望確定海氏整個思想歷程與道家哲學和禪宗的關係何在，就必須進行哲學層面的說明和討論(即海德格稱的“*Erörterung*”)；我們不能把海氏的思想歷程簡單地化約成“「在」或「有」與「無」的等同”這樣的一個公式，特別是在他經歷了所謂思想上的「轉折」(*die Kehre, the turn*)之後，這種化約更不可能。然而，May書卻正是在哲學層面的說明和討論的門檻之前便止步。

May 在其書中的較後一章，提出了一些表面的文獻依據，來支持他宣稱後期海德格在討論語言之時，把老子「道」的概念據為己用。May 這樣寫道：

「讓我們逐字地考察一個長的段落，這段落極可是[海德格]以密碼的方式改寫(paraphrase)《老子》25章最後四句、特別是最後一句。von Strauss的譯本如是說：‘人的尺度在於地，地的尺度在於天，天的尺度在於道，道的尺度在於它自己’。(“Des Menschen Richtmaß ist die Erde,/ der Erde Richtmaß ist der Himmel,/ des Himmels Richtmaß ist Tao,/ Taos Richtmaß ist sein Selbst.”) (“The measure of the human is the earth, / the measure of the earth is the heaven, / the measure of heaven is *dao*, / the measure of *dao* is itself”.)在下面海德格的改寫中，我們需要特別注意 Ereignis[據為己用/佔為己有]¹⁴一詞，這將是極之重要的一個關鍵詞；在海德格的改寫中，Ereignis一詞是採特殊用法以之對應道，特別是*tao fa tzu jan (dao fa zi*

SLT = ‘Seminar in Le Thor’, in *Seminare, GA*, Vol. 15, 1986, pp. 326-371.

¹² R. May, *Ex oriente lux*, pp. 44-45; *Heidegger's Hidden Sources*, p. 28.

¹³ 參註 2。

¹⁴ 海德格“Ereignis”一詞的譯法有多種，如「大道」、「本有」、「本然」、「本成」等；筆者此處取直譯的方式，主要是按May理解海氏此詞時所著重的意思，卻並不表示筆者認為這是最佳譯法。

ran)：道就是“那據為己用的運動”[*die er-eignend-brauchende Be-wegung*]。海德格在改寫前述《老子》中的幾行之際，著重“據為己用”[Ereignis]一詞。」¹⁵

May隨即從海德格〈走向語言之途〉(“Der Weg zur Sprache”)一文第三節中，由「那一有所成就的佔有，引發了作為揭示的言說在從事揭示活動，這一佔有可稱為‘佔為己有’」(“Das erbringende Eignen, das die Sage als die Zeige in ihrem Zeigen regt, heiße das Ereignen”)一句開始，直至「這一在言說[道]中秉持著的佔為己有，若要命名之，我們只能說：它——佔為己有——成就一己」(“Das in der Sage [tao] Waltende, das Ereignis, können wir nur so nennen, daß wir sagen: Es – das Ereignis – eignet”)一句，一字不漏地引錄了一大段。¹⁶然後May就作出如下結論：

「海德格借用了道的學說，特別是《老子》中突出的有關章節，但其佔為己有(Ereignis) [一概念]當然並非‘一條規律，就像一套規範那樣在我們的上空俯視’。上面引錄的段落足以清楚說明，它詳盡地改寫了《道德經》的語言，特別25章最後一句……這樣一來，這一工作就大功告成。佔為己有就是它自己，對自己的佔有亦然(*tzu jan, ziran*)，‘此外無他’，一如道就是道。」¹⁷

