

道教義理與跨領域研究

反思黑格爾對於道教的定位

包凌崢*

提 要：黑格爾按照從直接性和自然性向概念性和精神性發展的基本原則，來為世界歷史上的各大主要宗教類型排序，並據此指出道教等中國宗教的局限性在於，絕對威力和有限主體框架下，精神概念的不充分性，或偶然性、有限性和外在性。「道」被把握為概念性的「度」，道教修行被視為抽象而孤獨的自我沉思。黑格爾的體系建構受制於高度的歐洲理性主義立場，難以體認到中國文化語境下，「道」的非實體性和非意識對象屬性，以及具身性、體悟性和生命化特性。但是，黑格爾宗教哲學的形而上學基礎探究到了實體層次上，思維範疇的存在和非存在之間的統一性，這和道教重玄學對有無之中的體悟，有著潛在的會通之可能。

關 鍵 字：黑格爾；道教；道；宗教哲學；重玄學

作為近代西方最具代表性的體系性哲學家之一，黑格爾在其哲學體系中也為宗教哲學安排了一個重要位置。而在他的宗教哲學體系中，道教等中國宗教也獲得了合乎一定尺度的安置和闡釋。儘管在西方理性主義和歐洲中心主義立場的限制和誘導下，黑格爾對道教等中國宗教的認識和理解存在著不少原則性的偏差。但是，嚴肅地檢視和反思形成這些偏差的內在根源，有助於我們更深入地思考中國宗教同西方宗教、中國文化同西方文化之間的關係，以及中華文明在世界歷史進程和全球文明格局中所處的確切位置，同時幫助我們今天更好地促進道教等傳統文化要素適應現代化趨勢，實現創造性轉化和創新性發展。因此，我們不能簡單地因為黑格爾等西方思想家對中國文化事實上存在嚴重的誤解，就拒絕更進一步地瞭解他們對我們的外在觀察，反倒是要透過這種固有的文化隔閡，努力找見其中反映出的那些真正構成中國文化本身之特質的元素，以及東西方文明共同面對的普遍性問題，進而為中國文化走向世界，提供足夠堅實的基礎和動力。

一、黑格爾對道教等中國宗教的定位

（一）黑格爾的宗教史觀

黑格爾在《宗教哲學講演錄》中，將世界歷史上的主要宗教首先劃分成兩大類型：「特定的宗教」和「絕對的宗教」。後者對應於歐洲的基督宗教。前者則包括亞歐大陸上分佈於從東到西各區域的各大宗教，並且又被劃分為「自然宗教」和「精神個體性的宗教」兩個類別。正如黑格爾在歷史哲學中將從東到西的各大文明，按從低到高的次序進行排列一樣，在宗教哲學中，黑格爾也設定

* 作者簡介：包凌崢，男，浙江台州人，現為復旦大學哲學學院博士研究生，研究方向為：馬克思主義中國化、存在論（本體論）與近現代德國哲學。

了從東到西的各大主要宗教之間，有著一種相應的從低到高的等級次序。黑格爾指出，最開始的宗教意識，即「原始宗教」，是一種停留在人和自然的直接統一性之中的表象。自然性和直接性是這種原始的宗教意識的規定。但整部宗教史的發展進程呈現為「從直接性和自然性出發，又必須把這種直接性和自然性予以克服」^①的過程。這個過程展現為內在於人類宗教意識之中的「從自然性到概念的繼續發展過程」^②。所以，隨著宗教意識的發展或提升，出現了相對較高等級的宗教，這種自然而直接的意識就發生了內在的分裂：「意識使其感性的自然與本質的東西區別開來，以致自然的東西僅僅被瞭解為被本質者所中介。」^③這裏所說的「本質」，可以理解為初步得到發展的精神性的東西或意識，或者尚未完全形成的精神性東西即概念。在這個過程中，感性的自然與本質性的精神以各種特定的形式（表現為各種宗教類型）處在對立之中。而絕對的宗教或基督教傳統，其最高級的優越性就在於，完全揚棄了這種精神本質與自然存在之間的對立，代表著精神的充分發展。在原始宗教和絕對宗教之間出現的各個形態的宗教，則按照一個由低到高的等級序列，表現著這種對立性尚未充分發展或未被完全克服的形式。而包括儒家和道教在內的「中國宗教」，屬於「自然宗教」中僅次於「直接的宗教」（即巫術）之後的，處在相當靠前序列的環節，也就是說，在黑格爾看來是一種較為低級的宗教類型。

