



《當代新道家》的古典新義

賴錫三*



一、回憶

故事可從那美好時光說起。回憶大學後期，那是一段有幸和已故大儒、哲人典範牟宗三晚年歲月重疊的時光，那時也是「當代新儒家」在臺灣最輝煌響亮的年代。彼時中文、哲學兩界的學術會議、思想課題，常常環繞唐、牟、徐三先生的鉅著打轉。三位傳世名作猶如圖騰聖柱，極大的招魂魅力讓人們往它朝聖，既引領當時人文學術古典新詮之風，也吸納眾多秀異學者紹

* 國立中正大學中國文學系教授兼系主任

繼文化志業。風靡所及，甚至鼓發青年學子汨汨熱血，想像自己也可激昂投入大師復活的生命之道、學問之路。猶記風吹水上粼……我那時正處徬徨於尋求不再徬徨的青春歲月。許多夜晚，諸多好友，彼此生命的印痕刻下、悸動捲起，多少是因為接觸到了當代新儒家的學術話語。那時的臺灣學術氛圍，還是一個生命感厚重、學術手工業尚未進入機械複製的年華，而不是現今科層管控學術、專技取代實感的客觀年代。由於感動過那個風華時代的力量和情味，直到如今這一深厚的人文資產，依然是生命中親切資糧。它是我徬徨青年走向意義化過程的初心啟蒙。

然而性情中似乎另外有根，超乎我的理解。那便是抬頭凝視無盡深淵的宇宙，放眼望去無窮開闊的大地。遠山、藍天、大海、白雲，遼遠視域與色調玄融，麥田幾何與稻香嗅覺，互滲為一。這一切自然元素以其不可理解的水墨網蘊、共通感覺，伏藏我靈府底蘊，包圍我存在靈根。其遼闊所引發之抒情，讓人時而失神、時而凝神於無名天地，恍惚脫情，沒了自己。每每在世間不免意氣滋生、胸中堵塞，然矛盾支離的有為，總會在天際浩瀚的無言默會中，重新復歸渾沌均勻，再度洋溢生機。廣漠的自然天地，讓人歸根復命，任何激情造作，不管是理想，還是盲動，最後總冥契在天長地久的無言中。我偏愛這份天涯海角的滋味，這等性情不可解於心，所以新儒家的滾燙印痕，終究沒有成為我的天命。

二、啟蒙

大學階段，除了閱讀當代新儒家的中國哲學經典外，在泛讀西洋哲學的過程中，偶遇海德格的存有思想，便有他鄉遇故知的親。那雖非知性上的確知，卻有性靈相通的契近。在哲學所的階段，很自然的向袁保新學習海德格和道家，尤其對道家之道與海德格存有論的對話重建，最有興味。當時中央大學的中文、哲學系所，是當代新儒家中壯輩人物薈萃之地，所以那時也向李明輝修學康德和儒家道德哲學之互詮。也在這時，哲學所正好連續聘請剛從德國回來的嚴謹學者，由此而進一步接觸到詮釋學、現象學和古典希臘哲學。然而在哲學所的研讀階段，促使我思考道家現代詮釋較具啟發性的事件，主要有三：一是閱讀陳榮灼一連串運用海德格詮釋中國儒釋道三教哲學的論文，那極富洞見的靈光，是我後來消化牟先生道家詮釋而企圖超越的一塊基石；二是閱讀楊儒賓從神話和身體角度詮釋莊子，那些發人未發的新



論，成為爾後我落實道家確實不能純以思辯待之，得透入身心體驗、冥契向度才行；第三是林鎮國到所上演講，讓我看到佛教在當代多音詮釋的活力，以及佛教和西方當代思潮對話的回應力。這些意義化的事件，都促使我不能安於讓道家哲學處在舊瓶裝舊酒的地窖學問。

