

《道德經》中的道的智慧 及其宗教性向

——一種道家哲學詮釋學的理解

The Wisdom and the Religious Character
of Dao in *Daodejing*—a New Understanding
of Daoist Philosophical Hermeneutics

靖保路 著

Jing Baolu

258

Abstract: In this article, I propose to investigate the revelation of the Ultimate in the Chinese language and culture. Through an etymological analysis and a hermeneutical interpretation of the significance of the word “Dao”, we conclude that a deep association of the “Dao” with individual lives belong to the semantic field of this word; “Dao” itself contains the revelation of “Being” (You) and the abstruseness of “Non-being” (Wu), the brightness of “Yang” and the obscurity of “Yin”. In addition, the “Dao” in the *Daodejing* also means “word”. As Heidegger said, in this ancient word there is “the original Saying”. But only through “listening” that extends “far enough

towards the Void and holds fast enough to Quietness” can one perceive the message of the Great Dao without voice. To those who listen in this way, the “Word of Dao” reveals itself through the human word, and draws them into the ongoing dynamic process of the “Dao”.

This analysis leads us to the conclusion that “Dao” in the *Daodejing* is the backbone of mystical experience in the Chinese culture. In fact, it is also a religious mystical experience because it involves not only the pursuit and longing for the transcendence but also, in a way, opens itself to the Ultimate or the Sacred. Therefore, the experience of the “Dao” in the *Daodejing* is a turning point in the search of a mystical and religious experience, as conceptualized by Rudolf Otto’s and Bernhard Welte.

Keywords: Dao, Words, Being-No-thingness, Religious Experience

眾所周知，中國文化的核心概念是道的概念。金嶽霖先生說：“中國思想中最崇高的概念似乎是道。所謂修道、行道、得道，都是以道為最終目標。”這“不道之道，各家所欲言而不能盡的道，國人對之油然而生敬仰之心的道，才是中國思想中最崇高的概念，最基本的原動力”^①。所以，“華夏文化的終極之詞稱‘道’，儒道兩家皆然”^②。那麼，我們就不妨從道的概念開始來探討中國文化中的宗教的蹤跡及涵義。

^① 金嶽霖：《道論》，北京：商務印書館，1987年，第16頁。

^② 劉小楓：《這一代人的怕和愛》，北京：華夏出版社，2007年，第182頁。

一、《道德經》中的道的哲學與智慧

在中國古代的典籍中,比較詳細而周全的對道的涵義進行深思者首推《道德經》。然而《道德經》為人提供的並不是一類僵化的概念、一種平庸的思想、一套格式化的人生觀或世界觀,而是一種教人從不同的視域去默觀與聆聽世界與人生的思的藝術、一種與眾不同的能為這個不安定的此世人生帶來安慰的生活的智慧、一種導人走向光明和自由的真正的道路。如列夫·托爾斯泰所言:“東方民族的使命是給各民族指明那條自由的真正的道路。……在漢語中用來說明它的沒有別的詞,只有‘道’,道路,也就是符合人類生活永恆基本規律的活動。”^①《道德經》的核心思想,顧名思義或許就是道與德的思想及其在生活各領域中的智慧運作了。下面我們就“道”字的涵義做一簡單疏理。

1. 道的詞源學和釋義學意義及其延伸使用

與西方的字母文字相比,中國的方塊字的結構及其取意與人類所生存其中的自然之間有著更為直接的關聯。因此,從漢字的結構及其使用中,我們可以窺探出中國古人在造字和用字時,其思想中所蘊含之世界觀、人生觀及價值觀。下面,我們從道字的構成及其在古代典籍中的不同使用來探討道的詞源學和釋義學意義及其在老子《道德經》中的可能有的涵意。

按照比較通行的一種理解,“道”常被解釋為作為名詞的

^① 列夫·托爾斯泰,《列夫·托爾斯泰文集》第15卷,北京:人民文學出版社,1989年,第521頁。

“路”或“道路”，並在實用中被不斷引申，而成為一個在古代中國典籍中使用頻率頗高的常用字。按許慎在《說文解字》中的解釋：“道，所行道也。從辵，從首，一達謂之道。”後人多依此釋道，直至現今的日常用法，如道路、鐵道、人行道等“道”字的取義都與此有關。由人行之道，人們很容易就會聯想到人的生活、行為所應當遵循的規則、程式等，所以在中國的古籍中，“道”字的意義也在不斷地延伸而有“思想”、“方法”、“原則”、“規律”、“理論”^①等不同的意義，直到現代《漢語大字典》中“道”字條中的四十多條釋義，等等。^②在春秋戰國時期的諸子百家的經典中，儘管“道”字有不同的用法，不同的解釋，但大部分情況下都是按照以上這些引申意義來使用的。

此外，在先秦的早期，道字就有了“言說”之意。道的這種用法在中國最早的古典《詩經》與《國語》中就已經出現：“中冓之言，不可道也。所可道也，言之醜也”^③；“道之以文，行之以順”，“辯之以名，書之以文，道之以言”^④。以上例句中之道字，皆有“言說”之意。道字的此一涵義為揭示道之玄理，為豐富道家之道言觀及確立道家之獨特的釋義學具有非常重要的意義。

現在我們就道字之文字結構來嘗試分析道的更為原初的涵義。“道”字的文字結構可分為“首”和“辵”兩部分，如《說文

^① 《論語·裏仁篇》：“夫子之道，忠恕而已矣”中的“道”就明顯有“思想”、“理論”、“觀點”、“學說”之意。

^② 參閱王中江：《道家形上學》，上海：上海文化出版社，2001年，第104—105頁；馮達甫：《老子譯注》，上海：上海古籍出版社，1991年，第1頁；《漢語大字典》，第六卷，四川：辭書出版社，1989年，第3864—3866頁，辭條“道”。

