

## 書評、綜述與訪談

## 對中國哲學的存有學研究：偏重存在的居有

## ——評《道家與道教思想史批判——一種現象學神學研究》

陳逸舟；余群\*\*

**提 要：**文章建立在《道教批判》的基礎上，以對其現象學神學的範式還原為基礎，回歸到存有學的源發的領域上，通過對存有之本現的建基構建其源發的範式「存有-宗教」，以存有源發的是非、差別和純全存在的兩種存在屬性的領會為存有與存在的中介，在「存有-宗教」的基礎上進入到存有之本現性未明的存在中構建「存在-宗-教」的研究範式，同時以對「是非」和「存在」兩種存在屬性的偏重得到兩套生存論建構和現象學神學考察的視角（範式），在範式完備的基礎上進入對《道教批判》所闡述的「中國」根柢的「道教」的研究，在存有學的基礎上消解了「老子」與「莊子」的對立性問題，且以對「中國」的生存論建構的梳理，證明瞭中國哲學展開的本質形式「莊儒合道」，以對「中國」的生存論建構的回歸梳理、說明了「由老及莊」的內在自然的邏輯的本質展開。

**關鍵字：**中國哲學史；存有-宗教；「中國」；由老及莊

在 2024 年春節前一個月，筆者讀到王鵬飛博士的《道家與道教思想史批判——一種現象學神學研究》，這篇文章使用了現象學神學和黑格爾史觀兩種主要的哲學史研究方法，通過對本質範式的確定來「看」清楚作為「中國根柢」的道教的存在。<sup>①</sup>在文章中，作者提供了兩種範式，分別是明確地提出了的「政治哲學」和潛在地<sup>②</sup>表明了的「美學」。這兩種範式被放置於歷史時表現為兩種不同的邏輯展開，前者即黑格爾提出的由美學（藝術）為開端，宗教為中介，哲學為最終階段的「美學（藝術）-宗教-哲學」的邏輯展開，後者即作者以政治哲學範式本質的看來理解中國哲學史，而得到的屬於中國哲學（史）的「美學」範式，其邏輯展開正好是政治哲學的倒置，即「哲學-宗教-美學」。

\*\* 作者簡介：陳逸舟，男，福建漳州人，現為浙江越秀外國語學院本科生，研究方向為：現象學和宗教哲學；余群，男，江西樟樹人，博士，現為浙江越秀外國語學院教授，研究方向為：美學、中國哲學（陽明心學為主）、文藝理論。

① 「鑒於對道家與道教思想史研究的傳統思維方式的局限性，我們有必要援引中國傳統學術中所欠缺的現象學-神學作為新型方法論重新思考其根本問題。比較宗教學的方法是對它的必要補充。一般說來，此二方法分別具有縱向與橫向的思想維度。就前者的邏輯性而言，這種研究可以被表述為關於『中國根柢』的歷史哲學。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014 年，第 1 頁。「就『道教的存在』與『存在的道教』（道教史）的區別而言，現象學方法的研究就是懸擱道教的史實，將存在的道教懸擱起來，對道教的存在進行思考。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014 年，第 13 頁。

② 作者提出核心觀點認為中國哲學的本質是中國美學，因此此處雖然言是潛在，並非因為美學這一概念是潛在《道教批判》中潛在，而是因為「美學」這一種哲學並不作為範式而被使用，因此是範式的潛在。如此言為範式的潛在，是因為政治哲學的範式在存有學的「看」下正是將存在問題的焦點放在對「是非」的存在性質的處理，因此在政治哲學的範式中才能看出美學的東西，因為美學並非在對「是非」的處理之外，而正是一種對是非的與政治哲學相反態度的處理。

筆者認為作者因為使用這樣的本質直觀的分析方法得到了對中國哲學（史）的細緻的、有邏輯的分析與認識，在筆者看來這是一篇非常有價值的文章。但出於對作者以政治哲學為範式而導致的一種對中國哲學作為美學的貶抑性的結果的懷疑，筆者決定通過對範式的還原提供一個更全面也更懇切的「看」法，以此給這篇文章所提供的邏輯史一個更準確地看清的門和通路。

因此，本文會從對《道教批判》<sup>①</sup>的分析範式還原開始，首先以對作者使用的「存在-神-學」的分析範式的不徹底性進行說明，以說明為開啟進入對基於存有之本現的本現性構建根本的存在範式「存有-宗教」，闡明存在論以居有存有為存有學（「存有-宗教」）的根本旨歸，以此進入到存有之本現未明的存在論中，構建「存在-宗-教」的現象學神學的分析範式。同時在對範式的構建中，在存有學部分將《道教批判》所領會的政治哲學與美學兩種存在論還原為存在同時包含的「是非」與「存在」兩種存在屬性。在進入到「存在-宗-教」的範式構建中時，則因為此種範式的分析對象在存有之本現性的未明階段，故而因為對存在的「是非」與「存在」兩種特性的偏重形成不同的存在論（哲學範式），即偏重於「是非」的以非此即彼的政治實踐為生存形式的「政治-是非-生存論」，與偏重於「存在」的以歸本於存在為審美實踐為生存形式的「審美-存在-生存論」。

最後，本文則進入《道教批判》所以道家道教視角為中國根柢的中國哲學研究，在其以存在-神-學上對中國哲學「存在」的本質闡發上，以更為基礎的存有學範式「存在-宗-教」進入對中國（根柢）的哲學史的理解，通過對《道教批判》所把握的中國哲學邏輯展開「由老及莊，以莊解老」進行思辨，在以其對展開的本質形式「莊儒合道」的澄明中看清「中國」的生存論建構基礎，同時對「中國」的回歸以此看清作為「政治-是非」的生存論建構的「老子」存在於「中國」而自然於「莊子」的「由老及莊」。

## 一、存有-宗教：現象學-存在-神學的範式還原

### （一）對「存在-神-學」的不徹底性的解釋

從《道教批判》中明確可以看到作者有對海德格爾的存在論有所瞭解，但是為什麼作者仍然堅持使用在存在上建基的「存在-神-學」，一種建立在存在論差別上「超越」了純粹存在領域的現象學神學。

神學視角下的道教的存在問題，將思維所運用的具體概念從寬泛的哲學和流俗的神學中推至存在論（ontology，即一般而言的本體論）與神學（theology）的某種特異組合中：這就是海德格爾給出的「存在-神-學」（onto-theo-logy）概念。從概念的確定性上說，神學與哲學的關係，或者說神學在哲學研究中的價值，確實需要具體的說明。一方面，哲學所關心的那個神學思維其實就是它的超越性維度，哲學僅僅根據這樣的超越之維中才能說「科學不思」；另一方面，神學所關心的哲學