在黑格爾看來，中國宗教相較於那種最原始的自然宗教意識，即人和自然性的直接統一，已經有了初步的發展，開始反映出：

意識在自身內的分裂，以致於它知道自己純粹是自然的東西，而與此有別的是真實者、本質，其中，這種自然性、有限性不起什麼作用，並被瞭解為無意義者。一方面，在自然的宗教中，精神尚生活在與自然的中立性中，另一方面，上帝則被規定為絕對的威力和實體，其中自然的意志、主體則只是一暫時者、零星者、一無自己-無自由者。在此，人之最高尊嚴就是知道自己是一虛無者。^④

在中國宗教中，意識初步分裂為兩個對立面，一方是作為上帝概念的初級表現的「絕對的威力和實體」，是更具有精神性的一方，另一方面則是有限主體的意識，即較接近原始自然意志的一方。這一設定對於理解黑格爾對中國宗教（包括道教）的普遍規定具有根本意義。在中國宗教中，人意識到自己是精神，但只是一種特殊的、有限的精神，「這種精神一方面是擁有暴力者，是那種威力的實施者，另一方面又屈服於那種威力，是偶然者」^⑤。這裏所說的「暴力」或「威力」，通過中國宗

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第186頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第186頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第187頁。

④ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第187頁。

⑤ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第237頁。

教所崇拜的「天」得到了客觀化的象徵。皇帝作為「天子」，代表天「也掌握著對諸自然事物及其變化的統治，並管理著諸種力量」^①，也就是說，化身為現實政治秩序中的「擁有暴力者」或「暴力的實施者」。而大多數人則不得不屈服於這種威力，感受到自身是偶然的、無意義的存在物。擁有絕對威力的天子，和屈服於這種威力的有限主體，在黑格爾看來構成了中國宗教的本質模型。儒家代表著有限主體對絕對威力的屈服的取向，道教則代表著從這種屈服中返回到抽象的自身意識中來的路徑。

這兩種取向或路徑的形成，同時要以另一個關鍵概念——「道」為中介。黑格爾也把中國宗教概括為「度的宗教」，這裏的「度」便是他對中國的「道」的理念的專門改寫：

有關度所涉及的东西，是稱為理性（道）的一些固定規定。道的法則或者度，都是一些規定、形態，不是抽象的存在或抽象的實體，而是實體的形態。^②

就儒家方面而言，皇帝作為絕對威力在人間的化身，所要做的事情就是維護度或理性法則的有序運行。在他的領導下，整個國家統一致力於推動度的整體實現，因此度在儒家語境中具有鮮明的道德意義，而儒家的宗教意識的規定性就系於此：

諸法則和度的規定所顯示的這種力量是許多特殊的規定和法則的集合。這些特殊的規定也必須瞭解為活動；作為特殊者，它們服從普遍的活動，即服從皇帝，他是全部活動力量之所在。^③

因此，儒家所弘揚的忠君等三綱五常本質上體現了對度或道在現實生活中的活動力量的依從。根據黑格爾的觀點，自然性和精神性之間的初步對立，即有限主體和絕對威力之間的對立關係，構成了中國宗教意識的普遍規定性。因此，儒家所追求的這種對皇帝個人的服從，本質上表現著對威力或暴力的屈服。其中所涉及的道或度的法則，則是在有限主體和絕對威力（天，天子）之間建立這種屈服關係的合理性之根據。

（二）黑格爾對道教的定位

而就道教（家）方面而言，黑格爾認為，中國人的祖先崇拜和出世修行等現象也同這種對威力的崇拜有著密切聯繫：

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 238 頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 238 頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 240 頁。

這些特殊的力量也被表像為某些人，特別是實際存在著的人們的已故去的祖先；因為，如果人已孤獨，也就是說不再捲入日常生活的利害，那他就被特別瞭解為威力。^①

道教相對於儒家的特殊規定性就被認為與此有關：

回歸思想、內心的這些人專心致志於思想的抽象，同時打算成為不朽的、自為純潔的本質，部分由於這樣他們才知內情，部分由於這樣他們達到了精通、目標，即使按照實存、現實，自身也保持著更高的本質。^②

相比於儒家所宣揚的對皇帝和天等威力的屈服，道教所體現的「意識回歸自身」具有更高的精神性內涵，因此也被黑格爾設置在儒家之後，代表著中國宗教意識的較高階段。但是，總體而言，道教和儒家共用著同一個本質，即有限主體對威力的屈服和對度（道）的依從，因此只不過是「自然宗教第一個形態的最近階段」，或者說，是一種較低級的形態。精神還未完全從自然性和直接性的原始統一中解放出來，在這個階段上仍然只表現為人這種特殊的、有限的精神性存在：