顯然，May的「證據」完全在於他接納《道德經》25章最後一句*tao fa tzu jan* (或作“*dao fa zi ran*”) (「道法自然」) 應譯作「道的尺度在於它自己」(“*Taos Richtmaß ist sein Selbst*”, “the measure of dao is itself”)。但究竟「道法自然」中的「自然」是「一己」的意思，抑或相當英文“spontaneity”的意思，或者是「大自然」的意思，甚至是「自然序列」的意思？May似乎未想過需要進一步了解「道法自然」中的「自然」意思。若果May認為海德格借用了老子道的思想的根據來自海氏所參考的《道德經》德譯本，但若這一譯本的準確性成疑，則他宣稱老子是海德格思想的隱秘的東亞來源之一的說法就非常脆弱。當然，更大可能是海德格把自己後期“*Sein als Ereignis*”的想法投射在老子思想身上；但在多大程度上這是一合法投射？在未有更可靠的文獻依據和更詳盡的哲學說明之前，我們無理由接受「最古老的中國哲學文獻之一，是最具影響力的當代西方哲學家之一的祕密源頭」這一田園牧歌般美麗的說法。

2) 對中國哲學的現象學式閱讀是否必然成為歐洲中心論？回頭討論胡塞爾的歐洲中心論哲學概念

我們是否只能在上面兩種極端的立場中二擇其一？顯然不是。筆者認為第三

¹⁵ R. May, *Ex oriente lux*, pp. 60-61; *Heidegger's Hidden Sources*, p. 40。

¹⁶ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Verlag G. Neske, 1959, pp. 258-259; *On the Way to Language*, Eng. trans. P. D. Hertz, New York: Harper & Row, 1971, pp. 127-8; R. May, *Ex oriente lux*, pp. 61-62; *Heidegger's Hidden Sources*, pp. 40-41。中譯本參：《在通向語言的途中》，海德格爾著，孫周興譯，北京：商務印書館，1997，頁220-221。

¹⁷ R. May, *Ex oriente lux*, p. 62; *Heidegger's Hidden Sources*, pp. 41-42。

種立場是可能的。我們不一定要誇大中國道家哲學在海德格存在論思想中所擔負的角色，卻可以嘗試對中國哲學經典作現象學式閱讀，特別是老子。我們以下嘗試運用現象學中一些較為人熟識概念，提出這一閱讀的一些基本元素。在本文中，我們沒有意圖亦無可能深入地窮盡《道德經》各種在詮釋上的可能性，亦不準備把《道德經》與現象學這大家族中各種各樣的著作從事系統的對照。

但在從事這一試讀之前，我們要先處理現象學之父胡塞爾那一令人不安的說法，即拒絕讓「哲學」一詞的合法使用伸延到歐洲以外去，包括「從精神意義上理解」「哲學」一詞。¹⁸因為胡塞爾認為「只有[古]希臘人對那本質上新出現的純粹‘理論’態度有一普遍的生命旨趣，而這一旨趣以一共同體的形式運行……做就了與之相應的哲學家 and 科學家(數學家、天文學家)的[共同體]。這些人所共同努力尋求實現的只是*theōria*。……理論態度的歷史源頭在於希臘人。」¹⁹由於胡塞爾視歐洲為希臘科學的唯一合法繼承者，完全忘卻古埃及人在建立科學上的先鋒作用，也忘卻波斯人和阿拉伯人在整整一千年間（直至現代歐洲誕生的前夕）所充當的中介作用，這位現象學之父於其著名的1935年維也納演講(Vienna Lecture)中就宣稱，只有「希臘·歐洲的科學」稱得上是哲學，而印度和中國的所謂「東方哲學」僅僅是一種「神話·宗教的態度」。²⁰胡塞爾這一公然的歐洲中心論曾令不同來源的現象學研究者感到不安。²¹

然而，我們可以清楚指出，胡塞爾的歐洲中心論是衍生自一種對整部西方哲學史的特殊理解方式——笛卡兒式的理解，這一理解就是把哲學視為「希臘·歐洲的科學」。我們甚至可說，胡塞爾對整部西方哲學史的閱讀，就是從一種科學的哲學概念出發，儘管胡塞爾自己同時批評笛卡兒那種極度明顯的客觀主義旨趣，是造成笛卡兒的「自身誤解」的原因，導致他忘記了生活世界。²²但現象學運動的發展本身清楚顯示出，還有閱讀西方哲學史的其他可能方式。胡塞爾之後，舍勒、海德格、梅洛龐蒂、萊維納斯、利科、傅柯、德里達等等現象學運動中幾乎每一位重要哲學家，都不曾同意胡塞爾在維也納演講中那種以科學的哲學概念去閱讀西方哲學史的方法。而現象學的考察方法的誕生，正正是獨立於胡塞爾的科學的哲學之哲學史觀；現象學方法的運用之合法性，也是建立於現象學運動後來顯現的可能性和具體成果之中，而非在於其奠基者的獨斷陳述之上。因此我們可說，儘管胡塞爾曾在其漫長的哲學生涯的一個特定階段中表達過一種歐洲