<sup>①</sup> 即《道家與道教思想史批判——一種現象學神學研究》，後文如此簡稱。

就是它的存在論，就是從區別於存在者的存在去看某物存在起來的問題。<sup>①</sup>

「存在-神-學」乃是一種不超越的超越結構，作者已然領會到了存在的本根性，因此想要建基在存在論上以此獲得存在論以對純粹存在的還原而所獲致的本源性（真理的綻出性、存有的本現性），所以作者使用的神學與哲學概念都被綁定在了純粹存在領域的源發<sup>②</sup>上，因此神學必得關心於存在論，即哲學史所顯現的神學若要落點到對人的實踐指導上就必須得出於本體論構建其整套理論，而在作者這裏則關乎於要如何從純粹存在領域中建構出「神」，一個不違背於存在學的但具有超越性的神學，從文中可見的這樣一種神學給了哲學<sup>③</sup>超越之維，方才使得哲學超越了不能思的科學（即前設了存在者的存在學）而作為哲學。因此，一種疑問產生：純粹的存在領域所提供的是純全存在的存在學，那麼純全的存在何以提供其超越自身的超越性思維，而作為一種存在-神-學？

從存在論的「存在」到神學的「存在得好」的思想過渡被海德格爾提問為：「上帝如何進入哲學之中？」<sup>④</sup>這等於在問：價值如何進入事實之中？在無神論化的現代科學中，事實推不出價值，但價值可推出事實。換言之，存在無價值的事實，不存在無事實的價值。然而，這種表述直接顯示了「存在」的優先性，即這只是從存在論的意義上說的，而不是從神學的意義上說的。神學必須說，無價值的事實存在得不好，以至於不應存在。於是，神學要追問存在論：無價值的事實為什麼會存在呢？……當海德格爾思考上帝如何進入哲學之中時，就在其思考中，存在者可以堂而皇之地存在得壞，因為正在思考的上帝還沒有思考好，但卻從未停止創造。這位上帝的讓存在者存在起來的創造性激情壓倒了對被造物存在得好不好的顧慮。從邏輯上說，正是作為創世主的這種上帝讓具有神學意識的存在者（人）感覺到了存在的問題，意識到自己及其所在的世界有待被拯救，進而從中呼喚作為救世主的上帝。這樣意識到「存在」與「好」並不同，進而可能意識到「存在論差別」，才是神學的邏輯開端，是神學（theo-logy）在自身內包含邏輯（-logy）的條件。<sup>⑤</sup>

作者對存在-神-學的構建乃並非未經反思的進入到對「神」這個根本性的存在者的預設，而是基於存在差別的意識，即存在得好或者不好，進而意識到「存在論差別」，也就是有好的存在和不好或者不夠好的存在，人以對存在的存在差別的領會自然而然的進度到一種存在論差別的領會與認可中，這是說人凡只要領會到存在的差別、領會到存在的好與壞，就必然會出於對存在的好與壞的意識構建一套確實如此的，即符合其對存在的差別的領會的存在論，因此，存在學也就因為存在的好與壞的差別而被領會到了本有（存有本現而出的）的是（好、善）非（壞、惡）特性，「是非」乃是源發的屬於純粹存在領域的性質，因為存在並非被空洞的領會為虛無，而是始終領會著差別而存在（本有、源發）<sup>⑥</sup>。

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第22頁。

② 在海德格爾中後期中本有（Ereignis）是對純粹存在的更深刻的說明，這一概念有存有之本現的不發生的發生義。

③ 這裏應就是指的已然被還原到純粹存在學的存在論（生存論）建構。

④ [德]海德格爾 Martin Heidegger 著，孫周興等（譯）：〈形而上學的存在-聖神-邏輯學機制〉，收入《海德格爾與有限性思想》，北京：華夏出版社，2001年，第32頁。

⑤ 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第22頁。

⑥ 「此在具有幾層優先地位。第一層是存在者層次上的優先地位：這種存在者在它的存在中是通過生存得到規定的。第二層是存在論上的優先地位：此在由於以生存為其規定性，故就它本身而言就是『存在論的』。而作為生存之領會的受託者，此在卻又同樣源始地包含有對一切非此在式的存在者的存在的領會。」[德]海德格爾 Martin Heidegger

而若僅僅到這裏，則僅僅是對存在的特性有了更深的領會，但因為作者選擇建基在差別的存在而非存在的差別上，因此導致了他所使用的範式並沒有真正獲得存在（存有）的源發性（本現性），而是以承認存在的差別性的事實進度到承認存在本身的無力，因此在作者看來分明是非、善惡、好壞的價值判斷的政治哲學乃是屬於現象學神學的唯一範式，因為作者所構建出的乃是存在-神-學而非純粹的現象學神學。可見的，作者所使用的概念「存在-神-學」，當神進入到存在-學的框架之中時，神並非源屬於存在的一概念，而是以存在論差別的領會巧妙的進入，在人必然追求存在得好的基礎上構建了一套以好作為存在論差別上的存在本質的存在論，神學要追問存在論：無價值的事實為什麼會存在呢？<sup>①</sup>顯而易見的，源發於存在論差別的存在-神-學，已然以其追求好而作為好的本質取代掉了存在本身，在存在-神-學中，存在已然獲得了貶抑性，神乃是出於存在論差別的好的本質，因此存在在神的介入下成了不好或者不夠好、尚且不好。

因此，作者的錯誤並非在於他對存在的源發性的不認可，而在於對存在得好的執念深重，乃至於他以巧妙的形式通過存在論差別的領會為自己找到了依據，因此而又以進度的形式重新回返到了古典性的神學之中，在看似無礙於存在的存在-神-學中，存在論差別被擴大的發散到、應用到了超越存在本身的維度，實際上，對存在差別性的領會，是非（善惡、好壞）的價值性的存在，並非「-神-」的介入，而是直接被領會在存在的源發性之中的。所以，想要對作者的範式進行更為本質、徹底的還原，就在於回到存在的源發性中，回到存有之本現的本現性中。

## （二）存有學：現象學-存在-神學

從傳統形而上學，即存在者的存在論進入存有學，即是現象學神學的從存在-神-學進入到「現象學-存在-神學」，而這個名稱也本質性的包含了存有學作為一種神學<sup>②</sup>的綻出形式。

現象學表象為一種嚴格在現象上建基理論的理論「現象-學」，但更為內核的在於其自身表彰出的運動性，也是存有的源發性。在現象學中，為了更本質地把握存在者，因此反而要求懸置掉存在者，因此進入到直觀的領域把握真實的存在者。也因此，本質直觀獲得了一種運動性、發生性，即在直觀、領會的領域記憶體在者被把握、還原到了一種生動的、發生的存在領域上。因此存在的差別性被還原、回歸到了純全的存在領域上「現象-存在-學」，也在對這個純粹存在領域的進一步探索中，存在作為本有，即作為存有之本現的意義被發明出來。因此人的（此在的）本真存在即在於居有存有，在於領會、綻出存有之本現的本現性。

在這樣意義上，存有學根源於現象學、存在論<sup>③</sup>但又因為本有之思<sup>④</sup>而超過了，或者說作為根本、

---

著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》，北京：商務印書館，2015年，第18頁。

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第22頁。

② 「存在論擁有一個存在的基礎，這一點也是迄今為止的哲學史一再透露的，並且在例如亞里士多德的話裏得到了表達：第一科學、關於存在的科學，就是神學……神學概念與當前作為一門實證科學的基督教神學概念毫不相干」。[德]海德格爾 Martin Heidegger 著，丁耘譯：《現象學之基本問題》，上海：上海譯文出版社，2008年，第27頁。