^③ 《詩經·鄘風·牆有茨》。

^④ 《國語·晉語九》。

解字》所言，“道，所行道也。從辵，從首”。

那麼，“道”字結構中的“首”部究竟有何意義？《說文解字》云：“首，同百，頭也，象形”，即是說“首”既是“頭”（“頭”之古體），其本意即為人之頭，是由人頭之形象而出。頭為人體之要，所以可以頭代人，頭既是整個人的象徵或代表，如此，頭又被引申為大，《尚書·召誥》中說：“首是體之大”。首是人體最上部，也有至上、至尊的意蘊，所以《廣雅·釋詁》上說：“首，君也。”“首”的引申，而有首尾之首的意義，即“始”之意，所以又有《爾雅·釋詁》：“首，始也。”另外，“首”也有“引領”、“引導”的意義，就是“給出方向”之意。由以上“首”之本意及引申義可以看出，中國古人在造字之初，即已將人，甚至整個的人捲入到了大“道”之中。人不能、也不可能行走於道之外，“道”之意蘊也只有經由人而得以彰顯。由以上“首”之引申義，既可看出“道”之本身就包含了“始”、“本”、“大”、“上”等意義。而道自身所隱含的真理與奧秘又可藉人而得以彰顯。

現在我們來看“道”字結構中的另一個部首“辵”（“辵”的古體）。“辵”在《說文解字》中釋作：“辵，乍行乍止也。從彳，從止。”所以“辵”有表示運動的意思。但道的這種動態語境、能動性、過程性往往被人疏忽，而只被理解為靜態的和現成的“路”、“道路”、“一條人們可以循規蹈矩地行於其上的路”、“一條已經人為地被設定了主觀目標的路”及與其相關的引申使用。這樣，道不再是能動性的自我開顯的過程，而是擺在那兒的“產品”，是“已經鋪好的路”。道也就成了“這條道”或“那條道”，是已經給出了起點與終點，甚至設計好了整個行程的被約束和限定住了的具體的、客觀的“路”。“道”的這種客觀化及現成性的理解遮蔽了道的真正的豐富意蘊，而使道之幾微不得彰顯。其

實，按照道字的文字構造，她是有著很強烈的能動態和非限定性傾向的，是在當下的勢態中不斷地開顯著的道。^①

那麼，古人將文字結構中的部首“首”與表示行走或行動的“辵”結合起來以成“道”字又有何深意呢？這與他們的生命體驗及宇宙觀又有何內在關聯呢？由以上兩段的分析已經可以看出，“首”所象徵的是有生命的人，而且人的生命也總是在動態中來透顯其“生”的豐富內涵。這是人的生命自身的動態意蘊。然而，人的生命體驗並不囿於自身之內，而是在與整個生命洪流的交感與融流中體驗“生生之謂易”之生命的真際。所以，如要體證生命奧蘊之脈動，人就不能自封於自身之內，而視生命為客體他者而坐視其變，而要游心於“生生”之造化，置身於生命之“含蓄無窮”。^②或許這就是置身於道之“辵”的動態中或與道之“辵”同行，以體悟生命大道之脈動。所以，為解道之深意，需“首”不離“辵”，“辵”不離“首”。“首”“辵”合和，大道行也。此所謂“道，所行道也。從辵，從首”。就整體來看，亦可謂人不能離道，道亦不能離人；人離道，則無“生生”之脈動；道離人則道之浩瀚境域無以開顯；人與道之間原本無主客對立之絕對分化。人只有置身於蒼穹與大地的交融與無窮的流衍中，才能體悟那原本與道共屬的自我的真理境界——一個更深刻、更本源、更真實的天人交融的境界，一個只有在她那裏人才能重新找回那遺失在社會人群與文化中的那原本向道認同的真實自我。

我們通過以上文字結構及文字內涵的解析，概略地可以看出中

^① 參見張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，北京：三聯書店，1997年，第375頁。

^② 參見明朝憨山大師注《莊子·大宗師》最後一段。轉引自申湘龍：《有無與玄同，老子道德經玄意闡微及其哲學理論基礎之研究》，臺灣輔仁大學，1980年，第21頁（注17）。

國文化之核心概念——“道”字的原初涵義及其引申使用以及中國古人對他們置身其中的穹蒼與大地的體認理路的蹤跡。通過分析我們也看到，在道字的廣泛使用中，儘管在某種程度上依然保留了“道”的某些表像含義及其與原初含意相關的用法，但“道”的深湛躍動性內涵及其玄化歷程之真意卻在不斷的流失與遺忘中被遮蔽與隱藏。接下來我們再簡單地討論一下“道”在中國古人的經典論道著作《道德經》中的含意如何。

2. 《道德經》中的道意與道境

對道的探索與體悟不在於概念的準確界定與內容的詳盡闡釋，而在於意象的揭示與意境的通傳。此類表達手法的運用在中國的古代典籍中並不罕見。《易經·系辭上》以陰陽釋道，其對道的粗糙但卻形象的描述是：“一陰一陽之謂道”。但《易傳》的作者也並非在傳達道記憶體有一黑一白涇渭分明，黑暗與光明般二元對立的理論，而是在強調道之動性特徵，其剛柔相濟，陰陽交錯，陰退陽進，陽隱陰顯，陰陽交互作用，相反相成，迴圈不已，如此，萬物負陰而抱陽，生生而易化萬千之動程。這不是一種虛實、暗明的對稱之美，而是如流水般的起伏相間的波動之美。

研究《道德經》中的道意或道境的問題，不可避免地人們就會提出“什麼是道？或道究竟是什麼？”的問題。然而這個問題在剛一接觸到《道德經》的第一章的第一句話時，就讓我們陷入困境或遭受棒喝。因為《道德經》的第一句話就告訴我們：“道可道，非常道；名可名，非常名。”這似乎在告訴我們道的幽深涵義是超越名言概念所能達者。那麼，對這不可道之道，我們究竟應該怎樣理解與領悟？

