

《人文學報》  
第二十四期（90.12），pp. 371-405  
國立中央大學文學院

# 論牟宗三先生的經典詮釋觀： 以先秦道家爲例

鄭宗義\*

## 大綱

壹、引言

貳、牟宗三先生的經典詮釋觀

參、義理判別之優位性的典例：先秦道家研究

肆、對牟說之批評之省察

伍、結論：牟先生對道家精神之判定

---

\*香港中文大學哲學系副教授

## 摘 要

本文撰寫的目的是試圖通過當代哲學詮釋學的視角來展示牟宗三先生的經典詮釋觀。儘管牟先生一生並未經歷西方詮釋學的洗禮，但在他那大量疏釋儒釋道三教的文字中，我們仍不難發現他對如何恰當詮釋經典實有其一貫的方法論主張。根據牟先生，要對經典有客觀恰當之了解必須依靠三個詮釋原則：即（文本）知識、（哲學）思考與詮釋者的（存在）感觸。有趣的是，牟先生的主張與哲學詮釋學的觀點竟有若合符節之處。而為了作更具體的說明，本文以牟先生的先秦道家研究為例。通過仔細的分析，我們將清楚看到牟先生如何依據他的詮釋原則將先秦道家之根本精神判定為一境界形態的形上學。

**關鍵字：**牟宗三、哲學詮釋學、（文本）知識、（哲學）思辨、（存在）感觸、境界形態的形上學

## 壹、引 言

數年前我曾寫〈知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉一文（下簡稱〈知〉文），嘗試借用現代西方詮釋學的視角來抉發牟宗三先生研究中國哲學的方法，並釐清他所謂要恰當理解中國哲學必須兼備的知識、思辨與感觸三個條件之涵義。<sup>註1</sup>及後浸潤於牟先生的書日久，領會似略多，時正值有關中國經典詮釋的討論熱烈，乃不揣譾陋，庚續舊作，寫成此文，想順著〈知〉文進一步申說那三個條件同時即是牟先生對經典詮釋的看法。因為在一個意義下，哲學思考的發展根本就離不開對經典的詮釋，這於中國哲學而言尤其如此。眾所周知，過去中國的學術思想不管是傳承或創新大都是憑藉對經典的注釋疏解來進行。影響所及，現代中國哲學的研究也未有完全脫離這條老路。<sup>註2</sup>牟先生的《才性與玄理》、《心體與性體》及《佛性與般若》等巨著則是明證。對於這點，牟先生有相當的自覺：

凡此（按：指圓善問題之解決）皆經由長途跋涉，斬荊截棘，而必然地達到者。中經才性與玄理，佛性與般若（兩冊），心體與性體（三冊），從陸象山到劉戡山等書之寫作，以及與康德之對

註 1 參看拙著〈知識、思辨與感觸——試從中國哲學研究論牟宗三先生的方法論觀點〉，《鵝湖學誌》第 18 期，1997，頁 23-52。

註 2 過去中國學術思想無論是繼承或創新之所以都離不開對經典的詮釋，有學者認為與「述而不作」的傳統觀念有關。參看龔鵬衛整理：〈《中國經典詮釋學的特質》學術座談會記錄〉，其中李明輝的發言部分，《中國文哲研究通訊》第 10 卷第 2 期，2000 年 6 月。但我們似乎仍可以追問為甚麼強調不作呢？要回答則可能需要進一步分析傳統觀念中「作」（學問的講明、演繹與發揮）與「學」（為己之學）底關係。簡略而言，「作」在傳統觀念中並不具有獨立的地位而僅被目為古聖賢之「教」及為「學」之工夫，故過於強調「作」就有陷於學不見道枉費精神之虞。這也許是不作的觀念產生的原因之一。

比，始達到此必然的消融。吾愧不能如康德，四無依傍，獨立運思，直就理性之建構性以抒發其批判的哲學；吾只能誦數古人已有之慧解，思索以通之，然而亦不期然而竟達至消融康德之境使之百尺竿頭再進一步。于以見概念之分解，邏輯之建構，與歷史地「誦數以貫之，思索以通之」（荀子語），兩者間之絕異者可趨一自然之諧和。<sup>註3</sup>

可見牟先生十分清楚自己取疏解經典的方式講與西哲依概念之分解、邏輯之建構憑空架起一義理系統的方式講哲學有大不同處，但卻相信兩者殊途同歸，可趨一自然之諧和。必須知道，這一相信絕非他個人的一廂情願，而實有其客觀的理據在焉。此即兩種進路之差異並非徹底的；兩者間之絕異者亦非真絕異者。蓋就算西哲喜恃思辨構築義理系統，然亦不可能真的是四無依傍；其系統所對應之問題往往皆是原來已有的，而其所提出的解答也實是立足於對前輩學人之心血成果的消化吸收上。易言之，建構系統的底子仍是對已有經典的理解詮釋，儘管最終其不顯一經典詮釋相。所以牟先生說：

黑格爾曾說哲學就是哲學史，一部西方哲學史就是一個問題接著一個問題，互相批評而成的，因此不懂哲學史就不能懂哲學，這種講法或許有些言過其實，但大體是不錯的。表面上看來，西方哲學家似乎喜于建造新系統，好像並不是敘述古人；其實那些問題都是原有的，只是再提出新的解答或解釋，這就是發展，因此那些系統也不是憑空建造的。……康德以邏輯的方式、問題的方式講，而不是以考據、文獻的方式講，因此看起來好像完全是一套哲學；事實上由問題來看，他也是對以前的問題提出新的

註 3 牟宗三：《圓善論》（台北：學生書局，1985），〈序書〉，頁xiv。

解答。這就是發展。中國哲學亦復如此。<sup>註 4</sup>

此即示哲學思考之發展不能外乎經典詮釋之義，而這也是為何我們認為牟先生主張研究中國哲學的方法與條件其實即是他底經典詮釋觀的理由所在。

## 貳、牟宗三先生的經典詮釋觀

### 1. 感觸：經典詮釋的主觀條件

若把牟先生講的知識、思辨與感觸放在經典詮釋的脈絡中看，則知識是指對經典文字的掌握；思辨是指運用理性思考對經典作義理的判別；而感觸就是強調詮釋者對被詮釋之經典應該有一分存在的感應。顯而易見，前兩者都是有關詮釋的方法，但後者與其說是一種方法，毋寧說是一種詮釋的主觀條件更恰當，雖則嚴格來說它也可以具有方法的指引性含義。由於牟先生在他的著作中並未詳細的論及感觸，只隨文偶爾地談幾句，如謂「現代人對從前的學問沒有存在的呼應，再加上一些污七八糟的新觀念，就更不易瞭解。瞭解與否的關鍵就在于是否有存在的呼應、有真實感。」<sup>註 5</sup> 因此在〈知〉文中我們是順著對牟先生著作的全面了解分三方面來闡析感觸作為恰當理解中國哲學的條件的實義。現在扣緊經典詮釋的課題，我們乃可以在〈知〉文分析的基礎上進而從下列幾點來說明感觸與經典詮釋的關係。首先，牟先生之所以強調詮釋者除了對經典作文字、義理的了解外，還需要對經典背後所透露的洞見智慧有一存在

註 4 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1983），頁 225-226。

註 5 同前卷書，頁 226；另參看頁 406、436。另《回善論》，頁 xi。另牟先生在《心體與性體》（台北：正中書局，1983 五版）第一冊〈序〉中亦說：「理性之了解亦非只客觀了解而已，要能融納於生命中方為真實，且亦須有相應之生命為其基礎。否則未有能通解吾人之語意而得其原委者也。」，頁 1-2。

生命上的感通相契，箇中的理由不難明白。我們知道中國哲學的核心課題乃「爲己之學」，故有關的經典大多是記錄學人自我生命轉化的體驗語、黽勉實踐的工夫語；或老師教導學生的指點語、啓發語及警戒語。這些話語對曾有過類似（甚或相同）經驗的人來說自不難了解，但對沒有絲毫近似經驗的人而言，我們確實有理由懷疑他僅憑文字作字面意義的解讀、僅依理性作概念的分析是否真能掌握箇中的微意。