③ 這裏指基礎存在論、神學本體論等未明存有之本現性前的探索。

④ 華嚴講「別教一乘，坐斷法界」，當真理、存有之本現未明瞭時有許多理論，但當存有之本現被領會、真理被綻出的把握在運思中時，那麼一切的存在都是存有之自身的顯現，一切運思都是真理如其自身的綻出。「在哲學的另一開端中，思想的重負是不同的：那是對作為存有本身而居有自身的東西的啟-思，那是把存有帶入其本現的真理之中。」[德]海德格爾 Martin Heidegger 著，孫周興譯：《哲學論稿》，北京：商務印書館，2017年，第129頁。

作為惟真實者包納了這些運思和探索。在這樣的意義上，或許可以稱之為普遍性描述的一種說明上，真理<sup>①</sup>即是對存有之本現的居有。因此，當現象-存在-學已然達致存有時，本有之思的另一開端已然居有了第一開端<sup>②</sup>，存有的純全性已然居有了存在、生成、生存的差別性。因此，這個時候的存在-神學，就並非是存在-神-學，而是存有-神學，是現象學-存在（存有）-神學。這是說，存在作為中介的，以存有作為惟本質的，在開端從差別通往純全的現象學，和從純全開顯差別的神學，現象學（-存在-）神學是信仰（信念）性的存在學，也是存有的神性學，前者在於存在差別性的開顯，因此存在被差別性的領會為內（心、現象）與外（物、事情本身）、是（善、存在得好）與非（惡、存在得壞）、一（存有）與多（本現），因此信仰（信念）是圓融差別性的中介，而在這樣純全又差別的顯現中，不障礙的允諾一切的即是存有之本現，是存在自身的純全顯現，因此一切差別性的存在都顯現為純全的存在，而在差別上的純全顯現也就作為一種神聖性的存在與顯現<sup>③</sup>。

### （三）現象學（-存在-）神學的存在-宗-教

#### 1. 從存有-神學到存有-宗教

現象學-存在-神學是存有-神學，是信仰性的存在學和神性的存有學。存有是對純全的存在和差別的存在同體，對於存有之本現性未明瞭的階段而言，就需要一個更貼合於存有學的、更貼近於存有本現之未明的詞語，因此，存在-神-學通過神的介入為這個為明的階段揭示了一個根本性的東西，但同時也因為對差別性偏執的領會，即神與善、與存在得好同體，而使得在發生上不易於脫離這樣概念的束縛，所以固然「神學」這個名稱顯示出了存在的差別性，但卻有礙於對存有本身的純全性的領會。同時，加之考慮到作者在《道教批判》中提供了兩種哲學<sup>④</sup>的內含邏輯（存在的在世），即政治哲學的「美學-宗教-哲學」的邏輯進路，和美學的「哲學-宗教-美學」的進路，二者共同之處在於宗教作為連接美學與哲學的媒介，因此「宗教」這個屬於顯現出一種共通性。而在中國的文化語境中「宗」毫無疑問比「神」更具有對差別和純全的同一領會性，和基於領會的對生存的指教、旨歸性。因此在一種「以宗為教<sup>⑤</sup>」的語義使用下，「（存有，有）<sup>⑥</sup>宗（的）教」應當是比「（存

① 純粹存在，或者在居有是非、差別性的意義上稱呼為根本的生存論建構、態度、旨歸。

② 海德格爾不一定這麼認為，他說道首先應該在爭辯中，但他同時也說道這個開端就是存有之本身，所以在筆者看來真正的進入到本有的、即存有之本現的運思中後，另一開端就已經包納了第一開端。「這個開端首先要作為另一開端、在與第一開端的爭辯中才變成可實行的。原初地來把握，開端就是存有本身。與之相應地，思想也比表像和判斷更為原始。」[德]海德格爾 Martin Heidegger 著，孫周興譯：《哲學論稿》，北京：商務印書館，2017年，第71頁。

③ 本質上只是本真的存在、顯現，但在差別性的視角中本真即是神聖化地對神聖的居有。

④ 這裏筆者認為應當補注《道教批判》以及繼承道教邏輯的本文在概念上使用哲學和存在論的共通性：在《道教批判》中使用的現象學神學是「存在-神-學」，其範式是關乎於「存在」的「是非」性的政治哲學。在作者的追求中希望有一種即不在信仰之內但又能進入神學的普遍範式，因此作者使用了存在-神-學的政治哲學，其根本原理在於存在源發出的差別性顯現為時空內有不同能動的存在者，作為存在差別顯現的存在者，此在在其中占核心地位，因此此在的「是非」決斷顯現為存在屬性，在將此在看作人來講即是政治人，在將此在看作此-在、在世存在來將，「是非」即是差別性顯現的一種純全的屬性，因為此在總是作為人去看「存在」，因此「是非」並不後屬於「差別」。在這樣一種意義上，對存在論即是生存論，存在論即是政治哲學。

⑤ 「按照漢語的理解習慣，宗教即以宗為教。」李保平：〈法治社會中的宗教秩序研究〉，《寧夏社會科學》2008年第6期，第118-122頁。「如果說中國有宗教的話，那麼，其特點是『以宗為教』。」彭兆榮：〈「禮」之體與「儀」之用——中國與世界的儀式人類學對話〉，《雲南民族大學學報（哲學社會科學版）》2013年第6期，第5-9頁。

⑥ （存有-有），即是一種對存有的本現性未明的「存在（有）」概念使用，和對「宗」與「神」必須源發的連結

有，有）神（的）學<sup>①</sup>」在中國語境中更適合於哲學，即作為存有學的以居有存有為旨歸的，存在論的。在這樣的意義上，存有-神學應當被更本真地被稱呼為「存有-宗教」。

## 2. 存有-宗教到存在-宗教

存有-宗教乃是根本的對真理綻出的把握，是對存有之本現的明瞭地把握與運思，是存在作為實在如其本身的顯現。因此，之所以要將「存有-神學」改寫為「存有-宗教」，就在於存有-宗教更本真的貼合於存在（存有之本現的本現性即是存在本真存在的存在性），因此這個概念使得存有作為惟真實者承擔起了它未明的責任，即存有雖然有本現性未明的狀態「存在」，但這並不意味著存有的本現性有斷絕，因此在存有這一概念上以偏向超越性的「神」來使用不夠恰當，而「宗」則以神聖與世俗的兼具，更本質的來說是對存在的本真存在、對生存的存在得好的把握的含義，更能承擔起存有在存在論中的潛藏，以及存有已然本現中「存在（存有）」和「宗教」的同體。同時，這也使得存有為唯真實者的範式更能進度到其本現性未明中。

因此，在要分析未明本現性的存在論時，存有-宗教需要衍生、進度出一個範式與概念，進入到存有之本現性的運思前的階段，以此從本真的「存有-宗教」能夠運化到未明本現的不究竟、不自明的存在論中。在《道教批判》中，作者使用的範式乃是作為政治哲學的現象學神學「存在-神學」，就《道教批判》的研究看來，這一對存有的偏重是非、差別的存在特性的範式是足以從人對存在差別的領會進行對存有之本現的運思的前史進行研究的，但因為偏重於是非、差別的存在特性，所以並非真正的從存有所源發而來作為一種公正的研究。而在前文中，出於對偏重差別性的糾正，已然從存有-神學的概念書寫轉換到了存有-宗教的概念，在《道教批判》中因為沒有偏重是非、差別之外的根本範式，因此存有-神學乃是一隱去的基礎，政治哲學則直接建構於其上並且以完全代表存有-宗教的形式將其源發性遮蓋，但因為如今從現象學-存在-神學角度闡明了存有-宗教的源發性，因此在同理的基礎上，存有-宗教在面向存有之本現的運思前的範式則可以被書寫為存在-宗教。

