

國科會人文社會科學研究中心補助出版

當代新道家

多音複調與視域融合

賴錫三 著

德里來德

陳榮灼 葉維廉

Fiona Bowie
Paul Ricoeur

史作裡 三浦國雄

錢鐘書 Roger Ames

楊儒賓
王叔岷

袁保新
何乏筆

劉笑敢
Walter Benjamin

Northrop Frye 陳鼓應

Georges Bataille

Terence Stace
林鎮國

Stage
王淮

Durand 杜維明

牟宗三

張隆溪
鄧育仁
谷川瀨

Sarah Allian

Roland Barthes
丸山幾多郎

徐復觀
Joseph Campbell
Michel Foucault

傅偉勳

Jacques Lacan

Gilles Deleuze
杜維明



臺大出版中心

NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

目 錄

自序：走向「當代新道家」	ix
--------------------	----

第一章

後牟宗三時代對《老子》形上學詮釋的評論與重塑 ——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路

一、從一樁有關老、莊形上道論之爭議的文獻公案談起	1
二、牟宗三對《老子》形上學性格的觀看視域之革命轉向	8
三、袁保新對牟宗三的繼承與突破： 境界形上學所隱含的存有論之微光	12
四、再議一樁學術新公案：袁保新與劉笑敢的對話與交錯	19
五、被忽略的學術可能性： 從袁保新的回應來重省陳榮灼與楊儒賓的研究方向	39
六、從傅偉勳到陳榮灼的道家存有論之重建 ——海德格真正的介入	46
七、陳榮灼對道家存有論的海德格式重建 及對牟宗三系統的轉進	51
八、陳榮灼的詮釋與袁保新的提問之整合嘗試 ——存有論和宇宙論的統合可能	69
九、楊儒賓的神話宗教詮釋之可能性： 宗教神話和形上體驗的連續與斷裂	76

十、結論：朝向存有論、冥契主義、神話學、美學的四重詮釋交響曲之可能	101
---	-----

第二章

牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向 —— 通向「存有論」與「美學」的整合道路

一、導論：牟宗三造成道家詮釋的典範轉移	107
二、「實踐形上學」的繼承與「境界形上學」的釐清	117
三、道家的「不生之生」和儒家的「實有創生」之再檢討	128
四、儒家到底是境界形上學？還是實有形上學？	137
五、「主觀」境界形上學的批判修正	149
六、通向海德格式的道家存有論與美學的統合之路	160

第三章

道家的逍遙美學與倫理關懷 —— 與羅蘭·巴特的「懶惰哲學」之對話

一、前言：悠然南山、桃花流水的緩緩日子，去不復返？	173
二、羅蘭·巴特的「懶惰哲學」之深意	177
三、道家的逍遙美學——與物相遊的美好時光	196
(一) 逍遙的閒散慵懶之美感意象——無用之大用	196
(二) 逍遙之美感境界與哲學	203
(三) 逍遙美學的倫理學向度	213
四、結論：巴特對東方生活美學的嚮往與遙契	218

第四章

道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理

- 一、道家境界的詮釋差異：
美學的藝術經驗？還是宗教的冥契體驗？.....225
- 二、冥契體驗的共同特徵與內外兩型爭辯：
以詹姆斯和史泰司的研究判準為檢討對象 236
- 三、道家冥契體驗的核心特徵之分析：
一體、超越、悖論、不可言說 248
- (一)《老子》主要冥契核心特徵之考察詮釋 249
- (二)《莊子》主要冥契核心特徵之考察詮釋 259
- (三)《老子》、《莊子》其它冥契特徵與修練技藝 270
- 四、道家屬於統合內外的圓教型自然主義冥契類型 275
- 五、結論：道家的冥契體驗可開出倫理關懷 283

第五章

老莊的肉身之道與隱喻之道——神話·變形·冥契·隱喻

- 一、道家是語言否定論者？
——從語言的否定論到道言的遊戲論 289
- 二、「一多相即」的冥契狀態：物化流變的世界觀 292
- 三、差異重複的物化流行便是「基本隱喻」的神話世界 296
- 四、從不可說到終日言而盡道：語言遊戲的悖論與隱喻 305
- 五、從混沌神話的身體隱喻到道成肉身的語言豐年祭 315

