

“儒家不能以道家爲忌”

——試論牟宗三“以道釋儒”之詮釋學意義^{註 1}

劉 笑 敢*

大 綱

引言：牟宗三不是一般的詮釋者

第一部分 牟宗三“以道釋儒”的意義

第二部分 “以道釋儒”在《論語》中的驗證

結論：牟宗三對詮釋學的啓示

*香港中文大學哲學系教授

註 1 本文原爲台灣大學黃俊傑教授主持的“東亞近世儒學中的經典詮釋傳統”的研究計劃的一次討論會而作（2001年12月10日）。此次發表前根據審稿人的參考意見和討論中的發言略有刪削增補。周秦博士曾讀過本文原稿，並有所建議。筆者衷心感謝上述各位的意見和幫助。

摘 要

牟宗三對儒、釋、道經典的詮釋是研究中國詮釋傳統的重要依據。不過，牟先生並不是一般的經典詮釋者，他首先是一位思想家和哲學家，是新的哲學體系的創建者。他的這一角色決定他的詮釋活動不同於一般的經典注釋，也超越了西方一般詮釋學或哲學詮釋學所研究討論的範圍。本文以牟先生的以道釋儒的詮釋活動的側面為實例剖析牟先生的經典詮釋對詮釋學研究的貢獻、啓示和挑戰。

文章第一部份提出牟先生所說的儒家不能以道家為忌的詮釋立場，從材料的爬梳整理、思想的詮釋闡發、系統化的概念對比三方面展示牟先生以道釋儒的實例並分析其特點和意義，說明牟先生的體系建設的目標打破了通常所說的“詮釋的循環”。第二部份以《論語》中兩段文字，特別是關於無為的詮釋為例說明歷史上以道家為忌是實有其事的，並進一步印證牟先生以道釋儒的詮釋活動是有文獻根據和思想脈絡可尋的，因而是可行的，必要的。文章的總結部份就牟先生之詮釋活動對詮釋學和中國詮釋傳統的貢獻提出四點提示。

關鍵字：牟宗三、詮釋學、經典詮釋、以道釋儒、《論語》、《老子》

引言：牟宗三不是一般的詮釋者

討論東亞近世儒學中的經典詮釋傳統，牟宗三的著作自然是最重要的研究對象之一。顯而易見的是，牟宗三的著作包括了對中國儒釋道三家大部份經典的詮釋，並且對中國哲學和中國文化的研究發展都有重要的影響，其詮釋方法對詮釋學傳統的研究自然可以提供既豐富又獨特的典範或樣本。

不過，從詮釋學的角度來研究牟先生對中國哲學的闡發應該注意到牟先生作為一個哲學家的特殊情況。從一般的對文本與思想的詮釋學研究來說，牟宗三的大部份著作都是很好的詮釋學研究資料。不過，從西方現有的詮釋學理論出發考察分析牟先生的詮釋方法，往往會不自覺地把牟先生當成一個傑出的西方詮釋學理論的體現者或應用者。而實際上，牟先生一生努力的主要方向是儒學第三期的重建和發展，這中間必然包括大量文獻、思想、概念的詮釋工作，但這絕不是牟先生的治學目的和研究方向。牟先生的治學志向是儒學的返本開新，即宋明儒的道德形而上學的重建，以及科學和民主的轉出。因此，透過西方詮釋學的放大鏡來考察牟先生的思想，一方面可以發現大批寶藏，另一方面可能忽略了更重要更寶貴的礦藏。這是因為牟先生首先是一個哲學家 and 思想家，其一生努力的主要方向不是詮釋，而是創造和發展，因此僅從現有的西方詮釋學的理論出發並不能對牟的理論體系作出充分的解釋和闡發，不能充分揭示牟先生在詮釋學方面的特點、貢獻、啓示、以及挑戰。

事實上，很少有牟宗三這樣的詮釋者。第一，他始終以建立自己的新儒學體系為治學的根本目標，第二，他的確成功地建立了自己龐大的思想體系。在當今對經典進行詮釋的人很多，要發展自己的思想的也不太少，但立志建立自己哲學體系的就比較少，而成功的就更少。所以，牟宗三的詮釋方法和實踐就有相當的特殊性，他的詮釋方法與實踐和多數文獻專家、歷史學者、哲學研究

者都不大相同。我們不能把他當作一個普通的思想或文獻的詮釋者，他首先是一個思想家、哲學家，是一個新體系的創建者。當然，我們不是說，西方的詮釋學完全不包括、不涉及思想的創造發展和體系建立的問題，但這畢竟不是西方詮釋學的根柢和源頭所在，牟先生始終也沒有自覺地運用西方的詮釋學理論來構建自己的思想體系，所以，僅從詮釋學既有理論出發研究牟宗三的思想和著作就有相當的局限性，也就是說，牟先生的思想體系、其思想體系建構的方法、其獨特的儒釋道詮釋、及其詮釋的路徑，都大大超出了傳統的詮釋學的視野。

要而言之，牟先生的思想體系不僅可以印證詮釋學的許多理論闕切和觀察，而且可以構成對詮釋學的補充甚至挑戰。最重要的補充和挑戰就在於，牟先生對經典詮釋的理論目的和方向主要不在於就文本講文本，主要不在於文本的梳理和解釋，而在於融會西方之康德與本土之儒釋道，重建宋明儒的道德形而上學體系。既有的詮釋學理論很少討論這種新的宏大的思想體系的創建對詮釋的影響和作用，就此而言，我們可以說牟先生的思想成就對詮釋學構成了挑戰。然而，對這種挑戰的回應，可以豐富和拓展詮釋學的領域和視野，因此又可以構成對詮釋學的補充、刺激、和推動。不過，本文不可能全面研究牟先生對詮釋學的補充和挑戰。本文所作的只是從一個側面為例，來說明思想體系的建立對詮釋方法的可能的影響。這個側面就是牟先生思想體系中“以道釋儒”的詮釋方法。“以道釋儒”是我們對牟先生的某些詮釋實例的概括，並不是牟先生詮釋方法和理論的全部或主體。從這一意義來說，本文的焦點是一個小題目，只集中於牟先生“以道釋儒”這一個側面，而不以全面介紹、評價、或探討牟氏中心思想為目的，甚至也不涉及對牟氏道家詮釋的全面介紹。

不過，牟先生以道釋儒的作法並不是偶然的、孤立的詮釋活動，而是他的詮釋方法和體系建構的一個真實的有代表性的側面和實例。這個側面和實例可

以突顯牟先生的經典詮釋的若干特點。文中所說牟先生對文獻材料的爬梳整理、對思想的詮釋闡發、對儒釋道特點的系統化的概念對比，對詮釋學提出的補充和挑戰，雖以“以道釋儒”為中心和起點，其方法方面的意義卻奠基於和著眼於牟先生的詮釋活動的一般特點。也就是說，本文要避免脫離整體的把握而以偏概全，或不顧整體傾向而一味強調牟氏與道家思想的關係。顯然，對道家的闡釋、以及“以道釋儒”的作法在牟先生的思想中都不佔主體或主導地位。要確切評估對道家的闡釋以及“以道釋儒”在牟先生的思想體系中占有甚麼地位，起到甚麼作用，也不是這樣一篇短文可以完成的。但大體說來，闡釋道家、“以道釋儒”在牟先生的思想中是有重要意義的，絕非可有可無，這一點與歷史上和當代的多數儒家人物相比就更為明顯。