另外藉著閱讀有關京都學派的思想介紹，進一步讀到西田幾多郎、久松真一、阿部正雄的觀點，乃至遇見從德國回到清華大學專研海德格與西田哲學的黃文宏。在在都讓我看到日本京都學派極具現代語境的禪學新詮活力，一方面使禪佛教超出了東洋學的地方格局，從而具有更普遍化、世界化的當代哲學意義；另一方面它更嘗試對現代人的生活困境從禪佛教的現代詮釋給出創造性回應。從某角度看，日本京都學派或可看成「當代新佛教」的詮釋蛻變運動，它透過更具當代性的現象學、存有論語境來詮解禪佛教經驗，以促使古典佛教的當代化。更重要的是，京都學派更思考了如何以禪學智慧回應現代人的歷史因緣處境，從此跨越了禪學個我安身立命的境界而打通了歷史實踐、公共關懷等向度。不管是西田幾多郎將「純粹經驗」的存有學、美學、宗教、倫理等面向所給予的視域融合，還是晚年透過「場所」概念而統合了歷史、物質、身體等具體性課題，都讓我看到它和「當代新儒家」的中國哲學詮釋視域的可比較性。然而，對比於京都學派和當代新儒家的活力，一樣身處當代的道家思想，又如何可能介入當代詮釋語境？如何發動回應現代生活的能力？這都迴向成思想上的焦慮，也推動我思索：道家作為有本有根、內聖外王的圓通之學如何可能？一方面在終極關懷的究竟體驗上，道家必須要有它安身立命的根本學所在（內聖學），以足堪和儒家、佛教並論終極關懷；另一方面也要開出道家的人間向度、倫理關懷、公共意義（外王學）。如此或許才能在性命之學與文化向度這兩輪大業，產生和儒、佛足堪對諍或互補張力。如何在現代處境、用當代話語，來重新打通道家內聖、外王的任督二脈，長在我心。

三、小涇

我的思維方式受到海德格透過「存有」，西田幾多郎透過「純粹經驗」來融貫根幹枝葉的啟發。也強烈意識到《莊子》「天地並生，萬物為一」的體驗，必須避免被理解成「同一性形上學」，因為這種片面理解「齊物」的後果，將造成「遺忘差異」的暴力。「當代新道家」既要走向人間世務的批判與

參贊，哲學上就必然要對「差異」「他者」有踏實的肯定。而當時我已積極從「物化」、「天籟」這些角度展開「差異」論述。爾後，肯定差異多元的物化美學、存有美學，一直是我建構道家式具體存有論之重要指標。結合了齊物與物化、同一與差異、無分別與分別、結構與非結構，促使我思考「道家式圓教」之基本模型。而朝著「當代新道家」這一路標，我沿路鋪石造橋，希望走出幾條小徑：

(一) 道的「超越」徑路

道家不只是一套抽象哲理，也關涉身心修養的體道踐形之學。對於道家的終極關懷之超越向度，我大抵透過三個面向來闡發：一是神話學、二是冥契主義、三是身體觀。首先是比較道家和神話「聖顯」經驗的連續與斷裂，既找尋道家的思想史源頭，又呈現道家對神話的超克。其次，重新界定道家型的冥契經驗屬於自然美學體驗類型，以使道家的超越（道）和美學（物）合而為一，呈現出內在超越性或具體存有論模式（即物而道）。三則，從身體精氣神的身心轉化過程來描繪真人氣化身體的存有經驗，如此一則可以讓道家式的存有論和形神一如的工夫論得以結合，彰顯道家身體思維的多維性。最後進一步思考老莊和內丹的重要差異。換言之，道家不只有宗教工夫，同時更具有哲學工夫。

(二) 道的「美學」徑路

筆者相當認同道家具有深刻美學藝術意趣，問題是這種參贊「天地大美」的遊觀美學，有必要再三挖掘。基本上我對道家美學向度之詮釋，統合以下觀點：一者道家的美學必須和存有論統合為一，形成一種存有美學，才不會偏限美學主體的主觀境界說，這一點我吸收晚期海德格打通存有與詩歌美學的作法，批評了牟宗三主觀境界說的片面限制。二者道家的存有美學由於統合了「齊物」（同一）與「物化」（差異），因此呈現出自然萬物的風格之美。換言之，道家的存有美學可落實為一門具體、活力、差異的物化美學、自然美學。這樣的存有美學、物化美學又可和道家的冥契體驗並行不悖，使得道家存有美學與自然冥契體驗融貫起來。三者牟宗三和徐復觀所理解的道家美學大抵偏向主體觀照的心靈說，但我認為必須將身體面向帶入，以使靜態、靜觀美學走向具體的、動態的遊觀美學，這才符合道家氣化流行的變化世界觀。換言之，道家美學必須將心／身／物貫通為一。四者我認為道家美學不應只成為個人心靈的美學欣趣，更可以發揮批判和治療功能，亦即對當代資



