

論陳漢生 (Chad Hansen) 對老子「道」概念的詮釋思想*

陸基洋**

香港理工大學香港專上學院

摘 要

在哲學研究所需遵循的詮釋原則裡，理論的融貫可謂十分重要，其為詮釋思想建立的必要條件。對理論融貫的探討，除需關注詮釋思想自身的一致外，在中國哲學——這種以注釋經典方式進行的哲學活動——的研究脈絡裡，亦需留意理論融貫之第二層次的問題，即詮釋思想自身與被詮釋的文本之間的融貫性。本文旨在通過分析陳漢生對老子「道」概念的詮釋思想，以顯示其中涉及理論融貫之第二層次的問題。首先說明了中國哲學研究的特殊背景及其與理論融貫之關係；其次藉引介學者對於陳漢生詮釋假說之探討與質疑，說明了他通過對中文文法結構及名詞性質的觀察，而以為中文系統裡不具備表徵、描述的語義功能，及不能具有指稱任何個體概念之作用的觀點是難以成立的；第三節通過考察《老子》的基本意涵，指出陳漢生對於老子「道」概念的詮釋思想，即以為老子所欲提倡者為否定所有規範性話語及隨之而起的價值取向的觀點，並不能推廣而使之與文本的其他部分彼此融貫；最後的總結反映，若我們視詮釋的工作為揭示和解釋經典本義，則陳漢生對老子「道」概念的詮釋實有違其與被詮釋的文本之間的融貫性。

關鍵詞：老子，道，詮釋假說，陳漢生，規範性話語，理論融貫之第二層次

* 感謝兩位匿名審查者提供寶貴而深刻的審查意見。

** 作者電子郵件信箱：cckyluk@hkcc-polyu.edu.hk

一、引言

有關哲學研究所需遵循的詮釋原則，理論的融貫 (coherence) 可謂其要者，它是詮釋思想之能建立的必要條件。對於何謂理論的融貫，學者大多從詮釋理論是否自相一致的角度去了解，比如沈清松即以融貫原則為「要求詮釋者在解釋文本時，不應將其割裂成一些相互矛盾的命題」；¹ 又如劉昌元指出融貫原則「預設經典文本在思想上是融合一致的，因此對某部分的解釋是否正確不只在字面意義需無誤，而且必須與其他部分融合」。² 從這些對詮釋理論融貫的討論來看，可知其強調的是就詮釋理論自身而言，必須是一個前後一致、沒有自相矛盾的系統。

這種對理論融貫的理解固然非常重要，作為一個理性主體，我們只能理解前後一致、沒有自相矛盾的內容，可是當以之作為評價詮釋理論的合理與否時，特別在中國哲學——這種以注釋經典方式進行的哲學活動——的研究裡，便顯得有其不足之處。蓋詮釋者對文本整體含意的了解，是透過他對文本中各部分之詮釋的整合而建立的，因此詮釋者在以其理解作為基礎去重建文本的整體含意時，亦往往能夠依據其詮釋的整合而自圓其說，建立融貫的詮釋理論系統。然而問題是，這種對文本所謂的自相一致的「詮釋」，卻並不必然符合其所詮釋之文本的基本意涵，比如以《想爾注》中對「道」作神學式的詮釋為例，便沒有多少人會同意其述說的「道」是符合《老子》中「道」的內容。³ 正因如此，有些學者在討論理論融貫的問題時，除重視詮釋理論是否自相一致外，亦強調理論融貫的另一種含意，比如葉錦明便指出理論的融貫性可以分成至少兩個層次，第一層次指詮釋理論自身的融貫性，

¹ Vincent Shen, "Interpretation of Chinese Philosophical Texts: Basic Considerations and Principles," in Keli Fang (ed.), *Chinese Philosophy and the Trends of the 21st Century Civilization* (Beijing: The Commercial Press, 2003), p. 16. 有關沈清松在中國哲學詮釋理論方面的研究，亦可見劉笑敢，〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》，26（臺北：2005），頁 295。

² 劉昌元，〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收入沈清松主編，《跨世紀的中國哲學》（臺北：五南圖書，2001），頁 87。有關劉昌元對詮釋標準的討論，亦可見劉笑敢，〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，頁 295-296。

³ 有關《想爾注》對「道」作神學式詮釋的內容，以及其中呈現的詮釋學問題，參陸基洋，〈論融貫原則對於中國哲學研究的重要性——以《想爾注》對「道」之詮釋為例〉，《中國詮釋學》，8（濟南：2011），頁 223-237。

而第二層次則指詮釋理論自身與被詮釋的文本之間的融貫性。⁴ 此外，劉笑敢在論及中國哲學的詮釋現象時，亦特別強調其過程具有二種不同的定向，一方面詮釋者以揭示和解釋經典本義為原則，另一方面以建立、表達、論述自己的哲學觀點為目標。⁵ 我們若視詮釋的工作為建立、表達、論述詮釋者個人的哲學觀點，則在評價該詮釋理論時，顯然無需涉及葉錦明所謂理論融貫之第二層次。然而，若視詮釋的工作為揭示和解釋經典本義，⁶ 則除卻需未違反理論融貫之第一層次外，亦需進一步探討其是否符合理論融貫之第二層次，即其所「詮釋」者究竟是否合乎原初文本的基本意涵。

英語世界的學者每喜以新穎的視角去詮釋中國哲學文本，以求能尋找出一些內在於文本的獨特意涵。較著名及能引起廣泛討論者，譬如有陳漢生以一系列有關中西語言性質差異的假說——即以為中國人視語言為起著指導使用者及其身處社群之如何行動的語用 (pragmatic) 功能，有別於西方傳統視語言為指稱世界及其屬性的報導及描述 (descriptive) 功能，指出「道」在《老子》的意思並非如傳統以來所謂「正統」的說法般，為一具宇宙論或本體論意味的形上概念，其意實為「規範性話語」(prescriptive discourses) 並起著語言上指引行為的作用。在陳漢生看來，老子乃至整個先秦時代哲學的共同課題便是討論與反省「道」(規範性話語) 之性質及其如何有效地指導人們的行動與生活。⁷ 本文將通過說明及分析陳漢生對老子

⁴ 葉錦明，〈論老子「自然」觀念的詮釋問題〉，《中國詮釋學》，7（濟南：2010），頁 86。

⁵ 劉笑敢，〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，頁 289。

⁶ 自伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 的詮釋理論後，無法尋找出所謂文本的「本義」已成詮釋學界的共識，然而，否定尋找出文本的絕對客觀意義的可能性，並不表示對文本意義的理解就只能是全然地相對，某些對文本的意義或思想傾向的理解，因有明顯的或大量的內在證據支持而有比較強的穩定性的部分，其實亦可視為文本固有的「本義」。

⁷ 陳漢生對於《老子》的詮釋主要見於 *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* 一書的第六章；同書的第一及第二章交代了其詮釋理論所據的一系列有關語言性質的假說及前提。參 Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 1-29, 30-54, 196-230. 關於他討論其詮釋系統之假說，見 Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983). 此書中譯本見陳漢生著，周雲之等譯，《中國古代的語言和邏輯》（北京：社會科學文獻出版社，1998）。有關他對於其詮釋中國哲學的假說，詳見 Chad Hansen, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'," *The Journal of Asian Studies*, 44.3 (1985), pp. 491-519. 他專門討論《老子》思想的文章，見 Chad Hansen, "Linguistic Skepticism in Lao Tzu," *Philosophy East and West*, 31.3 (1981), pp. 321-336. 對於「道」在中國哲學中的含意為何，他亦有專文討論，見 Chad Hansen, "The Metaphysics of Dao," in Mou Bo (ed.), *Comparative Approaches to Chinese Philosophy* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2002), pp. 205-224.

「道」概念的詮釋思想，以顯示其所出現的理論融貫之第二層次的問題。

二、中西語言性質的差異及其對心靈哲學、本體論的影響

陳漢生對老子、乃至整個先秦哲學思想發展的詮釋，奠基在其對中西語言性質差異的觀察與分析上，因此在分析他對老子「道」概念的詮釋思想前，有必要先討論其一系列有關中西語言性質差異的假說。所謂語言性質的差異，具體而言是指以英語為例的印歐語系與中文在語法結構、語言理論、名詞性質上存在根本的差異，因而導致藉語言以建立的真理理論、心靈哲學乃至本體論產生重大的差異。其以為道家之「道」的含意一直被詮釋者扭曲成具有生化萬物功能的形上本體的原因，在於以往所有的詮釋者皆不自覺地受到印歐語系蘊含之理論架構的影響。因此，藉釐清中西語言性質的差異，即能清楚地追溯出先秦哲學思想發展的獨特之處。

在討論這些具體差異之前，為了方便將其後討論內容的焦點集中起來，筆者先介紹陳漢生藉這些假說而得出的結論：先秦哲學不具西方哲學的真理 (truth) 概念；⁸ 換句話說，先秦時代的哲學家不以真理概念去對其進行的哲學活動作哲學性的思考，即其並不依靠「真／假的二分」去評定學術理論的優劣；⁹ 真理概念並沒有在先秦諸子的哲學討論中扮演任何角色或起著任何作用。陳漢生認為以這種「非以真理為基礎」(nontruth-based) 的詮釋視角去詮釋先秦諸子文本，相較於以真理為基礎的詮釋視角，能更好地解釋文本所共享的意涵，而所謂「更好」的判準，即如以假設演繹法為基礎的科學理論般，考慮某一詮釋理論的解釋力、一致性、優雅度等等因素。¹⁰

在說明陳漢生的詮釋策略與目標後，接著對中西語言性質的差異進行具體的闡釋。由於方萬全在〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉一文中對陳漢生之理論假說作出了非常清晰的歸納與分析，關於其詮釋理論假說的闡釋，將以方萬全文章的內容為藍本，再補充一些方文未處理的論點，以具體說明陳漢生對中西語言

⁸ Chad Hansen, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'," pp. 491-492.

⁹ 同前引，頁 492。

¹⁰ 同前引，頁 493。

性質差異的觀點。¹¹ 就英文及中文（主要指古代漢語）在語法結構之別而言，其以為其反映在二者對「句子」概念及音調功能之理解上，而這兩方面的差異導致西方人及中國人分別從語意 (semantic) 及語用角度去理解語言的性質。由於陳漢生以為語用無關乎對真理的描述，而語意則涉及表徵或描述對象之屬性，¹² 因此可謂「真」這個謂語 (predicate) 並未於中文的文法結構中產生任何作用。¹³ 我們將首先討論陳漢生所謂關乎理解「句子」概念之別的觀點。

就英語的文法結構而言，英語文法系統中特別強調以完整句子去表達一完整的意念 (thought)，而所謂完整句子即為任何具備「主語—謂語」結構的語句，這個結構述說主語與謂語的某種關係，也就是以謂語對主語作出特定的描述，由此而言，陳漢生以為意念是涉及以某種方式對任一特定對象之描述。¹⁴ 在中文的文法系統中，陳漢生認為其沒有如上述含有「主語—謂語」結構之完整句子的概念，這可以從如下兩方面得到證明：其一，中文（尤其是古代漢語的表達式）在表達時常有省略主語的用法，¹⁵ 比如《論語·微子》謂「孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言」，「趨而辟之」的主語是接輿，而「不得與之言」的主語是孔子，然而在表達時兩個主語皆一律刪去；¹⁶ 其二，古代漢語中常有以單獨一個主語或謂語作為句子的用法，這顯示中文使用者不曾在理論上將句子與其他非句子的詞類進行區分，¹⁷ 比如《孟子·滕文公上》謂「孟子曰：『許子必種粟而後食乎？』曰：『然。』『許子必織布而後衣乎？』曰：『否。許子衣褐。』」¹⁸ 則「然」與「否」分別被當成一肯定句及否定句來使用。陳漢生以為，既然古代漢語中沒有

¹¹ 方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，《中國哲學與文化——反向格義與全球哲學》，1（桂林：2007），頁 37-57。方萬全所探討的陳漢生之詮釋理論假說，主要針對見於陳漢生 (1985) 一文的觀點，未包括其他陳漢生的著作（比如特別針對道家哲學之部分）。筆者的論述乃以方萬全一文的内容為藍本，補充該文未涉及的其他論點，以求圓滿地呈現陳漢生之詮釋理論假說。另外，方萬全亦有一同名文章發表於《南京大學學報》，2（南京：2006），頁 91-102。兩文的内容稍有不同。

¹² Chad Hansen, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'," p. 495.

¹³ 方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，頁 41。

¹⁴ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 43.