第二、退一步來說，即使我們所要詮釋的經典並不是直接探究存在生命的，而是一些較富理論性的文字，但這是否意味感觸就不重要呢？如果我們承認哲學思考絕非純智的構作、概念的遊戲，而總是承載著哲學家對人的關懷及由之形成的信念，那麼強調詮釋者對經典背後隱藏的信念有一相契共感不正是更有助於獲得深入恰當的詮解嗎？換一個角度來看，當詮釋者進入哲學典籍的思想世界時最初考慮衡量的或許是該理論的效力與困難，因為接受一困難遠過於效力的理論是不符合人底理性要求的。然而過此以往，效力大於困難卻彼此立異的理論仍多不勝數，畢竟一個只有效力全無困難的理論即哲學真理是可望而不可即的。結果你便會發現你之所以傾心且甘願爲某哲學理論的效力張目並爲其困難補過，完全是因爲你對此理論透露出的信念有感觸有認同。我們甚至可以反過來說，生命的感觸實際上在你作理論解釋與選擇前已悄悄地在發揮引導作用。於焉可見感觸作爲經典詮釋的主觀條件的重要性。

第三、順著前兩點的意思，我們可進一步說經典詮釋活動本身就是詮釋者的感觸信念與經典蘊藏的感觸信念的相通相契與相融。於是乎感觸一方面是推動詮釋者向經典不斷追問的動力所在，但另一方面亦可以是構成左右他理解的一種限制。不過這一限制並非不能突破，關鍵端賴於詮釋者能否自覺地敞開他的感觸，更準確的說，則通過尋求體會經典蘊藏的感觸來觸動自己。而從這個角度看，牟先生一些看來好像在提倡傳統儒家讀經爲求進德的話便大有新意存

焉，我們似不應輕率地將之一概目為復古式的舊調重彈。<sup>註 6</sup> 總括言之，牟先生凸顯感觸之理論效果乃是使得他的經典詮釋觀不僅局限於方法論的層面而是有一伸延至存有論的向度。

第四、最後假使我們再深入省察感觸之含義便不難發覺個人生命感觸的形成實與其性格、才情、成長經歷、教育以至文化傳統的傳承錯綜交纏；並且在造化面前，每一個體生命及其感觸都是獨一無二的。因此若牟先生強調感觸在經典詮釋過程中的重要性，他就必得承認當不同詮釋者帶著他們各自獨特的感觸進入經典時，經典便會在其文本範圍內為詮釋者打開多元的大門。換句話說，經典詮釋總是多元的。<sup>註 7</sup>

不過我們將牟先生的經典詮釋觀講成含有多元的含義，或許會立即引來一些質疑。此蓋從現代西方詮釋學引發的論爭看來，主張詮釋的多元性會造成兩個疑慮，一是意謂著必須放棄經典的原意說（original meaning），但這是否合符牟先生的想法？另一是——一旦解放了原意的限制，會否陷入任何解釋皆可以成立的主觀主義、相對主義的困境。簡言之，即詮釋底客觀性與恰當性判準如何建立的問題。牟先生顯然不會接受詮釋是隨意主觀的。關於原意說的疑慮，我們必須承認因牟先生一生並未有受過西方詮釋學的洗禮，所以在原意說的問題

註 6 如謂「因為凡是一大教皆是一客觀的理性之系統，皆是聖哲智慧之結晶。我們通過其文獻而了解之，即是通過其名書而期望把我們的生命亦提昇至理性之境。」牟宗三：《現象與物自身》（台北：學生書局，1985），〈序〉，頁9。

註 7 在這裏我們或可隱約察覺到牟先生講的感觸與當代哲學詮釋學（philosophical hermeneutics）的倡導者加達默（Hans-Georg Gadamer）講的前理解（pre-understanding）、視域（horizon）與成見（prejudice）等觀念有可資比觀的深義存焉。加達默視詮釋活動為視域之交融（fusion of horizons），而順著上文的分析，我們大概也可以說牟先生視詮釋活動為感觸之相通共契。有關哲學詮釋學的觀點，可詳參 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1994, 2<sup>nd</sup> Revised Edition), pp.265-379.

上，他的確沒有想及因而也沒有明確的表示。我們甚至可以在他的文字中找到一些類似主張經典本身具有原意的話，如謂「你贊不贊成儒家是另一回事，你可以不贊成，但是儒家本身的義理它的原意是如何，這你得先作恰當的了解才行。」<sup>註 8</sup> 問題是這些話的實義仍得通過牟先生的整體思想及其立言之一貫來衡定，否則便只是望文生義、孤詞比附。從本文的觀點看，當牟先生在詮釋活動中引入感觸這個元素時，便把他的經典詮釋觀導向一多元的路向。而用牟先生自己常說的「依義不依語」、「依了義不依不了義」的標準，上面那些話均不應只作字面意義的解讀，更不能據以輕率地下結論說牟先生是同意原意說反對多元解釋的。至於鬆動了原意說會否導致詮釋喪失客觀性及恰當性判準的疑慮，則恐怕是出於對哲學詮釋學的誤解。事實上，支持詮釋本身應是多元的學者根本未有放棄過對客觀性與恰當性判準的訴求，而是憑藉文本自身的約束性與及在詮釋過程中努力尋求所有細節與整體間的一致和諧來達至。<sup>註 9</sup> 而在下文的分析中，我們將清楚看到這兩點與牟先生講知識與思辨的詮釋方法若合符節。<sup>註 10</sup>

註 8 《中國哲學十九講》，頁 84。

註 9 有關文本自身的約束性，可參考利科（Paul Ricoeur）的分析。Paul Ricoeur. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), p. 94. 另加達默說：「所有細節與整體的和諧是正確了解的判準。不能達至此和諧則意味了解已失敗。」見 *Truth and Method*, p. 291.

註 10 這裏必須補充說明的是，講求文本的規範作用與恰當解釋必須達至意義的融貫其實是主張原意說的學者如貝諦（Emilio Betti）及赫舒（E. D. Hirsch）等也承認的，只是他們除此以外仍堅持有一原意作為詮釋的最終判準。但哲學詮釋學提倡多元詮釋觀的洞見正在於扶發詮釋活動的真相乃一主客交融的過程；意義是在詮釋者與文本進行真誠對話時才釋放出來的，並且詮釋者絕不可能是從一片空白的獨立狀態出發而必然是帶著他的成見、依靠他的視域來進入文本。倘若再加上對語言底豐富性總是溢出其字面意義的考慮，則原意如何知道便成了一個永遠無法解決的難題。最後詮釋活動便只能是在文本自身、詮釋者的視域與意義融貫的追求間之互動。事實上，貝諦與赫舒等後來意圖透過區分意義（meaning）與總義



## 2. 知識與思辨：經典詮釋的方法

簡略而言，牟先生對經典文獻（他所謂知識）的尊重自是毋庸置疑，這從他詮釋儒釋道三教的巨著中那種大量條舉原典並予以疏解的寫作方式便可資證明。但他如何理解經典文獻在詮釋過程中扮演的角度則有深入探討的必要。在〈訪韓答問錄〉中牟先生被問及儒家經典將來注釋之新方向如何時，他有一清晰扼要的回答可作為我們下面分析之所資，他說：

至於注釋之方向，在以前有漢宋之爭，我以為這種爭論是無謂的。注釋的目的是在恰當的了解，並期望能適應各階層。因此，專門的、通俗的、深入淺出的注釋與解說都有其適當的價值，唯一的條件是不能歪曲與背離。因此，客觀地講，將來注釋的新方向大體不外以下三步驟：第一步須通曉章句，此須有訓詁校勘的根據；第二步通過語意的恰當了解須能形成一恰當的概念；此須有義理的訓練；第三步通過恰當的概念隨時能應付新挑戰，經由比較抉擇疏通新問題，開發義理的新層面，此須有哲學的通識。<sup>註 11</sup>

---

(significance)；區分實際作者 (actual subject) 與文本話語形成的作者 (speaking subject) 交替原意說辯解，但最終上仍然未能回答我們究竟如何知道原意的難題。參見 Emilio Betti, "Hermeneutics as the General Methodology of the *Geisteswissenschaften*" in *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, ed. by Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift (Albany: State University of New York Press, 1990), pp.159-197. E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967). 另有關於此問題的重要論述，可參看廖正元：〈哲學解釋學、方法論與方法〉，《社會理論學報》，第 1 卷第 2 期，1998，頁 207-227。洪漢鼎：〈貝蒂關於解釋的方法論原則及其與伽達默爾的爭論〉，《社會理論學報》，第 4 卷第 2 期，頁 227-257。

註 11 牟宗三：《時代與感受》，台北：鵬湖出版社，1995（三版），頁 207。

此中牟先生在強調不能歪曲背離經典的大前提下分三步來講經典詮釋。第一步很明顯就是他所謂的知識，亦即對經典作一文字的掌握。由於經典皆由古代傳承下來，要通曉它的文句自然需要有克服古今語音斷裂的手段，這就得有文字聲韻訓詁之學、名物制度之學。又經典在流傳過程中往往會因傳抄而造成不同的版本，如何確定那個本子更可靠，如何通過不同本子的對比來校正其中的錯字衍文等，這就得有校勘之學。值得注意的是，這些都是專家之學，故牟先生才會說「此須有訓詁校勘的根據」而不說「此須有訓詁校勘的訓練」。易言之，我們不應苛求詮釋者兼通而只能要求他隨時關注有關專家學人的研究成果，以求能更確定經典並通曉其文句。