借助於進至思想，尚未創立更高級的、精神的宗教：道之規定仍然是完善的抽象概念，而活力、意識、精神者，可以說並不屬於道本身，而完全還屬於直接的人。^③

由於這種局限性，道也就仍然只是一個為人的有限意識所設定的抽象概念，而不像基督教傳統中的上帝那樣是一個具體的、真實的、活生生的概念。在黑格爾對上帝和道的比較中，我們能夠更加清晰地把握到黑格爾對道的這種抽象性的定位：

對我們來說，上帝是普遍者，但就自身而言是被規定的；上帝是精神，他的實存是精神性。在這裏，道的現實、活力，還是真實的、直接的意識，上帝雖然像老子一樣是一死者，但卻變換為另一些形態，在其神職人員中是活生生的，而且是真正現實存在著的。^④

上帝的概念既超越於信徒之上，同時也內在實存於神職人員之中；而道的概念，在黑格爾看來，只是以度的形式，表現著外在的絕對威力的存在，因此是在一種主客對立性的本質關係中，通過個人片面地返回到思想單方面來而形成的抽象概念。

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第240頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第243頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第244頁。

④ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第244頁。

從絕對威力和有限主體的基本框架中，黑格爾得出了這樣的結論：

由於普遍者只是抽象的基礎，那麼人在其中就仍然沒有真正的內在者、充實者、內心深處的東西，他自身中就沒有立足點。^①

這裏隱含著的一個推論是，道教所追求的返回到思想自身，和儒家對皇帝權威的依從一樣，都並不是一種真正的內在性，因為它根本上還是來源於對外在的絕對威力的屈服，所以這種內在性本質上仍然還是那種更強硬的外在性的變種：

在普遍者僅僅是這種抽象一般基礎的地方，人自身就沒有內在的、一定的豐富的精神生活：因此對他來說，一切外在者都是內在者；一切外在者對他來說都有意義，都與他有關，也就是說，都有實踐的關係。^②

也就是說，中國人始終活在同外在事物的關係中，缺乏真正內在於自身精神中的自由，對自身中具備的更充實的精神立足點，也就是一種更具體的理性概念，缺乏充分的認識。因此，

中國人處在對所有一切的永遠恐懼與害怕中，因為所有外在事物對他們來說都是一種意義、力量，這種外在的事物會用暴力反對他們、刺激他們。^③

黑格爾對中國宗教乃至中國文化的歧視態度，在這裏暴露無遺。

二、道教視野下黑格爾理性主義的限度

（一）黑格爾宗教哲學的理性主義

黑格爾對道教等中國宗教的歧視態度，一方面，固然有外在的原因，例如他對中國文化知識的掌握和認識並不充分等，另一方面，也有其內在的根源，即他在歐洲形而上學傳統中形成的理性主義立場。黑格爾的宗教哲學，正是從這種理性主義的立場出發而建立起來的。他在談到「哲學與一般宗教的關係」問題時說：

宗教的對象同哲學的對象一樣，都是客觀性本身中的永恆真理，是上帝，而且只是上

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 244 頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 244-245 頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 245 頁。

帝，以及對上帝之闡明……哲學只有當它闡明宗教時才闡明自身，而且當它闡明自身時，它就在闡明宗教。作為對自在自為存在的永恆真理的研究，也即是作為進行思維的精神（不是專斷和特殊的興趣）對這種對象的研究，哲學是宗教所是同一活動。^①

在他看來，哲學的活動是思維的活動，而宗教的活動也是思維的活動。哲學或思維的對象同時也就是宗教的對象，亦即上帝：

如果我們思上帝，那麼我們此時也就表達了這一進程，即我們使自己高居於感性事物、外在事物、個別事物之上；這裏表達的是向純粹者的一種提升，與自身一致起來。這種提升，就是超越於感性者和純粹感覺，進入普遍者的純粹領域，而這一領域就是思維。^②

哲學活動和宗教活動共同以思維活動為本質領域，它們最終統一於自在自為存在的永恆真理，或者說絕對理性自身。因此，黑格爾心目中的上帝，作為哲學和宗教的對象，同時也就是思維著的精神，亦即絕對的理性或自在自為存在的理性：「上帝本質上是理性的，是作為自在自為精神存在的理性」^③。因此，宗教活動本質上是被理性所規定的：「理性是宗教可以獨自在家所依據的基地」，「宗教的基地就是理性者，更確切地說，也就是思辨者」^④。