¹⁸ E. Husserl, *Crisis*, p. 273.

¹⁹ E. Husserl, *Crisis*, p. 280.

²⁰ E. Husserl, *Crisis*, p. 283.

²¹ 筆者曾在這種不安感下為文討論胡塞爾的歐洲中心論，參Kwok-ying Lau, “Para-deconstruction: Preliminary Considerations for a Phenomenology of Interculturality”, in *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, special issue of *Phänomenologische Forschungen*, ed. E.W. Orth & C.-F. Cheung, Freiburg / München: Verlag K. Alber, 1998, pp. 229-249. 對胡塞爾歐洲中心論的討論見pp. 233-237.

²² E. Husserl, *Crisis*, § 19.

中心論的哲學觀，現象學的實踐卻不必然都背負著歐洲中心論的偏見。

3. 對《老子》的現象學閱讀

自馬王堆漢墓中的《老子》版本出土之後，使《老子》的版本問題顯得複雜。不過，本文不打算處理這一問題，一方面因為筆者無能力作這層面的工作，另一方面一些有代表性的論者都不認為帛書本《老子》的出土在思想理解層面帶來重大改變。²³雖然《道德經》只有五千言，但很可能是各種哲學傳統中篇幅相若的文獻裏內容最豐富的一篇。以下將從對「道」一觀念之理解說起。

a) 「道」作為始動的自然

我們應如何理解「道」一詞的意思？有人把它理解為巴門尼德斯意義下的「有」(Being)，另有人把之等同為古希臘中的 *logos*，因為「道」同時可解作「道路」及「言說」的意思。但我們建議把「道」理解為前對象性的及本源意義下的「有」或「在」(Being in the pre-objective and the primordial sense)。請先看《道德經》以下常被引述的章句：

「道可道，非常道。」(第 1 章)

「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。」(第 21 章)

「有物混成，先天地生；寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，故強字之曰道。」(第 25 章)

「道隱無名。」(第 41 章)

「道常無名，樸。」(第 32 章)

從上面有關「道」的章句看，以今日的語言來說，「道」是物理事物的序列以上或以外的東西，即它不屬於物理序列；然而，一切物理序列的事物之能成形及顯現，表現成實在（實體性的存在），並會產生變化，成為我們可感知、可經驗的對象，則正是在於它們處於「道」之中、受「道」的制約。「道」自身沒有形狀、不會變化，也不會毀壞或破滅。以現象學術語來表達，「道」就是屬於非對

²³ 參劉笑敢：《老子》，台北：東大圖書，1997 及勞思光：〈帛書資料與黃老研究〉，原刊《華梵人文思想專輯》，台北：華梵人文科技學院東方人文研究所，1996，第一期，頁 1-15；將收於氏著：《虛境與希望——論當代哲學與文化》「思光學術新著之二」，劉國英編，香港：中文大學出版社，2003。

象性序列的存在，故此它沒有對象性存在的性質。此外，「道」是先於天地，即是世界之起源，亦即它是支配萬物的創生和寂滅的原理。這樣理解之下，「道」亦可解作「自然」。然而，這不是作為科學研究對象那意義下的自然，因為後者只是各種現代自然科學的共同理念性相關聯項(ideational correlate)；這亦不是我們日常生活中所直接經驗到的、胡塞爾在《觀念第二卷》中所指的「直觀的自然」(intuitive Nature)。²⁴正因非對象性序列中的自然不是我們可以直接經驗到的「自然事物」(natural things)，我們應把它理解為本源意義下的自然，亦即始動的自然(inchoative Nature)。所謂始動的自然，就是指它不單是物理對象層面的來源，更是宇宙中一切發生和變化起始，以及變化的規律；始動的自然不單為一切物提供形色與質料或內容，它本身就是創生(productivity)的原理。故此，始動的自然就是一種natura naturante。這一理解方式可從《老子》中談到「道」與存在論意義下的「有」和「無」的關連時得到進一步印證。