第二步則「通過語意的恰當了解須能形成一恰當的概念」，這裏牽涉的問題便較複雜，須加釐清簡別。首先，通過第一步獲得的「語意的恰當了解」自然是形成一「恰當的概念」的基礎，否則詮釋可以不依文本就會流於無根任意而完全沒有客觀性可言，而第一步的工作也變成是多餘的。此所以牟先生才會再三致意地批評說「對文獻所下的工夫不夠，只是隨便引一點，發揮一下。這是不負責任的，不能算數的。這只是表現自己的聰明，主觀地發揮自己的一套，而不是作客觀的了解。」<sup>註 12</sup> 但這並不等於說牟先生即認為從「語意的恰當了解」就能直接推導出一「恰當的概念」，否則他不用下一按語說「此須有義理的訓練」。要有義理的訓練即意謂從語意到概念，已經是由經典文獻的文字把握入乎理性思辨的領域。當然這裏我們可質疑為甚麼不能直接據語意來決定概念（之內容），對此牟先生雖未有仔細的析論，然不礙我們順其思路替他補足一些論證。首先，剋就哲學理論的表述用語看，則即有勞思光先生所謂的「特殊語言」與「常用語言」之分別問題。蓋哲學家為求表達其反省思考之所見非常人所已言及者，乃往往會賦予常用語言以新義。結果要恰當了解其理論中之

---

註 12 《中國哲學十九講》，頁 407。

各個名言概念便不能拘於語言的字面義而必須入乎義理之內部脈絡，而這自然須有思考的訓練。<sup>註 13</sup> 其次，就語言之特性看，我們亦不應忽略現代詮釋學反省之洞見，此即語言除了規範化的公共用法一面外，還往往有依使用者的特殊境況而產生的個性化用法的一面。語言底豐富的創造性正體現於此兩種用法的緊張拉鋸關係中。<sup>註 14</sup> 於是詮釋者進入經典時不僅不應掉以輕心地僅依文字的規範化意義來解讀，相反必須通觀全文來揣摩箇中一言一語的意思，但這同樣得靠理性思考的能力。可見由語言字面意義的恰當了解到一個恰當概念的形成，理性思辨乃不可或缺者。而理性思辨講求的是概念的名晰界說及概念與概念間的合理推演；職是之故，一個恰當的概念的形成一方面固然必須運用思考深入文句往復體會以提煉出來，但另一方面更必須將之置回整個概念系統即義理骨幹的全景來勘定。這也是為甚麼牟先生會反對考據家講「訓詁明則義理明」而謂此乃不知義理之苦。他說：

中國的文獻常常是這裏一句那裏一句，這就必須靠你文獻熟，你孤立地看是不行的。孤立地看一句話，可以有種種不同的講法。洋人講中國的東西困難也就在這個地方。因為他了解的文字是死的，他孤立地看這一句，他不知道每一句話在我們行文的時候有上下文的文氣，你不看上下文而光看一句話是不行的。再進一步說，這句話也不只是套在上下文氣中來講，有時候它沒有上下文氣，那麼要拿什麼作它的文氣呢？這個時候就以全部儒家的義理作它的文氣。假定你不了解儒家的義理，那你講這句話就會講

註 13 參看勞思光：《中國哲學史》，香港：友聯出版社，1980），第3卷下冊，頁902。

註 14 參看 Hans-Georg Gadamer, "Semantics and Hermeneutics", trans. P. Christopher Smith, in *Philosophical Hermeneutics*, trans. & ed. by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp.82-94.

錯，因為它這句話是根據全部儒家經典而說的。<sup>註 15</sup>

又說：

既有如此多之文獻，我們雖不必能盡讀之，然亦必須通過基本文獻之了解而了解其義理之骨幹與智慧之方向。在了解文獻時，一忌浮泛，二忌斷章取義，三忌孤詞比附。須剋就文句往復體會，可通者通之，不可通者存疑。如是，其大端義理自現。一旦義理浮現出來，須了解義理之「分齊」。分者分際，義各有當。齊者會通，理歸至極。此而明確，則歸於自己之理性自在得之，儼若出自於自己之口。其初也，依語以明義。其終也，「依義不依語」。「不依語」者為防滯於名言而不通也。凡滯於名言者其所得者皆是康德所謂「歷史的知識」，非「理性的知識」。初學者以及從未超出其學派的人皆是如此。然必須工夫到，始可語於「依義不依語」。淺嘗輒止，隨意妄說者，則不得以此語自解也。<sup>註 16</sup>

合起來看，牟先生強調詮釋過程中部分與整體的辯證關係，完全是詮釋學揭發的「詮釋學的循環」(hermeneutic circle) 的觀點。可見真明乎義理之甘苦者，默遊於心，異地皆同。這裏值得注意的是，牟先生既在語意、概念與概念系統之間作出區別，又謂一個恰當的概念雖是以語意為基礎但卻必須通觀整個概念系統來獲得。那麼反過來說，決定一個概念恰當與否的判準亦不僅在於語意而很大程度上是繫於對整個概念系統的了解。此中實透露出一義理判別之優位性立場。明乎此，我們才能懂得為甚麼牟先生在「依語以明義」後還要講「依義不依語」，並且把經典詮釋定位為康德所謂的「理性的知識」。雖則牟先生同時

註 15 《中國哲學十九講》，頁 84-85。

註 16 《現象與物自身》，〈序〉，頁 9。

深知此義理判別之優位性主張很容易被誤用，故敦敦告誡淺嘗輒止隨意妄說者不得動輒講依義不依語。大抵牟先生對經典詮釋的看法是具體反映在他流經解釋道三教的著作中，但最能凸顯出此義理判別之優位性立場的，相信要算是他對先秦道家的解釋。所以下一節我們將以牟先生的先秦道家研究為例來進一步說明與剖析他的經典詮釋觀及由此引出的一些批評的問題。

最後讓我們扼要分析一下上引文字中牟先生講的經典詮釋的第三個步驟來結束本節的討論。牟先生提出的第三個步驟是「通過恰當的概念隨時須能應付新挑戰，經由比較抉擇疏通新問題，開發義理的新層面，此須有哲學的通識。」<sup>17</sup>驟眼看來，這一步好像已逸出經典詮釋的範圍，因為一般而言經典詮釋應是屬於義理思想的清理工作，而這一步要求的乃清理後的開發工作。誠然我們可以把它這一步純粹視為詮釋活動完成後的一個後繼或偶生的部分，但倘若結合上文的分析全盤考慮牟先生的看法：特別是他強調詮釋者應與經典有感觸的呼應的主張使其詮釋觀涉及存有論的含義，則這一步似應從加達默所謂詮釋學的基本問題即應用（application）來看更恰當。加達默認為理解就是視域的交融，則當詮釋者進入經典時必然會察覺到自己當下的視域與經典呈現的視域間的差異，並同時發現經典呈現的視域對自己的當下是有所說的。故詮釋活動即是把被了解的文本應用到詮釋者現在的處境，且與此同時也是把詮釋者的視域應用到文本。因此他說：「應用既非了解現象的一個後繼或偶生的部分，而是從一開始就與了解作為一體地一起決定了它。」<sup>18</sup>簡言之，一旦將詮釋活動納入存有論的範圍，則詮釋便不只是為詮釋而詮釋，而是必然與存有的實踐即應用連結不可分。後來利科就更明白地說理解最終就是在文本面前的自我了解與由汲取文本而來的擴大了的自我（to understand is to understand oneself in front

註 17 關於「應用」的討論，可參看 Hans-Gerog Gadamer, *Truth and Method*, pp.307-324；引文引自 p.324。

of the text and receive from the text an enlarged self)。註 18 由是觀之，牟先生一生致力於詮釋疏通三教以求恢復其思想活力正可視為詮釋學意義下的應用的一個活生生的注腳。

## 參、義理判別之優位性的典例：先秦道家研究

### 1. 從確認道家之實踐性格說起

稍有涉獵過先秦道家研究的人都應該聽過牟先生對道家思想那非常獨特的看法，此即把老莊文獻中帶有客觀實在意味的「道」徹底扭轉為一主觀的境界，並由此判定道家為「純粹的境界形態」、「徹底的境界形態」的形上學。註 19 從本文的觀點看，他這一富於爭議性的論斷正充分反映出其經典詮釋觀中義理判別之優位性這一特點。職是之故，下面我們嘗試通過步步展示牟先生如何詮釋道家來作為他的經典詮釋觀具體運用的示例。

牟先生詮釋道家首先是從確定道家的實踐性格出發。其實更確切的說，牟先生是認為實踐乃中國哲學包括儒釋道三教的共同性格，並以此對比於西方哲學之思辨、觀解的性格。他說：

中國儒釋道三教都很重工夫，古人的學問不像西方人用思辨的（speculative）、知解的（theoretical）方式，而都由工夫實踐的緯上著手，由此呈現出一些觀念。後人就先對所呈現出的觀念作客觀的了解，反而常把緯忘了，於是整個系統就飄蕩無著而衍生

---

註 18 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp.142-144.