在可道與不可道、可名與不可名之間

《道德經》第一章開宗明義，言：“道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。”那麼，在“可道之道”、“可名之名”與“不可道之道”、“不可名之名”之間究竟是否有所關聯？我的答案是有。如果沒有任何關聯，老子也就不應該為他所體悟的，並與其有生命的關聯而又不能為名言所限定的“玄之又玄”命名。因為儘管此“道”字極具開放性而又意蘊豐富，但老子仍然“吾不知其名，強字之曰道”（二十五章）。實際上，“可名之名”與“可道之道”和“不可名之名”與“不可道之道”之間的關聯在於：前者對後者有揭示的作用，前者是後者豐富多彩之萬千動象中之一影點，是人們以靜的方式（概念或定義的方式、邏輯的方式、純理性思維的方式）所捕捉到的道之動程之一瞬間。儘管此僅為道之點象，而非道之全象——“無形”之“大象”，但這畢竟仍是萬千道象之一面向，因此而對道之動勢意涵有所揭示。就此而言，可名之名與可道之道也為人的理性帶來了認識之亮光。但人們若固執於此一點，並將其絕對化而視其既為大道之全象，或名之為“道路”，或名之“法律”、“規則”，或名之為“理論”、“主義”等等，都將是管窺之見。若人們進而再執其為天下之“絕對真理”並與他人之“絕對真理”成對立之勢而爭論不休，則真的有“井底之蛙”與“盲人摸象”之嫌了。就此而言，這可名之名與可道之道在揭示道意的同時，也遮蔽了道的蘊含之豐富性。

有無之空靈

針對此一困難，《道德經》作者盡其所能地在文本內解消言詞之僵化性與絕對性，而多用詩性及描述性等軟化的言語以消除言與意之間的硬性張力，適應道境張合之勢境。在人們日常的認識、思

維與言語表述的過程中，用詞越具體（詞的外延越小，內涵越大）、詞語的限定性越強、邏輯越嚴謹，所表達之意義便越清晰、越準確。而《道德經》的用語卻恰恰相反，它盡可能地消除詞語概念的具體性、限定性與嚴謹性，直到不能再消除，甚至消除淨盡為止。那麼，到最後，所能剩下的人類的言詞可能就只剩下“有”和“無”或“是”和“非”了。這就是《道德經》第一章的第二、第三句的中心詞：“無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。”《道德經》的作者在這兩句中用了所有字詞中的兩個極端詞：“無”與“有”來描述與形容道意與道境，在此是極有深意與妙處的。一方面，就有無之空靈性而言，有的內涵已被消除到了不能再消除的極點；無的內涵也幾乎被消除淨盡，其外延衝破了任何的界限而走向無任何界定的“深淵”。然而，這種所謂的內涵消除之空其實並非死寂般的空無一物，而是虛靜之空靈與生動之妙境的合一。在這裏，有無並不能作為兩個抽象概念對立性地來了悟。就根源處看，“‘有’與‘無’並不對立，實則它們才是真實的同一，共屬於道自體的本體奧妙中”。^①亦即有無圓融、陰陽和同于大道之妙化動程之中。

有無之辨證動程

另一方面，就有一無辨證之動程而言，有一無之辯證也即陰一陽之辯證，因此我們可以借助《易經》陰陽之辯證動程來看《道德經》中道的有無之辯證。《易經》有“一陰一陽之謂道”的以陰陽釋道之描述。^②而天地之道其實也即陰陽之道，因為“立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛”。^③有陰陽之變、之交、之和、之動

^① 申湘龍：《有無與玄同，老子道德經玄意闡微及其哲學理論基礎之研究》，第193頁。

^② 《易經·系辭上》。

^③ 《易經·序卦傳》。

程萬千，而後“有天地然後有萬物……”。^①對此陰陽之變動不居，《易》之描述為：“易之為書也，不可遠；為道也，屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。”如此，在道之陰陽永恆動程中，自是陰中有陽，陽中有陰“陽卦多陰，陰卦多陽”^②，陰陽交錯，則萬物生生不已。而《道德經》則有：“無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。”又有：“天下萬物生於有，有生於無”^③；“有無相生，難易相成”^④；如此，而“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”。^⑤由此可以看出《易經》中的陰陽之道與《道德經》中的有無之道正相對應。此陰中有陽，陽中有陰，“變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適”之“易”本身即是大道自身的自我展現之動程。而“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”，也同樣是對此一萬物之源出與歸藏的玄奧動程之原初顯現的描述。

人通過對萬物生生之理的沉思與默觀而達到“有”之亮光處，而只有在“有”的亮光處，人才能捕捉到“有”之所從出的“無”的玄奧與幽深。就在此有一無、明一暗的交錯處，人已將自己置身於“眾妙之門”前。所以，在“天地”“萬物”處有著光的“閃爍”，而這閃爍的亮光卻指示給人其所從出的“黑暗”。^⑥而

^① 《易經·序卦傳》。

^② 《易經·系辭下》。

^③ 《道德經》，第四十章。

^④ 同上，第二章。

^⑤ 同上，第四十二章。

^⑥ 在這裏，“黑暗”一詞不能按“黑暗與光明”二元對立的模式來理解，認為“黑暗”是惡勢力

此“黑暗”並非否定意義的“黑暗”，因為黑暗處即是光明的泉源。光從黑暗中走來，又不時返回泉源，此為“歸根”：“夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。”（十六章）在道的這種有一無、陰一陽、光一暗的彰顯與隱匿的動程中，大道的玄奧“淵兮似萬物之宗”、“湛兮似或存”、與萬物“和其光，同其塵”而又“復歸於無極”。大道的玄奧就是在這不斷的自我顯示中隱藏自身，又在不斷的隱藏中揭示著自身。這就是道的有一無辯證之妙化動程。