「無，名天地之始；有，名萬物之母。」(第1章)

「天下萬物生於有，有生於無。」(第40章)

「道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。」(第4章)

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」(第42章)

「道」是萬物的起源，它是深不可測的，因為它不能以物的標準來量度。然若老子認為「道」是萬物的起源，而又稱「有」和「無」為萬物的起源，則表示老子認為「有」和「無」都是「道」的別稱（「此兩者同出而異名」(第1章)）。《老子》中還有對「道」的作用作進一步說明：

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。……故道生之，德畜之；長之，育之；亭之，毒之；養之，覆之。」(第51章)

這一章清楚顯出，老子說的「道」，不單指一切生命現象這類我們稱之為自然存在的不可窮盡的來源，也是各類我們稱作文化、即對生命的栽培和保育的活動之來源。這樣理解下的「道」是本源意義下的 *phusis*。故此，「道」應被理解成始動的自然：「道」是作為自然存在與文化活動之獨一的共同來源那種本源意義下的自然，它自身卻是先於所謂「自然存在」與「文化產物」的劃分的。因此《老子》中關於「道」的思考，並非一種與文化、與現在我們所謂「人文主義」

²⁴ E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. Marly Biemel, *Husserliana IV*, The Hague: M. Nijhoff, 1954, p. 2.

(humanism)或「人本論思想」(anthropo-centrism)相對立的樸素自然論思想；「道」的思考是落在「自然——人文」的對立出現之前的序列。第 25 章裏著名的四句就是明證：

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」

作為始動的自然，「道」為自然存在和文化產物之序列提供形式與實體，因此「道」是內在(immanent)於此兩序列的。但「道」同時也是不能化約成自然存在和文化產物，這就意味「道」有某種超越(transcendence)性格。然而，與自然事物和文化產物相比，則「道」顯得不分明、不清晰，因為作為本源的以及前對象性序列的存在，「道」既不是我們直接經驗的對象，也不會在現象世界中直下顯現其自身。因此，我們對「道」既不可能有直接的知識，也不可能清晰的觀念。我們甚至難以給予「道」一個恰當的命名，因為在語言的日常使用中，名字只用在對象上。是以，作為始動的自然，「道」對我們人類的有限理解力來說，總是或多或少地帶著神秘性的（「玄之又玄，眾妙之門」(第 1 章)）。

若果我們上面對《道德經》的閱讀是有文獻依據的話，我們會發現，老子的「道」與梅洛龐蒂的「本源的 natura」(la Nature primordiale)的概念驚人地接近。事實上，對梅洛龐蒂而言，我們所說的大自然，就是屬於本源序列的：「自然不單是對象……自然是我們從它裏面湧現出來的那一個對象，從那裏我們的前端項逐步被構置至它們結成爲一存活(se nouer en une existence)那一刻，而這一對象繼續支援這一存活，並向之提供質料。」²⁵因此，自然就是「某種方式之下的本源存在，它並未成爲主體存在或客體存在。」²⁶然而，正是這一本源序列的存在對我們慣常的理性反思方式構成最大的挑戰，因為它的性質是「既非xx，亦非xx」；慣常的理性思維要放棄「非此即彼」的二元對立，面對要從一種「既非此、亦非彼」的方式去思考時，往往會感到難以觸摸、模糊、甚至充滿神秘性。梅洛龐蒂坦然承認，並無任何現成辦法去疏解有關這一本源存在所涉及的含糊性：「它既沒有一機械那種緊密的組織，也沒有一整體先於其部份那樣的透明度；我們既不能把它構想成它自身創生——這樣會把它變成無限，我們也不能把它構想成它由另一物所創生——這樣會把它化歸到一件產物和死寂的結果的境地。」²⁷作為本源存在，自然既非一純然超越的(transcendent)簡單物理對象，亦非一純然內在的(immanent)自身生產存在。反之，「它經常顯現爲早已在我們跟前，然而卻像簇新的在我們眼前。這一在當前中包含了亙古，這一在它裏頭呼喚著最近的當下，令反思式思維不知所措。」²⁸梅洛龐蒂在這一段落中顯露出的驚訝與困惑，就活像是對《老子》第 1 章（「道可道，非常道。……玄之又玄，眾妙之門」）和