六、結論：萬物（來源域）的交融互滲映出道（目標域）的無盡 藏意義	328
---	-----

第六章

從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事

——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言藝術

一、前言： 道家對語言的多重互用 —— 沉默、隱喻、敘事、詭辭	337
二、《老子》對道體的多重隱喻	340
三、「敘事」的經驗意義 —— 本雅明對說書人和講故事的詮釋	357
四、《莊子》「寓言」與本雅明「說書」的呼應對話	369
五、莊周說書之例：將道體的隱喻轉化為體道的寓言敘事	377
（一）心齋坐忘、鯤化鵬徙的求道歷程 —— 求道者連環故事的狂歡演出	377
（二）不知無言的體道、說道氣象 —— 道不可說的公案事 ...	383
六、結論：《莊子》是綿綿無盡、環環相扣的故事新編與集成 ...	391

第七章

道家式自然樂園的一種落實

——陶淵明〈桃花源記〉的神話、心理學詮釋

一、前言：陶淵明詩文中的老靈魂性格與神話傾向	396
二、〈桃花源記并詩〉的神話原型意象和敘述結構之深描	412
（一）捕魚為業的漫遊者 —— 潛意識的撈捕之旅	412

(二) 水、森林、洞口的迷宮象徵與桃花林園的樂園前景 —— 死亡與重生	422
三、陶氏樂園與老莊「自然物自身樂園」的遙契	433
四、陶氏樂園對政治與歷史的解構 —— 桃花源非政治烏托邦、非宗教仙境	444
五、結論：陶氏的樂園精神符合其新玄學走向	459
引用書目	467
索引	487

自序：走向「當代新道家」

「當代新道家」這一名相的由來，最早是因為看到大陸科學史家董光璧先生一本名為《當代新道家》的小書。雖然我並不同意董先生那種帶有過多想像，企圖將道家世界觀和現代科學理論連貫起來的浪漫做法，因為這將減殺道家對科技宰控的批判力道¹；但是董先生偶發提出的「當代新道家」這一名相，卻從此長留我心，成為我朝思暮想企圖解讀的迷宮。因緣際會，「當代新道家」這一名相在我青年時代，刻痕我心深處，它從沒有任何實質內容的單個魔力名詞，到有血有肉有靈魂的豐饒正名，彰顯了青年到中年階段的「我在」印記，青春代換了意義，感受皺折成文字²。大約十五年前，我碩士論文最後一章「結論」，當時便預兆式地命名為「當代新道家的可能性」。這本碩士論文雖然許多觀點被現今四十仍惑的我，給放棄或修正了，但對「**當代新道家的可能性**」之關懷，那時即已萌芽且蔓延至今。先拈出其中一段話語（1996年），從中可看出當時雖未成熟、但心嚮往之的思考痕跡：

1 董光璧，《當代新道家》（北京：華夏出版社，1991）。他將李約瑟、湯川秀樹、卡普拉等人，視為「發現了道家思想的現代性和世界意義，並發展出它的現代形式」，所以可稱之為「當代新道家」。

2 關於發展「當代新道家」這個名相的心路歷程，及我嘗試賦予給它的思想內涵，和目前已發表的各篇論文和它的系統性關係，筆者撰有〈為人煙罕至的「當代新道家」這小徑鋪橋造路——回憶、悼念、刻痕、路標、小徑、來者〉，預計做為筆者另一本論著之導論。

在我們思考當代新道家在當代的相干性和建構性時，亦要如卡西勒一般，正視各種不同精神向度在不同領域中的展現，此不但消極上可在「齊物」的超越包容中找到「物化」的豐盈基礎，更要積極地走上開啟建構之路，即我們要在不同的精神活動、文化現象背後，揭露其存有論的層次和基礎，一則使其成為有根之學，再則使各各不同的領域之學，亦能在存有學的總體連續之脈絡中，找到真正可以相通連結的脈絡，如此一來，存有學乃能真正和文化建構縮結起來，如此而可能有家式的美學、生死學、茶道、神話學、心理精神治療、溝通、中醫學、深層環保理論、無為政治理論、放任自由經濟……等建構的可能嘗試。當然，這樣的構想要不只流於形式的肯定，恐怕要實質地從事將存有論建構到各種文化現象之中來擴深之並指導之，此遂有心於當代新道家者的實質努力了。³

從我現今的觀點看，當時對「當代新道家」的「建構」向度帶有過多浪漫的想像。而所謂從存有論到文化建構的夢，現在的我也相當程度將它調合為從存有論轉化出文化批判與治療。但那種通過存有的基礎思維，來統合道家多向度詮釋的視域融合態度，不但保留下來，現在更具體化地呈現在這本《當代新道家：多音複調與視域融合》的內容中。例如這本新書便是企圖從存有、美學、冥契、神話、自然、倫理、隱喻、敘事，這些當代語境的詮釋視域來揭露道家的豐富內涵，並且嘗試使這些多音複調

