

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

「現象學與文化交互理解的實踐」
系列講座之一

台灣國立政治大學
華人文化主體性研究中心

前言

- ▣ 近數十年來，西方學術界對中國道家哲學的評價，出現了一種頗為兩極化的傾向。
- ▣ 一些西方學者視道家哲學為反理性論 (anti-rationalism) ，
- ▣ 另一些西方哲學家則視道家哲學為「海德格思想的隱秘來源」之一。

在批判地檢討了這兩極化理解傾向後

- ▣ 本講嘗試運用現象學運動提供的一些概念和學說，
- ▣ 重讀老子的《道德經》，
- ▣ 並從當代哲學的視野出發，提出一些可能的新理解

特別是就「道」的三個面向作出說明：

- ▣ 一）存在論層面而言，「道」作為始動的自然；
- ▣ 二）「道」的開展：晚期梅洛龐蒂意義下的「超辯證」運動與復歸；
- ▣ 三）「道」的性格：虛靜與柔弱。

在這基礎上

- ▣ 本文希望指出《道德經》的非人本論性格和
- ▣ 道家哲學的批判性潛能，
- ▣ 以及它作為文化更新的可能理論資源

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)
- ▣ b) 道家哲學作為「海德格思想的隱秘來源」之一

1. 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
- ▣ 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)

「用中國哲學這一說法本身.....純然是一種錯誤和意義的篡改。」

- ▣ 現代現象學之父胡塞爾曾宣稱
- ▣ 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

令人感意外的則是，像A. C. Graham
(其漢譯名字為「葛瑞漢」)

- ▣ 一位透過翻譯中國哲學經典以及大量著述，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

儘管Graham已細緻地把「反理性論」與「非理性論」(“irrationalism”) 區分

- ▣ 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
- ▣ 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」。

b) 道家哲學作為 「海德格思想的隱秘來源」之一

- ▣ 在當代西方哲學舞台上的另一邊，最近二十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

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
- ▣ 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

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 Srauss 及Richard Wilhem之手中的一些文句，

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) 」

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。」

May這段說話: 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
- ▣ 但對May（及Parkes）來說，海德格之視「無」為等同於「在」或「有」，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

任何稍具嚴格文獻學和哲學訓練的讀者都不會同意，單單從文獻上的對舉或並排，
可以充當哲學詮釋的功能

- ▣ May固然指出了，海德格某些陳述與翻譯成德語之後的道家哲學和禪宗的一些用詞巧妙地相近；
- ▣ 但倘若我們希望以確定的方式理解海德格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*”）

不能把海德格的思想歷程化約成「『在』 或『有』與『無』的等同」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
- ▣ 早於<甚麼是形上學？>一文中，海德格已表示，「無」與「有」不是互相對立的，而是互相屬於對方的，但兩者並非同一。

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際，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’[中文原文為『人法地、地法天、天法道、道法自然』]。

(“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]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 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。」

May隨即從海德格〈走向語言之途〉 (“Der Weg zur Sprache”)一文第三節中

- 引錄了一大段文字，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, heiÙe 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——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

在沒有進一步討論和分析之下，
May馬上就作出如下結論

- ▣ 「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。」

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」、或本源自然的意思？

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，其根據來自海德格所參考的《道德經》德譯本，
- ▣ 但倘若這一譯本在翻譯上的準確性成疑，
- ▣ 則他宣稱老子是海德格思想中隱秘的東亞來源之一的說法就非常脆弱

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思想的秘密源頭」
- ▣ 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？
- ▣ 筆者相信不是：第三種立場是可能的。
- ▣ 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當的角色，
- ▣ 卻可以嘗試對中國哲學經典作現象學式閱讀，特別是老子的《道德經》。
- ▣ 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

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
- ▣ 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]。……理論態度的歷史源頭在於希臘人。」

胡塞爾的歐洲中心論

令不同來源的現象學研究者感到不安

- ▣ 胡塞爾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）把希臘科學傳遞給歐洲人的過程中所充當的中介作用，
- ▣ 這位現象學之父於其1935年著名的維也納演講(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」