但這裏需要更進一步說明的就是從存有-神學（存有-宗教）到存在-宗教和從（存有-宗教〈隱去性的〉）到存在-神學的不同之處，居有存有的根本旨歸所源發出的對存有（純粹存在）的專注是已然在所需要的範式存在-宗教中見明的，但是應需要專門處理的一點是，如果不偏重於是非、差別，應當怎麼更公正地理解「存在-宗教」這一範式？落到《道教批判》中更具體地說，「存在-宗教」這一具體的範式如何公正地接受政治哲學與美學兩種範式與進路？

在這裏「-宗-」乃非是一個出於存在差別的存在論設置，而是一個以存有為根本的在存有之本現的未明瞭中對存有的領會模式，如此，根據存有顯現為一種是非、差別與純全存在的同體，我們可以就由存有這兩方面同體的特性進入到存在-宗教中，如此擁有兩種「存在-宗教」的範式，即一者以注重是非、差別為宗的存在-宗教，一者是以注重純全存在<sup>②</sup>的存在-宗教，二者在根本上都

於存在的說明。

① 「神道為宗，以神道設教，是以宗為教，此即『宗教』，這是華夏文明對於『宗教』的理解。」吳小鋒：〈早期中國時空秩序的建立與展開——從文字學的角度考察〉，《同濟大學學報（社會科學版）》2022年第2期，第92-101頁。

② 在此視角中可以說就是忽視「是非」性，在存有之本現明瞭的視角可以說是是非、差別性和純全存在性的共同呈

關乎於對存有的居有，但在存有之本現的未明瞭下以各自有偏執的形式領會著存有而不完全的企圖居有存有，因此我們可以獲得這兩種範式的稱呼，以「存在」作為存有的本現性的未明瞭的含義，用偏重作為首碼鏈接於存在，因此我們可以相較於政治哲學與美學更本質的稱呼這兩種哲學（現象學神學）範式或生存論建構，一者是「政治-是非-生存論」，一者是「審美-存在-生存論」。

如此，這兩種哲學的邏輯展開也就可以得到一種更本質的把握，即相對於作者藉由黑格爾的哲學進路所領會的，（政治）哲學的「美學（藝術）-宗教-哲學」，和倒置黑格爾的哲學進路的作為美學的哲學進路「哲學-宗教-美學」。我們首先應明白這樣的哲學邏輯進展不應也不適用於實在的，或者說超出於它自身的哲學歷史，它固然可以進行一種規範性的本質認識，但必然會遮蔽掉存在中更精密的東西，因此至少筆者並無意讓它作為無論是西方哲學還是中國哲學的確如此的一種展開認識，它應僅僅作為一種本質範式（生存論的<sup>①</sup>、生存態度的）來被小心地使用在對歷史真相的還原和對二手研究的辯破上。

因此，作為政治哲學的「政治-是非-生在論」的生存論核心在於從「是（存在）」到「是非」的生存度向，是「是非」對「是」的攝取和居有，根本上通過居有存在（本現性未明的存有）的是非特性而進入對存有的居有<sup>②</sup>。作為「美學」的「審美-存在-生存論」則核心在於從「是非」到「是（存在）」的生存度向，是「是（存在）」對「是非」的攝取和居有，根本上通過居有存在的存在特性而進入到對存有的居有<sup>③</sup>。

## 二、基於《道教批判》的中國根柢研究

### （一）確定基於《道教批判》的對中國哲學的核心研究方向

前文已經將範式還原的工作完成，已然有了更完備的方法來進行對道家道教哲學史進行理解，因此筆者將根據《道教批判》的核心邏輯進行思辨，其目的一者在於更公正地看清楚中國哲學史理路，二者在於更清晰的看到中國哲學的生存論態度和存在論特徵，而這二者都關乎於對「中國<sup>④</sup>」的存在-宗-教的考察，因為限於工作量問題，故而本文就只就《道教批判》以政治哲學的現象學神學所「看」到的，中國哲學史的美學理路「哲學-宗教-美學（藝術）」和中國哲學的美學態度（或者

現，也可以說是純全本現著是非、差別性，因此在存有之本現性未明的視角而言，「存在」性就是對「是非」性的忽視，即側重於不考慮是非（如遺去是非）從而回復於存在而居有存有。

① 「此在具有幾層優先地位。第一層是存在者層次上的優先地位：這種存在者在它的存在中是通過生存得到規定的。第二層是存在論上的優先地位：此在由於以生存為其規定性，故就它本身而言就是『存在論的』。而作為生存之領會的受託者，此在卻又同樣源始地包含有對一切非此在式的存在者的存在的領會。」[德]海德格爾 Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》，北京：商務印書館，2015年，第18頁。

② 以黑格爾的精神哲學為例，已然可以作為絕對精神展開的環節作為本質（居有存有），但仍然作為環節而非存有本現的居有存有。用它大而概之的精神哲學的展開來看：其第一階段「是」：「技藝與存在一體的境界」；第二階段「是非」：「天上的世界（善的、本體、實體等）與地上的世界（不完善的、天上流出的、現象世界等）」；第三階段也是最終階段「是非於是」：「實體即主體的辯證前進，現象即本質的邏輯展開」。

③ 以華嚴宗判教為例，作為如來藏的唯識教算在大乘終教，已然明瞭「心是佛心，定當作佛」，但亦不如頓教離言絕相，無聖無凡，存有本現而出。其乃是通過「是於是非」，以真如緣起明白眾生皆無罪無福，但仍然需要修行遺去是非和差別念想，期待通過修行而達到證覺，而非如頓教離言絕相，存有本現如此，人本來無罪無福，存在無一絲一毫差別相。

④ 作為「中國」的在世存在者。

說中國哲學就是美學)的內在的邏輯結構,來進行思辨。可以設想的點,筆者會通過對「是非」和「存在」兩種存在本有的特性以及基於這兩種特性的不同側重的生存態度和存在論建構來重新審視《道教批判》的邏輯理路,從而更精確的把握到支撐《道教批判》給出美學理路和美學態度的理論內涵,以此更公正地給出結論。

在這樣的目的下,一方面筆者將以「存在-宗-教」的範式本質的把握與分析《道教批判》的理論邏輯,這是在工作量限制上文章開展的根本方式,另一方面筆者將重點關注這個「德」「道」等存在論概念,這是在工作量限制上文章開展的必要方式,是對文章在工作量有限的基礎上能夠儘量貼近對道家道教視角的「中國」哲學(史)<sup>①</sup>認識的保障,通過確定不同哲學思想的存在論構建與內含的生存態度。

所以,在這樣的根本方法下,首先要確定的是《道教批判》給出核心觀點「中國哲學的邏輯展開是美學式的」「中國哲學是美學<sup>②</sup>」的根本邏輯。故此,展示的,在這裏舉出作者在《道教批判》導言中的,作為其對其文章整體觀照,展示了《道教批判》所展現的道家道教視角上的中國哲學史的,邏輯理路與內含內容的兩段話:

道教思想史內部的從政治到美學的轉換,既是橫向的(從老子到莊子),又是縱向的(從老學到莊學)……對關於道教的歷史哲學來說,其根本任務就在於論述道教思想史在老莊之間從上下型神學結構到前後型神學結構的內在變遷過程。廣義的道教的歷史邏輯起點是老莊的差異乃至對立,其歷史邏輯終點則是老莊的某種統一。<sup>③</sup>

概而言之,「道教的終結」就是老子的失敗「新道教」的誕生就是莊子的勝利。……老子的「仰望」與莊子的「內觀」分別代表了文化思維的二元結構與一元結構。以莊化老,就是政治的審美化——《莊子》內七篇(結構)中,末篇《應帝王》以首篇《逍遙遊》為「第一前提」。當我們在第四階段的審美化的道教中看到了很多本屬儒教的內涵時,其根本原因既不在於……而在於其第一階段中的莊儒合道。這樣,道教思想史完成了它自己的邏輯的圓圈:以中國哲學的形式發端的道家思想,在經過作為中國宗教的道教的「死而復活」之後,證明自己的本質是中國藝術,並將在其中獲得「永生」。關於「中國根柢」的歷史哲學證明了與黑格爾的歷史哲學正好相反的觀點:宗教高於哲學,而藝術高於宗教。這是因為,哲學的思維方式在於宗教情感,而宗教的拯救之道在於藝術審美。<sup>④</sup>

「由老及莊,以莊解老」,這是作者給出的中國哲學史理路。在這個中國哲學的展開中,以代表政治哲學的「老子」為開端,最終達到於代表美學的「莊子」,「莊子」以解構的形式獲得了在莊子的範式中對「老子」的統一。這樣的過程是從政治哲學的「上下」二元存在論的構建達到對一

① 哲學即指「中國」的生在論建構,史即是存在的在世(「邏輯展開」)。

② 「道教美學在『中國根柢』的意義上就是中國美學。沒有中國美學,就沒有『中國』。在這個意義上,中國美學就是不折不扣的『中國哲學』。這種學術最諳熟『得民心者得天下』的道理,堪稱『美學政治觀』。它更知道,『民心』是可以馴化和製造的,是可以朝著既定的目標教化和導引的,而這在本質上就是孔門的『教育』事業。這種『教育』的實質就是把一個人的意見打扮成千萬人的意見,即變成民意或眾意,故而最見不得學生會獨立思考並由此發表見解。這就是說,中國美學是中國(民本)政治的真正的形而上學基礎,故而是真正的中國哲學。」王鵬飛:《道家與道教思想史批判》,杭州:浙江大學博士學位論文,2014年,第376-377頁。

③ 王鵬飛:《道家與道教思想史批判》,杭州:浙江大學博士學位論文,2014年,第28頁。

④ 王鵬飛:《道家與道教思想史批判》,杭州:浙江大學博士學位論文,2014年,第328-329頁。

元的審美化的存在論構建，最終通過了美學的踐行方式「藝術」從而實現了作為中國宗教的拯救（生存指導）。

在明確了作者給出的核心觀點的內在邏輯內容，我們可以確定文章接下來工作的具體的落點。

首先，作者給出的中國哲學史的邏輯理路是「由老及莊」，所以工作第一點要放在對道家道教視角的中國哲學史的理論進路是否可以被概括為「由老及莊」。

第二，作者給出的中國哲學史的邏輯理路「由老及莊」的理論進路並非老子內在的「由老及莊」，而是老莊一者作為政治哲學、一者作為美學的彼此對立中的「以莊解老」。因此第二點工作就要放在對老莊是否對立問題的思辨上。

第三，作者給出的核心觀點「中國哲學是美學」關鍵在於宗教的拯救手段在於「藝術審美」，宗教背後的哲學思維（生存態度）是美學思維的「內在超越」<sup>①</sup>而非外向的理性思辨與超越，那麼需要對這一點進行嚴格的考證與說明。

在明確了這三點任務後，就可以基於根本指導，即對《道教批判》的邏輯理路的思辨，和關注於原始文本的哲學思想的核心「道」的把握，開展存在-宗-教的中國根柢的「道教」研究。

## （二）道教：作為存在論和生存態度的中國根柢

在《道教批判》的導言開篇作者便引出了「中國根柢在道教」的問題，正如作者所言的，也是關乎於第一個工作要點，道教（老莊）何以代表中國哲學？道教思想史（由老及莊）何以代表中國哲學史？之所以要說「中國根柢全在道教」，是因為一般說來並非如此，即通常被認為是中國文化的本位思想或主體思想的是儒家思想。而「根柢」一詞一方面表達了某種基礎意義，一方面又暗示了其基礎性的隱秘形式。這就是說，道教的「中國根柢」意義存在於某種揭秘的論證形式中，而使之隱而不顯的那個東西自然就是作為顯在遮蔽物的儒家思想。就「根柢」一詞的隱秘意義而言，一方面，作為中國文化的顯在主導勢力的儒家思想不宜被稱為「中國根柢」；另一方面，道教的那些顯在內涵也並非「中國根柢」。這樣，「中國根柢全在道教」的具體意義就在於：一方面，「中國根柢」在道教中，而不在儒家思想等中國文化的其餘教流中；另一方面，道教思想並非全是「中國根柢」，而只有那些隱秘地存在的道教內涵才是這個「根柢」。如此，惟有透過顯而不隱的顯現，才能看到那個隱而不顯的「根柢」。那麼，當我們沉思何為顯隱時，便需要更為澄澈的界定與方法。如果就「看」現象的方法來看，顯與隱乃是對現象的「看」的角度不同，是「存在者」和「存在」的區別。知白守黑，知明守暗，惟在那顯現中不顯現，在發源中不發源的方才是「根柢」。在這個意義上，作為顯現者而存在的「仁義道德」和「神仙信仰」等等都並不是那個在存在中真正的存在，真正的存在乃是在「存在」中被把握為「存在-宗-」的「-教」<sup>②</sup>。

在此意義上，若就以使得神仙信仰和禮教觀念融合的內在機制（存在），來理解「道（存在-

① 「『中國哲學』的實質則在於人為地斬斷從本體論到認識論的過渡，讓本體論在認識論的外面折返至本源論，將這種思想的『退化』表述為本體的『下落』（即體即用），並將這種折返本身表述為心性的『內在超越』。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第309頁。

② 「存在-宗-」是被立出者，它有著多種多樣的語言與名字，而真正發微於毫端處的「-教」才是這一套思想的真實存在，或者說本質。

宗-教」，那麼說道教是中國根柢則無大偏差，因為惟道教便已經可以顯示清楚中國政治之基礎，或者說中國人的普遍生存論建構（態度）。在這樣的概念上，老莊（老子和莊子，老學和莊學）以代表道教的源發而言代表道教思想史的邏輯內核和邏輯展開應是無疑問的。故而對「（老莊）由老及莊」是否能夠代表中國哲學史，其疑問就不在於老莊（由老及莊）能否代表中國哲學，而在於由老及莊是否能夠代表中國哲學史的邏輯展開。這是說，關鍵並非在於老莊道家（由「老」及「莊」的道家道教思想史）對中國哲學（史）的代表性，而在於由「老」及「莊」的核心點「及」所暗示的我們所言的「老莊道家」內含的「老子」與「莊子」的對立性，因為倘若老莊自身無對立性而只是作為歷史展開的不同進度，那麼就不應言「由老及莊」，而若如此言，就必須得如作者說的道教思想史內部的從政治到美學的轉換，既是橫向的（從老子到莊子），又是縱向的（從老學到莊學）<sup>①</sup>，方才能說是「由老及莊」。