第一部分 牟宗三“以道釋儒”的意義

這裏所謂“以道釋儒”是指以道家思想智慧詮釋某些儒家經典的片斷，或儒學史上的難點，其目的是接近儒家原典的“本意”，而不是以道家思想改塑儒家。單就“以道釋儒”四個字的字面意義來說，似乎也可以包含一種寬汎的意味，即從道家的思想和角度出發，對儒家經典做出大規模的新解釋，而不考慮經典本身的“原意”是否確實涉及道家智慧，是否確實有與道家相通之處。但是，實際上很少有人這樣作，本文也不討論這種廣義的“以道釋儒”。本文所說的是嚴格意義上的“以道釋儒”，僅限於對儒家經典中文字上、思想上、方法上與道家智慧相似或相通的段落進行的解釋和剖析，基本上是局部的，是力求客觀的，不希望歪曲儒道經典的“本意”。牟先生對儒家經典進行詮釋的主觀意圖也是揭示“本意”，而不是“六經注我”。本文作者的立場也是以趨

近“本意”為定向（orientation）。註²

牟宗三能夠“以道釋儒”，當然是因為他對道家思想有某種開放的態度和同情的了解，這就是牟先生所說的儒家不能對道家產生忌諱。本文的主標題“儒家不能以道家為忌”就直接脫胎於牟先生自己的說法：

……這就是道家所說的那個無，從作用層上講的無，這是共法，不能決定什麼，不能決定你是屬於那一個系統。道家就以此名家，以此為勝場，把握這個普遍性，不特殊化為仁、上帝、梵天等。若了解這個，就不再成為禁忌，若再成禁忌，則需要再解放。不解放則儒家不能暢通，把自己陷落。一屬於高妙就不敢講，這豈不是自甘低下？註³

（道家）不把“無”特殊化為任何東西，從這一方面說，它最有哲學性，最有普遍性，因為這是個共通的，大家都可以講的。可是照後來中國哲學的發展，儒家卻是在這裏起一種禁忌、忌諱，忌諱佛老。從宋儒出來這個忌諱更大，到現在有一千多年了。成為忌諱，就把人的頭腦拘束起來了。……因此佛老成為一個很大的忌諱，這對於發揚儒家思想是不利的。註⁴

註 2 這裏的“本意”“原意”加了引號是為了回應詮釋學的批評。因為詮釋學理論會說經典文本的本意是找不回來的。這種理論確實有深刻之處，然而，這種理論無法改變這樣一個事實：對一部經典總有一些基於文字的基本理解、大體共同的、多數專家都可以接受的、以接近於本意為努力方向的共識。否則，學術討論根本無法進行，文化傳統也會成為子虛烏有。為行文的方便，我們不妨把這種接近於本意的共識姑且稱為本意。

註 3 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1983），頁 151。

註 4 同上，頁 150。相關說法也見於牟氏《四因說演講錄》（上海：上海古籍出版社），

牟先生強調儒家可以、而且應該接受、接過道家的無的觀念，而這樣作的目的不是從道家的立場出發，不是著眼於道家如何如何，而是為了儒家的進一步發展和發揚。顯然，牟先生要儒家破除對道家的禁忌是為了解釋自身的生命與前途，牟先生對道家的研究、詮釋也是為了建構新時代的儒學體系。如果我們對牟先生博大的思想體系有一個大致的了解，那麼我們不難發現，牟先生的確做到了援道入儒，以道釋儒，借道彰儒。

當然，按照牟先生自己的說法，這裏對道家的普遍性意義的肯定僅限於作用層，而不涉及實有層。事實上，牟先生認為道家的基本學說都是在作用層上說的，而沒有涉及實有層。當然，牟先生對道家文本的詮釋是否恰當，尚有討論甚或爭論的餘地，不過本文的中心是討論牟先生以道釋儒的理論和實踐，不在於牟先生對道家思想本身的詮釋，因此，關於牟先生對道家思想的詮釋是否符合文本的基本傾向，是否為道家研究的學者所接受，本文基本不作討論，當然，這並不意味著筆者對牟先生的詮釋沒有異議。^{註5}

牟先生強調不能以道家為忌諱，也就是為他的“以道釋儒”提出了論證或辯解。按照牟先生的說法，似乎很多儒家人物並不贊成“以道釋儒”，至少宋

頁101。牟先生將儒釋道三家並列比較地開發的著作更多，如《圓善論》第六章（臺北：學生書局，1985），《智的直覺與中國哲學》第十八、十九兩章（臺北：商務印書館，1971）。

註5 筆者對牟先生的道家研究有兩點觀察。第一，牟先生借王弼講《老子》，借郭象講《莊子》，因此，牟先生所講的老莊思想的玄學氣息較重，與先秦道家思想有一定距離。牟先生最重要的道家著作《才性與玄理》其實是魏晉玄學研究，不是老莊道家研究。有時，牟先生所講的道家實指漢代的黃老之學。第二，牟先生說老子形而上學是境界形態的形而上學，這一創建在牟氏自己的儒學思想體系中是必要的、精彩的。但是，脫離開牟氏自己的整個思想體系，這種解說就很難為道家學者所理解和接受。關於這一點，筆者曾經論及，見拙作《老子（年代新考與思想新詮）》（臺北：東大圖書公司，1997），頁183-198。

儒普遍如此。那麼，具體說來，牟先生的“以道釋儒”有哪些表現？或曰，本文提出“以道釋儒”的概念的根據何在？“以道釋儒”在牟先生的思想詮釋和儒學體系建立中有甚麼重要意義？對這些問題，我們可以綜合起來從三個方面來舉證分析。

第一，材料的爬疏整理。

牟先生以道釋儒的第一個表現就是看到儒家典籍中與道家相通的資料，並且能夠對這些資料作出中肯的解說。這當然是以牟先生對道家的開放態度和深入理解思考為基礎的。牟先生說：“儒家是不是也有作用層上的問題呢？譬如說，是不是有道家作用層上那個‘無’呢？儒家也有。從哪兒可以看出來呢？從作用上講無，儒家的經典也有。雖然不多，但也是大家常想到的。”^{註6} 牟先生舉出了一些典型的儒家典籍中的例證，比如《詩經》中說過“上天之載，無聲無臭”（《大雅·文王》），“無然畔援，無然歆羨，誕先登於岸。”（《大雅·皇矣》），^{註7}《尚書·洪範》也有“無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。”對這段話，牟先生說：“無偏無黨，這還老實一點，不像道家所說的無那麼玄；但是‘無有作好’，‘無有作惡’就很玄了。這就很類乎道家的意味，很類乎道家所說的那些話頭。”^{註8} 這些典籍都是老子思想產生以前的，牟先生從這些典籍中看到後來道家明確表達的智慧，這實在是因為牟先生自己先有了這種眼光，而且並不迴避這種眼光來於道家。這種眼光，從詮釋學的角度來說，就是一種“前見”或

註 6 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 136-137。以下牟先生所引古文經過校對、重新排列，非原書之序。

註 7 本段《大雅·皇矣》之引文據《詩經》原文，不據牟書。牟書原作“不大聲以色，誕先登於岸。”當紀錄整理之誤。《中國哲學十九講》，頁 137。

註 8 《中國哲學十九講》同上。

“先見”，用牟先生自己的話來說就是一種“見”（insight）或“通識”。註 9

此外，牟先生還列舉了孔子所說“天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。”“予欲無言。”（《論語·陽貨》），以及《易傳》所說“不言而信，存乎德行，”“易無私也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。”（《周易·繫辭上》）牟先生認為這些儒家經典的例句都類似於道家的從作用層上講的無。某些學者或許不贊成牟先生所謂從作用層面講無的說法，認為牟先生所引的例句與道家之無沒有關係。這些例句是不是可以作為從作用層面講無的例證，或可進一步討論。不過，即使不講作用層面的無，我們也可以看到儒家經典中某些論述與道家說法類似或相通。牟先生在這裏只是隨興舉常見者為例，認真分析起來，儒家經典中與道家思想相通的例證當然不止這些，本文第二部分就會對此作進一步申論。