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

但現象學運動的自身發展卻清楚顯示出， 還有其他可能方式去閱讀西方哲學史

- ▣ 胡塞爾之後，舍勒、海德格、梅洛龐蒂、列維納斯、呂格爾、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，恰恰是獨立於胡塞爾以科學的哲學這一理念指引下發展出的哲學史觀；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中心論的哲學觀，
- ▣ 但證之於胡塞爾自己和胡塞爾之後眾多原創現象學家就現象學方法的多元運用、
- ▣ 以及其產生的豐厚研究成果來看，
- ▣ 現象學的實踐並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純然文獻學層面的問題，一方面因為筆者無能力作這一工作
- ▣ 而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
- ▣ 雖然《道德經》只有五千言，但很可能是各種哲學傳統下篇幅相若的文獻中內容最豐富的一篇。以下的討論將從對「道」一觀念之理解說起

3. 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，因為後者只是相應於從事科學研究之際所持守的理論態度下、各種現代自然科學的共同理念性相關聯項(ideational correlate)

這亦不是日常生活中在直觀經驗中接觸到的所謂「自然事物」(natural things)

- ▣ 即呈現為帶著各種感性的性格（如令人產生愉悅或美感）和實用意涵（如效用性、工具性、或作為財貨）的東西，
- ▣ 亦即「直觀的自然」(intuitive Nature)

始動的自然(inchoative Nature)

- ▣ 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」，我們應把它理解為本源意義下的自然，亦即始動的自然
- ▣ 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的起始，以及變化的規律。
- ▣ 始動的自然不單為一切物提供形態或形式與質料或內容，它本身就是本源意義下的生產或創製(productivity)的原理

始動的自然=*natura naturans*

- ▣ 即創製性的自然，而不是*natura naturata*—被動的自然
- ▣ 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、即被生產的殊別自然事物

「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。
- ▣ 然而，倘若老子認為「道」是萬物的起源，卻又稱「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)）

《道德經》中對「道」的作用 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」，是希臘人所說的本源意義下的*phusis*—生成

- ▣ 「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」之劃分
- ▣ 《道德經》中關於「道」的思考，並非一種與文化、與現在所謂「人文主義」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（pre-objective order）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，也不可能清晰的有清晰的概念

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)）

老子的「道」與梅洛龐蒂的「本源的 自然」(la Nature primordiale)的概念

- ▣ 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
自然」(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，從那裏我們的各開端項逐步被設定，直至它們連結成為一實存 (se nouer en une existence) 那一刻，而這一對象繼續支援這一實存，並向之提供質料。」

自然就是「某種方式之下的本源存在，
它並未成為主體存在或客體存在。」

- ▣ 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：

- ▣ 「它既沒有一個機械那種緊密的組織，也沒有一個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。」

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，
- ▣
- ▣ 「它經常顯現為早已在我們跟前，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。」

梅洛龐蒂在這一段落中顯露出的 驚訝與困惑

- ▣ 就活像是對《道德經》第1章（「道可道，非常道。……玄之又玄，眾妙之門」）
- ▣ 和第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

儘管本源的自然而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而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，
- ▣ 因為文化世界和歷史世界並非一個與自然世界斷裂的世界，
- ▣ 而是建基於對自然世界的加工和改造的世界，它們都離不開本源的自然而

梅洛龐蒂這一關懷，在他說下面這一段話時顯露出來：

- ▣ 「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。」

上述一段說話可能是針對《存在與時間》 中的海德格

- ▣ 因為是書最為人詬病之處，這是低貶了肉身存在的存在論地位，
- ▣ 而自然存在也只有工具意義，
- ▣ 本源意義下的自然在整個基本存在論中全無位置

這段話也可以是針對沙特的

- ▣ 因為在《存在與虛無》中，沙特雖然有指出人之主體必然有身體、因而必然是肉身存在，
- ▣ 但是書也沒有正面處理自然存在這一重大課題，
- ▣ 只把自然等同於自在存在(en soi, in-itself)。
- ▣ 不論海德格抑或沙特，都沒有對本源自然表現出足夠的重視，
- ▣ 他們的世界都是一個缺乏了自然底層的世界，
- ▣ 因而都只是純然對象性的世界，這些的世界將會是十分奇特的世界