有無非天地與萬物

在這裏，“無”不是“天地”，而是“天地之始”；“有”也不是“萬物”，而是“萬物之母”。何謂“始”與“母”？在甲骨文中，母與女有時是通用的。而《說文解字》的解釋是：“始，女之初也。從女，台聲。”有“起初”與“根源”之意。顯然，作者在此處是以“女之初”來象徵“天地之始”。《說文解字》對母的解釋是：“母，牧也。從女，象懷子形。一曰：象乳子也。”所以，“母”可視為“女”的實現之面貌。但二者的意義非常相近，如《道德經》第五十二章說：“天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子；既得其子，復守其母，沒身不殆。”還有：“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，強字之曰道。”（二十五章）所以，就《易經》與《道德經》的用詞方式來看，兩者皆為天地萬物之根源的象徵意。但就此第一章與第四十章“天下萬物生於有，有生於無”句來看，“無”似乎具有更為接近“根源”之意，似乎更接近“玄之又玄”

的象徵，而“光明”是美善的象徵。在這裏，“黑暗”僅是幽深玄奧的道自身之奧秘的象徵性或描述性詞語，類似於西方神秘神學中所謂的象徵著神聖的黑暗，是海德格爾的“深淵”處的黑暗。

與“眾妙”之中心。

有無非道

另外，如果進一步去沉思《道德經》也可以得出：“無”與“有”也並非就是“道”。“有”“無”乃是去僵化、去絕對化而極具張合之勢性的人的語言之極點，也即是沒有任何其他的言詞比有與無更適合於展示道之“活”與“生”的勢境了。因此，此“有”並非一絕對普遍的共相之有，此“無”也並非一絕對之空無。此“有”“無”只是人的語言中最能揭示道意與道境的終極之詞，是道的特殊“雙重面向”^①。但道之面向也並非就是道之自身。就此而言，王弼的觀點可謂深刻：

夫“道”也者，取乎萬物之所由也；“玄”也者，取乎幽冥之所出也；“深”也者，取乎探而不可究也；“大”也者，取乎彌綸而不可極也；“遠”也者，取乎綿邈而不可及也；“微”也者，取乎幽微而不可也。然則，“道”，“玄”，“深”，“大”，“微”，“遠”之言，各有其義，未盡其極者也。^②

《道德經》取無以論道，是因為無為“天地之始”，比“天地”更近於道，所以人可以藉著無以默觀大道之“妙”（“理微謂之妙”）——奧妙、微妙；老子取有以論道，是因為有乃“萬物之母”，比“萬物”更親於道，所以人藉著體悟“有”可以切近大道之“微”（從敦煌本作“皦”，“理顯謂之皦”^③）——顯露。但

^① 趙衛民：《老子的道》，臺北：名田文化出版社，2003年，第18頁。

^② 王弼：《老子指略》。

^③ “理微謂之妙”與“理顯謂之皦”兩句，見朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，1958年，第4頁。

“此兩者同出而異名”，也既是有無雖然異名，但實際上是同根於道，是同一大道之兩重面相。兩者“同謂之玄”，“有”玄，“無”更玄，所以是“玄之又玄”，但此“玄之又玄”的有無，並非“眾妙”——大道之自身，而僅為“眾妙之門”，即入道與體悟大道之門戶而已。所以，按《道德經》的觀點，人可以通過此一有無之門戶，以探觀、體悟到大道的妙化動程，而能一探大道之“玄德”，即道對萬物的“生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德”（五十一章）之玄德。

但我們也應當知道，其實道自身也並非即是有一無，也非有一無之辯證。因為老子的道不是共相概念所能限定的死道，而是動性妙化之“活”道。所以儘管有一無並非兩個僵化的共相概念，且被作者賦予其動程辨證之開合性，但他們仍不足以揭示道意“眾妙”之全，而僅是“玄而又玄，眾妙之門”，人藉著它才能有一窺道妙之可能。

3. 道與言

就像上文所提到的，當老子在《道德經》的第一章要道這不可道之道時，有關言與道的問題、言與意的關係的問題已被提出。老莊之後，從《韓非子》的《解老》、《喻老》到今天，以注疏《道德經》第一章為切入點而論及此一問題的後世學者多不勝數，且人各一義。

王弼是後世魏晉玄學的主要代表人物之一，其對道、意與言的關係的觀點與論述也特別引人注意。在道與言的關係上，其認為道超越于名言之外、之上，人的言語無法觸及。王弼解《道德經》第一章第一句為：“可道之道，可名之名，指事造型，非其常也，故

不可道，不可名”^①；“故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極。”^②

關於言與意的關係，王弼在其《周易略例·明象》中有比較清晰而形象的說明，其對莊子的“得意忘言”、“得魚忘筌”^③等名言警句的發揮對後人也多有啟發。現將其節錄如下：

“夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。……重畫以盡情，而畫可忘也。”^④

在言與意的關係上，王弼把言作為通向意的工具或橋樑。所以言並非沒有用處，而是借著言，使意得以彰顯。在人達到目的——得意——之後，自然就會忘記開象之言及顯意之象，“忘象忘言，所貴在得意，……輕言重意也”。^⑤

表面看來，王弼的觀點是相互矛盾的。就此，王中江在他的《道家形上學》中曾論道：“如果說他所說的‘意’不是指所認識到的形上本體，那麼，矛盾當然就不存在。但我們很難否認他的‘意’包含有玄體的一面，因此，我們也無法否認王弼思想中實際上所存在的矛盾。”^⑥而且，“在我們看來，‘不可言’而‘勉強去言’，