第二，思想的詮釋闡發。

對道家思想的開放態度和以道釋儒的方法，為牟先生對儒學經典或理論疑難的解讀提供了新出路，提供了圓融、調暢之闡釋的可能性。牟先生強調，儒

註 9 牟先生說：“我們如何才能恰當瞭解儒家這個系統的內在性格呢？……我們可有個標準決定你講的對不對。有三個標準。一個是文字，一個是邏輯，還有一個是‘見’（insight）……你即使文字通了，可是如果你的‘見’不夠，那你光是懂得文字未必就能真正懂得古人的思想。”《中國哲學十九講》，同上，頁 71，又見於頁 77。關於注釋的問題，牟先生講過要有三個步驟，即通曉章句，有義理的訓練，有哲學的通識。見《時代與感受》（台北：鵝湖出版社，1995，三版），頁 207。這裏所講三個標準和三個步驟，或許可以看作牟先生比較自覺的詮釋方向和理論，其中的“通識”和“見”是同一層次的問題。另外，鄭宗義教授曾根據牟先生提出正確理解中國哲學所需要的知識、思辨、感觸三個條件來闡發牟氏的詮釋理論，見鄭氏《知識、思辨與感觸……試從中國哲學研究論牟宗三學術的方法論觀點》，《鵝湖學誌》18 期，1997，頁 23-52。本文的寫作受益於鄭文良多，特此致謝。

家從實有層上是明確肯定善惡、好惡的，道德實踐就是要做“好善惡惡”的事。那麼如何理解《尚書》所說“無有作好”“無有作惡”呢？牟先生說：“‘無有作好’就是說不要有造作的好，就是說你要有‘無有作好’的‘好’。無有作好的‘好’才是好的‘好’。惡呢？你要有‘無有作惡’的‘惡’，才是好的‘惡’。……所以無有作好、無有作惡，這是實有層以上而屬於作用層的話。這明明有兩層，不能不注意，一般人都攪和不清。作好、作惡這個作，就是造作，造作就是有意的，不自然。作好、作惡，就是有意的好、有意的惡，一有意，心就不平，照王陽明講，這樣內心就有私心私意，儘管一般人看不出來。也許這個私，私得很妙，但還是私。把造作去掉，這就是道家所謂的自然，自然就在這個地方說……道家的全部智慧可以說放在這個地方。但我們不能說道家的智慧是因讀洪範而來，不能說道家出於儒家經典。”^{註 10} 顯然，牟先生從道家之自然出發對《尚書》無有作好、無有作惡的解釋是清晰而順暢的。如果從護教的立場排斥道家思想，這段話就很難有如此順達的解話。

牟氏對王陽明、王龍谿思想的解釋也同樣融入了道家的思想和語言的滋養。牟先生說：

在渾化之境中，心意知物四者皆是無相之自然流行，如如呈現，是故王龍谿云：“無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。”……心意知物四者總只是那粹然至善、其機自不容已的天命之性之神感神應之自然流行、或如如呈現之渾然一事。故云“體用顯微只是一機，心意知物只是一事。”心知是體是微，意物是用是顯。但既只是一機，只是一事，是故

註 10 《中國哲學十九講》同上，頁 138-139。

亦可用莊子之語調曰：俄而心意知物矣，而未知心意知物之果孰爲心、孰爲意、孰爲知、孰爲物耶？此是渾化之境中的心意知物，即藏密、應圓、體寂、用神之心意知物，綜之亦可曰冥寂中之心意知物……全本是跡，全跡是本。此即所謂四無……而未知跡本之果孰跡、孰本耶？……心意知物渾是一事，而未知體用顯微之果孰體、孰用、孰顯、孰微，心意知物之果孰爲心、孰爲意、孰爲知、孰爲物也。^{註 11}

顯然，這裏既有語言的借用，更有思想的相通與相融。王陽明、王龍谿思想上融入了道家的影響，所以牟先生才能以道家的語彙把它的底蘊揭示出來。而牟先生之所以能在這個地方活用道家之語言，也是因爲他本人思想中已經融入了這種語言所表現的境界和風格。

總之，牟先生是有意地借用道家精神、思想、概念、語言來解釋儒家思想及其經典的。這種“借用”之所以借得通，用得妙，實在是原來的儒家經典本身就有這種儒家與道家精神的融通，並不是原來的思想沒有這種通，而單靠道家的概念來穿鑿打通的。從詮釋學的角度來看，這或許可稱之爲視域的融合。不過，詮釋學所說的視域之融合主要是詮釋者之視域和作者文本之視域二者之間的，而牟先生則一人兼有儒釋道以及康德的不同視域，從這些不同的視域看同樣的文本，就能看出更豐富的內容，做出更恰當圓融的解釋。更準確一點說，牟先生所作的是不同的透視角度和透視眼光的變換和疊加，從而能夠對文本進行更深入更寬廣的詮釋，其層次、視野大大超出了一般的文本詮釋的實踐。

第三，系統化的概念對比。

註 11 《圓善論》，頁 319、323。

牟先生經常從儒、釋、道三教以及中國哲學與西方哲學對比的角度來講解儒學，這一點在他後期的著作和講稿中體現得更為明顯。牟先生提出了一系列獨創的或借用的概念術語在儒釋道之間進行比較和對比，有助於闡明牟氏之獨特的概念，也有助於認清儒釋道在牟氏體系中各自的特點和地位。比如，牟先生講：

儒家是實有形態的形而上學，道家是境界形態的形而上學；
儒家有創生層面的存有論，道家只有作用層面的存有論；
儒家可稱為道德的形而上學，道家可稱為解脫的形而上學；
儒家是縱貫者縱講，道家則縱貫者橫講；
儒家既有作用層面的理論，也有實有層面的發揮，道家則沒有這兩種層次的分別，只有作用層面的立場；
儒家既講如何（how），又講是什麼（what），道家則只講如何，不講是什麼；
儒家講性智，道家講玄智，等等。

在對比中突出論述對象的主要特點，這是常用的論證方法，而牟先生的三教對比則形成一個完整的體系。在他的概念體系中，儒釋道各有其位，條分縷析，錯落有致。當然，在這樣的對比中，道家只起輔助、襯托的作用。由於牟先生的基本立場是儒學的，是充分肯定儒學之“大中至正”的地位的，因此，三教對比的結果就凸現了儒學的特點、優點和價值。如果我們把這個特點納入詮釋學的體系之中，或許我們可以稱之為體系化的概念性對比式的詮釋。

那麼，這種對比是不是在處處判教，時時護教呢？關於判教，這似乎是牟先生自覺的方法，他似乎認為通過判教可以為不同學派“作個合理的安排”。

註¹² 關於護教，牟先生也有所警覺。他說：“（儒釋道）這三個系統最後所指向之處都屬於同一個層次，此處無高低可言，只能並列地比較其異同。若要說我高你低，那是護教的立場，我們現在不採取這個立場……”註¹³ 當然，對於牟先生是否有護教立場這樣的問題，不同的人當然會有不同的感受和不同的回答。完全站在道家或佛家的立場來看，對牟氏的作法自然會有較多的批評，但是從比較超脫或同情儒家的立場來看，我們就會說牟先生的理論主要不是護教的，至少其主要出發點不是如此。