3 賴錫三，「道家式存有論的詮釋與其超形上學的証悟」（中壢：中央大學哲學研究所碩士論文，1996），頁201-202。

融貫為一。這樣的思維方式主要是受到海德格透過「存有」、西田幾多郎透過「純粹經驗」來融貫根幹枝葉的啟發。在我碩士論文階段，即已強烈意識到道家「天地並生，萬物為一」這類的體道經驗，必須避免被理解成「同一性形上學」，因為這種片面性理解「齊物」的後果，將造成「遺忘差異」的同一性暴力。換言之，「當代新道家」既然要走向人間世務的批判與參贊，在哲學上就必然要對「差異」、「他者」有踏實的肯定，而當時我已積極從「物化」、「天籟」這些角度展開道家式的「差異」論述。如此結合了齊物與物化、同一與差異、無分別與分別，便形成爾後我在 2004 年提出的「道家式圓教」之基本哲學模型。茲引述結論，以說明我對「當代新道家」的「道家式圓教」之立場與界義：

我認為莊周這種統合非分別與分別的「非分別的分別」之格局，可以成為一種與儒家、佛家對話的橋樑，甚至面對當代性思潮和問題。而這個所謂「當代新道家」的理論基礎和可能開發的新時代課題，一直是筆者多年來思考的主題之一。如何讓道家的哲學洞見和關懷具有當代性的作用，這除了透過時代性的關懷脈絡，和利用當代的哲學語言，來加以詮釋開發之外，筆者認為，最好能建構出一個屬於道家式的「開放性哲學架構」。這個具有開放可能性的圓教系統，因為能夠在當代升起新生命的可能性，所以又可名之為「當代新道家」。換言之，我的重點並不是將一些可以和道家相容的現代學術現象，歸納統包為所謂當代新道家現象，而是要開發出統合「非分別」與「分別」於一身的哲學架構，由此而談「當代新道家」的哲學系統之基礎可能性。因為在這種「既開放又還原」的系統下，

道家一方面能對當代文明進行它的批判性和治療功用，另一方面能與當代人文建立起自由的關係，甚至是某個意義下的建構性關係。如此一來，道家將超越那種一味的「超人文」或「文化否定論」。換言之，「分別」與「無分別」圓融無間的「開放還原系統」，一方面在其開放性方面，能夠面對任何具體性的時代挑戰，而與之保持自由的關係；另外在其還原性方面，它也具有對異化產生批判和治療效果。如此，重新思考道家對自然與人文關係的新可能性，不必然要掉入自然與人文的二律背反。亦即將道家的「道在物中」、「逍遙人間世」，進一步調適到「道在人文裏」的開放可能性。這裏所謂的當代新道家，在哲學基礎上，就是以「道物相即」的精神出發，進一步讓自然世界（天地）和人文世界（人間世）重新建立起更積極的自由關係。換言之，我認為莊子的圓教系統，比較可以契接海德格所謂重新和人文、科學建立起自由關係這一任務。如海德格的做法，批判西方形上學和科學，是要鬆鬆它們的根，使其活水源頭能再度甦活出來，而不是一定要回歸到原始的自然生活方式去。換言之，當代新道家不一定要退隱山居或田園，它一樣可以在高度發展的人文世界中，一方面自我逍遙，一方面批判治療之，甚至積極參贊之。當然，這個所謂道家對人文的參贊，是什麼樣意味的參贊？和儒家的人文關懷又有何異同？這顯然還是未竟的學術志業，並有待儒、道之間的生命學問之對話。⁴

4 這段話出自拙文，〈神話、老子、莊子之同異研究——朝向「當代新道家」的可能性〉，刊載《臺大文史哲學報》61（2004.11）；目前收入《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008）第七章。

由上可見，我從 1996 年萌芽到如今逐步形成的「當代新道家」，和陳鼓應先生在 2003 與 2007 年所編輯的「道家思想在當代」、「道家與現代生活」這兩個專號內涵⁵，雖可產生相干性，但著重點和內容卻不相類。陳先生的論文編輯主要是從當代學者著作中所出現的道家觀點作多元搜集，可說是為當代學者提供了一個集中介紹道家思想的平臺，和筆者思索為道家建立一個面對時代挑戰所需具備的基礎模式有所不同。陳先生對道家研究的學術貢獻，有目共睹，道家是他畢生學思心力之核心，可謂一生都在為道家爭話語權；其所主編《道家文化研究》一系列論文專書，可說為當代道家思想研究保留了豐富的學術文獻。然而在陳先生編輯的這兩本論文專書裏，其間若干篇論文雖也涉及道家的當代性關懷，亦或者有「現代新道家」的提出，但大都只是一種片面呼籲，並不能見出任何對當代新道家有提出基礎性、系統性的構想。