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Résumé des cours, Collège de France 1952-60 (RC)*, Paris: Gallimard, 1968, p. 94; *Themes from the Lectures at the Collège de France 1952-60 (TL)*, Eng. Trans. J. O'Neill, Evanston: Northwestern University Pr., 1970, p. 64.

²⁶ Merleau-Ponty, *RC*, p. 95; *TL*, pp. 65-66.

²⁷ Merleau-Ponty, *RC*, p. 95; *TL*, p. 66.

第 25 章（「有物混成，先天地生；寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，故強字之曰道。」）的註解一般。老子也像梅洛龐蒂那樣，認為我們不能上溯「道」的源頭。然而，儘管本源的自然之問題令我們十分困惑，但這是個我們不能不提出的問題，因為若果我們對本源的自然沒有足夠的了解的話，我們對人文序列的了解——特別是它與文化世界與歷史世界的關連——不單會不足，還會顯得十分奇怪。梅洛龐蒂這一關懷，在他說下面這一段可能是針對《存在與時間》中的海德格的話時顯出來：「撇開一切自然主義不談，一套對自然隻字不提的存在論，將自閉於非肉身[的存在]之中，並且會因此帶來對人、對心靈和對歷史的一幅荒誕的圖像。」²⁹

b) 「道」的開展：辯證運動與復歸

「道」作為本源的自然不能被理解成巴門尼德斯意義下的「有」或「在」，因為後一意義下的存在是完全靜止的，而「道」則是能動的；且正是由於「道」的開展，事物才能呈現。關於「道」的開展，老子有如下描述：

「反者道之動。」(第 40 章)

此處的「反」字可解作：1) 反轉或相反；2) 反回或恢復。這其實是「道」開展的兩種主要方式，亦即：把一物推至其相反的境地；將一物帶回其原本的狀態。關於「道」這二重運動，《老子》如是說：

「有無相生，難易相成，長短相形，高下相盈，音聲相和，前後相隨。」(第 2 章)³⁰

一切事物的性質之呈現，都是與與各自之間的對比以致相反的性質來顯現，故此知識之獲取也要透過對立項之間的對揚才能被確定。同樣，價值判斷亦透過對反項之間的對比來進行：

「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」(第 2 章)

出於同樣原因，一物或一事的狀態往往向其反面發展：

「禍兮！福之所倚；福兮！禍之所伏。」(第 58 章)

因此，若我們認識到事物及其狀態的對反性質，就可以預期它們的演變方向：

²⁸ Merleau-Ponty, *RC*, p. 94; *TL*, p. 65.

²⁹ Merleau-Ponty, *RC*, p. 91; *TL*, p.62.

³⁰ 通行本作「高下相傾」，但其意義難解，故從陳鼓應的建議，改採帛書本的「高下相盈」。參陳鼓應：《老子譯註及評介》，香港：中華書局，1984，頁 65，註四。

「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之；是謂微明。」(第 36 章)

從上述各章看，「道」的開展就是透過對立或對反的方式。以現代的語言來說，這就是辯證運動。然而，「道」亦可以圓形運動開展：這是一種離開自身之後，反回本源、向本源復歸的運動，然後又再展開。這樣一來，這運動周而復始，永恆不息：

「有物混成，……周行而不殆，……強字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」(第 25 章)