當然，如果說牟先生沒有自己的偏好立場也是不可能的。很明顯，牟先生在中西之間宗中不宗西，在三教之間崇儒不崇道與佛，在儒家之中尊陸王而輕小程、朱熹，在王學中又推王龍谿於王陽明之上。這些立場，牟先生都是毫不掩飾、毫不含糊的。這種嚴格的學派立場應該是可以理解的，任何一個嚴肅的哲學家都會有自己的不可動搖的基本立場。對此，我們應該採取理解和尊重的態度。

綜上所述，牟宗三的思想中有明顯的以道釋儒的方法，這種方法是從儒道相通的歷史事實出發的，也是朝著新儒學體系的建立而努力的。這是牟宗三的理論詮釋活動不同於大多數人的詮釋實踐的地方。理論體系構建的目標一定會影響具體經典詮釋。反過來，按照詮釋學的循環理論來說，對儒道佛具體經典的詮釋也應該影響牟先生理論體系的建立。但是，這種詮釋學的循環理論用在晚年的牟宗三身上卻不大相宜。

牟先生的主要著作，如《才性與玄理》、《心體與性體》、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《佛性與般若》、《從陸象山到劉戡山》、《圓善論》等，

註 12 《中國哲學十九講》同上，頁 421。

註 13 《中國哲學十九講》同上，頁 422。

都是五十歲以後完成的，這些著作分別寫成，卻前後一貫，構成一總的體系的一部分。這說明牟先生對儒學、道家、佛教的闡釋都是在他的思想體系大體成熟、成型之後而作的，在他晚年的治學生涯中，思想雖有演進，但整個思想體系卻沒有根本性、結構性、和觀點上的變化。因此，從牟氏晚年的著作中，我們看到的主要是思想體系的建構引導並制約了他對儒釋道具體經典的詮釋，而看不到儒釋道的具體經典的詮釋改變或支配了他的詮釋方向。這種思想體系對經典詮釋的幾乎單向的引導和支配作用，也可以用“前理解”或“先見”來解釋，不過，這是以構築新體系為鵠的的“前理解”或“先見”，與一般的“前理解”或“先見”大有不同。最主要的不同就是這種建立思想體系的方向對具體的詮釋的影響支配作用比一般的“前理解”或“先見”大得多，以致打破了詮釋學循環中局部詮釋與整體詮釋相互制約、相互依賴的圓圈，使局部的詮釋只能服從體系的建構，而不太可能對整體的詮釋產生重要影響。這是筆者所要強調的牟宗三的詮釋活動與一般詮釋理論的重要不同。

總之，我們可以推測，解釋學的圓圈，局部詮釋與整體詮釋的相互制約與影響，在牟先生思想體系成形以前是存在的，一旦其思想體系定型，該體系的基本架構就取得了絕對的支配地位，局部詮釋對整體架構的影響就幾乎消失了。顯然，這種單向的詮釋影響，有利於思想體系的整體性圓融，而必然會以失去局部的客觀性為代價。因為本來各派經典，各種學說的出現、存在、發展都有相當的獨立性，而不是向著一個共同方向或體系而成長，現在要把他們全部納入一個嚴密的體系，必然要有所剪裁改鑄。正如千百種花草樹木各自生長，本來沒有哪一個必須服從哪一個的問題，一旦要根據一個花壇的設計重新安排這些花花草草，必然要根據設計的總體藍圖，重新選擇珍花異草，改變花草樹木的雜亂無章和七高八低，讓他們進入一個和諧的整體，有的成為需要綠葉扶持的當紅之花，有的成為襯托中心圖案背景點綴，這就無法充分照顧諸多植物原有的生長環境和自身形態。所以，從儒學立場來看，牟宗三的體系可

謂難鉅細密，而佛家和道家的研究者則往往對牟先生的佛教詮釋和道家詮釋不以為然。這就構成了宏大體系的建構與具體文本和思想詮釋的不可消解的緊張。^{註 14}

第二部分 “以道釋儒”在《論語》中的驗證

從上文所引例證和分析來看，“以道釋儒”的方法在牟宗三的著作中的運用和意義都是無可置疑的。然而，除了牟氏所用《史書》以及王龍溪的例子以外，以道釋儒的方法是否仍然適用或有所必要呢，或者說，在牟先生提到的實例之外，是不是也有儒道相通的情況呢？牟先生所說的對道家起忌諱是否確有其事呢？在這一部份我們將會證明，至少在早期儒家著作中，儒道相通之處是明顯存在的，因此，以道釋儒的方法在儒家經典的解釋中是有客觀根據和普遍意義的，而牟先生所說不要對道家起忌諱、禁忌，也是有的放矢的。限於篇幅，我們僅以《論語》中兩章的詮釋為例。

孔子一生孜孜不倦地教導學生，奮勉不休地推廣他的政治理想。班固說“聖哲之治，棲棲遑遑，孔席不暖，墨突不黔”，形容儒者和墨家為救世而奔波勞碌的情況。孔子也說自己是“發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。”（《論語·述而》）別人對他的評價則是“知其不可而為之者”（《論語·憲問》）。這些記述、描寫、評價給人一種印象，似乎孔子只是一個嚴肅、辛勞的人，和道

註 14 這種建構體系的需要與馬維的客觀研究之間的矛盾可能是無法完全克服的。因此，看到這種不可避免的兩難局面，佛家與道家學者對牟先生的佛道業釋說不必多所指撥，而新儒家的學者也不必對佛道方面的異議心存芥蒂。事實上，這裏涉及到經典詮釋與體系建構的關係問題，這是中國哲學詮釋傳統的一個突出特點，不僅牟先生有之，可參見拙作《經典詮釋與體系建構——中國哲學詮釋傳統的成熟與特點考議》，即將發表於《中國哲學史》2002年一月號。

家的自然無爲只有對立，沒有共同之處。雖然我們相信上述印象應該是可靠的，不是錯誤的，然而卻並不全面，是一種刻板的片面印象（stereotype）。實際上，全面地看，孔子的思想性格也有另一面。《論語·先進》記載四個學生各抒其志，或有雄心治理好一個危險而貧困的較大的國家，或謙虛地表示只期待把一個小國管理得富庶起來，或只準備作一個主持禮儀的司儀，最後的一個學生曾點則表示，他的願望是“暮春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。”孔子喟然嘆曰：“吾與點也！”（《論語·先進》）這一段話當然不是說孔子不希望自己的學生有治理邦國的志向或能力，也不是說他不欣賞雄心或謙虛的美德，但孔子也欣賞，或更嚮往一種“逍遙游詠”之樂，這是孔子性格的另一面，是不應該忽視或否定的一面。^{註 15}