若要說思想基礎的契近性，袁保新先生在 2000 年所發表的有關「新道家」的思路和呼籲，和我所關懷及思考的脈絡要相契許多：「為什麼與儒家一起庇護中國人心靈的『道家』，在混亂的當代中國思想界，卻相形黯淡，既不足以與『新儒家』分庭抗禮，也無法重演魏晉玄學的盛況……『新道家』在當代哲學中的缺席，並不是老、莊智慧不具有現代意義，而是我們現代詮釋者，在解讀《老子》、《莊子》的過程中，始終無法撐開一個融合古今中西的意義脈絡，使道家哲學與當代文明接榫，釋放出

5 參見陳鼓應主編，《道家文化研究·第二十輯：「道家思想在當代」》（北京：三聯書店，2003）。《道家文化研究·第二十二輯：「道家與現代生活」》（北京：三聯書店，2007）。

老、莊智慧診斷、治療當代人各種文明經驗的力量。」⁶袁先生治學出入儒道兩家，尤以《老子》、《孟子》新詮為旨要，在當代新儒家的中壯輩學者中，他較早注意到儒道和海德格對話的可能與必要。對比於「當代新儒學」人才輩出、中西會通的盛況，袁先生不禁感慨地嘆問：為什麼當代哲學有出現「新道家」？袁先生對「新道家」未出的慨然和期待，和我長期對「當代新道家」的焦慮與想望，實乃系出同源，甚至在我求學過程中，袁先生亦必對我這些思想多有激勵，只是後來他並不走向這條道路。而我則只能孤注一擲青春、千山獨行下去。

在我看來，「當代新道家」必須先由基礎性打起，進入系統性建立，再全面性展開當代語境的新詮和當代課題的回應。如此有體有用、十方打開的有機發展，才有可能和當代新儒家這些已發展成相當體系化的詮釋系統，再度產生不同或互補的對照效果⁷。而我那時所以將心力先集中在道家式存有論的重建，是因為強烈意識到，道家一系列當代關懷的展開：如語言活化、根源倫理、權力批判、文化治療、環境關懷、技術反思、美學拯治、宗教冥契等等面向的十字打開，都必然和道的體驗有著根源性的關係；或者說，這些價值層面的實踐展開，不能不有道的基礎性思維在發用。所以「當代新道家」的基礎工作，便需對道之性格、內涵給予重新定位和詮釋。就這一部分而言，它接續了袁保

6 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺灣：臺灣學生書局，2008），頁276。

7 我將「當代新道家」鋪設為幾條路徑，並由此接榫並回應當代性的課題：一是道的宗教向度，二是道的美學向度，三是道的語言向度，四是道的倫理向度，五是道的批判向度。這些路向的內容和筆者多篇論文書寫的關係，參見：〈為人煙罕至的「當代新道家」這小徑鋪橋造路——回憶、悼念、刻痕、路標、小徑、來者〉。

新先生博士論文對民國以來胡適、徐復觀、勞思光、方東美、唐君毅、牟宗三對《老子》之道的詮釋史之反省工作⁸。在老莊之「道」的詮釋方面，我們確實必須認真看待西方形上學的困境，不管是康德對西方形上學的「空洞獨斷」之批判，還是海德格對西方形上學「遺忘存有」的批判，以及牟宗三對「思辯形上學」、「實有形上學」的「實踐失落」之批判。如果我們還是停留在早期以西方本體論、宇宙論的方式來理解老莊之道，那麼老莊的形上學便會成為過時而必須被放棄的猜天猜地之素樸形上玄想。如此一來，做為道家一切價值實踐的活水源頭之「道」，若通不過當代思潮對形上學的批判解構，那麼道家的價值之學亦將失去靈根而花菓飄零。就此而言，筆者繼承了牟宗三所謂實踐形上學的優位性，但也進一步透過海德格式的存有論詮釋，反思了牟宗三的限制⁹。我也注意到牟宗三之後關於老莊之道的當代詮釋，那些發展具有典範再突破的啟蒙意義，例如一些中壯輩學者頗有新氣象的視域，我特別考察了袁保新、劉笑敢、傅偉勳、陳榮灼、楊儒賓諸位先生的觀點，最後結晶出所謂「後牟宗三時代」老莊之道的多元詮釋可能：存有論、美學、神話學、冥契主義這四重道路¹⁰。而《當代新道家：多音複調與視域融合》這本書大概是就這些多元面向如何融貫互滲，再輻輳到自然、倫理這兩個議題，又連結到隱喻、敘事這兩個語言面向的加入，如此共

8 袁保新先生的博士論文完成於1984年，名為《老子形上思想之詮釋與重建》，收入《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1997）。