若上述閱讀無誤，我們可說辯證運動和向本源復歸的運動是「道」開展的兩種主要方式。宇宙萬物既循環往復，同時亦生生不息，就是由於「道」的開展是依於雙重原則，而非僅單向運行。

然而，上述的辯證運動，既不能以黑格爾的方式去理解，也不能從馬克思所謂「唯物辯證法」的意義下去理解；因為《老子》中的辯證運動只有純然的描述意義，卻沒有黑格爾式或馬克思式中的目的論意涵。反之，《老子》中的辯證運動是和向本源復歸的圓形運動結合的，這樣一來，這種辯證運動是沒有終結的，亦即它是一種開放的辯證運動(open dialectic)。我們禁不住要像梅洛龐蒂那樣稱這種開放的辯證運動為「超辯證法」(“hyperdialectique”, “hyperdialectic”)或「好的辯證法」(“la bonne dialectique”, “good dialectic”)，以別於他所稱的「劣的辯證法」(“la mauvaise dialectique”, “bad dialectic”)。³¹梅洛龐蒂在其沒有完成的巨著《可見的及不可見的》(*The Visible and the Invisible*)中表示，所謂「劣的辯證法」是指那種純然以「正、反、合」的形式主義思維方式進行的思考，它「的定義與具體的事物群狀脫節」，只以「一強有力的解釋原則」的樣態「向事物的內容強加一套外在規律和一個外在匡架」。³²相反地，「好的辯證法」，亦即梅洛龐蒂所稱的「超辯證法」是那種能夠達到真理的思維，因為它毫無限制地考察關係的多元性，以及人們所謂的含糊性。³³一句話，這種辯證法「是對被見的存在的一種思考，是對不僅僅是實證性的存在、自在的一種思考……而是自身的呈現、揭示、事物的在其進行中……」³⁴《老子》中的辯證運動可被稱為「超辯證法」，因為它並非以一條形式的、由上而下的、無所不包的歸類法則(law of subsumption)去對事物進行規定(determination)，而是尊重被看見的事物之具體呈現方式進行。這種辯證思維的進行方式與黑格爾和馬克思都較遠，反而與康德所講的由下而上

³¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 129; *The Visible and the Invisible*, Eng. trans. Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 94.

³² *Le visible et l'invisible*, pp. 128-129; *The Visible and the Invisible*, pp. 93-94.

³³ *Le visible et l'invisible*, p. 129; *The Visible and the Invisible*, p. 94.

³⁴ *Le visible et l'invisible*, p. 125; *The Visible and the Invisible*, p. 90.

的反思性判斷(reflective judgement)比較相近。它只依一條純然描述的道路進行，並不施以任何解釋性的暴力，而是讓現象層面的多樣性顯現其各自的差異，卻不以一個單一的解釋原則去作形上學式的統攝。這種辯證思維能夠避免客觀主義(objectivism)的毛病，因為作為辯證思維它不會停留在任何單一的實證的構置(positive positioning)之上。它亦免於陷入主觀主義或主體主義(subjectivism)之中，因為這種辯證運動本身就是一個沒有主體的運動過程(a process without subject)；後者的特式之一就是非人本論中心的(non-anthropocentric) 思維方式。而事實上，老子的思想基本上就是非人本論中心的。第 25 章下列章句是最佳證明：

「故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」

老子的道家思想是一種非人本論中心主義和非主觀主義，其理論基調就顯現在其「域中有四大」——道大、天大、地大、人亦大——的學說中。不少論者都著重指出，老子的「域中之四大」——道、天、地、人——與後期海德格的「四方說」(das Gevierte)——天、地、神、人——可堪比擬。³⁵老子的「域中有四大」學說不單不會陷入非人本論中心主義，亦不會陷入相對主義，因為老子的理論基調，與「相對主義之父」古希臘辯士普羅塔哥拉(Protagoras)的著名箴言「人是萬物之尺度」(“Man is the measure of everything.”)所表達的思想南轅北轍。從這方面看，把老子批評為相對主義顯然是誤解。

c) 「道」的性格：虛靜與柔弱

《老子》中有不少篇幅描述「道」籌作時的方式，這就是「虛靜」與「柔弱」。上面說過，「道」開展所依據的規律是「反」(「反者道之動」，第 40 章)；與此相應的，是「道」在從事一正面的、實質性的、甚至是一強大或強力的功能之時，卻要顯現出表面上負面的或空虛或柔弱的性格：