依據這種高度理性主義化的宗教觀點，黑格爾才推導出了他在研究宗教問題，以及給各大宗教類型排序時，所根據的那種從直接性和自然性上升到概念性和精神性的基本原則：

宗教的意識就自身而言就是直接者、有限者的分離和拋棄，而且是向理智的過渡，或客觀地予以規定，就是短暫者向其絕對的、實體性的本質的聚集。^⑤

根據這個原則，最原始的巫術宗教作為「直接的宗教就是這樣的宗教，在這裏，精神還是自然的，在其中，精神還沒有使作為普遍力量的精神與作為個別者、偶然者、短暫者和非本質者的自身區別開來」^⑥。而道教等中國宗教則出現在自然宗教的第二個階段（「意識在自身中的分裂」），這個階段意味著「作為普遍力量和本質的普遍精神與主觀定在和其偶然性的區別、對立」^⑦。對立性的出現，

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第13-14頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第67頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第37頁。

④ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第144頁。

⑤ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第75頁。

⑥ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第203頁。

⑦ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社

標誌著這一類形態，在黑格爾設定的這一體系內，優越於巫術宗教的較高級性之所在。但在黑格爾宗教哲學的框架內，這樣一種對立性是剛剛起步的、並不充分的對立性，它的局限性表現為：

某一實體威力和直接意志無能為力的意識出現了。當神被瞭解為絕對的威力時，這還不是自由的宗教。因為，當那種意識出現時，人雖然把自己提升得高於自己，而且精神得以從本質上加以區分，但是當這種崇高者被瞭解為威力，而且尚未做出進一步規定時，特殊者就只是一偶然者，只是一否定者、虛無者。由於這種威力，萬物得以持續存在，或者，這種威力本身就是萬物的持續存在，以致自為持續存在的自由尚未被認識到。^①

就中國宗教而言，

實體被瞭解為簡單的基礎，因此，它就現存於有限者、偶然者之中，這樣一來，在這個階段上也就會缺少什麼屬於精神概念的東西……這裏以外在的方式增加了自在現有的精神諸規定。^②

由於表現出這種有限性、外在性、偶然性的局限，中國宗教將為更高級的宗教形態所揚棄。道教等中國宗教的這些有待被揚棄的「局限性」，根本上也正是依據黑格爾高度理性主義化的宗教觀來給以規定的。

（二）道教的超理性主義

然而，這種高度的理性主義本身是否真正適用於評判和區分世界歷史上的各種宗教類型呢？特別是，理性主義的基礎，有著深邃的歐洲文化傳統的淵源，用它來對東方世界的宗教文化加以規定，是否足夠合理呢？正如程樂松指出的：

與理性的「統攝力」同在的是對包括自然界及生命的「客觀性」賦權，祛魅的機制讓信仰籠罩之下的普遍象徵性結構失效了，信仰者眼中的世界在客觀和理性的世界圖景中顯得不可理解。^③

黑格爾哲學儘管不同於一般意義上的理性主義，也蘊含著一些神秘主義的元素（可見於上文所述的其將宗教和哲學的對象等同為上帝），但它通過將西方歷史上的「非理性主義」納入「理性主義」

社，2015年，第203頁。

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第223-224頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第224頁。

③ 程樂松：〈以哲思暢玄理的可能：道教哲學的內涵界說〉，《哲學家》2020年第2期，第181頁。

的範疇，事實上標誌著西方傳統中的「理性主義」在思辨哲學中的完成：

正是西方邏各斯精神中隱含著的努斯精神環節，成為了理性主義發展到非理性主義的契機。或者說，西方非理性主義是從理性主義本身的一個環節中發展出來的。^①

而中國思想傳統本身就內在地具備著一種超理性主義的，即超出理性限度之外的旨趣和特質。鄧曉芒在區分西方的「理性主義」和「非理性主義」的關係時指出：

體驗性的詩化是中國非理性主義的根本，它不需要理性來為之提供前提，更不是從理性中發展出來的。^②

關於這種「體驗性的詩化」，程樂松在總結中國古代思想所關注的「言說的邊界」時也指出：

在言說之外，靈性的體悟在生活世界中無時無刻不存在著，最終讓生活世界本身不僅成為理性思考與靈性體悟無縫聯結的場域，也使得渾然的生活成為存在方式提升的過程。^③

因此，在這樣的文化背景下，道教（家）所講的「道」，不能被簡單理解為一種意識對象，一種外在於有限主體之外的絕對威力的度。一方面，道超出於理性反思的範疇之外（因此不是一個概念，更不是某種不充分的意識對象），如蒙培元認為：（1）道不是「實體」：