故此，第一個工作點的遺留問題乃需置於對「由老及莊」背後的哲學史內容的邏輯展開上，同體於「以莊解老」是不是「（莊子）解構（老子）」的問題進行研究。

### （三）同道之教：存有學對老莊對立問題的解構與重建

在確定作者的理論邏輯的內容的基礎上，可以進一步清晰工作的具體目標和任務。我們要基於《道教批判》給出的「由老及莊」的邏輯展開，以及其內含的對作為政治哲學的「老子」和作為美學的「莊子」各自理論的限定進行一個清晰。

「由老及莊」是作者給出的道家道教視角的中國哲學史的邏輯理路，「以莊解老」是「由老及莊」的展開形式。以作者的觀點來看，其中關鍵的是作為二元論的政治哲學的生存論建構的老子，被作為一元論的美學的生存論建構的莊子的解構。因此，作為發點的「老子（正統老學<sup>②</sup>）」到作為歸本的「莊子（老莊道家<sup>③</sup>）」，二者是一種對立的解構與被解構的關係，在同時認可「老子」的獨立性和「莊子」的獨立性上，老子與莊子是互相對立而非內在於「老子」作為貫穿於真正的老莊（老子）內的自身的展開，而是以老莊（莊子）為本位的內在於「老莊」的邏輯展開，在同時認可「老子」的獨立性和「莊子」的獨立性上，老子與莊子是互相對立的兩種哲學範式「政治哲學」和「美學」。

當我們清晰了老子和莊子在《道教批判》中的界限（概念）後，我們所根本要做的工作在於思辨基於這二者交互（解構）來梳理清楚「由老及莊」的邏輯展開，當然這樣一種梳理並非對《道教批判》的總結重述，而是在對「存在-宗-教」的現象學神學研究方法上細細地審查對「老子」與「莊子」的限定，以及在這樣限定上的二者的交互，因此更為根本的一面在於《老子》和《莊子》文本原文的支持，以及方法上對「存在-宗-教」的兩種生存論建構「政治-是非-生存論」和「審美-存在-生存論」的仔細使用，即首先不將「老子」和「莊子」限定在政治或審美的生存論建構上，這兩種

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第28頁。

② 依作者說為「史官道家」、「政治道家」，有伊尹、姜尚、管仲、老子，不僅僅是老子，是以「老子」為代表和象徵。

③ 依作者說為「老莊道家」、「心性（美學）道家」與「道教」等，以「莊子」為代表和象徵。

生存論建構並非是一以概之的包括了其中一者的全部學問，而是可能交叉的存在於二者學問的細微之處，生存論建構的關鍵在於它僅僅是一種建構（態度），因此固然可以被理解為一種整體態度，但更真實或者說更細微、精緻的來考量的話，作為「存有（存在）」的屬性的偏重，二者必然缺一不可故而無處不在。對「存在-宗-教」方法的使用，本身包含了也決定了這樣細微的考察而非總括的概觀。因此，在這樣的意義上首先推斷了「老子」與「莊子」不可能是兩種哲學，至多可以言是兩種不同的生存態度，因為即使假定二者整體上有不同的態度，一者側重「政治-是非」，一者側重「審美-存在」，那麼根本上也僅僅是從不同方向的側重來居有存有。

因此，在這個意義上找尋《老子》和《莊子》的文本，就必然能夠找尋到「老子」中潛藏的對「審美-存在」的側重，如「塞其兌，閉其門；挫其銳，解其紛；和其光，同其塵，是謂玄同。」<sup>①</sup>亦必然能找到莊子對「政治-是非」的側重，如「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。」<sup>②</sup>

所以，在根本的存有-宗教的考量上二者必然不可能是兩種哲學，因為任何「存在-宗-教」都必然是關於存有的存有之本現性未明的居有存有的「-教」，在老莊（由老及莊）所代表中國根柢的「道教」中，即可以言其為同道（存有、存在）之教。如此，這個問題則更為細緻的被轉變為了對「老子」和「莊子」的仔細考量，因為當認可一切哲學都是同屬於存有之教後，哲學史本身的內在連貫性已經在這個視角的「看」（一種前置的看）中被肯定，因此「莊子」和「老子」的互相外在或者說對立性已經被消解在了這種「看」中，換而言之只要在這種限制中（中國政治基礎，或者說中國人普遍的生存論建構），「老子」和「莊子」的內在同一性就是得到肯定的。那麼，如果說《道教批判》的政治哲學的「看」法是為了分出作為政治哲學的「老子」和作為美學的「莊子」，而這一點已經消解在了以存有學為基礎的範式還原中，那麼「老子」和「莊子」的對立問題，即老莊的「及」和「解」的問題也就必然被在範式還原的基礎上變成了中國哲學（中國人普遍的生存論建構）史的存在-宗-教為範式的梳理問題，因為無論結果中國哲學呈現為如何，後人想要側重於「政治-是非」還是「審美-存在」，都會在清晰澄澈的結果上得到一個基礎。

因此，在存有學還原的基礎上，前兩個關於哲學史的工作和最後一個直接解釋的工作的同體性完全被闡發而出，用存在-宗-教的範式思辨《道教批判》的邏輯理路，梳理、闡明清楚「由老及莊，以莊解老」的中國哲學是本文接下來要做的事。

#### （四）對「由老及莊，以莊解老」的疏解

##### 1. 應在「莊儒合道」的關係中把握「老子」和「莊子」

之所以將重點放在「老子」和「莊子」，在於這是《道教批判》給出的中國哲學史的核心概括，而其中「老子」和「莊子」是在「及」與「解」中各自包含了獨立性而有交互性的要點。現在作為

① 以關閉對外的感知（或者說對外，本質上潛在對外在性的虛無和消解，純乎於內、於道，也就無所謂內外）進入對道的葆守，消解存在差別的對立與尖銳，如同光芒一般在黑白間暈然而將一切事物照鑒而運化，這正是同於玄道。此處很直觀的可以感受到「審美-存在」的生存論建構。參見《老子》。

② 庖丁解牛直觀的是側重於「審美-存在」的生存論構建，包括此處「因其固然」也直觀的顯現出了「審美-存在」的對天理的體運，但側面而言，此處的言教亦以對人要遵從天理的訓告，隱含了對天理與非天理的生存論模式，所以也可以說潛在了對「政治-是非」的生存論建構。參見《莊子·養生主》。