第一、孔子之無爲。

如果我們根據歷史的記載，相信孔子的思想性格是豐富的多方面的，我們

註 15 關於孔子爲什麼贊成曾點的願望，皇侃疏曰：“當時道消世亂，馳競者衆，故諸弟子皆以仕進爲心，唯點獨識時變，故與之也。”李充云：“善其能樂道知時，逍遙游詠之至也。”蘇軾認爲，孔子贊賞曾點的自知之明，“如曾皙之狂，其必有不可施于世者矣。苟不自知而強從事焉，禍必隨之。其欲弟子風乎舞雩，樂以忘老，則其處已也審矣。”黃震說“（孔子）方與二三子私相講明于寂寞之心，乃忽聞曾皙浴沂歸詠之語，若有得其浮海居夷之意，故不覺喟然而嘆。”這些解釋多在朱子《集注》之前，大體平實，沒有明顯的學派之見。黃震雖曾從朱子而學，這段議論受朱熹影響不多。朱熹對這一段的注釋牽曾點于“天理流行”之論，殊爲勉強，招致甚多批評，完全不可取。清代學者多從維護儒學正統的角度解釋和貶低孔子對曾點的贊賞，但也有個別議論不乏可取之處。如李惇《群經識小》云：“點之別調，夫子獨許之者，亦以見眼前真樂在己者可憑，事業功名在人者難必。”彭大壽《魯閣或問》云：“夫子聽諸子說事功時，點忽說眼前樂事，正動夫子與時偕止之意，故喟然一嘆而許之。”袁枚《小倉山房文集》說：“聖人無一日忘天下……無如轍環天下，終于吾道之不行，不如沂水春風，一歌一浴，較浮海居夷，其樂殊勝。”這裏的各引文皆轉引自程樹德著《論語集釋》（北京：中華書局，1990），頁 812、813。

就不應該把孔子的思想和性格壓縮或簡化為一次努力奮鬥，不食人間煙火的聖人偶像。有了這樣的認識，我們才可能對孔子所說的下面一段話有平實的直接的瞭解。孔子說：

無為而治者其舜也與？夫何為哉？恭己正南面而已矣。（《論語第十五·衛靈公》）

這裏的無為而治顯然與老子之無為相通。朱熹曰“無為而治者，聖人聖德而民化，不待其有所作為也。”^{註16} 朱熹雖然承認並解釋這裏的無為而治，卻極力強調孔子之無為不可於老子：“老子所謂無為，便是全不事事。聖人所謂無為者，未嘗不為。”^{註17} 王夫之則說“朱子言……則以不言不動、因仍縱弛為無為，此老氏之旨，而非聖人之治也。”“聖人與老莊大分判處，不可驟離叛去。”^{註18} 焦循《論語補疏》也力辯：“上天之載，無聲無臭，此天之無為而成，即聖人之無為而治。邦疏以無為為老氏之清淨，全與經意相悖。”^{註19} 這都是刻意強調孔子之無為不可於老子之無為。雖然同樣的概念在不同的思想體系中可能有某些不同的含義，但在這裏，要把孔子之無為與道家之無為的關係完全撇清是相當勉強的，也是沒有必要的，且不利於全面瞭解孔子思想和早期儒道兩家的關係的。這裏比較複雜的或關鍵的地方是很多人完全從字面意義理解道家之“無為”，把無為看作完全不作事，不負責，不操心，這樣的無為不是慢性自殺嗎？如果這樣理解無為，不僅孔子不能贊成，老子也不會贊成。老子何曾主張這完全無所事事呢？為了澄清這一點，下文我們會以老子原文為根據專門討論。現在我們來討論孔子的另一章。孔子說：

註 16 朱熹《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 162。

註 17 朱熹《朱子語類》（北京：中華書局，1986），頁 537。

註 18 王夫之《讀四書大全說》，北京：中華書局，1975，頁 430，431。

註 19 轉引自程樹德著《論語集釋》（同前），頁 1064。

爲政以德，譬如北辰居其所而眾星共之。（《論語第二·爲政》）

如果如牟宗三先生所說，不以道家爲忌諱，用道家之自然無爲來解釋孔子這段話應該是十分自然的。“居其所而眾星共之”與上文“恭己正南面而巳”顯然都是無爲而治的結果和表現。然而，正如牟先生所說，宋儒以來的儒家多忌諱講道家，因此極力把無爲而治從孔子思想中淡化、消除，或者極力把孔子之無爲與老子之無爲割爲不相干之二事。

對於“爲政以德”這一段，早期的注釋多與無爲之治聯系起來。魏人何晏引漢人包咸曰：“德者無爲，猶北辰之不移而眾星共之。”^{註 20} 朱熹的集注也說“爲政以德，則無爲而天下歸之，其象如此。”朱子並引程子曰“爲政以德，然后無爲。”朱熹似乎不反對程頤用無爲來解釋“爲政以德”。^{註 21} 不過，朱熹反復強調孔子之無爲不是老子的無爲。朱子云“老子所謂無爲，只是簡忽。聖人所謂無爲，卻是付之當然之理。……豈可與老氏同日而語！”^{註 22} 這就是牟宗三所批評的對無爲的簡單化的理解，以及對道家禁忌的態度。這種情況到了後代更爲嚴重。王夫之也說：“‘爲政以德’而云不動，云無爲，言其不恃賞勸刑威而民自正也。蓋以施于民者言，而非以君德言也。”“無爲者，治象也，非德體也。”“若更于德上加一‘無爲’以爲化本，則已淫入于老氏‘無爲自正’之旨……且陷入老氏‘輕爲重君，靜爲躁根’之說。毫釐千里，其可謬與？”^{註 23}

毛奇齡《論語稽求篇》也力辯“爲政以德”一段與無爲無關，他說：“包

註 20 轉引自程樹德著《論語集釋》（同前），頁 64。

註 21 朱熹《四書章句集注》（同上）頁 53。

註 22 朱熹《朱子語類》（同上），頁 537—538。

註 23 《讀四書大全說》（同上），頁 205，206。

氏無爲之說，此漢儒攙和黃老之言。何晏本習講老氏，援儒入道者。其作《集解》，固宜獨據包說，專主無爲。夫爲政以德，正是有爲。夫子已明下一‘爲’字，況爲政尤以無爲爲戒。”毛氏並引《禮記》中孔子語：“政者，正也。君爲政，則百姓從政矣。君之所爲，百姓之所從也。君所不爲，百姓何從？”並進一步發揮說“夫子此語若預知後世必有以‘無爲’爲解‘爲政’者，故不憚諄諄告誡，重言疊語。”毛氏還說：“‘爲政以德’，正是有爲。夫子明下一‘爲’字，則縱有無爲之治，此節斷不可用矣。”^{註 24} 這些力辯孔老不同的言論基本上都是從捍衛孔子的聖人的純潔性出發的，是從黨派原則出發的曲與辯解，並不是從文獻本身的文字、訓詁、考據、分析入手的，與一般的思想詮釋並不相同。一般的思想詮釋，總是以詮釋對象爲中心和依據，而黨派立場的出發點則是與詮釋對象無關的黨同伐異的原則。這種黨派立場和詮釋學所說的“前理解”或“前見”應該有明確區分。雖然宋明以來的儒家排佛批道自有其社會的歷史的原因，有值得同情之處，但是，從黨性原則出發的經典註釋，其學術性和理論價值必然會受到損害。

第二、老子之無爲。

關於老子之無爲的詮釋相當困難，因爲老子沒有作實質性的說明。筆者先後有幾篇文章討論這個問題^{註 25}，提出老子之無爲是實有似無之行爲和行爲方式。從字面上看，無爲是對所有“爲”的否定，實際上不可能如此。這是構詞上的困難。有是肯定，無是否定。至於這個“無爲”的“無”否定哪些爲，需要從老子原文中去領會，在實踐中也要自己去把握。這是智慧，而不是行爲規

註 24 毛氏諸語轉引自程樹德著《論語集釋》（同前），頁 63。

註 25 關於筆者對無爲的詮釋，最主要的見於《老子（年代新考與思想新詮）》（同上）第四章，關於無爲理論的早期演變，請看拙作〈無爲思想的發展：從《老子》到《淮南子》〉，張靜譯自英文，見《中華文化論壇》（四川社會科學院），1996 年第二期，頁 93-100。