「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。」(第 5 章)

為甚麼宇宙能成為萬物創生及生產性和創造性活動的偌大場域？就是由於它本質上是中空的、沒有被佔據的。正因宇宙永遠不會完全被佔據，它就可以永恆地從事其創生及生產的活動而不會枯竭。這說法與前文討論「道」開展時之辯證運動原則完全相符：

³⁵ 參M. Heidegger, “Das Ding”, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954; “The Thing”, in M. Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, Eng. Trans. A. Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971, pp. 163-186.

「道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。」(第4章)

若果赫拉克利特(Heraclitus)視戰爭或爭鬥(polemos)是萬物的起源，老子就剛好相反，認為大自然的創造性和萬物的創生源自「道」的虛靜與柔弱性格：

「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」(第16章)

同樣，老子主張守靜為實踐智慧的原則，其原因亦可追溯到「道」的辯證運動開展原則：行使一個正面的及強有力的功能之際，要從「道」表面上那一負面及柔弱的性格進行。

「重為輕根，靜為躁君。是以君子終日行不離輜重；雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失本，躁則失君。」(第26章)

若君子要維持其自制及泰然態度，其實踐上的指導原則就是守靜。同樣，若君子希望在面對其沉重的治國要務時維持心情輕鬆，則虛靜就是其格言。

但為何如此？因為強力和暴力都不是成功及成就的鎖匙；反之，柔弱才會帶來正面成果。同樣，這亦與「道」開展原則的辯證運動有關：

「柔弱勝剛強。」(第36章)

又：

「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」(第43章)

與我們日常的看法相反，老子認為「柔弱勝剛強」，這恐怕是《道德經》中最為出人意表的說法之一。但這是「道」的性格：柔弱是其籌作時的方式。

「弱者道之用。」(第43章)

但老子認為「弱者道之用」或「柔弱勝剛強」的看法，有其描述性基礎，見《道德經》第76章：

「人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者，死之徒；柔弱者，生之徒。是以兵強則滅，木強則折。」

另一描述性例子見於第76章：

「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」

水作為世界上最柔弱的東西，卻能克服世界上最堅硬強力的東西：為甚麼我們不能洞悉這一描述性的真理？因為我們很多時受急躁、虛榮以及去宰制別人的意志所支配。在揭櫫「柔弱勝剛強」之際，老子實質上是從事對宰制的批判(critique of domination)、對暴力的批判、以及對一切形式的英雄主義之批判。老子「無為」的概念亦應在此脈絡之下理解：無為是非強力、非宰制、不爭的意思多於寂然不動的意思。無為是：順應「道」的方式而行事，而非完全無所作為。當然，對無為的深入討論要留待另文進行。

順應「道」而行事、非強力、非宰制、揭櫫柔弱勝剛強：老子這一思路經常被提出與晚期海德格所鼓吹的“Gelassenheit”[泰然任之]比較。不單如此，老子這一對強力和宰制的批判還從當代意大利的著名後現代哲學家Gianni Vattimo處獲得迴響。Gianni Vattimo是《現代世界的終結》(*The End of Modernity*)³⁶一書的作者，他跟隨尼采和海德格的思路，呼籲把現代思維往「柔弱」思維(“weak” thinking)的方向蛻變。這一呼籲是「應一種在現代經驗中所感受到的、愈來愈強烈及明確的要求，去發展一套以“柔弱”範疇組織的存在論。」³⁷ Vattimo認為，尼采和海德格的思想遺產正正在於展示出，「[西方]形上學傳統是一個“暴力”思維的傳統。在它偏好進行統一的、顯示主權的和從事一般化的範疇，和崇拜arché[起源]的情況下，[西方]形上學傳統顯現出一種基本的不安全的感覺，並且誇大了自身的重要性，由此它的反應便變成過份自衛。形上學的一切範疇都是暴力範疇：存在和它的屬性、“第一”因、需要“負責任”的人，甚至強力意志——若果它被形上學地閱讀成確認或僭取支配世界的權力。這些範疇必須被“弱化”或者去除它們過份的權力。」³⁸ 這一套柔弱範疇的存在論(ontology of weak categories)，我們不是已在《道德經》裏找到一些元素了嗎？