兩種不同哲學的獨立性已經被消解在了存有學的判斷中，因此如何把握作為要點的「老子」與「莊子」就更為重要，因為我們知道「老子」以老子為代表但不僅僅是老子，而是一種「政治哲學」，一種「政治-是非」的生存論建構，其中包含了源頭的「道則可過老莊，往及政治名家。」<sup>①</sup>的史官道家的前人，如伊尹、姜尚、管仲，後亦有韓非、黃老、太平道等人與流派。莊子亦同理，不僅是莊子本人的理論。那麼，現在的工作即用存有-宗教的範式存在-宗教去考察、思辨《道教批判》使用政治哲學為根本範式的理論邏輯，這也就是說固然已經消解了「老子」和「莊子」的對立性，但依然需要首先承認的，或者說擺置於前的被看之物「由老及莊，以莊解老」，是以「老子」為開端，「莊子」為結尾的，整體上看來由「是非-政治」的生存論建構轉向成為了「審美-存在」的生存論建構。因此，這樣把握「老子」與「莊子」，就在於把握到這個邏輯的展開中最本質、最核心的結構，以《道教批判》的視角而言，老子的「仰望」與莊子的「內觀」分別代表了文化思維的二元結構與一元結構。以莊化老，就是政治的審美化——《莊子》內七篇（結構）中，末篇《應帝王》以首篇《逍遙遊》為「第一前提」。當我們在第四階段的審美化的道教中看到了很多本屬儒教的內涵時，其根本原因既不在於道教思想史第二階段中道教改革實踐的：「援儒入道」（解構「老子的道教」），也不在於其第三階段中道教理論思維的「援儒入道」（解構「老子的道家」），而在於其第一階段中的莊儒合道。這樣，道教思想史完成了它自己的邏輯的圓圈以中國哲學的形式發端的道家思想，在經過作為中國宗教的道教的「死而復活」之後，證明自己的本質是中國藝術，並將在其中獲得「永生」<sup>②</sup>，因此，這個哲學史的本質展開已然在其第一階段的「莊儒合道」中說明了「及」與「解（化）」的本質，而梳理「老子」與「莊子」，就要站在「莊儒合道」這一關係中看見「老子」與「莊子」彼此的獨立與交互。

## 2. 莊儒合道的實質：「中國」的生存構建基礎

如此，當我們要看到「莊儒合道」的本質，就必須要回到一種本質性的考量上，也就是存有-宗教的存在-宗教的「看」裏，惟在這個「看」裏，莊儒合道這一聯結了「老子」與「莊子」的本質形式才能顯現出它的本質性。一方面，莊儒合道作為「老子」與「莊子」的中介而聯結二者，另外一方面，莊儒合道正是「由老及莊」的哲學史以及中國哲學所潛在的那個「根柢」自身的動力、潛能，一個正使得「老「及」莊、莊「解」老」的形式。那麼，何以在「由老及莊」這一哲學發展中以「莊儒合道」作為對其本質的描述？

根本來說是關於中國政治基礎，或者說是「中國」<sup>③</sup>的存在建構基礎：

在莊儒合道的精神從……完成或實現了它自身的歷史現實之後，我們在思想史或哲學史研究中的追問就在於，為什麼倫理學本質要將自身表達為美學現象？這就要上溯或返回早出的「極高明而道中庸」的儒學原理：美學用以表達「高明」，是莊禪之學所長：倫理

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第43頁。

② 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第328-329頁。

③ 代指傳統中國。

學用以表達「中庸」，是理學或儒學責佛道之所短。另一方面，「中庸」是內容，而「高明」是形式，而不是相反。這樣，「極高明而道中庸」就是為中庸的內容採取高明的形式而不是相反。如果我們繼續問，為什麼要這樣？那麼回答就是，正如不中庸的高明之物不能「掛搭」到現實或塵世中，不高明的中庸之物在世俗中也不能「掛搭」到任何有效的權力上（權力是現實中真正高明的東西）。因此，莊禪之學所帶領的美學思維訓練，根本不是政治之外的閒事，而是政治系統內部的一個關鍵環節。<sup>①</sup>

正如其所言，中國傳統政治的構建在於「美學」的「極高明而道中庸」，即通過對作為「中國」的存在者，中國人，或整個中國，進行全方位的「審美-存在」的生存論構建，通過使得君與民、國與人的體，中國人「天人合一」<sup>②</sup>的作為「中國」，從而實現「中國」的存在。作者所用的描述「極高明而道中庸」正切要點，正是以高明的「審美-存在」的生存論建構作為「中國」的基礎，換而言之，為了保證「大一統」政權的穩定，「中國」（權力）先於政治（正確、權利、right），「存在」（中庸）也先於「是非」（正確是政治的判斷，而美學只需要保證存在）。因此，作者以政治視角，即偏重與對「是非」、「差別」的處理的視角展現了「中國」政治建構，或者更本質地說，是「中國」生存論的建構基礎，莊儒合道展現了「中國」本質性的生存，即「審美-存在」的生存論建構「天人合一」。從「政治-是非」而言，對君（存在：德性、國家、本體）的獻策必然要貫通體用確保「中國」的「存在」之生存，因此商朝玄於天上的德性必然要落於大地。對民而言（存在：品德、個體、未用）的訓化必然要貫通體用以確保「中國」的「存在」之生存，其手段就在於審美對是非的遮蔽，大地的勞作與人間的互動構成了存在個體與整體統一的一體，莊儒合道揭示了大一統的「中國」的生存建構基礎，理氣分殊，體用一源，本心即天理都只是對這一生存建構基礎的高明建構。

### 3.由老及莊：「中國」存在下政治到審美的必然轉化

如此，我們已然明白了「中國」的存在建構基礎，在對這個基礎的認識上，我們談「由老及莊」，「解（化）」的對立性已然消解在了「莊儒合道」揭示的「中國」的存在建構基礎上，因此，在這座「解」的對立性的消解上，「及」的自然性也就顯現而出，因此，在這裏我們首先以存在-宗教的範式梳理《道教批判》對「老子」與「莊子」的觀點，在「中國」的存在建構的基礎已然澄明的情況下，「由老及莊」的澄明也只待對「老子」和「莊子」各自的理清。

首先是「老子」。

「老子」是以老子為代表和象徵的史官道家，祖溯伊尹，後有姜尚、管仲，然後是老子。作者以老子作為周收藏室之史的史官身份、班固《漢書》的道家人物序列以及《老子》帛書版「德前道

① 王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第393頁。

② 「『天父地母』是最樸素的農民思想，是廣大農民從生活經驗中得到的基本觀念。就此而言，人人都是『天子』，或都像『天子』一樣，可以『天人合一』，此時又『民』亦『人』也。這種矛盾的倫理解決方案在於，不僅允許而且要求被統治者（臣民）在道德上『天人合一』，遵守作為『天道』的人倫『孝道』，但在政治上則絕對禁止道德的『天人合一』者憑其『內聖』而去『外王』。事實上，這一切在邏輯上都是清楚的：守孝道能成聖者，適可因忠孝而做臣民，不宜稱王，是為『內聖外（民）』；不守孝道而本不能稱聖者，適可因不忠孝而成王，是為『內不聖而外王』。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第167頁。

後」的篇章結構證明老子對伊尹的德性論傳統的繼承和闡發<sup>①</sup>，老子論道在於討論和闡發德性。總體來說，「老子」確可以作為一種「政治-是非」的生存論建構，因其理論有三個特點，一者上德與下德的上下區分<sup>②</sup>，在其理論中確立政治德性的優先地位，以為德論道的形式討論德性的玄妙、作用，體現了對作為本質的政治德性、智慧的重視。二者，以政治德性的道德為尊的貶低禮教的道德譜系的構建<sup>③</sup>，老子繼承伊尹對上德下德的區分，將德性作為本體，將品德作為末用，抬高作為本體的德性，貶低作為末用的仁義道德，體現了對作為本質的政治德性的重視。三者，老子重視政治經驗<sup>④</sup>，本質是對政治的正確要求，是在生存論以對政治智慧的要求體現了「是非」的側重。