註 19 《中國哲學十九講》，頁 103：105。

許多不相干的誤解。<sup>註 20</sup>

顯而易見，這是一以整體界定局部的「詮釋學的循環」的方法；亦即通過對中國哲學的整體性格之了解來規定道家思想的性格。而所謂實踐性格即依工夫實踐的進路來探究自我與世界等問題，牟先生稱這種探究的結果為「實踐的形而上學」(practical metaphysics)。<sup>註 21</sup> 相比之下，西方哲學依思辨知解的進路講的一套則可稱為「思辨的或觀解的形而上學」(speculative or theoretical metaphysics)。<sup>註 22</sup> 此中實踐的與思辨的形上學的對翻是依進路的不同來規定。<sup>註 23</sup> 回到道家，牟先生指出引發道家底實踐性格的特殊機緣乃是對周文疲弊所造成的禮樂秩序淪為虛文的反省，就是在這種情況下，老子才提出「無為」這個觀念來反對虛文的束縛桎梏即「有為」。<sup>註 24</sup> 但必須指出的是，在發

註 20 同前揭書，頁 113。

註 21 「凡說工夫都是實踐的，道家亦然。因此廣義地說，東方的形而上學都是實踐的形而上學 (practical metaphysics)。」，同前揭書，頁 115。

註 22 「他們（按：指西哲柏拉圖、亞里士多德）這種理智思辨的興趣、分解的精神，遂建立了知識論，客觀而積極的形上學——經由客觀分解構造而建立起的形上學。這種形上學，吾名之曰觀解的形上學 (Theoretical Metaphysics)，復亦名之曰「實有形態」的形上學 (Metaphysics of Being-Form)。」牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：學生書局，1984 六版），頁 14。不過這裏牟先生把觀解的形上學與實有形態的形上學等同並不妥當，蓋前者是依進路定後者是依內容定，兩者的含義並不存在等同的關係。事實上，後來牟先生講儒家時便一方面說它是依實踐的進路講，但另一方面又說它是實有形態的形上學。關於這些概念底關係的釐清，下文續有分疏，此處暫不多說。

註 23 在這裏需要補充說明的一點是，牟先生深知西方依思辨觀解的進路講的形上學經康德 (Immanuel Kant) 對理性作徹底的反省後已經淪為「此亦一是非、彼亦一是非」的戲論，所以他認為今後如果我們仍要講傳統意義的形上學或宗教信仰的超越者則非依實踐的進路不可。由此可見中國哲學的智慧所在。參看牟宗三：《才性與玄理》（台北：學生書局，1983 四版），頁 274-278。

註 24 「『無為』對著『有為』而發，老子反對有為，為什麼呢？這就由於他的特殊機緣 (particular occasion) 而然，要扣緊『對周文疲弊而發』這句話來了解，有為就是

生歷程上道家固然是藉著對周文疲弊的反省而發，但其思想一旦發出來，則是具有普遍的意義；此即是對生命之有陷落於造作、虛偽、外在化的一面的厭惡而思有以超越之。因此牟先生說道家首出的概念就是「造作」，道家對此有真切的感受：所謂存在的感受。而抽掉周文的特殊機緣往前反省，道家反對的有為造作可分三層來說。一是自然生命的紛馳，故老子說「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」（十二章）《莊子·天地》亦云「且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。」二是心理情緒的困擾，如老子謂「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。」（九章）又謂「何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。」（十三章）三是思想意念的造作，故老子云「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」（二章）又云「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」（十九章）而無為就是要化掉否定這些有為造作的束縛。所以牟先生認為老子的「無」最先應作動詞看顯一否定義，而不是個存有論的概念，它是實踐生活所體會的智慧「無為」的簡單化地總持的

---

造作。照道家看，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。造作很像英文的 artificial 人工造作。無為主要就是對此而發。他的特殊機緣是周文疲弊。周公所造的禮樂典章制度，到春秋戰國時代，貴族的生命墮落腐敗，都只成了空架子了，是窒息我們生命的桎梏，因此周文的禮樂典章制度都成了外在的（external），形式的（formal），如此沒有真生命的禮樂就是造作的、虛偽的、外在的、形式化的，這些聯想通通出現。任何禮節儀式，假定你一眼看它是外在的，那麼它完全就是個沒有用的空架子。只有外在的、在我們生命中沒有根的、不能內在化的，才可以束縛我們；若是從生命發出來的，就不是束縛。道家就是這樣把周文看成束縛，因為凡是外在的、形式的空架子，都是屬於造作有為的東西，對我們生命的自由自在而言都是束縛桎梏，在這個情形之下，老子才提出「無為」這個觀念來。」《中國哲學十九講》，頁 89。



說法。<sup>註 25</sup>

## 2. 對無為、自然、無、有、物、道等概念之解說

至於如何做到無爲，老子有「致虛極、守靜篤」(十六章)的工夫。牟先生嘗以《荀子·解蔽篇》「虛一而靜」的話作解：

「虛一而靜」本來是荀子的話(解蔽篇)，道德經曰「致虛極，守靜篤」(十六章)，虛靜是道家的工夫，荀子這話就來自道家。無的境界就是虛一靜，就是使我們的心靈不黏著固定於任何一個特定的方向上。生命的紛馳、心理的情緒、意念的造作都有特定的方向，黏著在這個地方，就著於此而不能通於彼，你生命黏著於此，我生命黏著於彼，各是其是，衝突矛盾就出現了。儒家講的執著就是黏著(attachment)，是將心思封限在一個特定的方向上。所以第一步先分解地了解無，就是虛一靜。虛則靈。心思黏著在一特定的方向上，則心境生命即爲此一方向所塞滿所佔有，就不虛了，不虛則不靈。一就是純一無雜。沒有烏七八糟的衝突矛盾紛雜，把生命支解得七零八散就是一；用康德的名詞講就是把雜多(manifold)通通化掉，不是把雜多綜和統一，而是化掉如水通流。靜就是不浮動。人隨著生命的紛馳，順著意念的造作，天天在浮動之中，把這些化掉就靜下來了。道家喜言靜；儒家常言定，大學謂「知止而后有定，定而后能安，安而后能慮，慮而后能得。」又講貞定；佛教講止；意思相通。靜不是物理學中相對的運動和靜止(motion and rest)的靜，而是絕對的心境，是定，是隨時將心靈從現實中超拔出來，浮在上層的一種境界，是

註 25 參看牟前揭書，頁 91-93。

精神的 (spiritual)。無、自然、虛一而靜都是精神的境界，是有無限妙用的心境。<sup>註 26</sup>

此解甚順適而透徹，可見無為虛靜的工夫最終就是要使心靈達到一無（作名詞看）、虛一而靜的精神境界。這種境界老子亦名之曰「自然」，即一自由自在、自己如此、無所依待的精神生活。關於「境界」，其實即是依實踐心靈之昇進而由之開顯的一個意義世界、價值世界。蓋隨心靈之昇進，其觀照所及之世界之意義（與心靈構成連繫之意義）亦必隨之昇進；此處世界非取客觀外在義、事實義而是取生活義、價值義、意義結構義。<sup>註 27</sup> 用較顯淺的話說，境界就是一依於人生觀、自我觀而建立的世界觀。「致虛極，守靜篤」既作如此解，則其下「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命」之句亦應順此而解為一無為虛靜心靈之玄覽觀照所及的境界語。牟先生並且認為此一境界就是莊子嚮往的逍遙齊物的境界：

這些（按：指夫物芸芸之句）都是靜態的話頭，主觀的心境一靜下來，天地萬物都靜下來，天地萬物都靜下來了，就都能歸根復命，能恢復各自的正命。不能歸根復命就會「妄作、凶」。當萬物皆歸根復命，就涵有莊子所嚮往的逍遙的境界。莊子所嚮往的逍遙齊物等均已包涵在老子的基本教義裏，莊子再把它發揚出來而已。當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。<sup>註 28</sup>