本主義所帶來的重重破碎異化，產生敏銳的批判力道並從而指向一條文化治療之路。換言之，我企圖揭露道家逍遙美學、自然美學的當代意義、外王意義，尤其是有關悠閒生活風格的美學批判性力道。

(三) 道的「語言」徑路

冥契者大都強調冥契經驗「不可言說」，而老莊也經常出現「道可道，非常道」、「不知無言」等看似否定立場的「語言糟粕論」。加上老莊對「始制有名」、「名以定形」的符號暴力，採取了戒慎恐懼的批判態度，因此老莊對語言的立場也就容易被誤解為純粹否定論。我認為必須對道家的語言觀作多重層次的再釐清。首先道家並不走向極端冥契主義者那種純宗教式的否定語言，這種取向必然無法面對人間世的符號繁華，只能一再渴求儀式性的重返無言冥契之境，倘若如此，老莊將無法開出文化批判、公共關懷之路。也背離〈天下〉篇莊周自道「以與世俗處」的在世性格。尤其從《莊子》所運用的文字能力看來，莊周本人便是創造語言遊戲的文學技藝家，所以道家的圓教立場不會也不必取消語言，反而要走向「隱喻大開」之路。所以我嘗試去說明「道」和「隱喻」(甚至「敘事」)的本質關係。簡言之，隱喻的基本精神相契於卮言的流變性。而這種圓通無礙、交融互滲的語言遊戲，一則可以活化文化符號而使其不斷流通交換，二則可以批判文化符號的僵固意識型態。因此我將道家的圓教視為「隱喻大開」的卮言遊戲論，這樣一來道家既可以不離開文化符號的公共世界，另一方面卻又能在文化批判與文化更新之間出入自由。最後我將道家的語言向度展開為四種範疇：無言沉默、隱喻大開、故事敘述、概念辯證的互補互用。

(四) 道的「批判」徑路

道家經常被認為和隱逸傳統關係密切，一方面呈現保身全生的逃亡性格，另一方面呈現悠閒自適或心靈美感。這種小乘模式的道家保守派思維，雖可發展出個人養生與不著之美，但彰顯不出莊子式圓教的恢弘向度。莊子式的圓教主張：個人養生全身和心靈美感不能離開複雜的人間倫理關係，或者說人只有在人間世之中得其逍遙，此逍遙才是具體圓通、立己立人之學。具體圓通是指：不必逃離外求而可當下即是；己立立人是指：個人的心靈美學同時可展開美學拯救的公共意義。由此我主張「當代新道家」應該剛健的開發出：知識分子性格和權力批判性。對於「當代新道家」的外王學之權力批判性，我基本上從底下幾點著手：一是對語言的批判治療，因為道家認為權力

的細微病毒便寄生在語言，所以不是人在思維而是語言在決定人如何思維，一旦不對語言的權力支配進行最敏感的覺察，那麼人必然要淪為語言符號的意識型態產物，所以道家在這裡才走向了卮言遊戲，而《莊子》看似修辭的語言遊戲觀，背後實有對語言權力支配的深微洞察批判。二是對科技宰控、文化工業的霸權批判，亦即人以其功利、實效、有用的對象化、計算性思維，而將人與物全都納入資源管理的權力支配中，這種由技術思維而來的技術控制論之強力運作，使人和萬物都成為被異化的資源物，道家要從這裡發揮存有美學的批判治療，以回復人和萬物的存有意蘊、生機活力。三是對禮教身體的符號批判，亦即對社會文化控制系統透過名言符號而作用在身體上的權力支配，產生覺察進而柔化規訓的強制暴力，使身體象徵系統的制式化得以有變形位移的調整空間。四是對政治暴力的強權批判，道家反對國家以人民為工具的強權支配，主張政府的有為剝削應該越少越好，讓人民擁有各自多元差異的自由空間；道家型的知識分子基本上應該站在政治權力的對立面，採取格格不入的批判遊牧態度，發揮他講真話的批判力道；萬不得已，被納入無所不在的政治權力網絡，則應該發揮他「入遊其樊而無感其名」的庖丁解牛能耐，也就是所謂富策略性與迂迴型的道家型知識分子。五是對文化霸權的中心主義之批判，道家反對單行道思維而來的人類中心主義、文化優位主義，對於萬物平等、文化多元有著高度的尊重。