9 這種存有論式的詮釋，從碩論開始而一直深化，到了《當代新道家：多音複調與視域融合》這本書，便發展成第一章和第二章的論點。

10 原名為〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》新38：1（2008.3），收入本書第一章，並重新更名為〈後牟宗三時代對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉。

構成一幅：老莊之道的當代詮釋之複調與融合之文本景觀。

本書雖由各篇獨立發表的論文所構成，但不意味本書僅是一般所謂論文集的搜羅合湊，事實上，本書撰寫之初與最後編輯，都有「系統性」考量。為幫助讀者在不同詮釋視域之間找到互文閱讀的路標，底下先勾勒各章間的結構互滲關係，其次再摘要說明各章的基本內容：

第一章名為：〈後牟宗三時代對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，從這篇首論開始，本書便已標示一個跨越牟宗三道家詮釋的新階段之開啟。首章論文花了很大的篇幅，重新檢視牟宗三之後，若干欲求突破牟氏進路、展開新詮釋向度的重要學者和路標，經由本章的分析歸納、釐清重建後，大約歸納為四重道路：存有論、美學、神話學、冥契主義。而本章在分析存有體驗、冥契體驗、自然美學體驗時，同時涉及語言表述的關係課題；而在處理道家和神話的連續與斷裂時，也觸及了神話思維、詩性隱喻和多重語言向度的關係。因此可說，從本書的首章開始，便已結晶出幾個核心主題，除了存有論、美學、冥契主義、神話學這些多元向度外（它們多少也都關連到「自然」），也間接指向了語言向度（如存有與隱喻關係）。換言之，本書各篇章的架構，便要以細緻的論述，逐步完成首章所提出的學劃。

第二章名為〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論」與「美學」的整合道路〉，便是緊隨第一章存有論和美學這兩個詮釋視域，一方面回到道家文獻，另一方面細緻檢討牟宗三詮釋系統的限制，以及如何在超出牟宗三的主觀境界說之後，指點存有論與美學統合之路的具體方向。這篇文章接續了

第一章，但先以縫合存有與美學這兩個詮釋視域為任務，以突顯牟宗三主觀境界形上學的心靈美學詮釋之無根。換言之，牟宗三的道家詮釋亦可視為另類的「存有遺忘」，而如此的美學義蘊亦將不能充盈飽滿。

第三章名為〈道家的逍遙美學與倫理關懷——與羅蘭·巴特的「懶惰哲學」之對話〉。此章則在第二章存有與美學的統合基礎上，進一步深入論述道家的美學內涵，尤其發揮逍遙美學在現代煩忙生活的治療救贖意義。本章特別從道家美學的逍遙自適角度來和法國思想家羅蘭·巴特的懶惰哲學對話（一則因為巴特受過道家的啟發，二則因為巴特正是用悠閒美學的慵懶滋味去批判治療現代西方社會的資本異化），以期將道家的美學救贖放在當代性生活世界的公共批判脈絡來發揮；其次，另一值得關注的是，筆者在這一以美學為核心討論的論文，已首次點出道家所隱含（不同於儒家式）的另類倫理關懷。

第四章名為〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉。第四章是在第三章的美學詮釋與現代關懷之後，正式進入道家自然體驗的冥契主義詮釋之建構。我將道家的體道文獻放在普世性的冥契主義脈絡中來考察，並由此釐清道家式的自然體驗，在終極立場上應屬於自然美學類型的冥契類型，而結論部分亦從冥契體驗角度討論道家的倫理關懷，以再度呼應第三章的倫理主題。換言之，第四章主要在落實第一章所曾提出的冥契主義之詮釋可能，它亦呼應並深化了第三章的美學與倫理關懷，如此一來，存有、美學、冥契、倫理這些向度，便產生了視域的交涉。

第五章名為〈老莊的肉身之道與隱喻之道——神話·變形·

冥契·隱喻〉。此章處理道家的隱喻表述和神話思維、冥契體驗的關係，其中除了連結第四章冥契主義和隱喻的關係外，也正式回應第一章就已經點出的道與語言的關係課題，亦即本書首章就曾指出的：不管從存有論、美學、神話學、冥契主義來詮釋體道經驗，它們都必得關連到語言可不可能、如何表述體道的身心內涵。而本章特別著重從隱喻這一角度，說明神話思維和冥契體驗如何決定性地影響了道家採取的詩性隱喻之表達。而道家式的「詩性隱喻」並非傳統「修辭隱喻」可觸及，亦非「概念隱喻」可充盡，因為它是具有存有論意義的「基本隱喻」。而本章的企圖正在於透過道家的世界觀，為隱喻提出一個更根本的奠基效果，從此，詩性隱喻乃與存有開顯位列同一層次。換言之，第五章乃回歸體道與語言的基本課題，並連絡上第一章的神話學和第四章的冥契主義這兩個詮釋脈絡。