然後是「莊子」。

「莊子」是以莊子為代表的老莊道家，因為在中國哲學中莊子已然取得了勝利，故而相比於「老子」需要溯祖伊尹和帛書版原始文本來正名其「政治-是非」的生存論建構，「莊子」的理論態度是十分清晰的，直觀且確如其是的可以說「莊子」是「審美-存在」的生存論建構態度。這可以從兩點看見，其一是在對「是非」的處理上莊子強調對是非觀的消解<sup>⑤</sup>，其二是在對存在的居有上莊子以藝術為道路居有存在<sup>⑥</sup>。

如此，我們已然梳理了「老子」和「莊子」的理論，現在我們即可以回到「莊儒合道」這一中介中，自然而然的證明「由老及莊」。

我們明瞭的，莊儒合道揭示了「中國」的生存論建構基礎，「老子」與「莊子」的對立在「莊儒合道」這一作為本質的中介中消解，在這一以「莊子」為本質（歸本於莊子）的展開中，同時亦是以「老子」為開端而以「莊子」為手段的展開，莊儒合道作為本質與展開的形式作為基礎貫通這兩種視角，因此，當我們在莊儒合道的基礎上進入老子的「政治-是非」的生存論建構，就可以清晰的看清「中國」的生存建構的「審美-是非」化。

老子為「上（德）」構建自己的哲學理論，在這個「上」中，隱含兩種對象，一者是對本質，即德性：「上德」「玄德」「道」，一者是對認識主體，即統治者：「王」「臣」，而實質上，居

① 「從伊尹到老子的歷史距離是比較遙遠的，但老子的史官身份的學術價值正在於這使他能在他那個時代成為為數不多的遙追遠史的思想者麼一。老子本身就在一定程度上暗示了他的道統的歷史深遠性。而伊尹的『德』論所說的『德』麼吉凶及其所能推出的『德』之有無，正呼應了今通行本下同，與帛書本大意不差則不作更正說明，仍按今本引文）《老子》（即《道德經》）第三十八章。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第45頁。「受莊學與《易傳》傳統的儒學影響，《老子》的第一義長久以來被解讀為形而上學。這與今通行本的流行有歷史性的聯繫。但從帛書《老子》的版本價值和篇次結構看，老子思想的真義在於政治哲學。在《漢書·藝文志》的提示下，通過追溯老子跟其身前的湯武輔相（伊尹、姜尚）、管仲與其身後的稷下諸先生（含荀子，不含孟子）的道統聯繫，我們可以認識到老子學統被扭曲的史實及其深刻原因。」王鵬飛：《道家與道教思想史批判》，杭州：浙江大學博士學位論文，2014年，第1頁。

② 「上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。」參見《老子》。

③ 「上德無為而無以為也。上仁為之而無以為也。上義為之而有以為也。上禮為之而莫之應也，則攘臂而乃（扔）之。故失道。失道矣而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄也，而亂之首也。」參見《老子》。

④ 「前識者，道之華也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚而不居其泊，居其實不居其華。故去皮取此。」參見《老子》。

⑤ 「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？」參見《莊子·齊物論》。

⑥ 「庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。合於《桑林》之舞，乃中《經首》之會。……文惠君曰：『善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉。』」參見《莊子·養生主》。

有存在發生在「中國」的統治者中，對上德的葆守，即居有存在的方式，是無為而治。無為而治隱含著兩種生存論建構，從上德來看，毫無疑問的關係到政治經驗的累積和本質上的對政治智慧的培養，因此在老子的學說整體來看是「政治-是非」的生存論建構，是向作為「上」的統治者的獻策。但從「上」的本質來看，統治者並非真正代表「上」，而惟在民之中的統治者才代表「上」，「上德」被無為而治的居有本身就必然源發在「中國」中而非僅僅是割裂性的所言的統治者自身。因此，當認識到了這一點，「上」就被從統治者還原到了「中國」，作為「中國」的統治者，換而言之，固然政治智慧的培養是統治者必要的要求，但本質上老子乃至伊尹之所以專言上是獻策於「中國」而非統治者，統治者只是「中國」在商代和在收藏室中商朝遺韻的殘留。因此，當無為而治作為「中國」而居有存在的本質面目被揭開後，萬民與統治者就在「中國」內天人合一的作為「中國」，故此，「無為」而治這一看似是服務於統治者的「政治-是非」的生存論建構，也就露出了其中真正面目，即「中國」對其自身「存在」的居有，在這樣「無為」的對自身的「存在」的居有的優先中，「審美-存在」的生存論建構也就優先於「政治-是非」的生存論建構，「老子」也就本質的作為老莊而歸本於「莊子」，由老及莊的本質就是「中國」對自身的「存在」的居有，無論「老子」的「政治-是非」的生存論建構還是「莊子」的「審美-存在」的生存論建構，都是「中國」對自身居有偏向於「存在」的生存論建構。

## 結 語

本文以王鵬飛博士的《道家與道教思想史批判》為基礎和起點，在對更為公正和澄澈地看清楚「存在-神-學」所「看」的中國哲學史的追求上首先對其現象學神學的範式作了存有學的還原，構建了「存在-宗-教」的存在的本質範式，並通過對存在的兩種本質屬性「是非」和「存在」的闡發將《道教批判》的政治哲學和美學轉換為了存有學下的兩種現象學視角和生存論建構「政治-是非」和「審美-存在」。

在範式構建完成後，本文嘗試進入到《道教批判》對中國哲學（史）的核心觀點進行思辨梳理，必須承認的是，相較於範式的還原在對哲學史內容的梳理部分筆者做的並非得心應手，而且限於工作量原因選擇了可能存在「一以概之」之弊的本質觀點把握，即「由老及莊，以莊解老」的問題梳理。不過好在的是，筆者認為自己通過對概念的限定仍然保證了這一本質探索的本質性，最終通過對存有學的理性推論，和對哲學史內容的本質形式「莊儒合道」的證明，在對「中國」的存在回歸上成功理清了老莊的對立問題，在中國哲學的第一環節，即最原始、樸素，但也最本質的生在論建構上梳理了「由老及莊」的自然展開。

我對王鵬飛博士的這篇論文抱有感激和尊敬的，他用嚴格的範式分析給我帶來了中國哲學史在道家道教視角所解釋的存在論建構的清晰面貌，同時他潛在運用和討論的政治哲學和美學的兩種生存論建構也讓我對現代必須面對的中國哲學和西方哲學交流的問題更加清晰。正因認可，所以思考，正因思考，所以懷疑，批判批判，本身就是批判的繼續。這一範式的批判和還原是我作這篇文章的基礎，而後對整個中國哲學史能有更清晰的認識是我的願景，因此這篇論文只是給一個發端，還留

有大量的工作和問題，我希望我也能始終帶著批判的精神和不懼批判的態度繼續進入這一有生命的探索中。