¹⁵ 同前引。

¹⁶ 王力主編，《古代漢語》第 1 冊（北京：中華書局，1981），頁 354、357。上述例子的用意僅為具體說明存在於中文裡的語言現象，這並不表示對應用陳漢生語言理論假說以理解或詮釋該例子的認同與否，餘下所引的例子亦以同樣的觀點作理解。對於其語言理論假說的對確性，本文將於其後繼續討論。

¹⁷ 方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，頁 41。

¹⁸ 王力主編，《古代漢語》第 1 冊，頁 264。

完整句子的概念，則我們可以合理地推論出古代中國人並不認為意念是涉及對任一特定對象之描述，也就是說，先秦的思想家並不從傳遞意念或描述事實的角度去理解語言的性質。¹⁹ 那麼現在的問題是，陳漢生究竟以為先秦的思想家是從甚麼角度去理解語言的性質？這便需要從語言結構對心靈之影響進行探討。

既然西方語言系統從語意（描述某一特定對象之屬性）的角度理解語言的性質，便必然導致該語言的使用者思考有關知識論的問題，這是由於我們除卻討論句子本身之真假值外，亦會進一步談及有關句子所傳遞的信念 (belief) 或描述的事情之真假值，比如「小明是一個勤奮的學生」這個句子本身之所以為真，必然是由於句子所傳遞有關對小明之描述的信念之為真。²⁰ 如前所述，由於英語文法中完整句子概念至為重要，而任一完整句子即傳遞一完整意念，由是西方的語言系統中便產生有 “believes that” 或 “belief that” 的表達式，陳漢生稱此為「語句信念」(sentential belief)，²¹ 其代表某個主體及其所相信之句子所傳遞的意念的關係。²² 陳漢生以 “King Wen believes that Ch’ang An is beautiful” 一句為例，指出在 “believe that” 之後接了 “Ch’ang An is beautiful” 這個具有「主語—謂語」結構的完整句子，從此例的文法結構中，陳漢生以為其反映出如下有關心靈哲學的意涵：由於陳漢生以為西方哲學所關注者為如何去將實在表徵於主體心靈之內的問題，因此心靈在西方哲學的傳統下便成為一個處理及儲存這些語句信念的機制，而當英語使用者在學習英語時，便必須首先於心靈內形成相關的意念（比如「長安」與「美」的關係），進而在意念的基礎上形成信念（即相信「長安很美」），並在最後將相關的信念翻譯成句子。²³ 基於這一連串的心靈活動是私人的，其遂以「內在的心靈的領域」(internal mental realm) 來指稱這個源自西方語言系統的心靈狀態。²⁴

相比於英語系統而言，古代漢語在表達上述的意思時，便只能依據當時的脈絡而以「文王美長安」(King Wen beautified Ch’ang An) 或「文王以長安為美」(King Wen regards Ch’ang An as beautiful) 來表達之，²⁵ 陳漢生以為這反映出中文使用者

¹⁹ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 43.

²⁰ 這裡暫不討論判定該信念之為真的判準。對於這個問題，知識論內部亦有不同的意見，比如「融貫說」(coherence theory) 與「符應說」(correspondence theory) 對何謂「真理」的看法即有不同的見解。

²¹ 方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，頁 46。

²² Chad Hansen, “Chinese Language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’,” p. 501.

²³ 方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，頁 47。

²⁴ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 19.

²⁵ 方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，頁 46。

有著與傳統西方哲學對知識論與心靈哲學不同的理解，也就是在中文語言系統中，對應於所謂文王的「信念」其實是一種從眾多城邑中區辨出長安城而使之歸屬於「美麗」的意向 (disposition)，其便稱這種有別於西方語言系統中以命題內容之真假為信念的行動導向 (action-oriented) 信念為「詞信念」(term-belief)。²⁶ 如前所述，和「語句信念」相關的心靈為一個處理私人信念之如何表徵世界的機制，那麼和「詞信念」相關的心靈即為一指導我們如何在這個世界中行動的指導性官能 (guiding faculty)。²⁷ 陳漢生為了具體地說明這個官能的特性，特別以電腦作類比，指出電腦之能運作乃在於其中的程式，程式使電腦在收到外界（比如通過鍵盤輸入）指示時，可指揮電腦執行某種任務。在陳漢生看來，先秦各家之不同的規範性話語即如電腦中的程式般，指導著人們作出對外物予之區辨並歸類的行動。須注意的是，電腦在作出某種具體任務的過程中，並不需要對該發揮指控功能的程式作出意義 (meaning) 上的理解。按照他的說法，比如電腦在進行運算時，並不需要對該算式之論證作諸如合理與否的判斷；同樣道理，先秦思想家在不同的規範性話語的指引下而作出與之相應的區辨及歸類行動時，亦不需要對該等話語作語意上的理解。²⁸ 「電腦類比」的例子旨在說明先秦思想家在運用語言以指導其行動時，並不需要預設一個如西方哲學所理解的有別於「自然的物理性領域」(natural physical realm) 以用作處理「語句信念」的私人心靈，由是可見，先秦哲學家乃從語用而非語意的角度去理解語言的性質。²⁹ 再者，由於此官能的作用為透過區辨事物與情境從而指導個人甚或其所身處之社群的行動，因此先秦思想家視詞信念為社會性的而非純屬私人範圍；³⁰ 此外，當中文使用者在學習中文時，由於中文的表達式並不具有「語句信念」，也就是說中文語言系統並不需要經過藉心靈翻譯信念成為語句的步驟，所以中文的學習便不同於印歐語系語言的學習，其無需涉及前述有關學習英語的三個步驟而只涉及一個步驟，陳漢生稱此為「習得一個語言」(acquiring a language)，³¹ 即對有關詞信念的社會性作出了解，並進而習得該語言

²⁶ Chad Hansen, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'," p. 501.

²⁷ 方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，頁 47。

²⁸ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 19.

²⁹ 同前引，頁 19-20。

³⁰ 同前引，頁 40。

³¹ 方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，頁 48。

——就其所處身之社群而言——的約定俗成的用法。³²

接著讓我們討論中西語言系統在理解音調功能上的差異。陳漢生指出音調在英語系統中被視為屬於語言（或語意）以外（*extralinguistic*）的範疇，其在英語學習的過程中亦不佔上重要的位置。須注意的是，這並非指英語中沒有音調，而是說音調僅在英語會話而非書寫英語中發揮其功能，英語使用者在談話時當然可藉音調的變化以表達其不同的情感，然情感的表達是發乎內心之自然流露，英語使用者並不需要通過某種學習的過程才懂得如何將情感表達出來；再者，在英語的使用中，音調的改變並不對語句的內容構成任何影響，縱然說話者在述說同一語句時選擇以不同的音調去表達，亦無損該語句原來所具有的信念內容（即為前述之「語句信念」），³³ 由是他以為，英語系統中對音調功能的理解進一步確認了其從語意的角度（即關注語言之如何表徵世界）去理解語言的性質。³⁴ 相較於英語系統視音調為非關乎語意範疇而言，音調在中文系統裡扮演著相等於字母之於英語系統中用以識別言詞（*word-identifying*）的角色。陳漢生特別以現代中文（普通話）之四聲、廣州話之九聲為例，說明音調與字詞二者於中文系統中的密切關係，而這亦意味著在中文裡沒有如西方語言理論之蘊涵著指涉與意涵（*denotation-connotation*）、理智與情感（*intellect-emotion*）、信念與欲求（*belief-desire*）等等二元對立，由此可見中文不同於英語之以傳遞語意內容為語言的功能，而是從語用的角度（即語言用以影響或指導他人之行動）去理解語言的性質。³⁵

陳漢生以為中西語言系統除卻在語法結構（對「句子」、「音調」之理解）及語言理論（語意、語用）二者存有差異外，在名詞性質上亦有重大的差別，如此的差別更導致中西哲學具有完全不同的本體論理論。他指出，英語系統中的名詞可分為可數的及不可數的（即物質名詞），比如英語名詞「河流」（*river*）是可數的，其具有複數的形式（即可於其後加上“s”或“es”）以及可於其前直接以數字（比如“three”或“four”）或片詞“many”或“few”去修飾之；對於組成河流的材質（*stuff*）「水」（*water*）在英語中卻是不可數的，蓋其為累積的（*cumulatively*）而非個體的，這使得其不具備複數的形式，再者，在表達「水」的數量時亦必須依賴一

³² Chad Hansen, “Term-Belief in Action: Sentences and Terms in Early Chinese Philosophy,” in Hans Lenk and Gregor Paul (eds.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), pp. 50-51.

³³ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, pp. 40-41.

³⁴ 同前引，頁 42。

³⁵ 同前引，頁 41-42。

些可數的分類詞 (count sortal)，比如「滴」、「杯」、「桶」等，或只能於其前以片詞 “much” 或 “little” 而非 “many” 或 “few” 修飾之。³⁶ 從可數名詞與物質名詞於語法上之差異，陳漢生以為前者代表著其所指稱者含有個別性 (individuality)，而後者所指稱者只含有同一性 (identity) 而非個別性，又由於物質名詞所指稱者為累積的，因此即使是整體 (whole) 中之一小部分 (part) 的改變亦可將其所指稱者之原來的屬性改變過來，由是可見物質名詞之同一性的要求非常嚴格。³⁷ 從可數名詞之個別性以及物質名詞之同一性中，陳漢生以為其反映出西方哲學理論對本體與現象之「一／多」 (one-many) 關係的了解，即縱然構成某物之成分有所改變亦無損該物之為該物的原來本質，也就好像在前述的例子中，縱然構成該河流（具有個別性的可數名詞）的水（只具有同一性的物質名詞）有所改變，亦無損該河之為該河的本質。從英詞中可數名詞與物質名詞的分別，由是陳漢生總結而謂西方哲學理論視世界為一個由眾多具有個體性之抽象元目所共同構成的集合，由於每一個抽象元目之具有個體性，縱然其組成之成分或屬性有所改變，亦無損其之原來本質。³⁸

對於英語系統中的名詞可分為可數與不可數二者，陳漢生以為在中文系統中則只有物質名詞而沒有可數名詞，這現象尤見於現代漢語中。比如在表達數量時，所有現代漢語的名詞皆需於其前以分類詞修飾之，此外，中文名詞沒有如英語系統中之複數形式，亦沒有如英語中 “many/much” 與 “few/little” 的區分；部分古代漢語的名詞雖然可直接於其前以數字修飾之（比如《論語·述而》謂「三人行必有我師焉」的「三人」），然其亦同時允許於其後冠以分類詞以表示其數量（比如「馬五匹」的表達式）。³⁹ 陳漢生續指，由於中文系統中沒有可數名詞，故依據可數名詞與物質名詞之區別而建立之本體與現象的「一／多」關係的本體論便沒有理由呈現於先秦哲學家的思想中。如前所述，物質名詞所指稱者為累積而非個別的，由是任一物質名詞所指稱者既能為其之散列的部分，亦可為其之部分的任何總和乃至於整體總和，故隨之而形成的便只能是一個由眾多不連續之材質 (noncontiguous stuffs) 而彼此具有「部分／整體」 (part-whole) 而非「一／多」關係的本體論理論所構成的世界，陳漢生便稱此為「分體論」 (mereology)。⁴⁰ 在他看來，這種分體

³⁶ 同前引，頁 47。

³⁷ 同前引。

³⁸ 同前引，頁 47-48。

³⁹ 同前引，頁 48-49。

⁴⁰ 同前引，頁 48。

論於語言裡顯現的意義並不在於以語句去描述某一特定對象之散列的屬性，而是在於以語言去識別 (distinguish) 或標示 (mark) 眾多材質之間的範圍並進而作出區辨，由此亦再次說明，先秦哲學家乃從語用而非語意的角度去理解語言的性質。⁴¹ 須進一步說明的是，傳統以來謂中國哲學思想（尤指先秦道家）涉及討論有關本體與現象之常與變的問題，陳漢生特別指出，如此對道家思想的理解實源自於前述印歐語系所形成之「一／多」關係的本體論理論，他指出，由於材質並沒有如可數名詞所指稱者般具有個別性，因此物物之變化遷流在分體論的世界觀裡可謂自然不過的事，其並不會成為哲學家玄思冥想的問題，⁴² 在分體論的影響下，常與變的問題似乎僅關於人們用以分割眾多材質之界限的標準，蓋材質之無個別性，由是各人便可以其準則去對材質進行分割。由此而言，道家思想中所呈現之對常與變的討論，其實是針對於用作指導人們行動與生活的語言或規範性話語，也就是說，老子所反覆思量者為用作區辨的語言或規範性話語之能否恆常地給予人們指引？抑或由於區辨標準之多樣性，因而使用作指導人們行動與生活的語言或規範性話語亦是無有定準的？陳漢生從中文系統裡的名詞性質談起，而推論出先秦的思想家具有一種分體論的世界觀，這種世界觀導致他們所關心的對象為語言用作區辨之語用功能，而非用作描述或表徵個別對象之屬性的語意功能；此外，又因其以為分體論的世界觀並不能產生抽象元目，由是道家的學說亦不涉及如傳統所謂之對形上本體作語意上的表徵或描述的內容。⁴³