第六章名為〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言藝術〉。除了說明道家對語言態度可從：沉默、隱喻、敘事、概念這四重語言狀態來考察外，主要還是將重點放在隱喻和敘事這兩個面向，較細緻地根據文獻處理了《老子》的各種隱喻意象和手法，並討論《莊子》除了繼承隱喻表述外，如何加入敘事的寓言手法，以更情境的方式來傳達體道的歷程和內涵。而本章特別撰擇本雅明對說書人的世界觀、身體感、生活情境等精采分析來加以對話，以突顯《莊子》的寓言故事，重點不在客觀的傳達或表述抽象之理，而在於經驗的召喚與傳遞。本章擇取本雅明做為對話視域，一樣具有將道家推向當代詮釋語境之企圖。因此第六章可視為第五章的深化和推進。

第七章名為〈道家式自然樂園的一種落實——陶淵明〈桃

花源記〉的神話、心理學詮釋〉，本章雖是延伸出去的討論，但亦和本書有相互扣合之處，亦即本章要重新論證影響東方文人心靈、美學性格甚深的陶淵明思想，其詩文一再反覆出現的自然體驗之樂園描述，主要承繼自道家的自然美學思想，而且本章特別從陶氏詩文的神話意象分析著手，也為了呼應本書的神話學詮釋面向。而本章除了討論陶淵明自然美學與道家的密切相干性之外，亦分判了桃花源與烏托邦的差異，從中引申出陶淵明（包含了道家）對政治暴力的批判態度。至於道家對政治的權力批判立場，和筆者想重建的道家型知識分子論有關，此已超出本書的範圍，需要另外專書處理。因此本書最後一章，算是點出了筆者另一重要關懷和寫作計畫：道家型的知識分子論與權力批判。

由於本書各章的篇幅都不小，論證過程也曲折繁複，為幫助讀者掌握內容要點，我想將每篇論文的關懷加以摘要出來，或許有一點幫助：

第一章摘要：學界對牟宗三之前的《老子》詮釋，已有相當程度的反省，例如對胡適、馮友蘭、徐復觀、勞思光、方東美、唐君毅等學者成果的分析和評論。而牟宗三朝向實踐和境界形上學的轉向，無疑具有觀看視域的典範轉移之革命意義。換言之，牟宗三對道家的形上詮釋，具有分水嶺的指標意義，當他將實有形上學的詮釋扭轉為境界形上學時，除了要進行實踐的轉向之外，同時也具有總結之前的道家形上詮釋之企圖。從此之後，後牟宗三時代的學者，不得不認真考慮他對實有形上學的批判。然而，正視牟宗三對實有形上學的批判，就必得要繼承並走向他所謂的境界形上學嗎？境界形上學足以窮盡道家的形上體驗嗎？牟先生之後的學者們對這個問題的思考又是如何？本章認為後牟宗三時代的道家形上詮釋之發展，其實正在醞釀種種超越牟先生的

可能。換言之，如何評論並重塑後牟宗三時代的道家形上詮釋，是一個既新穎又極富可能性的工作。本章將嘗試選擇具有突破意義的研究成果做為考察的對象，例如袁保新、劉笑敢、傅偉勳、陳榮灼、楊儒賓等先生的攻堅成果，進行分析、評論和重塑，期待從他們和境界形上學的對話過程中，找出未來道家形上學詮釋的新方向，以備筆者將來嘗試對這些新詮釋給予對話和整合。據筆者目前的分析和歸納，這些新方向至少有：存有論、美學、神話學、冥契主義這四條創造性詮釋進路。它們都具有超越或豐富境界形上學的新可能，值得將來學者們進行道家形上學研究以參考。（發表於《清華學報》新 38 卷第 1 期，原名為〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉）

第二章摘要：二十世紀以後的近現代東方學術活動，幾乎不可避免地要面臨東、西學術語言的遭遇。然而，隨之而來的「洋格義」現象，卻也造成學術視域的誤解、澄清和重建之語言反省歷程。而在對道家形上學的詮釋過程中，正是其中明顯之一例。將牟宗三放在這個詮釋的歷程中來看，他顯然具有一個重要的「視域革命」之典範意義，亦即他企圖讓道家形上學的詮釋，跳離西方思辯形上學的視域，回歸東方實踐形上學的本位。並且由此，進一步分判同屬東方實踐大傳統之下，儒釋道之間的存有論細微差異。本章試圖對牟宗三的道家形上學詮釋，加以批判式的反省與重建，一方面贊成他所提出的實踐形上學之重要性，另一方面則企圖超越境界形上學的論斷，並轉向海德格式的存在論之方向，最後，嘗試走向存有論與美學的整合道路。（發表於《臺大中文學報》第 25 期）