^① 王弼：《老子注》第一章。

^② 王弼：《老子指略》。

^③ 《莊子·外物》。

^④ 王弼：《周易略例·明象》，見楊家駱（主編），《唐石十三經》，臺灣世界書局，1953年，第44頁。

^⑤ 湯用彤：《湯用彤學術論文集》，北京：中華書局，1983，第216頁。

^⑥ 王中江：《道家形上學》，第53頁。

並非解釋者強加給道家的東西，道家老子有最清楚的話。……實際上恰恰是道家在本體與語言關係上自身就有的一個矛盾。”^①所以，王中江很肯定地認為，《道德經》言不可言者，其自身即是一不可否認的矛盾：“我們不能無視大量文獻，而想方設法消解道家的這一矛盾，甚至走的更遠，說道家主張什麼不言之言的‘道言’，而且與海德格爾的說法類似。”^②王先生的最後一句話是針對張祥龍而來的。張教授在其《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》一書中談到道、意與言的關係，認為

自王弼以來流行的“道本無言”的說法就是這類困境^③的一種表現，而且是相當平板化的表現，並必然陷入言道死結。……所謂“得意忘言”，“得魚忘筌”。但這種說法中有一個無法克服的弊病和死結，即：如果道畢竟不可言，那麼你如何能通過言說它而得其意呢？你越去言說這不可言之道，不正是“南轅北轍”，離它越來越遠了嗎？因此，當你要掉過頭來“不言”或“忘言”之時，剩下的除了一片乾巴巴的虛無之外還會有什麼呢？那真能夠讓人“得意忘言”的“言”只能是本來就有意義、就能讓人得“意”境的大言。這樣的言本來就是化於語境、道境而讓人“忘”其存在的。作為純粹的“讓其顯現”，這言根本就沒有使

272

^① 王中江：《道家形上學》，第 57—58 頁。

^② 同上。

^③ 作者此處所言的困境既是：“道本不可言，但又不得不去言之”的“自己否認自己的困境。”

人不得不意識到它的固定形式。^①

從以上引文我們可以看出王中江和張祥龍兩人觀點之不同。王中江雖然堅持道家在道與言的關係的問題上本來就存在著矛盾的言論，但他認為這種矛盾僅僅是一種人為設定的。因為“道家主張本體不可言說，不可名，是基於對語言界限的理解”。^②而究其實，這“並不是語言自身的限制，而是人為設定的限制。只要我們取消這種設定，我們自然也就能從困境中擺脫出來”^③。其所謂的走出困境的方法，應該就是其在下一節《“不可說”如何“說”》中所論到的：禪宗的“對問”、“遮詮”、“反詰、暗示、旁敲側擊、當頭棒喝等”；馮友蘭的“負的方法”及熊十力的“反面否定”。^④在這裏，王先生將道家的所謂“言與道的矛盾”歸於道家及研究道家的學者的人為的自我設定，似乎小看了老莊的智慧，小看了歷史上的無數的哲人智者。其實，語言有其界限就像人自身有其界限一樣，是無可否認的事實。這種限制在學術研究中，尤其是在不同文化間的交流中，就更是顯而易見，我們也不能“無視大量文獻”去否認它。但王先生所討論的“對問”、“遮詮”、“負的方法”、“反面否定”等等方法，卻確實是一種原始道家既已提出的論道方式。但很明顯的是，在這些方法中，言也並非就是意，因為他們的言還是有限的！

張祥龍教授以海德格爾的觀點解道，確有其深刻、新穎與獨到之處。他認為，“老莊的道有一個言的維度，其言又有一個道的維

^① 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，第419頁。

^② 王中江：《道家形上學》，第58頁。

^③ 同上，第63頁。

^④ 同上，第64—66頁。

度”^①。這是老莊所具有的“屬於道境本身的語言”識度的“道言觀”^②。這一點確實是王弼之道論中所缺少的維度，因此張教授認為王弼的道論中存在著“言不可言”的“言道死結”。但其實，在王弼的思想中這並非即是死結，而是活結，因為它是一個可以以“得意忘言，得魚忘筌”來消解掉的結。王弼此處的言也並非人們日常的“閒聊”或毫無目的的“說”，而是有方向性和目的性的言說，也即是指向象徵性和顯意性之“象”的言說，而“象”在這裏是可以作為意的開顯場來理解的。但因為在張教授的語言觀中，所謂的“大言”只是指“常名”、“常道”或“不稱之道”，而“常道”又只能意味著“說本身”或“道言本身”。“道不可被道被言，卻一定是自道自言。類似於海德格爾講的‘語言本身在言說’之意”。^③而其他的言都被看作是不適合於言道的“小言”，當然也包括了王弼的言道之言。但其實，強調道的言的維度或言的道的維度，都不必否認如王中江文中所列舉的特殊言道方式中的言對道或意的揭示或開顯的作用，而且這些言道方式原本也都已經包含在《道德經》和《莊子》書中。

另外，在張祥龍的道言觀中也存在著一些不很容易解決的問題及不易澄清的模糊點：“道，自道自言”之言與老莊“言道”之言或說沒有任何區別嗎？如果老莊的言道之言即是大道之言，那麼張教授本人或其他人的言道之言又是否也是屬於大道之言——“道，自道自言”之言呢？如果道言與人言有別，那麼其關係怎樣？道言又能否及如何成為人言？