則。這裏我們主要針對的是把老子之無爲當作無所事事的錯誤理解，所以專門列舉老子之原文來說明老子之無爲不是全無作爲，而是提倡對常規之爲的限定或取消，以另一類行爲方式代替之，以無爲之爲追求更高的效果。

老子反復講到“功遂身退”（第九章）、“功成事遂”（十七章）、“功成而不處”（第二、第七十七章），如果老子真的主張無所事事，怎麼會有“功成”之說？

老子又反復講到“生而不有，爲而不恃，長而不宰”（第五十一、二、十章）、“爲而不爭”（八十一章），“生”、“爲”、“長”怎麼會是朱子所說的“全不事事”呢？（見上引朱子語）

老子又講“聖人抱一爲天下式”（第二十二章）、“爲天下正”（第三十九、四十五章）、“爲天下王”（七十八章），這和毛奇齡所頌揚的儒家“君之所爲，百姓之所從也”不是也很相像嗎？（見上引毛奇齡語）

老子又說過“勝人者有力，自勝者強”（三十三章）、“勝而不美……戰勝則以喪禮處之”（三十一章），這和朱子所說“老氏之學最忍”“只是占便宜”不是恰好相反嗎？^{註 26}

老子又說“夫慈，以戰則勝，以守則固”（六十七章）、“善戰者不怒，善勝敵者不與”（六十八章）、“抗兵相若，哀者勝矣”（六十九章），這怎麼能說“老子所謂無爲，只是簡忽”而不是聖人的“付之當然之理”呢？（見上引朱子語）

老子還反復講到“取天下常以無事，及其有事，不足以取天下”（四十八

註 26 《朱子語類》（同上）第八冊，頁 2987。

章)、“以無事取天下”(五十七章),^{註 27}雖無事而取天下,這和朱子所歌頌的“聖人所謂無爲者,未嘗不爲”不是正相合嗎?(見上引朱子語)

老子又說“天之道,不爭而善勝”(七十三章)、“天之道,利而不害;聖人之道,爲而不爭”(八十一章)、“是以聖人終不爲大,故能成其大”(三十四章)、“是以聖人不行而成,不見而名,不爲而成”(四十七章),這種坦蕩從天,利人而不爭的胸懷和程頤所說“老子之嘗竊弄闔闢”又有何相干呢?

註 28

這些實例足以說明,老子講無爲,絕不意味著無所事事、全不作事。所謂無爲,字面上看是全稱否定,實際上所否定的只是通常的、常規的行爲和行爲方式,特別是會造成衝突、必須付出巨大代價而效果又不好的行爲。這種否定同時肯定了另一種爲,即不同方式的爲,可以減少衝突並能達到更高效果的爲。也就是以“無事”“取天下”,以“不爭”而“善勝”,以“不爲”而“成”,概括言之,即“無爲而無不爲”。“無爲”是方法,原則,“無不爲”是效果、目的。這與陰謀不同的是,陰謀是利己而害人,無爲而無不爲是著眼於天下的利益,共同的利益。陰謀是不可告人的,老子的哲學是公開宣示的。陰謀是沒有原則,不擇手段的,老子的方法原則是一以貫之的。老子要“生”而“不有”,“爲”而“不恃”,“長”而“不宰”,“功成”而“不處”,又要“爲”而“不爭”,“功成”而“身退”,這哪裡是爲個人或小團體謀私利的陰謀詭計呢?

對老子的無爲,牟先生的理解倒是比較準確中肯的。牟先生說:“道家講

註 27 關於“以無事取天下”一句的意義,諸家多有誤解,請看拙作《〈老子〉“以無事取天下考”》,《漢學研究》18卷第一期(臺北,2000年6月),頁23-32。

註 28 引自《朱子語類》(同上)頁2986。

‘無爲而治’，這是一個很高的智慧。有人說：‘無爲而不治。’那你這個無爲，不是道家的無爲。你這個無爲是在睡覺。無爲而治，這當然是最高的智慧，它背後有很多原理把它支撐起來。”^{註 29} 按照牟先生對無爲的理解，承認孔子讚賞無爲而治是順理成章的。

第三、孔老無爲之比較。

如上文所說，老子的無爲不是無所作爲，而是一種與常規、常識不同的特殊的行爲、以及行爲方式和行爲原則，具體說來就是實有似無的行爲表現，既要有實際效果，又不要通常的行爲所引起的波折、震盪和代價。無爲的原則和方式的追求目標是實現“無不爲”的效果，是實現自然之和諧、自然之秩序。老子之後，對無爲的解釋發展各有不同，比較重要的是黃老式的君無爲而臣有爲，以及“循理而舉事，因資而立功”的無爲^{註 30}，這是無爲的概念向理性化、易於操作的方向發展的結果。而韓非子則開始把無爲引向陰謀權術，朱熹等承之，與老子原意相去甚遠。

關於孔子之無爲，歷代的詮釋主要有三種類型。一是包咸、朱熹、王夫之等人所說以德化天下，“不恃賞勸刑威而民自正”，因而可以實現無爲之治；二是何晏所說“書任官得其人，故無爲而治。”^{註 31} 三是蔡謨所說“三聖相係，舜據其中，承堯授禹，又何爲乎？”^{註 32} 三說中的後兩說試圖從歷史事實

註 29 《中國哲學十九講》同上，頁 145。

註 30 《淮南子·原道》有云“所謂無爲者，不先物爲也。所謂無不爲者，因物之所爲。”《淮南子·修務》又說“吾所謂無爲者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立功。”

註 31 何晏《論語集解》轉引自程樹德著《論語集釋》（同前），頁 1063。

註 32 皇疏引蔡謨云，同引自上書同頁。董仲舒《對策》“以禹爲相，因堯之輔佐，繼其統業，是以垂拱無爲而天下治。”似爲上述二、三兩說的結合。

和歷史環境的角度解說孔子之無為而治，是把孔子的每一句話都當作實有的歷史事實進行解釋，比較拘泥，又無確實的歷史根據。其實，孔子所說的無為是一種他所嚮往的理想境界，“無為而治者其舜也與”是一種揣測與讚歎，“譬如北辰居其所而眾星共之”是比喻，是對於“為政以德”的效果的讚美，這些都不是在談歷史事件。

在筆者看來，孔子所說的無為基本是一種政治清明的理想，是理想政治的效果。^{註 33} 因此，孔子之無為不是一種原則，不是一種方法，孔子雖讚美無為之治，卻沒有認真討論過這種情況是否可以實現以及如何實現，這是無為在孔子思想中和老子之無為的最大差別。至於孔子之無為本身的內容，因為孔子講得很少，因此也不宜作很具體的詮釋。大意說來，孔子的無為應該也不同于一般的行為，不同於一般的統治或社會管理方式，其政治代價、社會震盪應該是最少的，而百姓的滿意程度應該是最高的。就此說來，孔子之無為與老子之無為的大意應該是相通的。孔子也希望看到社會管理者不必事事操勞，天下自然安定和諧的局面，這和老子的理想正相吻合。他們所不同的不是無為的內在含意，而是無為在他們思想體系中的地位。

我們可以把孔老之無為的不同概括為三個要點。第一，無為在孔子思想中是理想政治的效果或表現，在老子思想中則是實現社會和諧的方法和原則。^{註 34} 第二，無為在孔子思想中不過是虛懸一格的理想，並不是關鍵性的觀念和方法，也不是努力的目標，而在老子思想中，無為是非常重要的原則和最基本的方法，是老子要推廣的基本理論之一。孔子不講無為，還是孔子。老子不講