「道」是真實存在的，但不是獨立的、不依賴於任何事物的絕對單純者或不變者，也不是構成萬物的最後基質。綜觀《老子》全書，並沒有西方式的實體論思想，而是一種有機論的境界形態的哲學思想；^④

（2）道是不可說的：

「道」可以體認、體驗，但不能作為對象去認識，去名言，因此，關於「道」的種種描述或解釋，都不是概念分析式的認識，只能是本體顯現或「透視」。^⑤

馮國超在解讀《老子》「道可道，非常道」一語時也指出：「可以言說的宇宙萬物本原之作用，不

① 鄧曉芒：〈西方哲學史中的理性主義和非理性主義〉，《現代哲學》2011年第3期，第48頁。

② 鄧曉芒：〈西方哲學史中的理性主義和非理性主義〉，《現代哲學》2011年第3期，第54頁。

③ 程樂松：〈「子不語」與「道可道」——中國古代思想的言說之道與理性的邊界〉，《哲學動態》2019年第9期，第57頁。

④ 蒙培元：〈「道」的境界——老子哲學的深層意蘊〉，《中國社會科學》1996年第1期，第116頁。

⑤ 蒙培元：〈「道」的境界——老子哲學的深層意蘊〉，《中國社會科學》1996年第1期，第119頁。

是宇宙萬物本原之本體」^①。另一方面，道又貫通於人和天地萬物的生命存在之中，決非什麼令人感到恐懼的外在力量。蒙培元指出：「由於『道』是無分別的整體性的本然存在，因此，『與道同一』的境界亦可說是渾然一體的整體境界。」^②楊國榮也指出：

從哲學層面來看，肯定道與人的存在以及人的社會生活的聯繫，其內在理論趨向於溝通形而上的世界與現實的世界，將注意的重心放在存在意義的追尋之上，而不是去建構思辨的世界。從價值的層面來看，它則表現為關注現實存在，遠離超越的、抽象的世界。^③

道教的基礎是對「道」的一種非概念式體悟，這種體悟實質性地區別於黑格爾所說的返回自身的孤獨者的思想，也不是理性主義範疇下一種獨立於感性的身體實存之外的精神或思維活動，而是一種具身性的修養方法。陳霞指出：

身體在道教裏是一切存在的基礎，既是體驗的領域又是體驗的媒介，是其他價值得以實現的起點和場所。人與外界通過身體而交通。身體還具有文化的意義，人的自然屬性和社會屬性皆被身體所呈現。存在是在身體裏的存在，離開了身體，無從談心靈和精神。^④

正是在這種本質性的具身性視域的基礎上，道教發展出了天人同體的宇宙觀，這也構成了整個道教信仰的重要支柱。葛兆光認為，道教長生信仰的依據就在於

古代中國人對於大宇宙與小宇宙之間『同源、同構、互感』的確認和確信……按照古代中國人的想法，人稟天地而生於宇宙之中，人的身體仿佛一個小宇宙，而外部自然世界是一個大宇宙。大宇宙是永恆的，而人之所以可以長生，不僅因為它與大宇宙同出一源，而且是因為它可以模擬大宇宙的存在方式，這樣就可以獲得長生的可能。^⑤

大宇宙和小宇宙之間的這種同源性和同律性也正是道體實存的主要維度之一。道不是外在於人的力量向人單方面顯現出來的意識表象，而是貫通於人的內在生命及其同宇宙的自然關係之間的合理秩序，調節著包括人的心身一體在內的宇宙之整體運行。馮國超指出：

不僅宇宙間存在有道，在人的生命體中也存在有道，而且，兩者具有的道是同一個東西……正因為人身上有道，人才能長生不死。因為人一旦體會到自己身中之道的存在，也

① 馮國超：〈「道可道，非常道」新解〉，《中國社會科學》2022年第6期，第51頁。

② 蒙培元：〈「道」的境界——老子哲學的深層意蘊〉，《中國社會科學》1996年第1期，第120頁。

③ 楊國榮：〈道與中國哲學〉，《雲南大學學報（社會科學版）》2010年第6期，第46頁。

④ 陳霞：〈形神俱妙——道教身體觀的現代闡釋〉，《哲學動態》2005年第4期，第35頁。

⑤ 葛兆光：〈宇宙、身體、氣與「假求於外物以自堅固」——道教的生命理論〉，《中國哲學史》1999年第2期，第67頁。

就同時獲得了道的生化萬物、不生不滅的神通。^①

概而言之，道不是意識的對象，既不是實體或度的概念，也不是外在的絕對威力的表象，而是一種必須被活生生地體驗到的、貫通於大小宇宙間的生命法則。

三、黑格爾思辨哲學與道教重玄學的對話

（一）黑格爾宗教史觀的起點和終點

黑格爾的宗教哲學以其思辨的形而上學為前提和歸宿。因此，黑格爾在正式展開宗教類型的呈列譜系之前，先就「形而上學的概念」進行了一番討論。在他看來，形而上學的概念是一個「完全具體的內容」：

這內容就是精神，而精神所是的一種發展，就是整個宗教哲學的內容。我們發現精神所處的階段，有諸種不同的宗教；規定性的這種區別之所以如此，是由於它構成諸不同的階段，顯現為外在的形式，這種外在的形式以精神為基礎，其區別以一定的形式在其中被設定出來，而這種形式當然是普遍的邏輯形式。^②

以精神為內容，各宗教類型呈現為這同一個內容的有演進次序的各種特殊形式，這種演進次序是遵循著形而上學-邏輯範疇的發展形式的。在最低級的宗教形式和最高級的宗教形式之間存在著一種精神性的運動，這一運動規定了黑格爾宗教哲學亦即其宗教史觀的全部內容。關於這一運動，黑格爾說：

概念規定，特別是概念，並不自為地是一種靜止者，而是一自己運動者，本質上是活動，正是因此，它才是中介，像思維是一種活動、是自身的中介一樣，而且因此，有規定作用的思想也是自身的中介，上帝定在的各種證明，必定表明是概念本身的必要環節，是一種進程，是概念自身的一種活動。^③

作為概念的一種精神性進程，宗教哲學是以歷史性的形式呈現出來的。也就是說，存在一種最初始的宗教形態作為這一進程的開端，也存在一種最完滿的宗教形態作為這一進程的終結，同時也存在著形成於這兩極之間的各種特定的中間形態。

作為開端的，是直接的東西，

① 馮國超：〈析道教生命哲學〉，《哲學研究》1991年第10期，第66頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第226頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第227頁。

直接者就是存在；在思維中直接者也是抽象者，這種抽象者尚未深入於自身，並以這種方式通過進一步的反思成為現實的，成為具體的。^①

所以，在宗教史的起點，

自然宗教是如此被規定的，以至在其中，精神者與自然者一起都在這種最初的、純真的、未受干擾的統一中。但是，這種規定在此被認為是絕對的、真正的規定，而這種宗教在這種關係中則因此被認為是神聖的宗教。^②

但是，黑格爾轉即否定了這種貌似「神聖」的狀態：

人本質上作為精神而存在；但是，精神並不以直接的方式存在，而是它本質上是這樣的：自為存在，是自由的，是使自然者與自身對立者，它專心致志於自然，與自然發生分裂，而且只有通過並按照這種分裂才能與自然和解，不僅與自然和解，而且也與自己的本質、與自己的真理和解。^③

按照精神運動的本質規定，自然宗教中的精神和自然的直接統一性必須發生分裂，產生有限者和無限者的各種形式的對立，從而有了整部宗教史向著實體性的上帝概念演進的歷程。每一種特定的宗教形式都內在地蘊含著一些相互對立的規定性，這些規定性相互轉化，使較初級的環節得到揚棄，產生更高階段的對立關係。而在接近宗教史終點的地方，

主體性已達到其自為存在的頂峰，達到總體，在自身內知自身為無限的和絕對的。啟示宗教的本質規定就是實體賴以成為精神的形式。^④

最終，作為宗教史之終點的，是全部宗教意識中最具體、最完善的東西的形成和出現，即上帝，「上帝是自在自為的必然者」，「上帝必須被瞭解為實體」^⑤。

但是，關於實體，黑格爾還給出了一番更為圓融究竟的討論：

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 228 頁。

② [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 192 頁。

③ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 194 頁。

④ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（II），北京：人民出版社，2015 年，第 156 頁。

⑤ [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015 年，第 234 頁。

在有限者向實體的提升中，存在著一中介，這一中介在結果中曾被揚棄，被設定為無意義的。在實體與眾多者、有限者等等的反復對立中，這種被揚棄的中介應重新予以吸納，然而因此，這種中介在結果的運動中就被設定為虛無；也就是說，不僅結果必須被予以理解，而且在這種反復對立中，同一結果的整體和過程也應予以理解。如果以這一方式來理解整體，那麼就可以說：實體具有偶然性、無限的多樣性——它靠這種實體作為瞬息即逝的某一存在者而存在。存在著的東西，都在消失著。然而，死同樣又是生的開始；消失是產生的開始，且只是從存在到非存在的突變，反過來亦然。這是偶然性之變換，而實體則是這種變換本身的統一。重複發生的東西，就是這種變換，而作為統一的這種變換則是實體的東西，是必然性，這種必然性就是把產生轉換成消失，而反過來亦然。實體是存在的絕對力量。存在應歸於實體；但實體同樣也是突變的統一，即存在突變為非存在；但實體又是消失的力量，以致消失在消失著。^①

就實體內部的各個環節而言，它們是相互對立的，前一個環節的消失產生了後一個環節；但是，就整體的運動而言，各個環節顯現為偶然的無限多樣性，實體則表現為這些多樣性的統一。在這種統一性中，某一個規定性的自身設定，同時也就設定了他者或另一個環節的到來，因此某一環節自身的否定就是另一個環節的被肯定，因此非存在也就是存在；而另一個環節的自身肯定就意味著它自身的即將被又一個他者所否定，因此存在就是非存在。伴隨著多樣偶然性的統一呈現為實體層面的必然性，存在和非存在之間的界限也就消融於整體。每一個特定的存在環節向他者的過渡，導致了「消失在消失著」，這同時也是獨一實體即上帝主體的實在化。

（二）道教重玄學的「玄之又玄」

黑格爾否定了作為原始狀態的精神性和自然性之直接統一，但是他又肯定了一種經過概念之中介的建立起來的整體性統一。這種中介及其揚棄是在思維的領域中展開的。各個範疇相互設定和向他者過渡，以致其作為各種規定性的存在和非存在，最終在整體的運動過程中消泯了相互間的抽象區別。也就是說，黑格爾承認精神內容的一種經過分裂之揚棄的中介活動的統一性，並從中推出一個重要結論：存在就是非存在，非存在就是存在。相應地，在道教傳統中，也發展出了一個帶有思辨色彩的重玄學派。他們也主張有無之間的無差別性，但不是通過概念運動的中介性否定，以達到存在和非存在之間的辯證統一，而是通過直接而徹底地取消有和無的現成性的差異，同時再進一步抽空這種被設定的否定性本身，以滌除任何概念性對立的存在。成玄英《老子注》釋「玄」：

玄者，深遠之義，亦是不滯之名。有無二心，微妙兩觀，源於一道，同出異名。異名

^① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第234頁。

一道，謂之深遠。深遠之玄，理歸無滯。即不滯有，亦不滯無，二俱不滯，故謂之玄也。^①

「玄」的涵義是，既不滯有，亦不滯無，也就是說，讓心靈既跳脫出有的方面，又跳脫開無的方面，不執取其中任何一面。但這還並不究竟。進而又釋「又玄」：

有欲之人，唯滯於有；無欲之士，又滯於無。故說一玄，以遣雙執。又恐學者滯於此玄，今說又玄，更祛後病。既而非但不滯，亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣，故曰玄之又玄。^②

「重玄」的涵義則是，既不滯於滯，又不滯於無滯，既跳脫有[有]有[無]的層面，又跳脫無[有]無[無]的層面，更進一步地不去執取其中任何一面。如果說，在黑格爾那裏，存在和非存在本質上統一於實體內部絕對化、實在化了的的存在方面，那麼，在重玄學這裏，有和無本質上卻是同一於顯示在有和無的對立之外的一種絕對化了、中立化了的無（玄之又玄）的層次。這種絕對化了、中立化了的無，既不是概念上與有相對的無，也不是意識中與有滯相對的無滯，而是一種徹底抽空了任何對立性的高妙境界。與黑格爾通過概念的設定、中介和揚棄來實現存在和非存在的統一性不同，重玄學是通過徹底否認任何概念性、表象性的設定，乃至否認掉這種否認本身，來復原有無的原始無差別性的。這種操作方式不是黑格爾式的概念運動，而是一種被唐代的杜光庭形容為「忘」的工夫：

夫攝跡忘名，已得其妙，於妙恐滯，故復忘之，是本跡俱忘。又忘此忘，吻合乎道。
有欲既遣，無欲亦忘，不滯有無，不執中道，是契都忘之者爾。^③

通過「又忘此忘」，重玄學家所體悟的「道」才從中顯示了出來。這種意義上的「道」顯然離黑格爾所界定的度的概念或絕對威力的對象性表現更為遙遠。但是，重玄學的「忘」的工夫和黑格爾的思辨卻抵達了一重相當接近的境地，即：在某個特定的維度上看來，事物的存在和非存在，或有與無之間，是不存在既定的差異和對立的。黑格爾通過思辨的方式揭示了，在自我運動著的實體內部，存在就是非存在，非存在就是存在；重玄學則通過不取偏滯的坐忘觀想，體認到了既不是有，又不是無，進而也不是[既不是有]也不是[又不是無]。放在黑格爾的語境下，這種玄之又玄的妙境，由於其一開始就拒絕了任何概念性對立的中介，或許更接近於原始自然宗教所觀照的那種純真統一性：

精神就在這樣一種關係中直接知道諸事物普遍的、真正的本性，在直觀中理解它們，就是因為直觀是一種知，是一種洞察，與夢遊症狀況比較一下就明白了，在這種狀況中，

①（唐）成玄英：《老子注》，臺北：藝文印書館，1965年，第4頁。

②（唐）成玄英：《老子注》，臺北：藝文印書館，1965年，第4頁。

③（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》卷六，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第14冊，第344頁。

靈魂返回到精神生活與其世界的統一。這樣一來，對於那種原來的、直觀的知性來說，諸事物的本性就展示出來，因為對於這種知性來說，諸事物的本性擺脫了時空的外在條件，擺脫了諸事物的知性規定，以致在這種統一中，精神再不是任意的自由幻想中按照其概念、按照其真實情況觀看諸事物，被直觀的東西是通過概念被規定的，在永恆美中顯現，遠勝於顯現失去活力。——簡言之，精神作為神聖的、類似神聖的生命力，就其純粹形態而言在特殊者中面對一般者，在其普遍性中面對並直觀到特殊者、個別者。^①

如前所述，這種前概念的直觀遭到了黑格爾的嚴厲批評。但是，站在道教和重玄學的立場來看，由於道是貫通和遍徹一切的，即便是黑格爾意義上那種從直接存在通達上帝實體的思維活動本身，也仍然處在道的統攝之下，為道所掌有，因此也要以某種方式顯現出道體的這種有無之外、玄之又玄的特性：

道性無雜，真一寂寥，故清靜也。玄深不測，如彼澄泉，故湛然也。寂然不動，無為也；感而遂通，無不為也。無為者，妙本之體也；無不為者，妙本之用也。體用相資，而萬化生矣。^②

這裏的關鍵是，要從什麼角度來看待這種致思路徑上的矛盾，如果更關注不同宗教形式或意識形態之間的對立性，那麼這兩種理解世界本體的路徑相互隔絕在對方之外，任何一方都不受另一方的限制，也都無法實質性地進入對方的本來語境；但如果更重視精神內容的普遍性，或道的本體在天地間的相通性，那麼也可以認為，黑格爾的思辨哲學和道教重玄學關於事物的存在本性，還是道說出了一些相互融貫的真理。這些東西方共通的普遍真理，正體現著黑格爾所說的，內在於精神主體心中的充實而自由的基礎。道教和中國文化當中並不像黑格爾武斷地認為的那樣，缺乏這個層次的內容，而是能夠做到和黑格爾等西方思想進行深入的對話和匯通。

結 語

綜上所述，黑格爾從他的理性主義立場出發，對道教等中國宗教存在著諸多誤解和誤判。其中最主要的一點在於，他是近代西方哲學所關注的意識活動的主體性和對象性框架的視角，來解讀中國人的天、道等觀念的，由此把道理解成了概念性的度，把天理解成了上帝實體的一種未經充分發展的抽象形態（絕對威力），進而抽空了中國人精神生活的內在豐富性。而在道教的本真語境下，道不是認識對象，不是實體性的概念，或者某種外在地控制著有限主體的威力，而是貫穿於人們的身體和心靈，同時整合著天地萬物的生命法則，是使有限存在者向著無限本原不斷實現提升和超越

① [德]黑格爾 Georg Wilhelm Friedrich Hegel 著，燕宏遠、張國良譯：《宗教哲學講演錄》（I），北京：人民出版社，2015年，第192-193頁。

②（唐）杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十九，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第14冊，第454頁。

的媒介。黑格爾對於道的誤解，導致他對道教等中國宗教的規定出現了偏差，這是我們不得不注意的。儘管有著不同文化背景所造成的隔閡，但是，在本體論層面上，黑格爾的思辨哲學仍然能夠取得同道教哲學相會通的契機。上文嘗試著以黑格爾形而上學中的存在-非存在的相互過渡，同重玄學所崇尚的坐忘有無，進行了一定程度的比較，其目的正在於揭示出這種思想匯通的可能性。而與西方思想的對話，不僅能夠幫助我們更好地吸收和消化西方哲學的成果，也能幫助我們更有力地推動道教等中國傳統文化在現代性背景下的創造性轉化和創新性發展。