對第一個問題，張祥龍的答案應該是：“道，自道自言”之言

^① 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，第 421 頁。

^② 同上，第 418 頁。

^③ 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，第 420—423 頁。

與老莊“言道”之言或說沒有任何區別。因為，他認為是老莊“將自己的思想特質歸於這種大言或道言”，也因為“老莊的道有一個言的維度，其言又有一個道的維度”。我們先不說老莊是否真的將自己的“話”自認為即是道之自道自言。單就張教授的觀點而言，這也會碰到一些難以解釋清楚的疑點。如果說老莊的話語因著他們認識的識度而能成為大道之言，那麼，是不是所有有這一種識度的人的有關道的言論就都是道之自道自言？顯然就包括了張祥龍教授的，荷爾得林（Hördelin）的及海德格爾（Heidegger）的言等等。這恐怕有點讓人難以認同。我覺得造成這個困難的主要原因是：張祥龍在以海德格爾思想釋老莊之道的同時，卻疏忽了或有意地閃避著^①海德格爾所特別強調的“傾聽”的維度在解釋道家語言觀中的作用。海德格爾在《何謂思？》中特別的呼籲人們“進行一種傾聽的思想，一種思想的傾聽”，“我們必須首先傾聽那最啟動思想的呼聲”^②。而有傾聽也必然是先有言說，這言說，對海德格爾而言，就是邏各斯自己的說與聲音，因為“邏各斯的聲音早就在言成肉身的自我之中迴響”^③，並且“合適的傾聽方式是由邏各斯規定的”^④。其實，張教授在同一本書的第一部分論“海德格爾思想”中，就已經提到，“從本體論上講，並不是我們說語言，而是由於我們‘能聽’到空廓宏大的‘語言(的)言說’（Die Sprache spricht）（《語》254）或處在語言的緣構開放域之中，我們才能開口講話和思

^① 或許張祥龍教授認為，這可能有導致二元對持的嫌疑或出現其所不能接受的位格神的困難。

^② Heidegger, *What is called Thinking?* (New York: Harper & Row Press, 1968), 25, 28, 36, 76.

^③ Heidegger, *Introduction to Metaphysic* (New York: Doubleday Press, 1961), 109.

^④ Heidegger, *Early Greek Thinking* (New York: Harper & Row Press, 1975), 66.

想”。^①但在後面以海德格爾思想釋道論時，張祥龍卻閃避了這關鍵的一點。而將老莊之“言”與大道自身之為“道一言”之“言”混為一談，使老莊之言失去了傾聽的勢態，而成了無源之水。

所以，我認為道之言說不同於人之言說，無論是什麼樣的人的言說，也無論是人的什麼樣的言說。但這並不意味著，所有人的論道言說都是一樣的或都有同樣的揭示道境的作用。這裏就應該使用莊子《齊物論》中所區分的“大言”和“小言”的概念來說明。“小言”是指死板的、概念化的、邏輯格式化的或日常的、無目的、閒聊的話語，這樣的語言往往遮蔽著大道的生化勢境，使道意隱而不顯。而莊子所謂的“大言”就是老莊的詩化語言、《易經》的開示意境的言象的語言、超邏輯的開合式語言、禪宗的“對問”、“遮詮”、“反詰、暗示、旁敲側擊、當頭棒喝”的語言，等等。這一種語言不是來自於什麼語言的規範或修辭的技巧，也不是來自於邏輯的嚴謹或概念的清晰，而是來自於悟道的智慧，來自於對道言聆聽的敏捷。這樣的語言是向大道之開顯開放的、是與道境之妙音相諧、與道勢共舞的語言。這一種語言的特點不是絮絮叨叨的說話，而是只有在聆聽中開放的天真浪漫、清脆響徹的呢喃的童音、是通貫男女與天地之玄妙的大和諧。這一種語言的另一特點是，作為道境開顯的場所，能使道在不斷的自我揭示或啟示中又保留著其自身的“隱匿性”^②或玄妙性。這樣的言說自身也還並非就是道或道言，因為只有在一切人言止息處，道言及道言的聆聽的空間才能展開。而只有在這聆聽的空間中，人才能聽到希聲之大音，才能看到無形之大象。申湘龍對此意的前一半有非常深刻而精當的描

^① 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，第166—167頁。

^② 申湘龍：《有無與玄同，老子道德經玄意闡微及其哲學理論基礎之研究》，第192頁。

述：

當一切屬於塵世的語言、思維與躍動的系列止息時，一切存在盈虛衰殺的徹底象徵性才被闡明，有無大化本末終始的無極限深度，才被揭曉，而歸藏于，安住于原初的——實在地，也無原初——恍惚窈冥的幽奧無極中；有非有，無非無，而至於無有——有無，不惑於宇宙，而知乎太初的無有玄同底蘊。

然而，此意的後半也至關重要。因為，在這萬籟俱寂處，也並非就是死寂一片，而實是充盈著無限生活力，飄蕩著希聲之大音，那即是道在自言。所以，這萬籟俱寂是因著道言，為了道言而靜的。這靜是聆聽的開端，而在聆聽處，人才會有情不自禁的自言自道，這即是言道之大言。

在上述的描述中，道言與人言的關係已有大概的輪廓。那麼，最後一個問題是：道言能否成人言？如果能，又如何能？我們的答案是能。上文已經提到，道自身即是一在隱匿中不斷地開顯，又在開顯中不斷地隱匿的有一無辯證之動程。人作為一特殊的存在，其自身天生的即具有顯道之場域性及向道的開放性。老子描述在嬰兒身上所顯道境之端倪說：“含德之厚比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而媵作，精之至也。終日號而不嘎，和之至也。”（五十五章）另外，人本然地具有不同於任何其他存在的聆聽“天籟”之妙音的能力與傾向。這一能力將人更進一步地捲入到大道生生妙化之動程中，使人藉著聆聽而深深地化入道境，聽大道無聲之消息，言大道有無之玄意，顯大道“有”之皦皦，隱大道“無”之深奧。大道之妙境又不斷在人的語言中自我揭示著、顯現著，又妙化般地歸於隱匿，以保留大道原