4) 結語

倘若Vattimo提出「柔弱範疇的存在論」之想法，其首要目的是批判現代世界和批判西方形上學傳統，那我們不會奇怪，埋藏在老子的柔弱與無為思想之中的是偌大的批判潛能：對宰制的批判、對暴力的批判、對虛榮的批判、對競爭的批判。這都將是一套道家式批判哲學的主題。但為甚麼老子的思想能包含這麼大的批判潛能？我們的假設是：老子目睹了周室——其禮樂影響了中國二千五百年的

³⁶ G. Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Eng. trans. J. R. Snyder, Cambridge: Polity Press, 1988.

³⁷ G. Vattimo, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, Eng. trans. C. Blamires, Cambridge: Polity Press, 1993, p. 5.

³⁸ G. Vattimo, *The Adventure of Difference*, op. cit., pp. 5-6.

政治及文化生活——的衰落，呼籲透過復歸本源的自然來更新文化和生活。他的方法就是「道法自然」：不是要自然模仿我們，而是我們要以自然為師，就如「道」師法自然那樣，因為本源的自然還未被人為的文化制度和產品所馴化。我們應否把道家這一本源的自然稱為「曠野自然」(la Nature sauvage, wild Nature)，就如晚期梅洛龐蒂的思路所標示那樣？我們知道，梅洛龐蒂發表了《知覺現象學》之後，曾有一段頗長時間將思考的主線投放到文化批判與政治批判上去，然後才再回到重建存在論的工作。梅洛龐蒂著手這一工作時，先是回到總是能夠為他提供靈感的胡塞爾去。在深入重讀胡塞爾的《觀念第二部》之後，梅洛龐蒂得到如下結論：為了把西方學術和文化從當前的死胡同解救出來，「我們需要把古典哲學遺留給我們那個規矩的世界推到底」。³⁹對梅洛龐蒂而言，毫無疑問，我們需要文化更新，而正是「胡塞爾喚醒了一個曠野的世界和一個曠野的心靈……這一巴羅克式的世界並非精神向自然的退讓……這一世界之更新是一種精神的更新，是對並未被任何文化馴養的原始精神的重新發現，我們要求這原始精神重新創造文化。」⁴⁰在多大程度上我們可以把老子的本源的自然與梅洛龐蒂所講的曠野存在的世界相提並論？這恐怕要先進行更多的研究。可以肯定的是，倘若我們的閱讀無誤，老子與梅洛龐蒂都是於各自的古典世界面對危機之際，從本源存在的序列中不被人注意的資源那裏，去找尋文化更新的靈感。

若梅洛龐蒂是透過重讀胡塞爾中獲得靈感，那麼我們對老子的閱讀就是透過重讀梅洛龐蒂而獲得啟發。我們無意透過梅洛龐蒂進一步把胡塞爾與老子拉在一起。我們甚至懷疑胡塞爾是否會接受與一個所謂「非理性的」「中國哲學家」對話。但我們仍要對作為現象學運動創始人的胡塞爾表示謝意，因為我們與上述各個思想家的相遇之可能，正是由於胡塞爾與老子都教導我們，回到起源是更新之道。

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, pp. 227; *Signes*, Eng. trans. R. C. McCleary, Evanston: Northwestern University Press, 1964, pp. 180; 梅洛龐蒂：〈哲學家及其身影〉，劉國英譯，刊《面對實事本身——現象學經典文選》，倪梁康主編，北京：東方出版社，頁 755。

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 227-228; *Signes*, pp. 180-181; 〈哲學家及其身影〉，刊《面對實事本身——現象學經典文選》，頁 756-757。