註 33 孔子也講過“天何言哉”，因此孔子的無為也可能有“實有言”的意義，只是在儒學體系中不占最主要的地位。此從周勣之提示。

註 34 就這一點來說，上引至夫之語，說孔子之“無為者，治象也，非德體也”是確有所見的。

無爲，則不成其爲老子。第三，孔子的無爲而治的理想應該是通過德化與仁政等原則和方法來實現的，而老子的無爲本身就是原則和方法，“我欲無爲，斯無爲至矣”^{註 35}，要實行無爲之治需要的是智慧與決心，而不是其他方法。這三點不同都不是無爲的觀念本身的差異，而是外在的不同。無論誰講無爲，都必然是針對常規之爲或過份之爲作減法，都是要減少付出、代價和衝突，達到比常規之爲更好的效果。這一點應該是無爲最基本的含意，在這一點上，驗之於《論語》和《老子》，二者沒有根本性分歧。大體說來，宋儒以前的解釋，大都承認孔子之無爲與道家相通，以後諸儒則努力清門戶，設分界，造成儒道了不相涉的印象。現代學者也多受這種門戶之見的影響，大多有見于儒道之異，無見于孔老之通，因此牟先生提出不應該對道家起忌諱是切中時弊的。當然，歷史上的儒家學者極力與佛老劃清界限也有社會歷史的原因或需要，其苦衷是應該同情的。不過，從詮釋學的角度來看，則是不必要而有害的。這也是現實的歷史的需要與純學術發展之間難以調和的矛盾。

無爲在儒家思想中雖非重要觀念，但也不是那麼奇特或突兀。牟宗三已經提到《易傳·繫辭上》“易無私也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。”《中庸》也說到“博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。”這裏的無爲都是正面的描述，有肯定無爲之價值的意味。不過這裏的無爲是就宇宙之自然來講的，與孔子和老子就人事來說的無爲並不完全相同。^{註 36}此外，還有一些儒家典籍中有“無爲”二字，如《孟子》中兩次，《荀子》中三次，但這些情況明顯地是“無”和“爲”兩個字的臨時連

註 35 仿孔子語“我欲仁，斯仁至矣。”

註 36 筆者提出，一個哲學概念應該滿足四個基本條件，即有固定的詞彙形式，具有名詞的特點，有普遍性意義，可以用作判斷的主詞或賓詞。根據這些條件，老子所說的無爲已經具有哲學概念的地位，參見拙作《老子（年代新考與思想新詮）》（同前），頁 77-79。而儒家並沒有將無爲作爲一個思想概念來運用。

用，與老子或孔子所說的無為沒有聯繫。然而，儒道兩家的相通之處並不限於字句概念的明顯相通，孟子雖然沒有用過無為的概念，但是他有些說法似乎與道家思想也有某種相通之處。如“禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。”（《孟子·離婁下》）又如“人有不為也，而後可以有為。”（同上）此外，孟子明確反戰的立場與老子思想也有可以溝通之處，如“善戰者服上刑”（《孟子·離婁上》），“有人曰：‘我善為陳，我善為戰’，大罪也”（《孟子·盡心下》），這與老子所說“勝而不美……戰勝則以喪禮處之”（三十一章）顯然有一致的立場，當然，二者的理論出發點可能相當不同。

其實，孔老相通並不限於無為一說。雖然《論語》、《孟子》中都沒有講到“自然”二字，³⁷但是，這不等於他們的思想中沒有對自然之方式或狀態的贊成之義。如孔子說過“仁者安仁，知者利仁”（《論語·里仁第四》），據《禮記·表記》所載，還可以補上“畏罪者強仁”。顯然，“安仁”高於“利仁”，“利仁”高於“強仁”。“安仁”則是仁心仁德的最自然的流露，“利仁”是爲了利益而去行仁，而“強仁”則是因爲恐懼而勉強地去按照仁德的原則去作事。顯然，孔子思想中蘊涵著這樣的思想：自然的道德流露高於勉強的道德行爲。這和老子以自然爲價值就有了相通之處。³⁸孟子也說過：“如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，猶水之就下，沛然誰能禦之？”（《孟子·梁惠三上》）水之就下，就是一種不加勉強的自然的趨勢。這和《老子》“以無事取天下”的主張也有互通之處。顯然，孟子認爲因得人心而自然得天下，高於爭奪殺伐而得來的勝利。由此來看，孟子在社會大變動中也贊成自然的結果高於勉強的爭鬥的結果，這也是對自然而然的推

註 37 《老子》中多次提到自然，但沒有老子以自然爲價值的含意。

註 38 參見拙作《孔子之仁與老子之自然——關於儒道關係的一個新考察》，《中國哲學史》（季刊），（北京）2000年第一期，頁41-50。

崇。這裏也要注意，老子所說的自然，絕不是自然界或絕對沒有人為的狀態，而是自己如此，自然而然的狀態。當然，自然在老子思想中是最高價值，在孔孟思想中只是沒有明言的一種有價值的正面狀態。

綜上所述，如果我們沒有門戶偏見，那麼就不難看到先秦儒道之間的相通之處並不是個別現象。事實上，先秦時期，道家之名尚沒有出現，儒道兩家並沒有後世的激烈對立。一九九五年發現的郭店一號戰國楚墓中，同時發現了《老子》、《太一生水》兩部道家典籍和《緇衣》、《五行》、《性自命出》等十四部儒家典籍，說明當時人們研讀、傳抄經典時沒有明顯的學派傾向。那時的《老子》中也沒有今本中那樣激烈批評儒家的文句。今本《老子》十九章說“絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。”“絕聖棄智”“絕仁棄義”有明顯的批評儒家仁義、聖智的內容。但是，郭店楚簡《老子》中相當於這一部分的內容有明顯不同。竹簡《老子》中相當於十九章的內容是“絕知棄辯，民利百倍。絕巧棄利，盜賊亡有。絕偽棄詐，民復孝慈。”^{註 39}“絕仁棄義”本來作“絕偽棄詐”，“絕聖棄智”本來是“絕知棄辯”。今本攻擊儒家的句子在戰國中期的傳抄本中是沒有的。顯然，後來的《老子》各本是根據《老子》第五章、十八章、及三十八章將道與德排在仁義禮智之前、對仁義禮智有所貶低的基本傾向而修改的，這雖然不是無中生有，但也足以誤導了我們對早期儒道兩家關係的理解。

結論：牟宗三對詮釋學的啓示

現在我們對全文作一個概括的總結。

註 39 據荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998）。“詐”字原作“𧈧”，此據裘錫圭原來的讀法，裘錫圭後來將之讀為“慮”。

從文獻基礎來說，本文第一部分就牟宗三所舉例證說明儒家經典中本來就有與道家經典相通的內容，這是牟宗三之所以能夠以道釋儒的客觀的、歷史的、文獻的根據。第二部分則以論語為主要案例進一步驗證了早期儒家經典與道家文獻相通的實際情況，說明儒道相通不是牟先生個人的見解，而是有較為廣泛的文獻基礎的，只是我們長期以來囿於學派門戶立場而忽視了這些基本的事實。當然，我們並不想誇大這一事實，道家智慧在儒家經典中畢竟不是主流主體。不過，在一些關鍵之處，如果刻意迴避儒道相通的事實，必定會為儒家經典的詮釋帶來困惑。

從思想的詮釋來說，本文第一部分具體考察了牟宗三對《尚書·洪範》以及三龍谿思想的詮釋，說明以道釋儒不僅是可行的，而且是必要的。這是因為儒家經典中本來就有類似於道家的智慧。第二部分則以對《論語》中有為無為之治的兩章的詮釋進行了考察和分析，說明用道家的無為思想解釋孔子的無為之治是恰當的。孔子與老子的無為的區別主要是概念以外的，而不是概念本身的。說到底，無為都是要對常規的行為進行限制和削減，這是基本的，各家共同的。這一部份說明，牟先生的以道釋儒不僅在他自己的體系中是可行的，在一般的儒家經典中也有可行性和必要性。

關於儒家對道家的禁忌，本文第一部分介紹了牟宗三關於不應該對道家起禁忌的倡議，第二部分則通過介紹歷來對孔子無為之治的注解來說明儒家對道家的禁忌是確有其實，源遠流長的。牟先生之說是有的放矢，深中要害的。宋儒以來千方百計劃清老子和孔子之無為的分界，其實是不必要的，也是畫地自限，影響了對儒家經典同通的解釋。這不僅是儒家的不幸，也是各家各派的不幸，是中國文化發展的不幸。

那麼，總起來看，牟宗三的以道釋儒的作法在詮釋學上有甚麼意義和啓示呢？據我們的初步分析，大體可以提出以下四點供參考討論。

首先，我們應該看到，以道釋儒雖然只是牟宗三對中國哲學的詮釋活動的一個側面，但這不是一個偶然的、孤立的側面，而是其全部詮釋活動的一個有代表性的實例。牟先生對中國哲學的詮釋活動是五十歲以後逐漸成熟並大體定型的，所以他多次講到不要看他五十歲以前所寫的書。^{註 40} 以道釋儒就是五十歲以後的作法。五十歲以後，牟先生雖然新著不斷，詮釋的範圍也不斷擴大，涵蓋了儒、釋、道，跨越了中西古今，但是對這些具體學派、經典的詮釋，基本上沒有影響或動搖他對中國哲學的總體詮釋，具體詮釋只是使總體的架構更加豐富細密，卻很少導致總體思想的改變。因此我們似乎可以得出這樣的結論，詮釋學的循環在思想家的體系成熟定型以後就可能逐漸消失，形成以局部服從全體的單向的制約。這似乎是建立內容宏富的思想體系的必然結果，否則新體系就不可能圓融嚴密。然而，這樣作很可能導致局部的詮釋不能完全以文本本身為依據，而必須服從體系建構的需要。這是體系建構與局部詮釋之間的難以調和的矛盾。這種體系建構的藍圖與詮釋學所說的“前理解”或“先見”是有所不同的。因此，我們可以說，牟先生作為二十世紀最主要的新儒家的體系的建構者，其詮釋實踐對詮釋學的循環理論提出了挑戰。

其次，牟宗三不僅以儒釋儒，而且以道釋儒、以道彰儒，同時還借佛說儒，借佛養儒，並以康德哲學為參照系建構儒學體系。顯然，和一般詮釋者相比，牟先生的視域是多元的並且可以靈活轉換的。因此，詮釋學所說的視域的融合就變成了更複雜的多種視域疊加轉換中的融合。這種多視域的轉換猶如多種放射線，可以穿透詮釋對象的不同層面，獲得更豐富的理解和認識，同時又像彩色燈光，可以把不同視域的色彩投射到同一詮釋對象之上，使其儒學體系更為

註 40 牟說：“我到香港時已經五十多歲了，理解程度也比較高。……所以，《才性與玄理》、《心體與性體》、《佛性與般若》這些五十歲以後寫的書都比較可靠。……至於我五十歲以前所寫的那些書，你們不要看。”見《中國哲學十九講》，頁 406-7。

豐富多彩。這是一般詮釋活動中所沒有的多種視域疊加轉換的融合。

第三，牟宗三反復以儒釋道相互比較，又常以中國哲學與西方哲學相比較，創造許多對比鮮明的概念，使得各派各說都各得其位，相互襯托，相互彰顯，而最終突出了儒學“大中至正”的地位。這種善於建構概念的體系，利用各種層次、角度的概念進行比較的作法，對於儒釋道三教的詮釋、對於康德的詮釋都有相互發明的作用，對於牟氏儒家體系的建構更是不可缺少的骨架。我們可以將牟先生的這種作法稱之爲體系化的概念性比較的詮釋。這對於詮釋學的方法應該是一種新貢獻。

最後，牟宗三反對對道家和佛家產生禁忌，促使我們回顧宋儒和清儒嚴門戶、辨門派的訓詁之學，發現黨同伐異的原則與詮釋學的“前理解”或“先見”完全不同。“前理解”或“先見”是詮釋者無法擺脫的思想背景和知識準備，是詮釋的前提條件。雖然“前理解”或“先見”可能造成對詮釋的某種干擾，但是其積極作用也是明顯的。而黨同伐異對於詮釋活動很少有積極作用，對於學術研究則是完全不必要的，是可以擺脫而且應該擺脫的。詮釋活動以詮釋對象爲中心，而黨同伐異則以外在的黨派立場和利益爲主導，形成貌似詮釋的假詮釋，使所謂詮釋成爲鬥爭的武器。區別黨派立場和“前理解”或“先見”的不同對於詮釋學的健康發展是必要的。

本文只是通過以道釋儒的側面發掘牟宗三的詮釋活動的特點、貢獻和詮釋學意義。當然，僅有這一個側面是不夠的，希望有人從更多的方面分析、考察牟宗三的詮釋活動的特點和貢獻。總之，牟的詮釋實踐爲詮釋學提出了許多新的理論課題，回應這些課題有利於研究儒道之間的交感和不同，也有利於深入研究牟宗三本人的體系和方法，同時也有助於發展詮釋學本身的理論和實踐。

Confucianists Should Not Take Taoism as a Taboo: On Mou Tsung-san's Interpretation of Confucian Texts with Taoist Wisdom

*Liu Xiaogan**

Abstract

Mou Tsung-san is a leading philosopher establishing a new Confucianist philosophical system based on his creative interpretation of Confucian, Taoist, and Buddhist texts. Against historical and current practice of Confucianists keeping criticizing Taoism and taking it as a taboo, Mou shows his interpretation of some Confucian texts with Taoist ideas and wisdom, and asserts that certain interpretations of Confucianism with Taoist ideas are necessary and beneficial. Mou says that Confucianists should not conceal the similarity in certain ideas and expressions between Confucianism and Taoism, and should not take Taoism as a taboo. The paper demonstrates the necessity and appropriateness of Mou's practice and theory in interpretation of some Confucian texts with Taoist style and language.

Nevertheless, this special interpretation is not an isolated case in Mou's hermeneutical practice, but a representative part of his

*Professor, Department of Philosophy, the Chinese University of Hong Kong

interpretation of Chinese philosophical classics. Thus, we can see and analyze the features and contributions of Mou's hermeneutical activities through this case, as well as the challenge to general hermeneutics from his practice. Mou's practice is a good example in Chinese hermeneutical tradition that reflects the tension between the efforts in exploring the meaning of texts and establishing a new philosophical system, which breaks the so-called "hermeneutical circle." As soon as the interpreter has established his own coherent philosophical theory, the meaning of certain specific parts of the texts would not effect his overall interpretation of the classics and historical thought. To study Mou's hermeneutical practice will enrich the hermeneutics and help to understand the interpretive tradition in Chinese philosophy.

Key words : Mou Tsung-san, hermeneutics, interpretation of classics, the *Analects* (*fun-yü*), the *Lao-tze* (*Tao-te-ching*), interpretation of Confucianism with Taoist wisdom