初的真全之性。這樣，道言借著人的聆聽而在人言中不斷揭示著自身的消息，而人也在聆聽中不斷地被捲進道境動程的脈動中，與道共舞。

二、《道德經》中的道的經驗及其宗教含意

根據以上分析，我們可以看出，老子在《道德經》中所傳授的不是純理性的思維或嚴謹的邏輯推理，也不是他高超想像力的發揮或卓越辯才的結論。相反的，是他對超越者——道——的深刻的體驗或體悟的詩性的描述或以原初性開放式的語言的揭示。總之，這些都是來自作者的實際生活的靈性經驗，即他對道的“有”的經驗及“無”的經驗。這是平凡生活中的不平凡的體悟，是世界各大宗教中皆有的對“超越者”或“終極者”的深刻的神秘經驗。^①然而，神秘的經驗是否就一定是宗教的經驗？要回答這個問題，首先要知道何謂宗教經驗。

根據 Alfredo Jacopozzi 的論述，宗教經驗 1) 應該總是與神聖的 (sacro) 事物有關；2) 應該關涉到神 (divino)，即“在宗教經驗中，主體進入到與終極者的關係中。產生一種就普通事物而言有

^① 參考 Paul Knitter: 《一個神秘主義，多種聲音》(段麗萍譯)，載於《基督教思想評論》第三輯，(2005 年第二冊)，第 180 頁；及劉笑敢：《老子之道：關於世界之統一性的解釋——兼論“道”在科學與宗教之間的位置與意義》載于《道家文化研究》第十五輯(1999 年)，第 96 頁。另見 Kohn Livia, *Early Chinese mysticism: philosophy and soteriology in the taoist tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1920), 45.

層次上的斷裂的高度。正是這種層次的斷裂展示了一種神聖的空間，而這神聖的空間就可能成為神顯示自己的場所”。^①奧托（Rudolf Otto）在他的《神聖》（*Das Heilige*）一書中，也認為宗教的經驗即神聖（他將其描述為 *das Numinöse* 及 X）的經驗，而此神聖本身具有強烈的“絕對差異性”（*das Ganz andere*）、“絕對不可接近性”（*schlechthinnige Unnahbarkeit*）、“超人格”、不可言傳性等非理性或超理性的特色。奧托認為這神聖只能由它自己呈現在觀者的眼前。它具有令人顫慄、令人著迷、令人敬仰的神秘性。“換言之，我們的這個 X 嚴格說來是不能傳授的，它只可激起、只可喚醒——凡‘來自靈性’的東西都是這樣。”^②奧托的這種否定的手法的運用對於中國人應該並不陌生。另外，德國的著名宗教哲學家 Welte B.對宗教經驗有更為新穎的理解及更為開闊的視野。

^③現將其概括為以下幾個特點：

1) 宗教經驗的直接性特點。即宗教經驗應該是“被經驗者或被經驗的內容以直接的方式展現在經驗者的經驗中”^④。

2) 宗教經驗的包涵性特點。Welte 認為人是一個具有整體開放性的存在者，其整體向世界開放、向神聖開放。

3) 主體與客體的趨同性或主體的整體捲入性特點。當宗教經驗發生的時候，那原為科學知識的產生有必要性的主體與客體之間的樊籬被擊碎而消失。

4) 宗教經驗具有深深改變人生活的特點。這一點可以視作

^① 參見 Jacopozzi Alfredo, *Filosofia della religione* (Milano: Piemme Press, 1992), 119.

^② Rudolf Otto, *Das Heilige: über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C. H. Beck Press, 1987), 7.

^③ WELTE Bernhard, *La luce del nulla*, 7-16.

^④ *Ibid.*, 10.

第三點的自然結論。當經驗者整體被捲入到被經驗者中去，心靈的深處被深深震撼的時候，這種特殊的經驗肯定會對人的生活產生巨大的影響，甚至會成為以前的生活模式和存在方式的否定和超越。使人成為一個擁有新的思想及生活模式，甚至新的存在方式的新人。^①

根據老莊對道的境界的描述，對經過虛心、靜氣、心齋、坐忘等修身養性的功夫而達到的人對道的全身心的開放，再進入到對道的“直觀”而“知常曰明”的境界的深入刻畫，我們知道他們的經驗絕非道聽塗說，而是他們對道的直接性體會，是他們對人原初性的被捲入於道內的“事件”的活生生的經歷。這些經驗對他們產生了非常深刻的影響，在他們身上迸發出智慧的火花。從老子的“言有宗，事有君”，“知不知，上。不知知，病”，（第七十一章）“自知不自見；自愛不自貴”，（第七十二章）“為而不恃，功成而不處”（第七十七章）“我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先”（第六十七章）的生活態度，及莊子的“若夫乘天地之正，而禦六氣之辯，以遊無窮”（《逍遙遊》），“同於大通”（《大宗師》），而“歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉”（《列禦寇》）的無待、無累、無患的“逍遙”境界的追求和“至人無己，神人無功，聖人無名”的理想人格的描述，都表現出了這種智慧的感悟對他們人生的深刻影響。

^①當然，這種改變的方式或過程也大不相同。很多的情況下是以覺察不到的方式慢慢地改變；但有時卻是在短短的時間，甚至瞬息間而完全改變。比如帕斯卡和聖奧斯“丁”都是活生生的例證。此外，儘管科學的或學術的經驗也能讓人改變自己，改變自己的人生觀和存在方式，但學術的研究中，科學的層次越高，其主客之間越是壁壘高聳而鮮明。它不會有宗教經驗的第三個特點，即主客之間的距離的消失。而且儘管科學也會給人帶來改變，但也不會有人心靈深處如此巨大的震撼。