註 26 同前揭書，頁 95。

註 27 參看同前揭書，頁 128-131。

註 28 同前揭書，頁 122。值得注意的是，牟先生在此解中顯然以「正」（如其所如、物

說莊子逍遙齊物之論均已包涵在老子的基本教義裏乃順歷史發展之說。實則在牟先生詮釋道家的過程中，他是一方面肯定老莊在義理骨幹上是同一理論系統，否則莊子焉會如斯推崇老子而世有以老莊並稱，但另一方面則以莊子爲此實踐境界理論之明確成熟之表示，而相較之下老子猶有不透之滯詞。故可以說牟先生實是以莊子來規定老子，雖則他深知老莊之間亦有差異，但最後他是把差異置於這一規定下來作進一步的解釋；此即說老子猶有實有之虛立與姿態。<sup>註 29</sup> 關於這點，下文續有分疏，這裏暫不多說。

回到老子無爲、虛一而靜的心靈，在上引的文字中牟先生已強調這絕不是一個甚麼都不作的枯寂心靈，而是一個有無限妙用的心境。<sup>註 30</sup> 換言之，無爲心靈是自由自在、活活潑潑的，它不爲任何特定的對象所限但卻向著豐盈的可能性敞開。這心靈是必要發其妙用的，而妙用即示一意向性之投射。相對無爲之心靈本身來說，其妙用之意向性投射即可以說是一有爲（「有」），但此有爲非造作束縛之有爲，因其自無爲心靈發固隨時可復歸此無爲心靈。又意向性投射之結果則爲行動或事件；若以事訓物，則亦可說是成就一物。但這物亦非客觀事實世界之物，而是無爲心靈觀照所及的一個意義結構。若用莊子的話說，這意向性之發與物事之成就實皆示無爲心靈之「逍遙遊」。必須指出，牟先生作這樣的解釋，對他的先秦道家研究有兩個非常重要的理論涵義。一是他認爲無爲心靈絕非孤懸抽象的觀念，而是必然地要在實踐生活中發用表現，易言之，則必然地是相即生活世界而不離的。亦因此無爲心靈於其作用中保住了一切存在；或可說無爲心靈的智慧一旦透出來便有對天地萬物作一解釋與說

各付物）訓「復命曰常」之「常」。若以此訓「道可道，非常道；名可名，非常名」之「常」亦可通。

註 29 參看《才性與玄理》第六章第二節〈老莊之同異〉，頁 172-180。

註 30 牟先生於此據老子「有之以爲利，無之以爲用」來區別無爲心靈之妙用非「利」（功用、定用義），《中國哲學十九講》，頁 95。

明。此保任與說明之義，嚴格言之，即示無為心靈必關聯於天地萬物而與天地萬物一體呈現。牟先生便是據此來了解老子「挫其銳，解其紛；和其光，同其塵」（四章）句，<sup>註 31</sup> 他甚至進而指出盛發暢論此一體呈現之義者乃魏晉時代王弼「聖人體無」與向、郭「跡冥圓融」之論。這也是為甚麼他明知向、郭注〈逍遙遊〉「堯讓許由」等段說莊子實寄言出意抑許由崇堯聖，與莊子文本顯抑堯崇許之意不合，但仍替向、郭辯解說：

然而世人只從表面以觀則不能知此義，故向、郭注文有「宜忘言以尋其所況」之語，又常云莊子是「寄言」以出意。莊子本人是不是如此則難說，也許莊子本人只是憤世嫉俗一往而不返之狂者，未能就堯以明跡本圓。然而無論如何，就跡本圓以說圓境固應是道家之所許可，向郭之注固有其推進一步「辯而示之」之新發明也。<sup>註 32</sup>

另一重要的理論涵義即牟先生是完全依據無為心靈之活動性格：「無為心靈——妙用意向（有為）——物事」來解讀老子的「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，衆妙之門。」（一章）此即把無為心靈的活動性格套落「道」：「無——有——物」的關係陳述中，由之而說無有融一（實應說本一）

註 31 此句向有學者質疑乃五十六章錯簡，但《帛書》甲、乙本並有此四句，且五十六章甲、乙本亦並有此四句，只是和、同二句在挫、解二句之前，故知此句非錯簡而乃同文複出。參看高明：《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），頁 98-99；241-242。另可參看鄭良樹：《老子新校》（台北：學生書局，1997），頁 19-20；244-245。牟先生的解釋，見《中國哲學十九講》，頁 124-125。

註 32 《圓善論》，頁 291-292；另《才性與玄理》第六章第四節〈向、郭之「跡冥」論〉，頁 187-195。牟先生於此義上是有進一步的發揮而講一「道家之圓教」，但因非本文論述的範圍，故不能在這裏討論。

之玄（猶如無爲心靈與有爲妙用之融一）乃道之雙重性格，而物則是道之創生。惟這種解說歸根結底仍不能外乎無爲虛靜之心境說，是以知「無一、有一」物自之種種玄說不過是將對無爲虛靜心靈之體會外在設置於存在世界所形成的一種虛說，其實說乃一無爲虛靜心靈玄覽觀照所及之境界。<sup>註 33</sup>換一種說法，在道心的妙用下，萬物與道心一體呈現而皆是自由自在、自己如此；萬物都歸根復命，各適其性、各遂其生；萬物都在不禁其性、不塞其源下自暢其生。結果牟先生乃把老子言道所含之客觀實在意味徹底扭轉爲一無爲、虛靜、自然的精神境界。言道生物之生依此不應作實體之創生義解，其實義乃繫於一體呈現並由之透出的「不把握禁制（即造作）之智慧，故牟先生又名之曰「不生之生」。他說：

何謂不生之生？這是消極地表示生的作用，王弼的注非常好，很能把握其意義。在道家生之活動的實說是物自己生自己長。爲什麼還說「道生之德畜之」呢？爲什麼又說是消極的意義呢？這裏有個智慧，有個曲折。王弼注曰「不禁其性，不塞其源」，如此它自己自然會生長。「不禁其性」禁是禁制，不順著它的本性，反而禁制歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。「不塞其源」就是不要把它源頭塞死，開源暢流，它自會流的。這是很大的無的工夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生，就是消極的意義。譬如說你通過道的微向性微向到這個杯子，這使得它存在。其實並不是你的微向性真正能創造出這個杯子，還是它自生自在。這是要你讓開一步，你若操縱把持它，它

註 33 詳參《中國哲學十九講》，頁 97-103；131-132。

不能生長就毀滅了。<sup>註 34</sup>

至此，牟先生乃初步完成了他對道家屬純粹的境界形態的形上學之判別。<sup>註 35</sup>

### 3. 境界形態、純粹的境界形態與實有形態之區分

這裏需要補充說明的一點是，牟先生講境界形態是常常將之與實有形態對比著講，但其中卻夾雜了些一時不察的曖昧語，很易引起不必要的誤解，須加簡別釐清。<sup>註 36</sup> 例如他說：

---

註 34 同前揭書，頁 106-107。生之義既定，牟先生解老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（四十二章）便完全根據「無……有……物」的關係講，把生之實體創生義化掉。他說：「故吾以老解老，以道德經首章之有、無、玄說此一、二、三，以爲道之「無」性（先以無表象道）是一，此爲「道生一」（由道引生一）；而無不一于無，即道亦有徼向之「有」性，有與無相對爲二。即以有代表二，是即爲「一生二」（由無之一引生出有之二）。而有無「兩者同出而異名，同謂之玄」，故玄「有無融于一，由于是道之雙重性而融于一」是三，此即爲「二生三」（由有之二以與無相對亦即有無相對爲二以引生出三）。「玄之又玄衆妙之門」即是「三生萬物」。三生萬物實即道生萬物，蓋玄即代表道之真實而具體的作用，而有無是道之雙重性，是對於道之分解的表象，故必至乎有無融一之玄始能恢復道之自己之具體而真實的妙用。」《圓善論》，頁 284-285。

註 35 說純粹的境界形態又說形上學，這好像不合符西方哲學傳統中形上學乃指探究終極實在之學之義。這裏必須知道牟先生講之「形上學」乃重在對一切存在（天地萬物）當該有所解釋與說明，故結果不一定要肯定一終極實在。但如此一來，其所謂的「形上學」與「存有論」就沒有嚴格的分別。此所以他常說實踐的存有論也可謂實踐的形上學。