在交代了陳漢生詮釋系統所據有關中西語言性質差異的假說後，讓我們就其內容作一簡短的總結。陳漢生基於英語系統中對於完整句子概念的重視、語句所具有的「語句信念」、視音調為非關乎語意內容、以及名詞具有可數及不可數的區分等論點，而指出傳統西方哲學從語意的角度去理解語言的性質，其以為語言的作用是将世界的屬性表徵或描述於主體心靈之內；反之，由於中文在表達時常有省略主語的用法，又可以單獨一個主語或謂語作為句子，這使得中文系統裡沒有完整句子的概念；再者，中文的表達式只具備「詞信念」、在對音調的理解上亦反映出中文系統沒有視其為有別於語句之「本義」的內容，此外，由於中文裡只有物質名詞，這使得語言的作用在於區辨材質而非對個別的屬性作出描述，由是先秦哲學家便僅從語用的角度去理解語言的性質。最後，基於其以為語用無關乎對真理的描述，故可

⁴¹ 同前引，頁 50。

⁴² 同前引。

⁴³ 同前引，頁 50-51。

總結而謂真理概念並沒有在先秦諸子的哲學討論中扮演任何角色或起任何作用。

對於陳漢生有關中西語言性質差異假說的合理性，學界有非常詳細的討論，⁴⁴ 比如就其物質名詞理論而言，馮耀明即從兩個角度以回應之：首先，對於古代漢語是否只有物質名詞的問題，其指出在判斷其對確性之前，似乎必先要釐清有關物質名詞與可數名詞之間的區分判準，然而據學界研究所得，物質名詞與可數名詞之間其實並沒有一個可為大家所公認的區分判準，⁴⁵ 這是因為物質名詞與可數名詞之間具有相互的滲透性，縱然在語言系統裡的確存在不少可作區分物質名詞、語詞或表辭與可數名詞、語詞或表辭的語法判準，然而這並不意味它們二者便同時具有一明確的語意判準，蓋任何有物質語詞解釋的名詞，其實都能以另一可數名詞的表達式去解讀之。⁴⁶ 再者，基於馮耀明對古、今漢語的考察，其亦的確具有可作非物質指涉的語詞，⁴⁷ 而更重要者，倘若漢語是一種只預設或具備有物質指涉活動之語言系統，馮耀明以為依照蒯因 (W. V. Quine) 的觀點，其便不具有成為可被學習得到的語言之最低限度的條件，也就是說，只有物質語詞而沒有非物質的個體指涉詞，我們便不能說明一套語言之何以確立。⁴⁸ 蒯因在其語言學習理論中指出語言學習所必須經歷的兩個階段：首先為比較基始的而涉及對場合語句 (occasion sentence) 及觀察語句 (observation sentence) 的學習之實指學習 (ostensive learning) 過程，其次為比較高級的而涉及對謂語句 (predication) 及客觀指稱句 (objective

⁴⁴ 有關討論陳漢生詮釋假說的文章，如：馮耀明，〈中國哲學中的語言哲學問題——物質名詞理論的商榷〉，收入香港中文大學哲學系編輯委員會主編，《分析哲學與語言哲學論文集》（香港：香港中文大學新亞書院，1993），頁 161-174，該文的第四節特別針對陳漢生對《公孫龍子》的「白馬論」的詮釋予以討論；方萬全，〈論陳漢生的物質名詞假設〉，收入香港科技大學人文學部主編，《邏輯思想與語言哲學》（臺北：臺灣學生書局，1997），頁 201-222；方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，頁 37-57。另可參以下各文：Chris Fraser（方克濤），“The Mass Noun Hypothesis and Interpretive Methodology,” *The Journal of Chinese Philosophy and Culture: Cross-Cultural Interpretation and Global Philosophy*, 1 (2007), pp. 58-107; Chris Fraser, “Language and Ontology in Early Chinese Thought,” *Philosophy East and West*, 57.4 (2007), pp. 420-456; Xiaomei Yang, “Do Differences in Grammatical Form between Languages Explain Differences in Ontology between Different Philosophical Traditions?: A Critique of the Mass-Noun Hypothesis,” *Dao*, 10.2 (2011), pp. 149-166.

⁴⁵ 馮耀明，〈中國哲學中的語言哲學問題——物質名詞理論的商榷〉，頁 163。

⁴⁶ 同前引。

⁴⁷ 同前引，頁 164。

⁴⁸ 同前引，頁 165。

reference) 的學習之類比綜合 (analogic synthesis) 過程。⁴⁹ 前者是通過一種歸納制約的程序而習得一種在特定外在刺激條件下之正確的表達式，⁵⁰ 而後者則為通過對一系列相互關連之語法質詞 (grammatical particles) 及句法結構 (constructions) 之運用的學習，而最終對個體進行指涉。⁵¹ 縱然我們（主要指孩童而言）可以在特定場合下，當有可觀察事件發生時（比如在孩童面前出現一灘水）憑實指去學習得到諸如「水」這個物質名詞，但是分割指涉的詞語比如「兔」便不能如此地掌握到，蓋我們在指著兔子諸部分時，我們同時也指著整個兔子；而我們指向整個兔子時，其實亦指著兔子的各個部分。由此可知，在刺激情境完全相同的情況下，假若沒有掌握該語言之用作支配某詞的個體化原則 (principle of individuation) 前，⁵² 究竟「兔」是作為一個抽象單稱名 (singular term) 而指涉兔性 (rabbithood)，抑或是作為一個具體通名 (general term) 而指涉兔子未分離的部分 (undetached rabbit parts) 或兔子的片段 (rabbit stages)，皆是全然合法的。⁵³ 須注意的是，蒯因特別強調實指學習並不能構成指涉 (referring)，故只有實指的學習終究不能使人學會一種語言。⁵⁴ 從實指學習的過程中，孩童至多只能藉此學會把某些語文反應與各種感覺表象聯結起來，然而這種在特定刺激條件下對某觀察語句（可為僅一詞之語句）作出之識別與分判其實並不構成指涉，而僅為作出反應 (responding)，也就是說，我們不能認為當孩童在看到任一紅色的東西而以「紅色」一詞以回應之，即表示該孩

⁴⁹ Roger F. Gibson, Jr., *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay* (Tampa: University Press of Florida, 1986), pp. 39-41; A. C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic* (Oxford: Blackwell Publishers, 1997), p. 213.

⁵⁰ Roger F. Gibson, Jr., *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay*, p. 41.

⁵¹ 同前引，頁 57。

⁵² 所謂掌握某詞之「個體化原則」，即為理解到在實指的過程中，一旦該表達式被他人（比如教師）不表贊同時，還有其他甚麼意義上之可能 (knowing what was left open by denials)，比如理解「這不是紅色」一句在意義上蘊涵「這是（其他顏色）」而不是「這是液體」或「這（東西）十分可口」的意思。見 A. C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic*, pp. 316-317. 至於如何才能掌握這種「個體化原則」而使一個對象區別於其他對象，則涉及對一系列相互關連之語法質詞，比如英語中複數詞尾 (plural endings)、代詞 (pronouns)、數詞 (numerals)、表示同一的「是」 (the "is" of identity) 及其採用的「同一」和「其他」 (its adaptations "same" and "other") 與句法結構之運用的學習。如果習得了這些語言上的指稱裝置，則始可謂掌握了對個體進行指稱。見 Roger F. Gibson, Jr., *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay*, p. 57；陳波，《奎因哲學研究：從邏輯和語言的觀點看》（北京：三聯書店，1998），頁 103-104。

⁵³ Roger F. Gibson, Jr., *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay*, pp. 70-71; A. C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic*, pp. 316-317.

⁵⁴ 馮耀明，〈中國哲學中的語言哲學問題——物質名詞理論的商榷〉，頁 165。

童已然自覺地去指涉該紅色的東西。⁵⁵ 從上述馮耀明所引蒯因的觀點可見，假若漢語為一種可被學習得到的語言，則其便必須包含有個體性的設計以及分配諸性質到被個體化的個體事物之上的設計的特質。⁵⁶ 由此可見，以為漢語系統裡只存在物質名詞的觀點，無論是從具體情況抑或理論層面而言，皆是不能成立的。⁵⁷ 其次，就物質名詞之語法特徵是否必然推導出分體論世界觀的問題，馮耀明亦有詳盡的回應，他引述部分學者的意見而指出當我們運用物質名詞或可數名詞作指涉時，其不同之處僅在於指涉方式上之有別，而並非所指涉之元目的結構上有別，比如“footwear”與“shoes”二者之不同只在於前者的指涉方式是非分割的而後者是分割的，然而卻絕非表示前者所指涉的為材質而後者所指涉的為事物。⁵⁸

對於馮耀明以為物質名詞之語法特徵不足以決定其必然具備一相應的分體論世界觀的觀點，方克濤對此亦有同樣的分析。雖然在古代漢語是否只有物質名詞的問題上，方克濤持有與馮耀明相異的觀點，而以為大多數古漢語的名詞個例的確是作為物質名詞所使用；⁵⁹ 然他亦同時強調，以物質名詞的方式作指涉時並不意味我們必然視該被指涉者為鬆散的、無特定結構的一團 (unstructured mass) 或不能被分割成可數之單元的材質，比如“sound”一詞在不同脈絡裡可被理解成分割或非分割的指涉，又如“luggage”、“footwear”及“furniture”等具備物質名詞語法特徵的語詞之所以能分別指涉「行李」、「鞋類」及「傢俱」等，乃在於它們具備某種特定的結構與功能，倘若以方克濤的術語而言之，即該語詞具有與「正式準則」(formal criterion) 相聯繫的特點，也就是說該語詞在揀出其所指涉者時乃根據某一特定對象之「正式特徵」(formal features)，比如前述所謂之特定結構與功能等，而非僅是根據聚合而成該物的某種材質。⁶⁰ 由是方克濤續指出，縱然古代漢語的名詞的確大多具備物質名詞的使用方式，然亦不表示先秦時期的思想家將一切，比如

⁵⁵ Roger F. Gibson, Jr., *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay*, pp. 42-43, 56.

⁵⁶ 馮耀明，〈中國哲學中的語言哲學問題——物質名詞理論的商榷〉，頁 165。

⁵⁷ Yang Xiaomei 在評估陳漢生物質名詞假說之合理性時，亦有近似於馮耀明的論述而引用蒯因的語言學習理論指出，倘若蒯因的觀點是正確的（學界迄今沒有任何對蒯因語言學習理論之質疑），則陳漢生的假說蘊涵中國孩童對語言的學習永遠停留於早期的實指學習，且永遠不具備談論客體的能力。見 Xiaomei Yang, “Do Differences in Grammatical Form between Languages Explain Differences in Ontology between Different Philosophical Traditions?: A Critique of the Mass-Noun Hypothesis,” pp. 160-161.

⁵⁸ 馮耀明，〈中國哲學中的語言哲學問題——物質名詞理論的商榷〉，頁 167。

⁵⁹ Chris Fraser, “The Mass Noun Hypothesis and Interpretive Methodology,” pp. 70-72.

⁶⁰ 同前引，頁 75-76、78-79；Chris Fraser, “Language and Ontology in Early Chinese Thought,” pp. 426-427.

人、馬等皆視為如水、麵粉等之無特定結構或不具備個別性的材質般，換句話說，物質名詞的語法特徵與分體論的本體論觀點並沒有任何關係。⁶¹

上引學者對於物質名詞理論之批評，其至少說明了陳漢生的詮釋假說具有相當的爭議，由於本文的主要目的是說明及分析他有關老子「道」概念的詮釋思想，並且藉以顯示其所出現的理論融貫之第二層次的問題，對於陳漢生詮釋假說之探討，筆者僅欲進一步指出的是，其以為先秦思想家心靈的作用乃為對某物之進行區辨，如前述有關文王的例子所謂，即區辨長安城之為長安城而非洛陽城，由是陳漢生以為先秦思想家只談論某一表達式之可接受性 (acceptability) 而非其具備之真假信念（或許他以為中文的表達式裡不具備可判定真假的信念內容）。⁶² 然而問題是，這種區辨某物之為某物而非他物的能力，是否足以說明人類複雜的心靈活動？由於一般動物皆具有區辨某物之為某物的能力，那麼人類與動物所具有之區辨能力又有何本質上的分別？可以設想，他的回應可能是指出，人類具有一般動物所沒有的區辨語句之可接受性的能力，然而既然先秦思想家之能對某一特定的表達式作出「可」或「不可」的回應，這是否意味他們心中其實已具有類似西方知識論中「信念」的概念，然後始能對某一特定表達式予以「可」或「不可」的回應？由於信念的形成與語意內容具有非常密切的關係，或許我們可以將上述的問題理解成探討語言裡語意與語用二者關係的問題，也就是說，陳漢生謂古代中文裡只涉及語用理論而無關乎任何涉及表徵或描述的語意內容成份，從理論而言是否可行？方萬全在分析這問題時特別引用戴維森 (Donald Davidson) 的觀點而指出，假定陳漢生對先秦思想家心靈特質的描述是正確的（即心靈僅具有區辨某物之為某物的功能，而沒有從意義上對某物作認知），然而基於人類心靈活動之複雜性，這使得我們有理由相信這種為人類所獨有而別於一般動物的區辨能力必定同樣是非常複雜的，進一步而言，這種複雜的區辨能力所對應或反映在行為上的，亦必然會是極為複雜的行為，那麼按戴維森對於信念的說法，為了要了解如此複雜的能力，我們就勢必不能只談論該區辨能力而不去談論其背後之信念或想法。⁶³ 從方萬全的論述可見，語意與語用之關係在語言裡似乎並不如陳漢生所謂之如此疏離，反之，在詮釋某特定的語用行為時，我們往往需要尋求其背後之信念始能作出全面的理解，更有甚者，主體之具有思想的必要條件即為具有信念的概念。⁶⁴ 由此可見，以為先秦思想家的心

⁶¹ Chris Fraser, "The Mass Noun Hypothesis and Interpretive Methodology," p. 79.

⁶² Chad Hansen, "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'," p. 500.

⁶³ 方萬全，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，頁 54。

⁶⁴ 同前引，頁 38。

靈僅具備區辨的能力而無有任何信念或處理信息的能力的說法，蘊涵著先秦思想家之不可能具有任何思想。再者，任一主體之所以能持一語句之為真的信念，其關鍵因素亦必然涉及該主體對某一特定語句內容的理解；既然我們同意先秦思想家具有深刻的思想，根據上述對於信念與思想的討論，我們便沒有理由認為他們不具有信念的概念，而信念的形成又與語句中的語意內容有著密切的關係。由是我們可以指出，陳漢生從中文之不具備其所謂的「語句信念」而只有「語信念」，進而推論出古代漢語的性質為語用的而非語意的，以及先秦思想家的心靈只在於分割材質的界限而非對世界作出任何的描述或表徵的說法，似乎並不能如此簡單地得以確立。

三、陳漢生對老子「道」概念的詮釋思想

本文上節討論了陳漢生對於先秦諸子思想的詮釋假說，並引介部分學者對之的評價，本節將具體分析他對老子「道」概念的詮釋思想，以及進一步顯示其所出現的理論融貫之第二層次的問題。如前所述，陳漢生以為古代漢語的性質為語用的而非語意的，由是與之對應的心靈亦為分割材質的界限而非對任何特定對象作表徵或描述，那麼整個先秦時代的哲學思潮，在他的詮釋假說下，便是諸子百家爭相提出他們所認為的分割材質之標準並彼此辯難。在陳漢生看來，先秦思想家對「知識」的看法與西方知識論之以為知識的功能在於求真的見解不同，他們以為知識的功能在於指導使用者的態度及其行動。換句話說，知識在古代中國是有關「知道怎樣」(know how) 而非「知道甚麼」(know what)；⁶⁵ 而知識的獲得乃在於「訓練的意義上的學習結果」，⁶⁶ 即古代中國人以遵從其身處社群的分割材質的標準而習得某種類似於社會技能的知識，這種源自於某一特定語言使用習慣的知識，使得所有的使用者能共同協調出一致的行動及價值取向，⁶⁷ 由是陳漢生便以「約定性的知識」一詞來說明先秦思想家所認為的知識的特點。對於「知」在古代中國脈絡裡的意義，他進一步解釋：

「知道一種功效」是甚麼意思？從根本上說，這就是一種知道怎樣。對什麼怎麼樣？怎麼作某些區別以及怎樣根據這種功效去要求和行動。這

⁶⁵ 陳漢生著，周雲之等譯，《中國古代的語言和邏輯》，頁 82。

⁶⁶ 同前引，頁 83。

⁶⁷ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 42.

包括能夠去作區別或區分（劃分世界），它們依據跟劃分一致的看法而暗含著行動。……知道怎樣使用一個名稱，也就是知道區別和區分的一種足以指導我們的行為之文化上所接受的方式。

如果我們認為道就是一種行為之「道」（“way”），那麼名稱、區別和評價的全部就相應於一個道。一個道是相應於一個話語系統的具體的行為集——它的行為的體現。……道反映了話語或語言的特徵。它本質上是規範的，而且它「創造」事物。⁶⁸

上引陳漢生所論非常重要，其明確指出「知」在先秦思想家而言，乃指任一主體之習得一套用以區別（分割）材質的語言並由此而作出的相應行動，而「道」便是指任何的一套話語系統及其所體現之態度、行動的集合，既然諸子百家皆有其用以分割材質的不同標準，由是「道」便是指多元的規範性話語而非傳統所謂（尤指道家）指稱形上本體的專有名詞。⁶⁹ 除說明了何謂「知」與「道」外，上引文字末段亦提及道之能「創造」事物，在他看來，既然材質的界限源自某一話語系統的約定，那麼語言的機制便將世界劃分成馬和非馬、美和醜、白和黑（非白）等二元的區別，由是陳漢生以為道生萬物之說是就語言之分割世界的規範功能而言，而絕非傳統所謂從宇宙論或本體論的角度去理解道生化萬物之說，由此而言，其對於道的形上性質的理解乃將其限定在制約行動的脈絡中，而非如傳統所言之具生化萬物功能的內容上。

既然諸子百家皆有其道，則老子之道所回應與反思者，亦緊扣前述有關話語系統之如何分割世界及其相關的課題上。在陳漢生看來，老子之道採取一「反語言之道」（*antilanguage dao*）的立場，⁷⁰ 其要旨為對一些既定之名言的本質進行反思與批判，既然一切話語系統之對材質的分割範圍皆為約定俗成者，由是所有的材質（其或以「名」代表之）及依附其中的評價、取向、態度等亦皆為約定，換句話說，其僅為名之用法的社會實踐的結果。⁷¹ 更有甚者是，不同的分割標準更能令原來已被約定之名顛倒過來，他遂指出老子對名言之反思的結論是：沒有任何一個話語系統能永久、恆常地指引人們的行動。在闡述了陳漢生詮釋老子「道」概念的基本立場後，我們將繼續探討他如何具體解說文本裡不同章節的內容。

⁶⁸ 陳漢生著，周雲之等譯，《中國古代的語言和邏輯》，頁 83-84。

⁶⁹ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, pp. 215-216

⁷⁰ 同前引，頁 4。

⁷¹ 陳漢生著，周雲之等譯，《中國古代的語言和邏輯》，頁 83-84。

陳漢生以為老子之道的要旨在於揭示所有的話語系統皆不能永恆地指引人們的行動，為了說明這個看法，他首先從文本中強調對立雙方之相互轉化的觀點裡尋求證據，在他看來，《老子》之所以標舉大量比如正反、雄雌、強弱、剛柔、善妖、寵辱等對立概念的原因，乃在於其亟欲指出一切既定話語系統（主要針對儒家的話語系統而言）的相對性。陳漢生說：

從老子的觀點看來，語言不但作出區別和激起欲求，而且在很大程度上是通過二分法來做到這一點的。語言中的每個詞項都有它的對立詞項。……因而嚴格地講，對任一個區別都有二個名字，它們標誌著同一個區別，所以在某種意義下它們是相同的。道家相對主義似乎就是這樣的斷言：我們幾乎可以在任何地方都指出區別。但是，由於此種區別的主要之點是它對我們的評價的影響，它也就足以表明，給定在傳統上已經標誌出來的區別，我們可以構思一個評價系統來完全顛倒標準的傳統態度。由於評價可以被完全顛倒，原則上區別也就可以從任何地方引出。因而，表面上對立的名字並無「實在的」評價意義。⁷²

根據陳漢生的詮釋假說，由於材質之不具有個別性，由是用以分割材質界限之名亦沒有個別性可言，故我們「幾乎可以在任何地方都指出區別」，不同的區別方式更能使原來已被約定而成的話語系統及其所依附之評價、態度完全顛倒過來。在他看來，老子之所以強調一系列與主流既成價值相背的「反面之道」(negative dao)⁷³的意義，是為了揭示在區辨活動中彼此對立的名之相生的關係，也就是說，即使沒有任何有關某特定對立面之名的存在，人們從話語系統中習得的區辨能力亦會自動地使人們對某特定對立面作出反面的回應與分判。⁷⁴ 在這樣的理解下，其隨即引用第二章「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」⁷⁵ 一段的內容作為佐證，並作出了如下的闡述：

⁷² 同前引，頁 86-87。

⁷³ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 223.

⁷⁴ Chad Hansen, "Linguistic Skepticism in Lao Tzu," p. 327.

⁷⁵ 樓宇烈，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），《老子道德經注》，〈上篇〉，第 2 章，頁 6-7。

原則上各個二分法都是可逆的（筆者按：原文為“be reversed”），⁷⁶ 因我們應當欣賞我們現在稱之為惡的東西，並且欽佩我們現在認為不善的行為。……由語言所標示的區別並非真在世界上，而體現在區別中的、對行為而言的可取之處，也並非是不變的、紮實的可取之處。⁷⁷

除此之外，他亦謂：

假若每個現存的中國人皆隨順逆轉之道 (the *tao* of reversal) 且偏好於所謂之惡，我們便可由此總結而謂此特質理應譯成「美」，這無疑地為我們留下一個對這樣反常之美感判斷的欣賞的一個問題。⁷⁸

從上引兩段有關第二章內容的說明裡，可見陳漢生的確以為若分割美與惡的區別逆轉，則原來屬於美者可以變成惡，原來屬於惡者亦可變成美，由是可見，美與惡乃互為相依之名。老子通過闡釋對立雙方之能相互轉化，以提醒人們應當欣賞現在稱之為惡的東西、欽佩現在認為不善的行為。再者，由於美惡、善不善之能相互轉化，這亦意味美與善之作為規範性的名（詞）或話語之不能永恆地指引人們的行動。⁷⁹ 除此之外，強調對立雙方之能相互轉化的觀點，在他看來，亦反映在比如第五章中：

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。⁸⁰

世俗既成的話語系統提倡「仁」，然《老子》卻反其道而行而強調「天地不仁」，陳漢生以為，綜觀《老子》全文，其顯示出所有在世約定的話語系統皆提倡有為、進取、居先、有餘、昭昭等價值取向，惟老子則要人反思無為、順服、居後、若遺、昏昏等的價值。⁸¹ 須注意的是，《老子》雖強調既成話語之對立面的存在，

⁷⁶ Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China*, p. 70.

⁷⁷ 陳漢生著，周雲之等譯，《中國古代的語言和邏輯》，頁 87。

⁷⁸ Chad Hansen, “Linguistic Skepticism in Lao Tzu,” p. 327. 此處引文為筆者翻譯。

⁷⁹ 陳漢生著，周雲之等譯，《中國古代的語言和邏輯》，頁 87。

⁸⁰ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第 5 章，頁 13-14。

⁸¹ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 223.

然他特別指出，這並不表示老子確實欲提倡此一系列的「反面之道」，其強調既成話語之對立面存在的真正目的，是為了指出由於任何既成話語所組成的區分準則皆無定準，因此我們絕不可能從任何固定或約定之話語系統中尋求到可適用於任何境況、遭遇的指引，也就是說，世上沒有一可永恆適用之道。⁸²

老子對話語系統形成原因及其對立面之反思，陳漢生以為進一步反映在第三章之中：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。⁸³

他指出，老子於第三章裡具體展示出某一特定話語系統之能將既成的約定價值觀念顛倒過來，老子通過否定「尚賢」、「貴難得之貨」、「見可欲」以改變原來依附於其上的評價而指引出人們「不爭」、「不為盜」、「心不亂」的行動，既然價值觀念之能隨時藉話語系統之改變而改變，那麼對立之能逆轉便由此得到進一步的證明。⁸⁴ 除此之外，對於有論者謂「常使民無知無欲，使夫智者不敢為也」一句反映出《老子》宣揚一種權謀詭詐之術的說法，陳漢生反駁謂彼所論者實錯誤地把「反面之道」視為老子所終極追求的目標，而忽略了其僅藉以帶出在區辨活動中對立之名可相生乃至逆轉的背後涵義；再者，陳漢生亦謂後期道教中人受到佛教本體論的影響，除繼續誤以「反面之道」為《老子》的要旨外，更將其與佛教「空」的概念作類比而視「無」為一形上實體，如此對道的詮釋雖一直被奉為圭臬，卻絕對不是《老子》原來的意思。他反覆闡明，文本中雖強調無、玄牝、若水等代表「不爭」而有別於其時大部分既成話語系統的價值觀念，然其要旨卻絕非欲以「反面之道」去取代其他話語系統的地位，更絕非認為「反面之道」可恆常地指引人們的行動，其目的僅為啟發人們矯正過往一直以為約定話語系統之必然可取的想法。⁸⁵

對於末句「為無為，則無不治」，陳漢生在闡述時首先指出，「為」一字的詞信念意思是指視某物之為如此這般 (deem to be/regard as)，也就是說，「為」代表人們將某名置於指引行動 (guiding action) 所附載的名範疇 (name-category) 之內的

⁸² 同前引。

⁸³ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第3章，頁8。

⁸⁴ Chad Hansen, *A Daoist of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 224.

⁸⁵ 同前引，頁225。

活動，⁸⁶ 以前述「文王美長安」的例子說明之，即「為」代表著文王將名——「長安」置於「美」的名範疇之內的區辨活動，而如此區辨活動之所以可能的原因，乃成就於人們受到社會約定俗成之話語系統的「引誘」而習得的技能。這種從社群中學習而得的區辨能力，在老子看來便正是人們受到桎梏而不由自主之有違自然的表現，因此惟有徹底拋棄一切既成之名、區別、及其所生的欲求、行動，人們始能回歸於原來無名、純樸之境，他指出，這便是老子「無為」概念的含意。⁸⁷ 既然老子要人拋棄一切既成之名、區別、及其所生之欲求、行動，以及認為沒有任何的話語系統能給予人們恆常的指引，由是其總結謂，我們可從無為的含意中演繹出一個自相矛盾的處境，即人們接受老子的教旨當且僅當放棄老子的教旨，由此可見，老子之道實為一不能給予人們行動指引之道。⁸⁸

須進一步說明的是，對於老子之道的自相矛盾，陳漢生以為其可取之處在於反映老子對話語系統本質的深刻反思與批判。陳漢生指出老子之道的矛盾性饒富哲學意義，蓋其並非源自一些無有意義之胡言亂語、或隨心所欲而無有理據的觀點；反之，其顯示老子批判性地對其他先秦思想家視之為理所當然的假設，進行哲學性的反思，也就是以為有一能恆常地給予人們指示的話語系統的存在。⁸⁹ 這個哲學性的思考過程，陳漢生以為其充分呈現於文本之開首。他通過對第一章的闡釋，以總結其所理解老子之道的要旨。第一章云：

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。⁹⁰

如前所述，其以為「道」一詞在先秦哲學思潮中的意思為表示「規範性話語」的通名而非指稱某特定形上實體的單稱名，這使得他在述說或翻譯「道」一詞時多以“*a dao*”、“*any dao*”或“*Daos*”而非“*the Dao*”表示之。⁹¹ 對於首對句「道可道，非常道；名可名，非常名」，其以為老子之意為通過「名」與「道」之「部分

⁸⁶ 同前引，頁 213。

⁸⁷ 同前引。

⁸⁸ 同前引，頁 214。

⁸⁹ 同前引，頁 228。

⁹⁰ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第 1 章，頁 1-2

⁹¹ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, pp. 215-216.

／整體」的關係來以名之無有恆常去闡釋道之無有恆常，由此可見，他詮釋的重點仍然緊扣前述有關老子對話語系統之本質進行反思與批判的要旨。為了能更具體地闡述陳漢生對此兩句的見解，茲將其翻譯引述如下：

Speaking the speakable is not constant speaking because naming the nameable
is not constant naming.⁹²

基於陳漢生的詮釋假說，由於先秦哲學家的世界觀為一個由眾多不連續材質所組成而不具備抽象元目的分體論世界觀，而名的作用便為分割出材質之間的界限，然因為分割材質之界線可隨不同時間、場合、乃至說話者之目的而有所轉變，這同時導致對立兩方名之可相互逆轉，由此可見所有既成之名的無有定準，其皆不足以恆常地分割出材質的界限並給予人們指引；再者，基於「名」與「道」為「部分／整體」的關係，也就是說，所有的話語系統的各個成分皆是名或由名所組成，既然一切既成之名皆不能恆常地指引人們行動，由是一切由名所組成之既成的話語系統亦不能恆常地指引人們行動。總結而言，首對句的重點為強調沒有一種話詞系統之能給予人們永恆的指引，而《老子》所論之變化遷流（或無有恆常性）乃指話語系統中名之分割功能，而絕非指現象界中個別的有形事物，在他看來，以為《老子》涉及討論本體與現象之常變問題的觀點，實源自詮釋者生搬硬套西方的印歐哲學架構去理解《老子》與別不同的思想。⁹³

對於「無名天地之始，有名萬物之母」及「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」兩句，陳漢生以為老子於此以「無」及「有」二者來總論天下一切相對之名與規範性話語及闡述其如何引導不同的行為取向。⁹⁴ 再者，在如何斷讀的問題上，陳漢生以為前句雖以「無名」、「有名」及「無」、「有」斷讀均能解讀出符合老子思想的創生理論，然根據他所認為老子無為的意涵，即要人拋棄一切既成之名、區別、及其附帶之欲求、行動的觀點，則似乎將後句斷讀成「常無」、「常有」較斷讀成「常無欲」、「常有欲」更符合老子的思想，蓋「常無欲」、「常有欲」之斷讀似乎表示老子仍然有所提倡。⁹⁵ 基於後句斷讀成「常無」、「常有」為佳，由是他以為前句亦應斷讀成「無」、「有」而非「無名」、「有名」。其對

⁹² 同前引，頁 216。

⁹³ 同前引，頁 218-219。

⁹⁴ 同前引，頁 222。

⁹⁵ 同前引，頁 221。

於前句之兩種斷讀形式的翻譯可見如下：

- (1) *Wu-ming*^{lacks name} [is] the beginning of the universe. *You-ming*^{has name} [is] the mother of all things.
- (2) “*Wu*^{lacks},” *ming*^{names} the beginning of the universe. “*You*^{have},” *ming*^{names} the mother of all things.⁹⁶

陳漢生指出，(1) 所反映者為從語言唯心論 (linguistic idealism) 的角度以論名之能創造萬物。由於名有分割、區辨材質的功能，因此可謂其是「萬物之母」，而名出現之前的世界，根據他的觀點，由於只是眾多不連續的材質的聚合，故只能謂其是一未分的混沌（天地之始），其稱這樣的理解為「名創生實在」 (names-create-reality, “NCR”) 理論。另一方面，(2) 所反映者為以無、有表示世界所有不能給予人們恆常指引的規範性話語，他以為這種規範性話語之無常性反映在無、有二者之難以區辨中。陳漢生指出，由於名未有前之混沌狀態仍然可說是屬於有，由是無、有之界限（假若有此界限的存在），在他看來亦只能於有之範圍內進行劃分，然而既然此無、有之界限是存在於有之中，那麼亦不可謂有如此區辨無、有的界限存在。由此可知，雖然在現實生活上我們可以無、有去區辨彼此不同且對立的話語系統（比如儒墨之辯），然陳漢生提醒我們，基於無、有的界限從本質上之難以劃分，由是我們亦無從評議儒、墨二者對材質區辨之看法孰是孰非，他稱這樣的理解為「區辨無常」 (inconstant-distinction, “IC”) 理論。⁹⁷

在陳漢生看來，此節後句亦同樣可以「名創生實在」理論與「區辨無常」理論的方式去闡述之，這兩種形式的翻譯可見如下：

- (1) Therefore constantly lack desires in order to view its mysteries. Constantly have desires in order to view its manifestations.
- (2) If we treat *wu*^{lack} as constant, we desire to use it to view mysteries. If we treat *you*^{have} as constant, we desire to use it to view manifestations.⁹⁸

⁹⁶ 同前引，頁 219。

⁹⁷ 同前引，頁 220。

⁹⁸ 同前引，頁 221。

在其看來，(1) 的解釋有如下兩個問題：其一，如前所述，「常有欲」的主張似乎與老子提倡無為之去欲的主調相違；其二，無論是「常無欲」抑或「常有欲」的主張皆無關乎前句之兩種斷讀形式所透顯之有關語言理論的討論。而 (2) 的理解便是以無、有代表世間所有相對之話語系統及其所指示的行動，由是視「無」或「有」為常者便被此既成之話語系統所引導而作出區別「妙」或「徼」的行動，由於所有區別行動均附帶著與之相關的欲求，在這裡所反映的便是不同話語系統使用者對不同的知性領域的追求。總而論之，陳漢生以為 (2) 的重點為闡述話語系統之如何影響人們的行動，其要旨正如前述「區辨無常」理論的觀點一樣，並不在於對任一特定之話語系統作價值判斷與評價。⁹⁹

基於上述所論強調「無」、「有」於第一章的重要性，陳漢生對於末句「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」作出如下的譯述：

這兩個相互對立之名（筆者按：即「無」及「有」）乃共生，……彼此以這樣的方式連繫作為互補，進而生起玄之又玄。此乃進入語言之玄妙的門徑。¹⁰⁰

他指出，在「區辨無常」理論的觀點下，第一章所強調者是對代表所有話語系統的兩個對立的名——「無」與「有」的本質及其功能的討論，而非在「名創生實在」理論的觀點下，可釋出「無名」、「有名」、「無欲」、「有欲」之四者，惟有在如此理解下，才符合後文謂「此兩者同出而異名」，蓋無、有兩個對立的名，按他的觀點乃源自同一個區辨活動中。此外，陳漢生以為從其詮釋結果來看，《老子》雖容許「無名」、「無欲」之討論，然提倡「有名」、「有欲」似乎有違老子「反語言之道」，即批判所有既成話語系統之不足的立場。對於第一章的內容主旨，他總結而謂其首先通過對約定之名的規範功能的反思，進而批判作為規範性話語之道的恆常性，最後即以「無」、「有」代表一切對立之名及規範性話語，並具體地展示出其如何影響人們的行動傾向。¹⁰¹

在分析陳漢生對老子「道」概念的詮釋思想的合理性前，讓我們對其詮釋的假說與內容作一簡短的回顧。就詮釋假說方面，首先，他基於中西語言性質的差異而

⁹⁹ 同前引。

¹⁰⁰ 同前引，頁 222。這是筆者的翻譯，有關此書的中譯皆出自筆者。

¹⁰¹ 同前引。

以為中文系統中不具備用作表徵或描述具體事物屬性之「語句信念」，而只有關乎語用意義之區辨能力的「詞信念」；其次，由於古代中國的世界觀為一個由眾多不連續之材質所組成的分體論世界觀，因此語言僅能用以識別或標示眾多材質之間的範圍並進而作出區辨，先秦時代的哲學思潮便是諸子百家爭相提出他們所認為的分割材質之標準並彼此辯難。基於上述的詮釋假說，陳漢生得出以下有關老子之道的詮釋思想：其一，由於劃分材質界限的無有定準，因此不同的分割標準往往導致原本既成的對立之名及其附帶之評價系統的逆轉，比如第二章有關美、醜之能相互轉化的討論；其二，由於老子視一切話語系統之不能恆常地指引人們行動，因此其絕不是要提倡任何「反面之道」以取代其他的話語系統之給予人們行動指引的功能，他強調「反面之道」的用意僅為述說「名」與「道」之相對性；其三，既然老子認識到一切「名」與「道」之不足，由是其要人將一切既成之話語系統及其附帶的欲求、行動徹底拋棄，這導致老子的無為思想及其提倡之道具有自相矛盾的性質而不能作為指示人們行動的話語系統；其四，「道」於老子思想中，是指語言理論意義而言之規範性話語，而絕非如傳統所謂指稱特定形上實體的專有名詞。

對於陳漢生詮釋假說的合理性，本文已在前節論其難以成立之處，有關他對老子「道」概念的具體詮釋內容，現在將逐一予以討論。其一，即關乎對立面之可相互逆轉的問題，假若綜觀《老子》一書，無可否認其中的確含有比如物極必反之對立面可相互轉化的觀點，比如第三十六章及第四十二章云：

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之，是謂微明。¹⁰²
故物，或損之而益，或益之而損。……強梁者不得其死，吾將以為教父。¹⁰³

從第三十六章論及張、強、興、與四者及歛、弱、廢、奪四者之關係時，至少說明一種物極必反的道理，總而論之即是「物壯則老」¹⁰⁴ 的思想，而所謂「微明」則強調物之衰微敗壞雖是幽微而未顯，然亦已伏在其中並隨物之發展愈益而愈加強烈。這種思想於第四十二章中得到進一步的說明，何以「強梁者不得其死」，蓋物

¹⁰² 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第36章，頁89。

¹⁰³ 同前引，〈下篇〉，第42章，頁117-118。

¹⁰⁴ 同前引，〈上篇〉，第30章，頁79。

之發展趨勢是「損之而益，益之而損」，老子欲使人明白損、益的關係並不如我們想像般簡單，一物或損或益的發展往往與人們欲損之、益之的意願或行動沒有必然關係，《老子》提出損益之可互相轉化的觀點，其目的似乎要指出盲目而一味之損、益行動的弊端與不足。¹⁰⁵ 從上引文本可見，以為對立兩方之能相互轉化的思想確實存在於《老子》中，然而問題是，他基於其對語言理論之興趣或關心，而謂第二章即從對立兩方之相互轉化而論美醜之逆轉，這是否合乎文本的基本意涵？也就是說，其是否符合理論融貫之第二層次的問題？第二章在論述了美醜二者的關係後，便接著指出：

故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。¹⁰⁶

考之上述論有無、難易、長短、高下、音聲、前後六事的重點，是為了強調對立兩方概念之相互依存而非相互轉化，也就是無「有」即無所謂「無」，無「難」即無所謂「易」，其他諸如美醜、長短、高下、音聲、前後等所有對立之概念亦盡皆如此。陳鼓應在說明第二章之要旨時亦指出：

一般人多把這兩句話（筆者按：即前述第二章之討論美醜關係的首對句）解釋為：「天下都知道美之為美，就變成醜了。」老子的原意不在於說明美的東西「變成」醜，而在於說明有了美的觀念，醜的觀念也同時產生了。下句「皆知善之為善，斯不善已。」同樣說明相反相因的觀念。後面「有無相生」等六句，都在於說明觀念的對立形成，並且在對待關係中彰顯出來。¹⁰⁷

由於陳漢生對第二章的詮釋存有爭議，那麼他以此來論證《老子》的要旨為批判名在分割材質界限時之無有定準的觀點，似乎並不能如此輕易地成立。既然第二章的內容無助於他的論證，前述有關闡釋對立兩方之能相互轉化的第三十六章及四十二章或許能成為其詮釋結果的文本證據。對於第三十六章，其指出物之將極必歛、與甚必奪的發展趨勢，假若以陳漢生之關乎對材質進行區辨的「區辨無常」理論以釋

¹⁰⁵ 劉笑敢，《老子——年代新考與思想新詮》（臺北：東大圖書，1997），頁161。

¹⁰⁶ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第2章，頁6。

¹⁰⁷ 陳鼓應，《老子註譯及評介》（香港：中華書局，2000），頁65。

「將欲歛之，必固張之」的意思，或許仍可勉強說成是由於某一特定話語系統之欲區辨「歛」之名，由是其亦必須同時區辨出與之相對的「張」之名，然後始有「歛」與「張」的對名之產生，由此亦能同時看出二者的相對性或無常性；然而對於第四十二章之「強梁者不得其死」的一句，我們便不知道怎樣合理地使之與關乎話語系統之分割材質的討論聯繫起來，是釋之為強守一既成之名或話語系統的規範功能可導致知性上的虧損？抑或釋之為顯示出老子對區辨「強梁」之名或話語系統的貶抑態度？由此可見，陳漢生以區辨材質之無有定準來說明對立雙方之能相互轉化的觀點是不足以融貫地對文本其他部分作出解釋；反之，以「物極必反」或「物壯則老」的觀點則可順暢地對第三十六章及四十二章之對立雙方可相互轉化的內容作出解釋，而沒有任何驚扭之處，由是我們有理由相信《老子》所言之正反互轉並不涉及任何有關分割材質的語言理論。

對於第二個論點，即以為老子強調「反面之道」的用意僅為述說「名」與「道」之無常，而非以為其優於其他話語系統的看法，陳漢生於闡釋此時，除卻以他的詮釋假說作為支持外，在文本的證據上，則似乎只以前述第二章作為闡釋對立雙方之可相互逆轉的資料，然後便以此為基礎並論證出否定所有話語系統之恆常性才是老子的真意。對於「反面之道」在《老子》裡的地位，他說：

反面的知識 (negative knowledge) 即是通曉於作出與約定看法相對立的行動。我們可暗地裡推想出老子所以為的，據推測，不能載於書中的——即不能陳述之作為指引的道，一種第三層次（筆者按：即有別於約定的及反面的知識）的知。¹⁰⁸

此外，他亦謂：

然而，取這種第二層次的評價模式（筆者按：即反面的知識）作為道家對儒家的哲學替換物，是要失去較深的神祕觀點的。產生這樣一種誤解的原因在於對《道德經》的那種實踐性的「規劃性」的解釋，這種解釋使許多詮釋解釋者感到困惑，並且引起了儒家二千年的批評。《老子》不能前後一致地倡導另一種跟傳統系統極其對立的欲求系統。它的批判哲學理論蘊涵著，我們最終必須放棄所有這樣的系統，包括否定的系

¹⁰⁸ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, p. 225.

統。¹⁰⁹

從上引兩則文字中，他非常清晰地表達其以為「反面之道」並不是老子所欲提倡者的看法。對於陳漢生這個從理論上推理而得的觀點，我們並不認同，考之《老子》，確實存在有大量明顯的文本證據以支持其欲提倡某種與既成價值觀或行事方式相異的教旨的傾向，而對於這些特殊價值觀或行事方式的影響亦有詳細的闡述，比如第六十七章謂：

我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈，故能勇；儉，故能廣；不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！夫慈，以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之。¹¹⁰

從其將「慈」、「儉」、「後」的優勝之處與「勇」、「廣」、「先」的不足對舉，且以為「慈」乃天之所好者的內容來看，老子欲提倡一種有別於世俗既成價值觀及行事方式的意向可謂非常明顯，假若老子果真如他所謂般旨在標舉既成規範性話語之對立面與無常性，其亦不需如此肯定地表示將三寶「持而保之」。此外，又如第七十章謂：

吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯無知，是以不我知。知我者希，則我者貴，是以聖人被褐懷玉。¹¹¹

老子於此慨嘆其教之不為世所接受，而從「知我者希，則我者貴」中可見老子欲提倡其教之意向的強烈。上引篇章雖沒有明言老子所貴者為何，在他看來，其所貴者當然是說明一切既成規範性話語之無常性的道理，然假若把第七十章與文本其他的章節相互印證作理解，則似乎《老子》在揭示對立雙方之可相互轉化之餘，亦如上述第六十七章的內容般，肯定及提倡某種與既成話語系統相反的價值觀及行事方式。另外，比如第二十六章中強調聖人要「終日行不離輜重」、¹¹² 第三十章及第

¹⁰⁹ 陳漢生著，周雲之等譯，《中國古代的語言和邏輯》，頁 85。

¹¹⁰ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈下篇〉，第 67 章，頁 170-171。

¹¹¹ 同前引，第 70 章，頁 176-177。

¹¹² 同前引，〈上篇〉，第 26 章，頁 70。

六十章教為政者「不以兵強天下」¹¹³及「治大國若烹小鮮」¹¹⁴、以及第四十三章正面指出「不言之教，無為之益，天下希及之」¹¹⁵等，皆反映老子對其「反面之道」的肯定態度。由此可見，以為《老子》僅強調既成話語系統之對立面而未有積極、或真誠地提倡、肯定的看法，似乎有違文本的基本意涵。

對於第三個論點，即老子之道可演繹出自相矛盾而不能成為人們行動、生活的指引的看法，考之陳漢生以為其具有自相矛盾的原因，是因為他一面視文本中的「反面之道」為過渡性的言說策略，一面認為老子念茲在茲者在於前述所謂的「第三層次的知」，即以為世上沒有任何話語系統能恆常地指引人們生活，由是要人將所有話語系統及隨之而起的價值取向徹底拋棄。然而從前述討論「反面之道」於文本裡的地位可見，老子提倡「反面之道」的用意其實並不如陳漢生所言僅為過渡性的言說策略而已，反之，他是真心誠意地以為「反面之道」確實比其時一般的話語系統及價值取向優勝，由此可知，老子所謂的「無為」亦絕非如他所言般要人拋棄一切認知、欲求以至全然沒有行為、行動，而是要人遵循「反面之道」來行事。那麼老子的「反面之道」究竟是怎樣的一種行事態度及方式？綜觀《老子》一書對「反面之道」的描述，其大抵為一種可適用於個體行事乃至總體為政治國的行為、處事的總原則，其表現有別於世俗一味求進的行事作風，而是以反求正、實有似無的行事態度及方式。¹¹⁶ 比如第二章在論及聖人之事功時便謂：

是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。¹¹⁷

明顯的「萬物作」是聖人「處無為之事，行不言之教」的結果，而「作焉而不辭」、「生而不有」、「為而不恃」、「功成而弗居」則是「無為之事」、「不言之教」的具體說明。萬物之所以能作的原因並不是因為聖人只坐著不動、對世界全然不作任何影響，而實有賴聖人一種實有似無的行為模式。對於「萬物作焉而不辭」一句，帛書本作「萬物作而弗始」，¹¹⁸ 據第三十章王弼註曰「為始者，務欲

¹¹³ 同前引，第30章，頁78。

¹¹⁴ 同前引，〈下篇〉，第60章，頁157。

¹¹⁵ 同前引，第43章，頁120。

¹¹⁶ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》上卷（北京：中國社會科學出版社，2006），頁607、707。

¹¹⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第2章，頁6-7。

¹¹⁸ 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），頁232。

立功生事，而有道者務欲還反無為」，¹¹⁹ 由此可知，「弗始」即不造作生事，可視為「處無為之事」、「行不言之教」的總綱。「為而不恃」、「功成而弗居」則更為明確地說明「弗始」所能引申的意思，即不居功自恃，不以主觀個人意願強加於別人。由此可見，「無為」並非要人拋棄一切價值與欲求以至完全沒有行為，聖人的作為只是實有似無地讓世界保持於一和諧的狀態，萬物便能於其中得到自然而然的發展。第五十七章中「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」¹²⁰ 亦是「處無為之事，行不言之教」的又一具體說明，聖人之無為能使民自化、自正、自富、自樸，而無為的內容便是好靜、不妄作與少欲，須注意的是，好靜、不妄作、少欲並不同沒有行為、行動或沒有任何價值取向，只是這種行為、行動有別於世俗一味進取的行事方式，並不能很容易地從表面完全察覺到。

無為除了能應用於治國外，於文本中亦可見其乃一切行為、處事的普遍原則。比如第七章與第三十章便謂：

是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。¹²¹
果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而不強。物壯則老，
是謂不道，不道早已。¹²²

一般人大多愛好逞強、有為，欲居眾人之先而不甘為人後，然而《老子》卻教人以反求正，通過無為的行事態度而使萬物順著其自然而然之發展趨勢以獲得正面的效果，上引第七章言以無私的原則處事而能成其私，便是以反求正的具體例子。須注意的是，上引第三十章中特別提醒人們凡事勿有驕傲、炫耀、自得的心念，其中亦含有前述所言慎防物極必反的道理。河上公注第三十章謂「草木壯極則枯落，人壯極則衰老也。言強者不可以久」，¹²³ 從經驗中可知，每逢事物發展至極盛，其生命力亦會隨之枯萎，因此，只要時刻避免過強，這樣便能讓事物長保可持續的發展性而避免急遽的、無有預期的向其對立面反撲的後果，亦惟有在如此的狀態中，事

¹¹⁹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第30章，頁78。

¹²⁰ 同前引，〈下篇〉，第57章，頁150。

¹²¹ 同前引，〈上篇〉，第7章，頁19。

¹²² 同前引，第30章，頁78-79。

¹²³ 王卡點校，《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993），頁122。

物才得以穩健地發展起來。¹²⁴ 從上述對「反面之道」的討論可見，認為「無為」乃主張徹底拋棄一切價值取向的看法其實未能與文本中對於「無為」的論述彼此融貫，既然陳漢生對老子之道所作的詮釋具商榷性，因此他所謂其具有自相矛盾的性質的說法亦不能成立。

至於第四個論點，即陳漢生以為文本裡的「道」是指語言理論意義而言的規範性話語，而絕非為一具宇宙論或本體論意味的專有名詞，老子的學說亦只關心規範性話語之分割材質的標準無定，而無關乎任何對本體與現象之常變問題的討論的看法，我們從前述討論其詮釋假說的部分可見，他以為古代漢語裡缺乏對個體屬性描述、表徵的功能，而僅能對眾多不連續的材質進行區辨、分割的意見，並不能如其所想般簡單地得以確立，由是陳漢生欲以此來支持其否定道之為形上本體的觀點，亦不是如其所想般有力、合理。更重要的是，綜觀《老子》裡，其明顯含有道之能創生天地、生化萬物等形上的含意，比如第二十五章謂：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。¹²⁵

若以他的規範性話語之分割材質理論去詮釋「獨立不改，周行而不殆」等具強烈宇宙論或本體論色彩的文字，實不敢想像如何能予以合理、順暢的解釋，考之陳漢生的論述中，亦完全沒有提及或嘗試回應此章或文本裡其他相類似的內容。對於其之所以不採傳統以來視道為一形上本體或規律的理由，除卻與其提出的中文語言理論有關之外，亦涉及他的另一個看法：即以為此說蘊涵道家為一自相矛盾且不能言喻的學派。¹²⁶ 不能否認，在《老子》中確實有不少篇章似乎主張道是不能言說的，然而問題是將「道」詮釋成如他所言般之類近「神秘主義」的觀點，是否必定蘊涵道家為一自相矛盾且不能言喻的學說？我們以為或許這是言之過早。描述道為一不可言喻之形上概念的內容，詳見於第十四章：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是

¹²⁴ 劉笑敢，《老子——年代新考與思想新詮》，頁163。

¹²⁵ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第25章，頁63。

¹²⁶ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, pp. 7, 228.

謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。¹²⁷

在理解第十四章的內容時，除卻可嚴謹地遵照文字解讀，以為確實存在一不可見、不可聞、不可得、無形無相的道而演繹出如陳漢生所言的自相矛盾外，亦可將之解讀成從有限時空的觀點而言，道不能為人所完全察覺，人們僅能部分地窺見、聽聞與覺察道之存在。這種對道之非不可部分言喻的理解，又可通過對第三十五章的內容而相互申明其意。第三十五章云：

執大象，天下往。……道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。¹²⁸

上引章節的最後一句帛書本作「用之不可既也」而非「用之不足既」，對於「足」與「可」在意思上的分別，高明指出「視之不足見，聽之不足聞」之「足」當據河上公注訓為「得」，¹²⁹ 而劉笑敢引古棣 (1919-2005) 對於「得」與「可」之辨析而謂「不得」對於道在原則上是否「可見」、「可聞」無所肯定和否定，只表示眼睛看不見、耳朵聽不見，然而作「不可」則原則上肯定道不可見、不可聞，¹³⁰ 由是足證文本並沒有從根本上否定道之不可名狀。至於末句以「不可既」言道之用則比起以「不足既」言之在文意上來得豐富，蓋「不可既」乃明確指出道之用「無有既盡」，¹³¹ 此亦符合第五及六章中謂道「虛而不屈，動而愈出」¹³² 及「緜緜若存，用之不勤」¹³³ 之意。張錦青在解說此章時，則指出末句在理解全篇意旨時起著關鍵的作用，蓋無論是「不足既」抑或「不可既」，其意皆非為指出道之用不能用，反之，是強調道之用不能被完全耗盡，既然末三句在文法上的結構大致相同，則對「用之不足既」的解釋按理當可推廣至其他兩句而謂道絕非不可見、不可聞，

¹²⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第14章，頁31-32。

¹²⁸ 同前引，第35章，頁87-88。

¹²⁹ 高明，《帛書老子校注》，頁416。

¹³⁰ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》上卷，頁363。

¹³¹ 高明，《帛書老子校注》，頁416。

¹³² 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈上篇〉，第5章，頁14。

¹³³ 同前引，第6章，頁16。

而僅是不能被完全察看及聽聞而已。¹³⁴ 假若結合此章與前引第十四章之對道的描述，則可彼此申明而見第十四章絕非意謂道之完全不可言喻，而其中「夷」、「希」、「微」等用語便是起著對道之部分描述的作用。現在的問題是，何以「夷」、「希」、「微」等用語不能表述道之全體？這或許與道之用的「無有既盡」的遍在、無限之特質有關。我們以前引篇章中「大象」一詞作為討論的引子，其除出現於第三十五章外，亦見之於第四十一章裡：

大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。道隱無名，夫唯道善貸且成。¹³⁵

「大方無隅」的原因明顯地並非道之無形無相，反之，是因為其廣大無邊而無法窮盡，由是可見其餘兩句「大音希聲」及「大象無形」亦當以此解，其要旨均為強調任何具有某種特定指向之描述用語皆不能將道之相關特質完全地描述出來。對於「大器晚成」一句，學者向謂其乃比喻之詞而置之不解，然細察其意實有助於說明何以老子認為表詮的言說方式未必能描述道的全體。「大器晚成」在帛書乙本作「大器免成」，樓宇烈以為「免」不應作「晚」之假借義解而應以其本字解，蓋「大方無隅」、「大音希聲」、「大象無形」與第二十八章之「大制無割」，¹³⁶ 均為在某一特定名詞之前加上「大」而使其義相反。比如「方」為有隅，「大方」則無隅；「音」為有聲，「大音」則無聲；「象」為有形，「大象」則無形；「制」為有割，「大制」則無割；故「大器免成」乃表明大器之不持合成，由是可知傳世之「大器晚成」疑已誤。¹³⁷ 若從樓宇烈對「大器免成」之闡釋，則同樣可推論而知「免成」的原因絕非道之根本無法合成器物，反而是因萬物在其影響下得以平穩持續地發展、轉化（此即「善貸且成」之意），由是在此意義而言可見其合成之功無所不存、無所不在。由此可見，「大器免成」說明了道之用具有遍在及無限的特質，其可無有窮竭地成就萬物，是故老子雖以「器」來描述「道」之能成（具體的）物的性質，然其最終亦無法將此作用完整地描述出來，既然「方」、

¹³⁴ Leo Kam-ching Cheung, "Laozi's Dao as a Structured Whole and Its Ineffability," in Department of Philosophy (ed.), *Proceeding of Emptiness and Nothingness: Conference on Buddhism and Daoism* (Hong Kong: Department of Philosophy, The University of Hong Kong, 2007), p. 55.

¹³⁵ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈下篇〉，第41章，頁112-113。

¹³⁶ 王弼本作「大制不割」，同前引，第28章，頁75。「大制無割」乃帛書本之用語，見高明，《帛書老子校注》，頁375。

¹³⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，《老子道德經注》，〈下篇〉，第41章，頁115-116。

「器」、「音」、「象」皆僅能描述道作用於部分器物與現象的性質，因此老子便總結而謂「道隱無名」。¹³⁸ 假若我們對文本的解讀是正確的，則從上述有關老子對描述用語與道之關係的討論中，可證其以為只要將「道」詮釋為具形上意味之本體或規律，則必然蘊涵道家為一自相矛盾且不能言喻的學派的觀點似乎是言之過早，或至少不能如他所想般那麼理所當然地得以確立。

四、回顧與總結

陳漢生以其新穎的視角去詮釋中國哲學，試圖重建道家在中國哲學的地位，¹³⁹ 他甚至自詡為再生的莊子，表示在其詮釋結果下，以老莊為代表的道家思想在先秦時代的哲學發展中，如其所言被重新賦予一個重要且起著主導作用的角色。¹⁴⁰ 在這個龐大的哲學詮釋工作下，對他理解的先秦時代學術發展作出了扼要的總論：

我的理論指認出在各經典教條中的四個有關語言和心靈的漸進發展階段。第一個階段是正面之道 (positive *dao* way) 時期，即道家所謂之儒墨時代。在此時期所關心的哲學爭議為究竟當使用何種語言作為對社會的指導？應當以傳統作為話語的準則抑或我們應當予之改革？……對於儒墨相爭之徒然的覺醒引領至第二個階段——反語言之道 (antilanguage *dao*) 時期。在這時期中，儒道兩家的思想家皆非難早期以社會制約話語作為指導行為準則的理想。彼等均訴之於一自然的、直覺的或內在的行為的指引。這種發展導致孟子的教條及老子形式的道家的產生。第三個階段——分析的 (analytic) 時期，其揭露出反語言立場的不一致性 (incoherence)。……此激發出莊子的懷疑論調。分析的洞察力滋生出思想上的無政府主義，這激發出最後一個階段，即獨裁主義階段的發生。……在符合治國者利益的前提下，韓非子提出一種專門地控制語言

¹³⁸ 「道隱無名」一句帛書本作「道褒無名」，據高明之考證，「褒」義為大為盛，正由於道極大極盛，故言詞皆不足以窮其意，其說明道與語言之關係似較通行本之「道隱無名」更為清晰。見高明，《帛書老子校注》，頁 25。

¹³⁹ Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, pp. x-xi.

¹⁴⁰ 同前引，頁 x-xi、26-28。

及論調的意識形態。¹⁴¹

從上引學術發展的軌跡來看，陳漢生認為以老莊為代表的道家在其中扮演著非常重要的角色。他把孟子與老子同歸屬第二階段之反語言時期的原因，乃在於他認為孟老二者皆持有一批判語言或傳統之能作為人們正確行事準則的觀點。在他看來，孟子將判別是非的準則訴諸一非語言的直覺心靈 (heart-mind)；¹⁴² 另一方面，老子則有進於孟子而對語言、教條之性質，以及在紛紜的處境下一切教條之不能恆常地給予人們有效的指引等問題上作出理性的反思。繼之而起的莊子，則在老子批判語言之指引功能的基礎上，進而採取一實用主義的多元論者立場，承認天下間一切的「道」（規範性話語）皆有其合理性，人們正是按其目的與所需而選取不同的「道」作指引，由是在他的詮釋下，莊子的學說即含有一種強烈的相對主義的傾向。¹⁴³ 須注意的是，道家思想的地位在陳漢生詮釋工作裡雖是如斯重要，然考之學界對其詮釋工作的討論，不是集中於評價在本文第二節所列舉之詮釋假說的合理性，就是集中探討他對儒墨乃至名家的詮釋而鮮有論及他對道家思想（尤其是老子）的理解；而偶有論及其對道家思想之詮釋者，亦大多不是流於過份簡略，便是對其詮釋思想予以充分肯定。¹⁴⁴ 比如安樂哲 (Roger T. Ames) 謂：

¹⁴¹ 同前引，頁 4-5。

¹⁴² 同前引，頁 194。

¹⁴³ 同前引，頁 283、289-290。

¹⁴⁴ 學界對陳漢生的先秦哲學詮釋思想的討論，主要以其著 *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* 一書之書評的形式撰述。所論者有 Roger T. Ames, "Review of *A Daoist Theory of Chinese Thought*," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 54.2 (1994), pp. 553-561; Lisa Raphals, "A Language Theory of Chinese Thought," *Journal of Religion*, 75.1 (1995), pp. 80-89; Bryan W. Van Norden, "Review of *A Daoist Theory of Chinese Thought*," *Ethics*, 105.2 (1995), pp. 433-435，該文批評陳漢生著作之文獻探討非常薄弱，完全沒有對諸如 P. J. Ivanhoe、Kwong-loi Shun（信廣來）、David Wong、Lee Yearlry 等重要學者之中國哲學研究予以討論，此外，亦嚴重曲解 D. C. Lau（劉殿爵，1921-2010）對孟子的詮釋 (p. 434)；Wayne Alt, "Philosophical Sense and Classical Chinese Thought," *Asian Philosophy*, 6.2 (1996), pp. 155-160，該文回顧了陳漢生對先秦各家思想的詮釋，指出總體而言，其詮釋乃顛覆自傳統以來視儒家為正統的視角而未予以具體的評價；David B. Wong, "Review of *A Daoist Theory of Chinese Thought*," *The Journal of Asian Studies*, 57.3 (1998), pp. 824-825。此外，亦有專文討論陳漢生對公孫龍子之詮釋者，見 Chung-ying Cheng, "Kung-sun Lung: White horse and other issues," *Philosophy East and West*, 33.4 (1983), pp. 341-353; Manyul Im, "Horse-parts, White-parts, and Naming: Semantics, Ontology, and Compound Terms in the White Horse Dialogue," *Dao*, 6.2 (2007), pp. 167-185。

有些哲學人物在（筆者按：陳漢生的）研究下，得到耳目一新的感覺與往往富洞察力的論述：墨子及老子即為二例。我認為這個看法……以為《老子》視「欲」乃源自語言（being language-derived）的要旨，使得我立刻要回到文本裡以查看其有效性，以及去問如此洞見對於我現在的詮釋究竟有何涵義。¹⁴⁵

此外，瑞麗 (Lisa Raphals) 更表示：

這個視角（筆者按：即以「道」為規範性話語）容許他（陳漢生）為墨家、道家與名家及法家思想提供一種哲學上之滿意的解說，然而以犧牲傳統對早期儒家思想，特別是對孟子之詮釋作為代價。¹⁴⁶

他使人們注意到中西語言及心靈理論之間的重要差別，且確實，終究展示出對道家思想和中國哲學之語言理論二者的哲學性圓滿之論述。¹⁴⁷

陳漢生以其對漢語性質之有別於印歐語系語言的觀察，通過完全否定傳統以來謂道之具宇宙論或本體論的形上含意，並從反思話語系統本質的角度去詮釋老子之道的觀點，確實是具有如瑞麗所言般的充滿哲學味道之感，然而，即使暫且擱下如前述其詮釋假說之嚴重理論困難，僅從論述之能否與文本彼此融貫而言，他所面對之批評實亦匪淺。在云云對陳漢生的評論者裡，似乎只有 David Wong 察覺到問題所在而僅在其書評中謂：

因為他持有大體上古典思想家（筆者按：即先秦各學派）為非形上學的（nonmetaphysical），故陳漢生特別關注於將道家詮釋成非形上學之性格。假若我們否定其說，陳漢生宣稱，我們實以西方之關注及預設去解讀中國的典籍。……我並不認同一如陳漢生理解般古代中國人大體上為純然語用的及非形上學的。這裡所著重者想必有所不同，然而陳漢生設想這差別之必然性導致其一些對莊子及老子於文本上消除所有之形上意味的

¹⁴⁵ Roger T. Ames, "Review of *A Daoist Theory of Chinese Thought*," p. 557. 此處引文為筆者翻譯。

¹⁴⁶ 此處引文為筆者翻譯。Lisa Raphals, "A Language Theory of Chinese Thought," p. 80.

¹⁴⁷ 同前引，頁 89。

笨拙的解讀。¹⁴⁸

上引 David Wong 的批評雖云指出了陳漢生詮釋道家思想時的問題，但礙於篇幅所限，有關批評實非常簡略而只能視為一種提綱挈領之說明，更遑論可將有關的詮釋假說結合起來予以一併討論。且從前述第三節的討論可知，陳漢生沒有顧及其詮釋與文本之間的第二層次之融貫問題時，亦不只有輕率地無視、甚至是完全取消文本中道之含強烈宇宙論或本體論意涵的問題而已。

總結而論，本文首先藉引介學者對於陳漢生詮釋假說之探討與質疑，說明了他通過對中文文法結構及名詞性質之觀察，而以為中文不具備表徵、描述之語義功能，及不能具有指稱任何個體概念之作用的觀點，實蘊涵如下兩點：其一，即中文為一不能被學習得到的語言；其二，即中文使用者不可能具有任何思想。接著，本文指出了陳漢生對於老子「道」的詮釋，即以為其要旨在於否定所有話語系統及隨之而起的價值取向的觀點，並不能推廣而使之與文本的其他部分的內容彼此融貫。陳漢生對老子「道」概念的詮釋思想無容疑議是非常精采，若我們視詮釋的工作為表達、論述自己的哲學觀點，並進而建立自相一致的理論系統，則他對中國先秦思想的詮釋絕對可算是其中的佼佼者；然而，若我們視詮釋的工作為揭示和解釋經典本義，則我們實不敢苟同陳漢生對老子「道」概念的詮釋思想是成功地尋找出內在於文本的獨特意涵。

（責任校對：廖安婷）

¹⁴⁸ David B. Wong, "Review of *A Daoist Theory of Chinese Thought*," p. 825. 此處引文為筆者翻譯。引文中的「非形上學的」一詞於此亦有「非抽象的」之意。蓋陳漢生以為先秦思想家的世界觀為一分體論世界觀，他們之所以能命名事物乃源自以語言去識別或標示眾多材質之間的範圍並進而作出區辨，而非有賴於對諸如抽象概念、屬性、本質、理想類型 (ideal type) 之觀念的認識。由是先秦思想家亦沒有建立出如西方哲學的形上學理論。Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China*, pp. 31-32, 63.

引用書目

一、傳統文獻

- * 王 卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993。
- * 高 明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996。
- * 樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980。

二、近人論著

- 王 力主編，《古代漢語》第1冊，北京：中華書局，1981。
- 方萬全，〈論陳漢生的物質名詞假設〉，收入香港科技大學人文學部主編，《邏輯思想與語言哲學》，臺北：臺灣學生書局，1997，頁201-222。
- * _____，〈真理概念與先秦哲學——論陳漢生的觀點〉，《中國哲學與文化——反方向格義與全球哲學》，1，桂林：2007，頁37-57。
- * 陳 波，《奎因哲學研究：從邏輯和語言的觀點看》，北京：三聯書店，1998。
- * 陳鼓應，《老子註譯及評介》，香港：中華書局，2000。
- * 陳漢生著，周雲之等譯，《中國古代的語言和邏輯》，北京：社會科學文獻出版社，1998。
- 陸基洋，〈論融貫原則對於中國哲學研究的重要性——以《想爾注》對「道」之詮釋為例〉，《中國詮釋學》，8，濟南：2011，頁223-237。
- * 馮耀明，〈中國哲學中的語言哲學問題——物質名詞理論的商榷〉，收入香港中文大學哲學系編輯委員會主編，《分析哲學與語言哲學論文集》，香港：香港中文大學新亞書院，1993，頁161-174。
- 葉錦明，〈論老子「自然」觀念的詮釋問題〉，《中國詮釋學》，7，濟南：2010，頁86-92。
- 劉昌元，〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收入沈清松主編，《跨世紀的中國哲學》，臺北：五南圖書，2001，頁77-98。
- * 劉笑敢，《老子——年代新考與思想新詮》，臺北：東大圖書，1997。
- _____，〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》，26，臺北：2005，頁287-319。
- * _____，《老子古今——五種對勘與析評引論》上卷，北京：中國社會科學出版社，2006。
- Alt, Wayne. "Philosophical Sense and Classical Chinese Thought," *Asian Philosophy*, 6.2, 1996, pp. 155-160.

- Ames, Roger T. "Review of *A Daoist Theory of Chinese Thought*," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 54.2, 1994, pp. 553-561.
- Cheung, Leo Kam-ching. "Laozi's Dao as a Structured Whole and Its Ineffability," in Department of Philosophy (ed.), *Proceeding of Emptiness and Nothingness: Conference on Buddhism and Daoism*. Hong Kong: Department of Philosophy, The University of Hong Kong, 2007, pp. 51-69.
- Fraser, Chris. "Language and Ontology in Early Chinese Thought," *Philosophy East and West*, 57.4, 2007, pp. 420-456.
- _____. "The Mass Noun Hypothesis and Interpretive Methodology," *The Journal of Chinese Philosophy and Culture: Cross-Cultural Interpretation and Global Philosophy*, 1, 2007, pp. 58-107.
- Gibson, Roger F., Jr. *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay*. Tampa: University Press of Florida, 1986.
- Grayling, A. C. *An Introduction to Philosophical Logic*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- Hansen, Chad. "Linguistic Skepticism in Lao Tzu," *Philosophy East and West*, 31.3, 1981, pp. 321-336.
- _____. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983.
- _____. "Chinese Language, Chinese Philosophy, and 'Truth'," *The Journal of Asian Studies*, 44.3, 1985, pp. 491-519.
- _____. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- _____. "Term-Belief in Action: Sentences and Terms in Early Chinese Philosophy," in Hans Lenk and Gregor Paul (eds.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993, pp. 45-68.
- _____. "The Metaphysics of Dao," in Mou Bo (ed.), *Comparative Approaches to Chinese Philosophy*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002, pp. 205-224.
- Raphals, Lisa. "A Language Theory of Chinese Thought," *Journal of Religion*, 75.1, 1995, pp. 80-89.
- Shen, Vincent. "Interpretation of Chinese Philosophical Texts: Basic Considerations and Principles," in Keli Fang (ed.), *Chinese Philosophy and the Trends of the 21st Century Civilization*. Beijing: The Commercial Press, 2003, pp. 1-18.
- Van Norden, Bryan W. "Review of *A Daoist Theory of Chinese Thought*," *Ethics*, 105.2, 1995, pp. 433-435.

Wong, David B. "Review of *A Daoist Theory of Chinese Thought*," *The Journal of Asian Studies*, 57.3, 1998, pp. 824-825.

Yang, Xiaomei. "Do Differences in Grammatical Form between Languages Explain Differences in Ontology between Different Philosophical Traditions?: A Critique of the Mass-Noun Hypothesis," *Dao*, 10.2, 2011, pp. 149-166.

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Chen, Bo. *Kuiyin Zhexue Yanjiu: Cong Luoji he Yuyan de Guandian Kan (A Study on the Philosophy of W. V. Quine: From the Perspectives of Logic and Language)*. Beijing: SDX Joint Publishing, 1998.
- Chen, Gu-ying. *Laozi Zhuyi ji Pingjie (An Annotated Translation and Commentary of the Laozi)*. Hong Kong: Zhonghua Book Company, 2000.
- Fang, Wanquan. "Zhenli Gainian yu Xianqin Zhexue: Lun Chen Hansheng de Guandian (The Concept of Truth and Pre-Qin Philosophy: A Discussion on the Views of Chad Hansen)," *Zhongguo Zhexue yu Wenhua: Fanxiang Geyi yu Quanguo Zhexue (Journal of Chinese Philosophy and Culture: Cross-cultural Interpretation and Global Philosophy)*, 1, 2007, pp. 37-57.
- Fung, Yiu-ming. "Zhongguo Zhexue zhong de Yuyan Zhexue Wenti: Wuzhi Mingci Lilun de Shangque (The Problems of the Philosophy of Language in Chinese Philosophy: A Critique of the Mass Noun Hypothesis)," in Department of Philosophy Editorial Committee of the Chinese University of Hong Kong (ed.), *Fenxi Zhexue yu Yuyan Zhexue Lunwen Ji (Collected Essays in Analytic Philosophy and the Philosophy of Language)*. Hong Kong: New Asia College, The Chinese University of Hong Kong, 1993, pp. 161-174.
- Gao, Ming. *Boshu Laozi Jiaozhu (Revised Annotations on the Laozi Silk Manuscript)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1996.
- Hansen, Chad. *Zhongguo Gudai de Yuyan he Luoji (Language and Logic in Ancient China)*, trans. Zhou Yunzhi et al. Beijing: Social Sciences Academic Press, 1998.
- Liu, Xiaogan. *Laozi: Niandai Xinkao yu Sixiang Xinquan (Laozi: Evidential Study on Its Date and New Interpretation)*. Taipei: Dongda Book Company, 1997.
- _____. *Laozi Gujin: Wuzhong Duikan yu Xiping Yinlun (The Laozi from the Ancient to the Modern: Comparative Studies of the Five Versions, Including Introductory Analyses and Criticisms)*, vol. 1. Beijing: China Social Sciences Press, 2006.
- Lou, Yulie. *Wangbi Ji Jiaoshi (Revised Annotations of the Works of Wangbi)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1980.
- Wang, Ka (punctuated). *Laozi Daodejing Heshanggong Zhangju (Heshanggong's Edition of the Laozi Daodejing)*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1993.

A Study on Chad Hansen's Interpretation of the Laozian Concept of *Dao*

Luk, Kei-yeung

Hong Kong Community College
Hong Kong Polytechnic University
cckyluk@hkcc-polyu.edu.hk

ABSTRACT

The consistency of the principle of coherence is a necessary condition for a valid hermeneutics. In addition to determining whether a theory of textual interpretation possesses internal coherence, in the context of the Chinese philosophical tradition, which relied heavily on the practice of textual commentary, we should also be concerned with a secondary level of coherence; that is, with the question of whether a hermeneutics conforms to, and does not conflict with, the content and basic meaning of the original text.

This paper, which is divided into four sections, aims to disclose the hidden conflict in Chad Hansen's interpretation of the Laozian concept of *Dao* from the perspective of this second-level meaning of coherence. The first section of the paper illustrates the unique context of the Chinese philosophical tradition, and the relationship between this context and coherence. The second section discusses scholars' critiques of Hansen's hermeneutic hypotheses in an effort to prove the invalidity of Hansen's understanding of classical Chinese, which was based in an analysis of nouns and syntactic structure. It is argued here that this understanding of classical Chinese, in which the language does not denote any particular objects and does not possess the semantic functions of representation and description, is difficult to substantiate. In the third section, I examine the fundamental significance of the *Laozi*, and compare it with Hansen's interpretation of the Laozian concept of *Dao*. On the basis of this comparison, I argue that Hansen's view of Laozi's *Dao*, which asserts that Laozi promoted the abandonment of all prescriptive discourses and the value orientations that accompanied them, fails to cohere with the basic meaning of the text. The fourth section concludes that, if the purpose of Chinese hermeneutics is to explain and discover the meaning and significance of the text, then a conflict, which violates

the second-level meaning of coherence, can be found between Hansen's interpretation of the Laozian concept of *Dao* and the basic meaning of the *Laozi*.

Key words: *Laozi*, *Dao*, interpretation hypotheses, Chad Hansen, prescriptive discourses, the second-level meaning of coherence

(收稿日期：2011.12.26；修正稿日期：2013.4.8；通過刊登日期：2013.5.17)