就此而言，Welte 所描述的宗教經驗的特徵已盡含在《道德經》之中。而奧托所強調的宗教神聖經驗中的“非理性因素”、“超位格性”、“不可言傳性”等特徵及 Alfredo Jacopozzi 所強調的宗教經驗中所包含的經驗者於終極者內的捲入性及其與終極者的共在的特性其實也都包含在老莊的思想中，並且在老莊的典籍中有更為豐富、更為活靈活現的描述。至於他們所共同強調的宗教經驗所必然關涉的神聖（divino、sacro）的因素，其實對於老莊道家也並不陌生，道家思想中並不缺少神聖的因素，只是如在奧托的思想中一樣，其具有超位格的特性。首先，從上述的描述中，我們不可否認《道德經》中的道具有超越的特性，是終極的存在或是人終極的關懷。另外道家非常強調“聖人”的概念，而“聖人”作為道的特殊的顯示域，所揭示的也應該是神聖者的光芒。所以我們稱此“天道無親，常于善人”（第七十九章），“有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老”的超越的道具有神聖的特性應為至明之理。

總之，《道德經》中的道的經驗是中國文化之神秘性精神的啟發者。它不僅是一種神秘的經驗，而更是一種神秘的宗教經驗，因為它不僅涉及到一種超越的層面或有一種超越的追求和嚮往，它更以特殊的方式指向超越者、神聖者、終極實在或神；^①這種經驗不

^① 參見 Gaspare Mura, *Che cosa è la filosofia della religione?* in presentazione di *Filosofia della religione: La riflessione sul «senso» del fatto religioso da Spinozza a Nietzsche, da Bloch a Elide* di Giuseppe Bucaro (Roma: Citta' Nuova Press, 1986), 8; 另參見 WELTE Bernhard, *Dal nulla al mistero assoluto*, a cura di A. Rizzi, Marietti (Piemonte: Casale Monferrato Press, 1985), 22.

是對世界的某種事物的經驗，而是被捲入到超越者內的一種相遇的或更好說玄同的體驗，也即是一種深刻的宗教經驗。^①因此，《道德經》中的道的境界與有無的經驗都“是一種契機，一種拓向宗教性聖潔之境的契機”！^②

參考文獻

- 1.馮達甫：《老子譯注》，上海古籍出版社，1991年。
- 2.金嶽霖：《道論》，北京商務印書館，1987年。
- 3.老子：《道德經》。
- 4.列夫·托爾斯泰：《列夫·托爾斯泰文集》第15卷，北京人民文學出版社，1989年。
- 5.劉小楓：《這一代人的怕和愛》，北京華夏出版社，2007年。
- 6.劉笑敢：《老子之道：關於世界之統一性的解釋——兼論“道”在科學與宗教之間的位置與意義》，載于《道家文化研究》，第十五輯（1999）。
- 7.《論語》。
- 8.Paul Knitter：《一個神秘主義，多種聲音》（段麗萍譯），載於《基督教思想評論》第三輯，（2005年第二冊）。
- 9.申湘龍：《有無與玄同，老子道德經玄意闡微及其哲學理論基礎之研究》，臺灣輔仁大學，1980年。
- 10.《詩經》。
- 11.《易經》。
- 12.湯用彤：《湯用彤學術論文集》，北京中華書局，1983年。

^① 參見 Mario G. Lombardo, “Religione”, in *Enciclopedia di Filosofia* (Milan: Garzanti, 2001), 964-969.

^② 申湘龍：《有無與玄同，老子道德經玄意闡微及其哲學理論基礎之研究》，第235頁。

- 13.王中江：《道家形上學》，上海文化出版社，2001年。
- 14.王弼：《老子注》，浙江書局，1875（光緒元年）。
- 15.王弼：《周易略例》，見楊家駱（主編），《唐石十三經》，臺灣世界書局，1953年。
- 16.王中江：《道家形上學》，上海文化出版社，2001年。
- 17.張祥龍：《海德格爾思想與中國天道—終極視域的開啟與交融》，北京三聯書店，1997。
- 18.趙衛民：《老子的道》，臺北名田文化出版社，2003年。
- 19.朱謙之：《老子校釋》，北京中華書局，1958年。
- 20.莊子，《莊子》。
- 21.Gaspere Mura, *Che cos' è la filosofia della religione?* in *Presentazione di Filosofia della religione, La riflessione sul «senso» del fatto religioso da Spinozza a Nietzsche, da Bloch a Elide di Giuseppe Bucaro* (Roma: Città Nuova Press, 1986).
- 22.Givone Sergio., *Storia del nulla*, (Bari: Editori Laterza Press, 1995.)
- 23.Jacopozzi Alfredo, *Filosofia della religione* (Milano: Piemme Press, 1992).
- 24.Konh Livia, *Early Chinese mysticism, philosophy and soteriology in the taoist tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1920).
- 25.Martin Heidegger, *What is called Thinking?* (New York: harper & Row Press, 1968).
- 26.Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysic* (New York: Doubleday Press, 1961).
- 27.Martin Heidegger, *Early Greek Thinking* (New York: harper

& Row Press, 1975.)

28. Mario G. Lombardo, “*Religione*”, in *Enciclopedia di Filosofia* (Milan: Garzanti Press, 2001.)

29. Rudolf Otto, *Das Heilige, über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: C. H. Beck Press, 1987).

30. Welte Bernhard, *La luce del nulla, sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa* (titolo originario: *Das Licht des Nichts, Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, (traduzione italiana dal tedesco di Giorgio Penzo e Ursula Penzo Kirsch), (Brescia: Queriniana Press, 1983.)

31. WELTE Bernhard, *Dal nulla al mistero assoluto*, a cura di A. Rizzi, Marietti (Piemonte: Casale Monferrato Press, 1985.)

284

作者簡介：靖保路，德國聖奧斯定華裔學志研究所。電子郵件：
jsf197312@hotmail.com

Introduction to the author: Jing Baolu, Institute Monumenta Serica in
Germany.