第三章摘要：現代人的生活煩忙焦慮，一切俱在實用效率

的經濟計量下，無法止息。可是，另一種對反的呼聲也在醞釀，開始強調樂活、慢活的新生活運動。一方極度忙碌，另一方渴望休閒，這是現代人的分裂景觀。基本上，本章是在上述兩種生活現象的衝突矛盾中，思考道家的「逍遙美學」和巴特的「懶惰哲學」之深意。並且以對話的方式，一方面分析巴特對西方現代生活的批判與治療，及其和東方生活美學的遙契與交往；另一方面則透過道家的「逍遙美學」之詮釋，一則深化巴特的懶惰哲學，再則見出道家自然美學治療現代文明所可能具有的古典新義。最後，我得出的結論是：道家的自然冥契美學，具有心靈治療、語言治療、文化治療的三位一體性。並企圖指出逍遙美學所隱含的倫理學向度。（發表於《臺大文史哲學報》第 69 期，原名為〈論道家的逍遙美學——與羅蘭·巴特的懶惰哲學之對話〉）

第四章摘要：本章將從普世性的冥契主義（mysticism）潮流來考察道家的體道經驗，認為從老子、莊子的體道描述中，可以找出強而有力的文獻符應冥契主義的共同核心特徵，而體道經驗同時帶有即美學即宗教的終極意義。因此本章嘗試將道家的形上體驗放入古老又普遍的冥契意識來考察，一方面可將道家歸為冥契經驗的一種東方案例，另一方面溝通了道家的美學藝術體驗和冥契宗教體驗，使兩者通而為一。最後筆者在和史泰司（Walter Terence Stace）的內向、外向兩種冥契類型判別的對話下，將道家定位為統合內、外的圓教型之自然主義冥契類型。它統合了一體無分與自然萬象，並從沉默無言走向了充滿悖論的詩性隱喻，這種一多相即的物化美學，同時延伸出諸多莊嚴神聖的冥契感受，尤其從萬物一體的合一感中，可興發出超越善惡、包容柔軟的玄德。換言之，從冥契意識來詮釋道家，又可能開展出道家式的冥契倫理學。（發表於《臺大文史哲學報》第 74 期，原名為

〈神秘·悖論·自然·倫理 —— 重建道家的自然美學之冥契主義〉)

第五章摘要：老莊的冥契經驗難以概念語言來傳達，當體道者身心躍入一元豐盈的物化流行時，要不就渾然於冥契而無言，一旦表達便要考慮語言如何不落入對象化的膠著，為了克服道與言的背反困境，便不得不有語言的妙用創發，如此便有詩性的隱喻表達之發明。本章認為老莊所充斥的隱喻表達並非修辭層次，也不只是知識論層次的認知，更重要的是它具有開顯道的存有論意義，因為道的流動本性決定了它的語言朗現模式，所以道言便自然是隱喻模式。道開顯湧現的歷程便是不斷跨域、互滲、融攝的氣化運動，這正是隱喻的基本精神，由此可說道是隱喻的存有論基礎，而語言跨域現象得以自然而然地進行，正因為真實世界的本來面目就是氣化融貫相含相攝的天籟世界，所以語言的隱喻現象反映了世界的物化現象、人心的遊戲現象。本章試圖論證：道和隱喻的同質性。其次，本章認為有關老莊的冥契之道和隱喻之道，不管在思維方式和意象選擇上，都深受神話的啟蒙，它一方面承續神話情感思維的跨域融合之隱喻精神，另一方面也避開了隱喻被實體化的陷阱。最後，本章進一步說明老莊如何透過一些具體意象來做為來源域，透過這些原型意象而使人們得以對看似抽象玄遠的道（目標域），得到親切的意義映射。這些各色分殊的具體意象之來源域，都共同映射出道的意蘊，也因為經由多元物象的映射過程，促使人們對道的無盡藏意蘊有了情意性的觸感。道這個看似難以表達的絕對目標域，當它透過具體物之意象映射而源源流出意蘊時，它造成了人們對道的具體可親感外，它同時證成了一個無逃乎物、即物即道的世界。在此萬物成為道的肉身化隱喻，這是一個「道法自然」的力顯、聖顯世界，

自然萬物成為道的力量之最佳隱喻。（發表於《臺大中文學報》第33期，原名為〈神話·變形·冥契·隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉）

第六章摘要：一般而言，道家對語言的權力宰控和意識型態具有高度的批判性，「道」本身則因為超越語言而具有不可言說性。然而道家並不走向絕對的語言否定論，在面對傳道而不得有所說的情況下，筆者認為道家至少展現幾種態度：（一）絕對沉默、（二）詩性隱喻、（三）故事敘事、（四）概念辯證。本論的重點，一則討論《老子》為何、如何使用「詩性隱喻」來開顯「道體」；其次，要特別討論《莊子》如何以故事的策略，將《老子》對「道體」的「隱喻」轉化為「體道」的「敘事」；在筆者看來，這是《莊子》突破《老子》語言風格的一大創新，從此我們才看到一個個求道故事的上演。為說明《莊子》以「敘事見道」的用意和深義，本章將分析本雅明對說書人和講故事的精采洞見，以做為發明《莊子》敘事學之詮釋視域，並將兩者做一呼應對話。由此一來，莊周及其傳人便具有說書人的性格，《莊子》一書便可看成求道、體道、說道的連環故事之集成。（發表於《清華學報》第40卷第1期）

第七章摘要：陶淵明的詩文作品，處處散發回歸自然、本真的精神，並對時間和死亡，有超乎常人的敏感意識；此人格特質，從心靈煉金術角度言，顯然是一種成熟的老靈魂。本章先從詩文中，勾勒出陶氏老靈魂的特質和內涵，並由此老靈魂性格的宗教超越向度，來說明：為何陶氏作品會不時流露出神話的意象和關懷。其次，重新對〈桃花源記并詩〉進行神話心理學詮釋，期望將詩文的神話原型意象和敘述結構，儘量暴露出來，以形成一個系統性的神話閱讀效果。再則，本章從〈桃花源記并詩〉的

細讀過程中，發現陶氏的樂園既不是神話樂園、也不是仙鄉樂園，而是近於老莊的自然物自身樂園，只是帶有更多的人間意味而已。並且，從桃花源對政治暴力的遠離和批判，本章將進一步澄清桃花源和烏托邦的重要差異，因為前者的歸宿在自然田園、本真無為，後者的歸宿則在政治分配、理性計算。最後，陶氏對樂園內涵的描述，其實和他詩文作品中，所流露出來的新玄學精神，可以形成詮釋的循環互證。（發表於《中國文哲研究集刊》第32期，原名為「〈桃花源記并詩〉的神話、心理學詮釋——陶淵明的道家式「樂園」新探」）

謝辭

人總是在可見與不可見的背景脈絡中被滋養茁壯，而一本書的完成，總在前人哲思與經典文本的互滲脈絡中，融攝出一己小小的差異新曲。因此，個人的渺小與無知，是那樣明顯不過，而要感念的人事物，卻又那樣綿延浩瀚。要感謝的因緣，確實言不盡意，只好拈出心中時常奮戰的兩位學術巨人做為感念的象徵：史作裡先生和楊儒賓先生。這兩位先生雖然彼此幾乎沒有任何交涉，卻各在我生命中扮演了詭譎難言的滲透力。他們那浩瀚博大的見識、精純專注的心志，在我一路反覆徘徊於儒／道／佛交涉、東方與西方跨文化對話的路上，各以難言也的隱晦方式，對我產生極複雜的啟蒙辯證。這種綿密又神秘的交涉，不知如何言謝，也許只有默立天際，遙遙冥契以迴向。而每當我想到他們對學問的堅持、毅力的卓絕，還有那不倦不累、不知老之將至的神秘之樂，不免為自身徬徨逃避、倦怠厭煩的心性感到懷疑，另一

方面卻又在想望中興發一股緩緩再生的契機。

感謝我的父母賴清德先生與康阿碧女士，他們在無名的宇宙中來去一生，如今或將過完終身付出的承擔人生，我必須在這裏以懺情式的感恩，為他們留下屬於我對他們的名之記憶。感謝妻子林素娟教授，她確實是很好的性靈伴侶、學術同志，也是我生活世界中朝夕傾聽、無話不說的知己。

另外，也要特別謝謝國科會研究計畫案與吳大猷紀念獎的資源輔助，它讓我在可觀的圖書資料與豐沛的研究助理雙重幫忙下，可專心一志地研讀與沉思。

如今，我或已曲曲折折地走到林中小空地，心境正如一位無緣而曾啟蒙過我的現代禪師李元松先生所說：「風繼續吹，路繼續走！」若以儒、道解禪機，我想那生生與變化相續不斷的天命大化，是思想者最後要去學習領受的安命。

錫三於 2010 年 11 月，初寫於田園將蕪之秋；
2011 年 4 月，改寫於隔年田園復新之春。