（五）道的「倫理」徑路

一般言，研究中國哲學者多注意儒家的道德哲學、倫理關懷，少有人深度探問道家的倫理關懷。雖然牟宗三不認為道家是道德的澈底否定論，而是以所謂「作用保存」的詭譎方式，間接肯定了仁義禮智的倫理價值。問題是，牟先生這種「以儒攝道」的看待方式，還是不離儒家中心主義的特殊視域，未必能貼切回歸以道家呈現道家的倫理本懷。事實上，道家自有它所謂「上德」、「玄德」的倫理主張，筆者認為其中藏有道家「非二元性」的道德、倫理關懷和洞見在。基本上，至少可以從幾個角度來展開道家倫理學的鋪述：一是從「道法自然」的存有美學世界觀去展開一種深層環境倫理學關懷，尤其將道家對存有開顯的藝術思維，對比於科技對存有物的技術思維，以突顯道家對科技霸權的批判和自然環境的關切方式。二是從史泰司所揭露的「冥契倫理學」出發，進一步指出道家非二元性的倫理視域，將產生「兼懷萬物」的玄德之善，這種「渾沌之善」並非善 / 惡對立的一端之善、裁判之德，而是「善



者吾善之，不善者吾亦善之」的絕對「德善」。這種玄德之善帶有慈（體諒）、柔（接納）、容（包容）等整體性的容納愛護，如《老子》所謂「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物」。而這種無棄人、無棄物的「原初倫理學」，將可以批判、治療、補充二元性倫理學的意識型態和道德裁判。另外，從道家這種包容差異的根源倫理態度出發，將對罪惡、他者這些陰影課題、邊緣事物，找到「非中心主義」的倫理關懷。

四、互文

《當代新道家》一書的封面美編，曾浮印許多學者之名。他們或曾在系統性上影響了我，或曾在核心觀念上啟發了我，抑或是我所批判與消化的對立觀點。總之，他們都以「多音複調、視域融合」的方式，被交織在文本之中。我認同《莊子》對「流變主體」的洞察，沒有任何人可以獨立自創完全屬己的文本，任何主體都無所逃於文化、經典、他人，並參贊流變與多元化歷程。文本雖看似由個人編織出來的文理與圖像，但編織的語言絲線，總是來自四面八方，呈現古典與現代，東方與西方，不斷跨領域、跨文化的交流與重組。這也是我個人對《莊子》「卮言」的認同方式，人並不占有語言，人只有讓語言貨幣不斷的通過我們這一有待交換的主體，才能生生不息的增生語言的經濟價值。在這樣的語言流動之下，我們的日新主體才能卮言日出的氣化流行，而文化的創意也才能綿綿更新。若問「當代新道家」的「新」義何在？「當代」意義為何？這便涉及我的治莊態度。我最在乎的是：若莊子在現今中西交會、古今相遇的處境，要如何回應現今的時代難題？雖然哲人已遠，但乘遊《莊子》這一開放性文本，它將永未完成的回應時代接踵而來的挑戰。正如儂曦（Jean-Luc-Nancy）所言：「意義的傳達必然連帶引發建構元素本身的轉變與重大離散，也就是說，意義自身的改變。意義產生意義時就會變成另外一種意義。」而這種意義的離心與重組，並不帶來學術的虛無，而是引向學術的回春與創造。換言之，《莊子》的古典新義、意義的演化增生，是我最有興味與憂患所在。不管是道的存有論詮釋，存有美學與冥契主義的關係，美學修養與權力批判，道家倫理關懷的重講，各種價值意識型態的權力揭露及語言反思，他者的暴力批判與差異肯定，以及生態與動物倫理等學術性與社會性的當代議題，都應該被當代新道家納入對話契機，而且是以當代視域、當代話語來重談與重講。這樣一來，或許才能讓古典不斷以現代話語，

重新介入眼前在場的生活世界。

最後，非常感謝科技部的研究計畫案之支持，以及人文社會科學研究中心的出版補助。您們的支持，讓《當代新道家》一書的人文關懷，提前一步順利落實。