註 36 牟先生在講實有與境界形態時所說的一些曖昧語，大概是源於他早年認定了觀解形上學與實有形上學爲同義語，見本文註 22。實則依下文之釐清分疏可知觀解與實踐的對揚是依進路定；實有與境界的區分則依最終所肯定者定。是以四者的關係並不能簡單化爲觀解等於實有，實踐等於境界，並因觀解與實踐之對立而推論說實有與境界之說亦截然分割。關於牟先生這些曖昧說話招致的質疑批評，可參看賴錫三：〈「境界形上學」的繼承、釐清和批判與道家式存有論的提出〉，《鵝湖月刊》第 23 卷 6 期，1997 年 12 月，頁 20-31。

這種形而上學因從主觀講，不從存在上講，所以我給它個名詞叫「境界形態的形而上學」；客觀地從存在講就叫「實有形態的形而上學」，這是大分類。中國的形而上學——道家、佛家、儒家——都有境界形態的形而上學的意味。但儒家不只是個境界，它也有實有的意義；道家就只是境界形態，這就規定它系統性格的不同。<sup>註 37</sup>

又說：

實有形態的「實有」我們可以翻成 being。實有形態的形上學就是依實有之路講形上學 (metaphysics in the line of being)。……境界形態的形上學就是依觀看或知見之路講形上學 (metaphysics in the line of vision)。<sup>註 38</sup>

此中說境界形態是從主觀講不從客觀存在講，其意思大概是強調境界形態乃順實踐的進路而達至。依牟先生的用語，實踐的形上學確必涵一境界形態的形上學，而反過來境界形態的形上學亦必以實踐的形上學為基礎。不過這兩個互相涵蘊的概念之所指則仍有重點之不同：實踐的形上學是重在進路，境界形態是重在最終達至的肯定為一非客觀實在之心靈觀照。至於說實有形態是從客觀存在、實有之路講，則很易教人由此「路」字聯想到觀解形上學的進路。但如此一來謂儒家屬實有形態便窒礙難通，蓋牟先生很清楚表示儒家亦是走實踐的進路；亦屬實踐的形上學。所以實有形態之規定非繫於進路，而是繫於最終達至的肯定為客觀實有。牟先生在別處嘗言「儒家客觀地肯定一個道體，肯定天命

註 37 《中國哲學十九講》，頁 103。

註 38 同前揭書，頁 130。

之於穆不已，創生萬物。這是客觀的肯定，屬於實有形態。」<sup>註 39</sup> 從最終肯定之差異處看，境界形態確可對比於實有形態，不過這對比並不表示兩者截然對立不可互通；亦即並不排斥由境界形態可翻上一層進至實有形態之肯定。事實上，牟先生所理解的儒家思想的性格就是如此。大抵儒家主張當人依內在的心性作不已的道德創造時便能感通及於他人，知他人亦同樣為稟具心性能生起道德創造者。如此便知心性所生起的道德創造必為人人皆能肯定追求的具客觀普遍性的道理，而絕非個人主觀的幻想。尤有進者，這客觀普遍的道德創造（道理）既是客觀和普遍的，則它應是先於任何個體生命而存在，而先於又含一獨立於的意思。易言之，這道德創造可以不是你的我的；不只表現於你或我的生命而即是那道德創造性之自己（Creativity in itself）。不過此時此道德創造性之自己仍只是在主體實踐所至的天人合德的境界中被體悟到，故最終儒家須再翻上一層肯定那道德創造性之自己為真實客觀的存在。此由境界進於實有之肯定之可能，牟先生說是基於仁心德行之純亦不已而來的「誠信」；基於實踐上的一個必然的「肯斷」：

本心真性是就人說，這是因為唯有人始能特顯此道德創造之心性。既顯出已，此道德創造之心性便不為人所限，因為它不是人之特殊構造之性，依生之謂性之原則而說者，它有實踐地說的無外性，因而即有無限的普遍性，如此，吾人遂可客觀而絕對地說其為「創造性自己」，而此創造性自己，依傳統之方便，便被說為「天命不已」，或簡稱之曰「天」。此則便不只限于由人所顯的道德創造、所顯的德行之純亦不已、所顯的一切道德的行事而已，而且是可以創生天地萬物者。其可以創生天地萬物之創生乃即由其于人處所特顯的道德創造、德行之純亦不已而透映出來，

---

註 39 同前揭書，頁 424。



而于人處所特顯的道德創造乃即其精英也。……由其返潤而擴大之（因其本有無限性）而言其廣生大生之妙用，即創生天地萬物之廣生大生之妙用，這是實踐地體證地說，同時亦即是客觀而絕對地無執的存有論地說，即對於天地萬物予以價值意義的說明，即無執的存有論的說明，因此，凡由其所創生者亦皆是一價值的存在，真實的存在，此是基于德行之純亦不已而來的誠信，實踐上的一個必然的肯斷。<sup>註 40</sup>

明乎上述牟先生對儒家義理之判別，我們才能真正懂得他所謂「純粹的」、「徹底的」境界形態之含義而不致使「純粹的」、「徹底的」等語落空無著。顯而易見，牟先生是認為儒家乃一不徹底的境界形態，但道家的道作為一精神境界則並不能像儒家那樣翻上一層成一客觀實在的肯定故屬一徹底的形態。而其中的關鍵在於道家只能講消極意義的不生之生，故未能如儒家般通過肯定人底道德創造之性來返成對創生之天道之誠信與肯斷。<sup>註 41</sup> 後來論者多有著眼於此試圖批評修正牟先生之論並恢復道家之道的實在性，然似皆源於未能盡牟先生立言之底蘊之故，但這是後話。此處我們只想指出一點，則牟先生對道家的詮釋與判別實是進一步通過對照儒家來確定的。

#### 4. 老子言道所具之客觀實在意味純為一種姿態

最後，既判定道家為純粹的境界形態，則剩下的問題便是如何解釋老子文

註 40 《圓善論》，頁 140。

註 41 於此牟先生又有「縱貫縱講」與「縱貫橫講」的區分，認為儒家積極義之天道創生乃縱貫縱講，而道家消極義之不生之生為縱貫橫講。參《中國哲學十九講》，第六講與第十九講。此中所謂縱貫實乃牟先生意謂之形上學與存有論，參本文註 35。至於縱講與橫講，其縱與橫之意大概是借自天台智顛《摩訶止觀》中有關縱橫之說：「若從一心生一切法者，此則是縱；若心一時含一切法者，此即是橫。」

本中那些帶有客觀實在意味的文字。關於這一點，牟先生十分清楚，此蓋順著老子言道的文字分析，的確不難得出道有客觀性、實體性及實現性之看法。但一旦回到整體的理解，則這些分析皆須泯而化之，另作解釋。其實牟先生的解釋早已含藏在他對道家的詮釋中；或者應該說根本就是構成其整體判定的一部分。此即視老子言道所帶有之客觀實在意味為一種姿態；為把無為虛靜心靈親證之無限妙用而明通一切之境界投射於存在世界所引生出的客觀形式之陳述。牟先生對此有一十分仔細的說明：

但老子亦有「天下萬物生於有，有生於無」，「無名天地之始，有名萬物之母」等義。此則道、無，亦顯有一客觀實體之意義。此將如何解？依吾觀之，道、無之此種客觀實體之意義，亦實只反面的主觀聖證之化境之客觀姿態，而非真有一「客觀之實有」而可名之曰道或無者。即，道、無之此種客觀姿態實依主觀聖證上「無為而無不為」而成立，即依「無為而無不為」而有客觀實體之意義。在主觀聖證上，「無不為」以「無為」為體。「無不為」為有，「無為」為無。是則「有」之繁多以「無」之渾一為體。此為「體」之無，在主觀聖證上是至真至實的；「真」是親證親見，而「無」亦實可為體，並非虛擬，亦非假託，故曰「實」。若不是達到至虛至寂、渾圓而一之「無」，何能圓應無方，而繁與無限量之大用乎？此是聖證上之「存在的真實」，而不可以絲毫置疑者。此義既實，則據此以觀天地萬物之為無限量的「有」，亦必以至虛至寂渾圓而一之「無」以為其體。故曰：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出」。若非至虛至寂渾圓而一，何能不屈？若非虛而不屈，何能動而愈出？是則「無」之「客觀實體」意義（在宇宙論上）實類比主觀聖證上「無為而無不為」而得其真實之意義。即，此客觀姿態亦依主觀聖證而得印證。然

主觀聖證上之「無」是一種虛寂淨化之心境，是一種虛靈之妙用，而非是一「物」。故道、無不是通過「物事」之觀念去了解，而是通過「妙用」之觀念去了解。其客觀姿態之客觀實體意義亦當如此觀。……此客觀姿態可有可無。然皆無礙。捲之則無，放之則有。動觀則有，靜觀則無。<sup>註 42</sup>