3. 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(Parmenides)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，
《道德經》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)

結構主義(structuralism)的研究方法

- ▣ 一切事物的性質之呈現，都是透過各物相互之間的對比、以至透過與一己相反的性質來顯現，
- ▣ 故此知識之獲取也要透過對立項之間的對舉才能被確定。
- ▣ 這亦是二十世紀在西方人文和社會科學界興起的結構主義(structuralism)的研究方法或思維特徵之一

老子指出，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：

- ▣ 「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)

辯證運動

- ▣ 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)

辯證運動和向本源復歸的運動是「道」 開展的兩種主要方式

- ▣ 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，而非僅依單一方向運行

「超辯證法」 (“hyperdialectique”)

- ▣ 上述的辯證運動，既不能以黑格爾觀念論的方式去理解（一切運動都是「理念」的自身開展及以其自身實現為目的）；
- ▣ 也不能從馬克思所謂「唯物辯證法」的意義下去理解（一切社會和歷史演變都可化約為物質的運動去、卻以實現共產主義社會為最終目的）。因為《道德經》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，以及其蘊含的歷史終結論。

「超辯證法」

- ▣ 反之，《道德經》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")

「劣的辯證法」

- ▣ 梅洛龐蒂在其晚期未完成巨著《可見者與不可見者》(*Le Visible et the l'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」

「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。」

- ▣ 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…」

《道德經》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，與黑格爾和馬克思的辯證法都距離較遠，
- ▣ 反而與康德在《判斷力批判》中所講的、自下而上進行的反思性判斷(reflecting judgement)比較接近

避免客觀主義

- ▣ 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設定 (positive positioning) 之上

免於陷入主觀主義

- ▣ 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

老子的思想基本上是非人本論中心的

- ▣ 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

老子的「域中有四大」學說

- ▣ 不單不會陷入人本論中心主義，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

3. c) 「道」的性格：虛靜與柔弱

- ▣ 《道德經》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：
- ▣ 「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)為萬物的起源，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，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。

為何如此？因為強力和暴力都不是成功 及成就的鑰匙

- ▣ 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)

老子認為「柔弱勝剛強」

- ▣ 這不單與我們日常的看法相反，也恐怕是《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)

老子認為「弱者道之用」或者視「柔弱勝剛強」的看法，有其描述性基礎

- ▣ 這首先可證之於人和生物的生命現象。
《道德經》第76章如是說：
- ▣ 「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。」

「柔弱勝剛強」還可見於 非生命性的自然現象中

- ▣ 第76章以水為例說明：
- ▣ 「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。」

對宰制的批判(critique of domination)、對暴力的批判

- ▣ 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

「無為」是：順應「道」的方式而 行事，而非完全無所作為

- ▣ 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」的進一步討論要留待另文進行

晚期海德格所鼓吹的 “Gelassenheit” [泰然任之]

- ▣ 順應「道」而行事、非強力、非宰制、揭
棄柔弱勝剛強：
- ▣ 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

老子這一種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 (1936-)處獲得迴響

- ▣ Vattimo是《現代世界的終結》(*The End of Modernity*)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。」

Vattimo：尼采和海德格的思想遺產在於展示出西方哲學傳統中的暴力性格

- ▣ 「[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」或者去除它們過分的權力。」

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政治及文化生活——的衰落，呼籲透過復歸本源的自然而更新文化和生活。
- ▣ 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，因為本源的自然而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而稱為「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II》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」。

對梅洛龐蒂而言，毫無疑問， 我們需要文化更新

- ▣ 很多人以為胡塞爾強調科學嚴格性，是一個十足的現代主義者；
- ▣ 但梅洛龐蒂卻看出，晚期的胡塞爾揭示了一個在科學世界的底層、卻未被科學理性完全支配和馴化了的世界，
- ▣ 梅洛龐蒂稱這個未馴化了的世界為曠野世界，它正是文化更新的可能資源：

「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。」

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。

倘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，
- ▣ 回到本源是更新之道