此處我們或許會立即產生一疑問，即無之境界就可類比於存在世界而成一客觀姿態，為何不可進一步行認此客觀姿態即真實存在，猶如儒家誠信天道之存在。牟先生的答覆若簡單的說即前述不生之生之消極意義不可於道德創生之積極意義，然此不同之堅持背後實有其關於儒道兩家思想性格之判別的辯微分析在焉。我們在下一節將順著省察對牟說的一些批評來進一步展示這些分析。毋庸置疑的是，牟先生這樣扭轉道的實觀實在性，正是其詮釋觀中義理判別之優位性這特點在發生作用，但也因此使其說迥異於一般對老子文本的印象與解讀，而招來不安與質疑亦想象中事矣。

## 肆、對牟說之批評之省察

在六三式進入這一節討論前，讓我們先對上文的分析作一總結並提出兩點說明以避墜下至的所論會引起一些不必要的誤解。一是假若我們同意本文所闡述的牟先生的經典詮釋觀是恰當的，則當我們想批評他的道家研究時便不能只訴諸於文本的語意而必須深入到義理的層面來立論；否則離開義理的支撐，文本的文字應作何解則甚難說。除非我們仍堅持一「訓詁明則義理明」的字面解釋立場，然這恐怕是很難經得起考驗的。<sup>註 43</sup>二是依本文對牟先生經典詮釋

註 42 《才性與玄理》，頁 270-271。

註 43 從文本語意的立場對牟說的批評，可參看劉福增：《老子哲學新論》（台北：東大

觀之重塑，我們自是相信他應會承認詮釋的多元性。此則牟說亦應不例外地屬於多元解釋中之一元。所以下面我們省察一些對牟說的批評並嘗試指出其未盡恰當處，便絕不應看成是意圖通過辯護以證明牟說是對道家唯一正確的詮釋。我們省察的目的一方面是想指出那些批評仍未足以動搖牟先生對道家之判釋，另一方面則想藉著辯駁競勝來對牟說之底蘊作更深入的挖掘，揭示其中較為人所忽略者。事實上，不少批評者對道家均有深入研究，並有自己一套的解讀。本文僅是剋就他們對牟說的批評作一考查與回應，並非想亦不可能將之拿來與牟說作詮釋系統的比較，要比較則需另作專文處理。

從義理的立場出發對牟說作批評修正者，最主要的應是袁保新在其《老子哲學之詮釋與重建》一書中所提出之觀點，其後追隨袁說之方向而立論卻不盡相同的還有劉笑敢的《老子》與賴錫三的文章。<sup>註 44</sup> 下文則是主要根據這些材料來整理出他們的批評。不過值得注意的是，他們雖提出批評，但都不約而同地肯定牟說對道家的詮釋特別是老子有兩個十分重要的貢獻。一是能扣緊思想文化的脈絡（發生歷程）依實踐的性格來揭示道如何被認識的問題。二是把客觀實在意味的道收攝為主觀親證的境界，可避免道同時作為存有原理與應然原理所構成的矛盾；此即在必然性中如何能講應然規範的困難。關於前者沒有什麼問題，但後者則需略加解說。誠如批評者最終皆傾向於恢復道的實在性，並以為即使如此仍不難克服道同時兼為必然與應然之理的矛盾；如袁保新釋道為價值理序，劉笑敢甚至主張這矛盾是因囿於應用西方哲學的概念而引起的，

---

圖書公司，1999），頁 398；452-455。對劉書提出的批評的簡要回應可參看龔韻衛整理：《〈中國經典詮釋學的特質〉學術座談會記錄》，其中李明輝的發言，頁 263。

註 44 參看袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1991），頁 47-52；74-76；131-151。劉笑敢：《老子——年代新考與思想新詮》（台北：東大圖書公司，1997），頁 184-198。賴錫三：〈「境界形上學」的繼承、釐清和批判與道家式存有論的提出〉；〈「實有姿態」的解消轉譯與「道家式存有論」的詮釋還原（上）（下）〉，《鵝湖月刊》第 23 卷第 8 期、第 11 期，1998 年 2 月、5 月，頁 23-30、頁 47-56。

在老子思想中根本就不存在。<sup>註 45</sup> 這些辯解是否成功姑不深論，然如此一來，所謂牟說能消解矛盾之貢獻便非真貢獻。而事實上，這所謂能解決矛盾之理論效力根本不是牟先生把道家講成純粹境界形態的考慮。否則他不會主張儒家才可以講「創生之天道」，天這豈不成了把困難又帶回來給儒家。<sup>註 46</sup>

綜合各方面的意見，我們大概可以把對牟說的批評修正歸納為下列四點：

(一) 認為牟說徹底扭轉了道的客觀意味，若驗之於老子文本，終難免教人覺得偏頗不安。<sup>註 47</sup> (二) 袁保新同意牟說依實踐講境界，但卻認為所顯境界已是超主客的經驗，且所顯之價值意義在心境退轉後自可垂諸天壤，直屬價值世界的最後根源「道」；自是道乃實在的價值理序。而這種解讀將更能契合老子以道觀道的本義。其實袁氏不諱言他的解讀是借取海德格 (Martin Heidegger) 「基本存有論」 (fundamental ontology) 的睿識；他意謂的價值理序大概是類比於海氏講的存有的開顯呈現。但這樣一來，他的整個理論取向便應是海氏「存有意義」的問題意識，而他所恢復的道的實在性實已不復為傳統形上學意義下的實有。<sup>註 48</sup> 後來賴錫三便更明確發展這一理論取向，反對牟先生以實有、

註 45 《老子哲學之詮釋與重建》，頁 102-103；《老子——年代新考與思想新論》，頁 194-195。

註 46 至於儒家特別是宋明儒講「創生之天道」又如何面對必然性與強然規範之衝突問題，則需另文處理，我們不能在此討論。可以順帶一提的是，當代依此衝突問題之思路對宋明儒天道觀作既嚴厲且清晰的批評的，應算是勞思光先生。參看氏著《中國哲學史》第 3 卷上冊，頁 43-101。

註 47 參看《老子哲學之詮釋與重建》，頁 74；《老子——年代新考與思想新論》，頁 196。

註 48 參看《老子哲學之詮釋與重建》，頁 74-76。但袁氏有時在正面講述他所理解的道時又往往運用傳統形上學的語言，結果乃使得他的理論取向有點模糊不清。如謂「未為「道」作為一切事物取得其在界中地位與意義的形上根源，雖然不負責提供存在事物結構原理的說明，但是對一切事物應該如何存在，卻提供了規範性的解釋，一樣不著地決定著天地萬物的生存與本質，一樣具有生畜萬物的功能，及超越天地萬物之上的性格。」，頁 102。

境界的區分來講儒道之別，而直接以海氏之論來建構他所謂的道家式存有論。<sup>註 49</sup> 至於劉笑敢則只順價值理序之說往前走而捨袁氏的理論取向，真接將道置回傳統形上學的世界，認為「老子的道既是老子對客觀實有探尋的結果，也是老子的價值取向的體現，二者本來就是合而為一的，不必強調其中一個方面而貶低另一個方面，也不必把一個方面歸結為形而上，把另一個方面歸結為形而下。」<sup>註 50</sup> 由於這裡牽涉的問題較複雜，故先略作澄清。(三) 批評牟的境界說有主體中心的嫌疑，與道家努力去主體的「無我」實踐不合，這是賴文的批評。<sup>註 51</sup> (四) 賴文又批評牟說把道家講成是消極的不生之生，原因實為預取了一判教立場，則只允許天的生生之德必須是像儒家的道德創造般，才能顯出儒家大中至正之教的優越。<sup>註 52</sup>

對於第一點批評，在我們承認經典詮釋不能只依字面意義，一字一句必須放回整體的理解才能勘定其義的前提下，這批評似乎僅屬一心理作用，無足深論。對於第四點批評，說牟先生認為只有儒家之道德創生才能成創造之義，這不錯。但他這斷言的背後有其理據，非徒為判教心態作祟。如此批評似有低視牟說之嫌。事實上我們只要讀一下他《十九講》中〈縱貫系統的圓熟〉一講，開首孜孜於申明不可從護教的立場去辨三教同異，便知道批評之不儘恰當。<sup>註 53</sup> 至於牟說不把創造之義歸諸於道家的理據，實與他對道家思想底根本精神之判定有關。這點下文將續有仔細的分疏。第三點批評謂牟說有主體中心的嫌

註 49 參看〈「境界形上學」的繼承、釐清和批判與道家式存有論的提出〉。但賴氏在論證以實有與境界之區分來判別儒道為不妥當時，其策略卻落在批評牟先生這些概念區分不清楚。然而在前文的分析中我們曾指出牟說雖有曖昧處但非如賴氏所批評，賴氏的批評實出於未能善會牟先生文字之故。參看本文註 36。

註 50 《老子——年代新考與思想新詮》，頁 201。

註 51 〈「境界形上學」的繼承、釐清和批判與道家式存有論的提出〉，頁 28。

註 52 同前揭文，頁 25。

註 53 《中國哲學十九講》，頁 422。

疑片不知從何說起。牟先生當然很清楚道家無為自然的精神境界乃一玄同彼我之大逍遙，此中自無我他之相，否則無執的存有論便不可解。大概賴文仍是從基本存有論的角度看，執定說境界便始終有一觀者立場的嫌疑，故主必由境界回歸道（存有的呈現）方能盡道家式存有論以道觀道之意。<sup>註 54</sup>但此中回歸究竟是甚麼意思？如何可能？甚麼叫做以道觀道？由此我們可以轉入比較重要的第二點的批評。但依第二點的批評，若其間為甚麼沖虛心靈退轉後其所證之意義境界不能長存天壤，而此間乃啓引自海德氏存有意義的問題取向，則嚴格言之，此實非批評甚或修正牟說；更不是在拉開牟說的玄觀境界與道的距離。而是根本從另外一個理論取向來建立另一套道家詮釋系統。以海德格的問題意識解說道家是否較其他詮釋系統更能盡道之義蘊，我是海德格思想的門外漢，故無權置喙。並且此處的問題亦不在這裏，問題是當我們落在牟先生的詮釋系統中間為甚麼沖虛心靈退轉後其所證之意義境界不能長存天壤，我們其實是在問為甚麼道家不能像儒家般向境界翻上一層肯認道為真實客觀之存在（形上實有）。而此則涉及牟先生辨儒道二教之理據。倘若要真能針對純淨境界形態之說，批評必須在此處落腳。

註 54 顯而易見，賴文此批評的背後恐怕仍是出於海德格對西方近代主體性哲學的批判與戒心。問題是在海德格的解構批判後，是否意謂著主體性必須徹底否定？抑或是指向上體性的重新肯定？這實在值得深思。回到道家，其追求之最終境界雖云是玄同彼我，但此無我乃無我相；是作用上的無我而非存有上的無我。否則誰去無為？誰去逍遙？而老子說「我無為而民自化」（五十七章），莊子說「天地與我並生，萬物與我為一」（齊物論）亦成不可解。關於海德格之批判與主體性的問題，可參看余英時：《康德與現象學傳統——有關主體性哲學的一點思考》，《中國現象學與哲學評論》，第四輯，2001，頁 141-184。

## 伍、結論：牟先生對道家精神之判定

究竟為何牟先生不許道家的沖虛心靈翻上一層而成對道之客觀真實存在之肯認？前面我們嘗依牟說不生之生不同於道德創生作一簡單的答覆，現再試從另一角度作一更深入的剖析。牟先生不許道家的聖證有客觀實在性，他曾作如下的解釋：

因儒家聖證自正面立言，以「仁」為體，故雖是虛靈的、主觀的，而在客觀方面，亦即肯定仁為實體，此即具備一「客觀性」，「即活動即存有（實有）」之客觀性。但此客觀性即此主觀的正面聖證所顯露之仁體之涵蓋性。故「客觀性之實有」即此「主觀性實有」（亦即活動即存有）之超越表象，而真至一主客觀性之統一。此義，於釋道兩家，因其聖證自反面立言，故不具備。<sup>註 55</sup>

此中最關鍵的乃正面立言與反面立言之對揚。說儒家自正面立言，應指儒家正面肯定仁義禮智根於心，心靈本身即一價值創造者。說道家自反面立言，蓋道家所肯定之無為心靈乃藉著否定有為、虛偽、束縛、桎梏、造作而顯，故心靈本身乃一自由者解放者。雖然於自由解放處似亦可言一價值，但這價值沒有正面的內容只是一反面的作用，意即必藉否定有為、虛偽、束縛、桎梏、造作才能顯。此所以若把道家的自然作有正面內容的價值講，便常會感到自然的意義很含糊，怎樣做才叫合符自然好像沒有甚麼定準。但一旦把自然置於對有為、虛偽、造作的否定上看，自然的意義又好像很鮮明。所以牟先生才說道家的全部智慧就是放在這個自由解放心靈之否定有為的作用上。結果道家對世間一切的正面價值如儒家講的仁、義、禮、智既沒有肯定亦沒有否定，而只是從其智

---

註 55 《才性與玄理》，頁 269。



慧上表示一切不虛偽不造作便好，於是便有「正言若反」的表述如「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」（三十八章）、「上德若谷；廣德若不足」（四十一章）、「夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不賺，大勇不發。」（《莊子·齊物論》）。道家講的絕聖棄智、絕仁棄義亦應作如是觀，意即其本懷不在否定仁義聖智，而是在否定虛偽造作：「絕智棄辯」、「絕巧棄利」、「絕偽棄詐」。<sup>註 56</sup> 否則真的宣揚否定仁義聖智豈不成為大異端；只不過後來儒家主張的禮論為虛文才有否定之之說。但必須知道，道家這種無為心靈的否定作用、解放作用也沒有正面肯定世間一切價值，蓋其不負責作這樣的肯定。織是之故，這個心靈修養到虛一而靜的精神境界時所觀照的道生物就是不禁其源、不塞其源而物自生；道仍是以無為心境定，離乎此並未肯定一而面的實有以道來生物。於焉可知牟先生不生之生、客觀姿態等說立言之旨歸。<sup>註 57</sup> 而道家這種思想落在文化上乃同樣只表現一解放意識；消解文化有對於虛文僵化之虞。故袁保新以「文化治療學的意義」來揭示道家智慧的普遍意義，這是十分恰當的。<sup>註 58</sup> 惟道家於文化之正立建設亦無甚表示，這從老子一方面講大道失廢、大制不割，但另一方面又不得不講始制有名、散樸為器所隱含之緊張矛盾便不難證知。故牟先生嘗謂道家的心靈是「單表現矛盾而不克服矛盾」。<sup>註 59</sup> 至於落在哲學的層面看，則道家所揭櫫的心靈無為自然之義本是自覺心靈本身之一特性與向度，故後來儒家的道德心靈與佛家的解脫心靈亦可通至此義，而道家只是於此特出突顯並以此成家。這也是為甚麼牟先生常說道家最有哲學性、普遍性之故。蓋其所發之智慧實可為三教之共義。所論至此，我們大變能較全面地了解牟先生對道家思想之根本精神的判定。

註 56 此一語乃竹簡老子甲本之文，引自李零：《郭店楚簡校讀記》，《道家文化研究》，第 17 輯，頁 463。

註 57 詳參《中國哲學十九講》，第七講〈道之「作用」的表象〉，頁 127-156。

註 58 參看《老子哲學之詮釋與重建》，頁 4。

註 59 參看《才性與玄理》，頁 375-376。

本文詳釋牟先生對道家的研究，乃以之為牟先生經典詮釋觀之典例。至於不嫌辭費地替牟說回應一些批評，乃希望藉此對牟說有一更透徹之把握，此亦詮釋者應盡之責任。

本文原發表於黃俊傑教授主持之「近世東亞儒學中的經典詮釋傳統」第二次研討會

二〇〇〇年十一月六日初稿

二〇〇一年十一月三日二稿

## On Mou Tsung-san's Views on Classics' Interpretation: Using His Pre-Ch'in Taoist Study as a Manifestation

*Chung-yi Cheng\**

### Abstract

This paper attempts to expose the views of Mou Tsung-san on classics' interpretation in the light of contemporary philosophical hermeneutics. We argue that although Mou had never been influenced by Western hermeneutics, his methodological principles of acquiring an appropriate interpretation of canonical texts appear implicitly in his works especially those exegeses and commentaries. According to Mou, an objective and appropriate understanding of classics based on three interrelated hermeneutic principles: textual study, philosophical thinking and the existential correspondence of the interpreter. Interestingly, it is seemed that here lies a certain kind of similarity between Mou's views and their counterparts in the western philosophical hermeneutics. In order to have a concrete analysis, we use Mou's Pre Ch'in Taoist study as a manifestation, and try to show how he asserts that the spirit of Taoist philosophy is a special kind of metaphysics in the line of vision by following his hermeneutic principles.

**Keywords** : Mou Tsung-san, philosophical hermeneutics, textual study, philosophical thinking, existential corresponding, metaphysics in the line of vision.

---

\*Associate Professor, Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong