

The Zoetological Reading of the *Daodejing* and Temporality of *Hengdao*

Roger T. AMES

Abstract: I endorse Marcel Granet and Joseph Needham's insistence that, in order to allow the Chinese canons to speak on their own terms, we must locate them in their own interpretive context. Applying their same method of comparative cultural hermeneutics, I have in my recent work tried to formulate a "first philosophy" distinction between Greek ontological thinking and what I call early Chinese "zoetological" thinking, a distinction that has far-reaching implications for the understanding of both traditions. In this essay I first sketch out a contrast between ontological and zoetological thinking. Next, I take one concrete example, and provide an exegesis of Chapters 51 of the *Daodejing* as a way of clarifying some of the zoetological assumptions that must be invoked in order to allow the text its own interpretive context. With this close reading of the text in hand, I bring these zoetological assumptions to bear on a critical appreciation of the as yet unpublished Wang/Kwok manuscript, "Temporality of *Dao* and Laozi's Philosophy." Perhaps the most important reward we can draw from our professional colleagues are deep insights and the inspiration they spark. I want to recount several of the Wang/Kwok arguments that I have found particularly stimulating, then offer my own ideas on Daoist temporality as they in many ways align with the Wang/Kwok hypothesis. We are using different languages, but our terms of art are resonant, and I believe we are moving the discussion in the same direction.

Keywords: zoetology, ontology, interpretive context, ecology, temporality

Author: Roger T. AMES is the Humanities Chair Professor at Peking University, and Professor of Philosophy Emeritus at the University of Hawai'i. Professor Ames is a leading figure in the field of Chinese-Western Comparative Philosophy and has established comparative cultural hermeneutics as a method for the interpretation of Chinese and Western thinking and culture. He is the past editor of *Philosophy East and West* and the founding editor of *China Review International*. Ames has authored many interpretative studies of Chinese philosophy and culture: *Thinking Through Confucius* (1987), *Anticipating China* (1995), *Thinking from the Han* (1998), and *Democracy of the Dead* (1999) (all with David Hall); *Living Chinese Philosophy: Zoetology as First Philosophy* (2024), *A Sourcebook in Classical Confucian Philosophy* (2023), *A Conceptual Lexicon for Classical Confucian Philosophy* (2021), *Confucian Role Ethics: A Vocabulary* (2011), *Confucian Role Ethics – A Moral Vision in the 21st Century?* (2020), *The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought* (1994). His publications also include translations of classical Chinese texts: *Sun-Tzu: The Art of Warfare* (1993); *Sun Pin: The Art of Warfare* (1996) (with D.C. Lau); *the Confucian Analects* (1998) and *the Chinese Classic of Family Reverence: The Xiaojing* (2009) (both with Henry Rosemont), *Focusing the Familiar: The Zhongyong* (2001), and *the Daodejing* (2003) (with David L. Hall).



《道德經》的生生論閱讀與恆時論

安樂哲

[摘要] 我同意葛蘭言與李約瑟的觀點，為了讓中國經典以其自身的話語方式發聲，我們必須將其置於其自身的闡釋域境中。運用與他們相同的比較文化詮釋學方法，我在近期著作中嘗試建構一種“第一哲學”區分，即希臘本體論思維(ontological thinking)與我所稱的早期中國“生生論”思維(zoetological thinking)之間的區別。這種區分對於理解這兩種傳統都有深遠的影響。在本文中，我首先概述了本體論思維與生生論思維之間的對比。接下來，我將舉一個具體的例子，即對《道德經》第51章進行闡釋，以闡明一些生生論假設，因為只有這些假設才能使文本擁有其自身的闡釋域境。在仔細研讀文本之後，我將運用這些生生論假設，對尚未出版的王慶節、郭世恆的著作手稿《恆時論》進行批判性解讀。或許，我們能從同行那裡獲得的最重要的收穫，就是深刻的洞見及其所激發的靈感。我想重述關於王、郭文稿的幾個特別發人深省的論點，並提出我自己對道家時間性的看法，因為它們在很多方面與王、郭文稿的假說相呼應。我們雖然使用不同的語言，但我們的術語卻能產生共鳴，我相信我們正在將討論引向同一個方向。

[關鍵詞] 生生論 本體論 闡釋域境 生態學 時間性

[作者簡介] 安樂哲，北京大學人文講師教授、夏威夷大學原教授。曾擔任《東西方哲學》《國際中國書評》主編。他是中西比較哲學領域的領導人物，創立了比較文化詮釋學作為闡釋中西思想文化的方法。其部分著作有《先秦儒家哲學文獻譯解》《經典儒學核心概念》(詞典)、《生生的中國哲學：生生論作為第一哲學》《儒家角色倫理學——一套特色倫理學詞彙》《儒學角色倫理——21世紀道德視野》《通過孔子而思》《期望中國：對中西文化的哲學思考》《主術：中國古代政治思想研究》及《先賢的民主：杜威、孔子及中國的民主希望》等。更因翻譯了哲學經典《論語》《中庸》《孫子兵法》《孫臏兵法》《孝經》《淮南子》《道德經》等而聞名學界。

近代西方漢學中兩位最傑出的文化哲學家葛蘭言（Marcel Granet）和李約瑟（Joseph Needham）提醒我們，建構解釋域境（interpretive context）非常重要，也是認真閱讀中國古典經典的必要條件。同樣，細心的學者席文（Nathan Sivin）在堅定地勸告我們在文化比較中抵制“非此即彼”的簡單性的同時，也觀察到“人類驚人的創造力似乎是基於對事物的改變和重鑄的相當少量的想法”（a rather small stock of ideas）。^①如果我們發現葛蘭言和李約瑟關於需要解釋域境的論點令人信服，那麼我們如何獲得“相當少量的想法”，使我們能夠規劃出這些基本哲學假設的後續變化和重鑄它們？我們的思維方式植根於古典希臘和中國的世界觀，既有相似之處，也有不同之處。再說一次，伽達默爾的“偏見”（“prejudices” as pre-judgments）是什麼，讓這些傳統與眾不同？

為了在中國古典思維方式和希臘思維方式之間建立自己的對比，並揭示一些區分另類世界觀的基本假設，葛蘭言和李約瑟都採用了一種可以描述為比較文化詮釋學的方法。^②李約瑟在很大程度上依賴葛蘭言，後者聲稱早期中國宇宙學為我們提供了一種獨特的思維方式：即一些漢學家和比較哲學家所說的“關聯”（correlative）、“類比”（analogical）、“聯想”（associative）、或“協調”（coordinative）的思考方式。因為李約瑟對中國早期宇宙學的描述為我們思考這種思維方式可能意味著什麼提供了一個起點，所以我在這裡詳細地引用了他的話：

一些現代學者——衛德明（Hellmut Wilhelm）、艾伯華（Wolfram Eberhard）、夏伯龍（Witold Jabłoński），尤其是葛蘭言——將我們在這裡要做的思維方式命名為“協調思維”（coordinative thinking）或“聯想思維”（associative thinking）。這個直覺聯想系統有它自己的因果關係和它自己的邏輯。它既不是迷信，也不是原始迷信，而是有其獨特的思想形式。衛德明將其與歐洲科學的“從屬”思維（subordinative thinking）特徵進行了對比，歐洲科學非常強調外部因果關係。在協調思考中，概念不是相互包含的，而是並排放置在一種模式中。事物之間的影響不是透過機械因果關係，而是透過一種“感應”（inductance）……中國思想中的關鍵字是秩序（Order），最重要的是模式（Pattern）（如果我可以首次私下裡說，有機體[Organism]）。象徵性的關聯（symbolic correlations）或對應（correspondences）都構成了一個巨大模式的一部分。事物以特定的方式表現並不一定是因為其他事物的先前行為或衝動，而是因為它們在不斷運動的循環宇宙中（ever-moving cyclical universe）的位置使得它們被賦予了內在本質，這使得它們的行為對它們來說是不可避免的。如果他們不以那些特定的方式行事，他們就會失去他們在整體中的關係地位（這使他們成為他們的樣子），並變成不同於他們自己的東西。因此，它們的存在依賴於整個世界有機體（whole world organism）。它們之間的反應與其說是機械衝動或因果關係，不如說是一種神祕的共鳴（mysterious resonance）。^③

李約瑟和葛蘭言一樣將這種關聯思維描述為“一種獨特的思維形式”，並像《愛麗絲漫遊奇境記》（Alice in Wonderland）一樣邀請我們走入一個門戶，將我們帶到鏡子的另一邊。在那裡，我們將與他一起遭遇一個搖搖欲墜、搖擺不定的世界，這個世界有“自己的因果關係和自己的邏輯”。雖然我不同意這種“關聯”思維方式是中國特有或獨有的說法，但同時我想引入新詞“生生論思維”（zoetological thinking）作為“關聯思維”的替代品，讓我們能夠建立葛蘭言和李

^① Nathan Sivin, “Forward” to Manfred Porkert, *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine*. Cambridge, MA: MIT Press, 1974, xi.

^② 有關該方法論的摘要陳述，參閱Roger T. Ames第一章，*Living Chinese Philosophy: Zoetology as First Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2024.

^③ 參閱Joseph Needham, *Science and Civilisation in China Vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956, pp. 280-281.

約瑟對如何建構閱讀中國古典經典的解釋域境的深刻見解。“生生論思維”對“相關”或“類比”思維的補充是，它確實將這種宇宙學注入了生命。也就是說，它擴展了李約瑟的直覺，使他將這種宇宙論的秩序感或模式感與他低聲說的“有機體”隱喻連結起來。事實上，在為這種早期生態宇宙論提供詞彙的《易經·大傳》中，對“變化”本身的理解是一種共生的“繁殖性”(procreativity)，消除了任何先因的需要。如文中明確指出的：“生生之謂易。”^①(因其生生不息，故謂之易。)也就是說，生命被體驗為“自然”(life is experienced as self-so-ing-ly so)。

李約瑟繼續利用他所謂的葛蘭言的天才來描述我們需要的陌生的宇宙學視野，作為閱讀古典哲學文本的解釋域境。也就是說，不僅了解這種宇宙學是什麼，也許更重要的是了解它不是什麼：

社會和世界秩序不是建立在權威理想的基礎上，而是建立在輪流責任(rotational responsibility)的概念上。“道”是這個秩序的包羅萬象的名稱，一個有效的總和，一個反應性的神經介質(a reactive neural medium)；它不是創造者，因為世界上沒有任何東西被創造，世界也沒有被創造。智慧的總和在於增加相關性庫中直覺類比對應的數量。中國人的理想既不涉及上帝，也不涉及法律。在非受造的普遍有機體中，每一部分都透過其自身內部的、源自於自身本性的強制力(a compulsion internal to itself and arising out of its own nature)，自願地在整體的循環重現中發揮其功能。這種活動在人類社會中反映為相互良好理解的普遍理想，一種相互依存和團結的靈活制度，而這種制度永遠不能建立在無條件的法令(換句話說，法律)的基礎上……因此，機械的和定量的、強迫的和外部強加的，全部不存在。^②

李約瑟在解釋“道”這個關鍵術語時說，這種通常被描述為萬物“源頭”(source)的“普遍的非受造有機體”“不是創造者，因為世界上沒有任何東西被創造出來，世界也不是被創造的”。李約瑟在這裡的意思是，這種宇宙論帶來了對創造力本身的另一種理解：也就是說，新穎性(novelty)是一種持續的“情境”成長和意義的增加(a situated increase in meaning)，從而挑戰了創造者與受造物之間熟悉的無中生有的分離。世界不斷變化的內容是在其不斷變化的過程中顯現出來的。它不是由某種獨立的動力原因從“無”到“有”地創造出來的，也不會因歸於“無”而遭到湮滅。道和萬物，不是指超越神創論(transcendental creationism)中假設的獨立的現實，而是看待同一個不斷變化的現象世界和我們在其中持續的經驗的兩種方面的方式(two aspects of the same phenomenal world)。

為了澄清李約瑟所說的世界秩序中事物的“輪流責任”(rotational responsibility)的含義，每個事物都具有“自身內部的強制力”(a compulsion arising out of its own nature)，而有效的總和是“反應性神經介質”(a reactive neural medium)，我們將不得不探索這種宇宙論的內部、構成關係的學說(a doctrine of internal, constitutive relations)及其對“因果關係”的另一種整體和生命理解。假設的“事物”是焦點視野(focal horizons)，因此只是對相互依存、共生關係的持久和連續矩陣的抽象。這些關係不會終止於任何地方，而是延伸到宇宙的最遠的極限。彼得·赫肖克(Peter Hershock)挑戰了我們優先考慮這些離散“事物”的傾向，他對內部、本構關係的含義及其對我們如何解碼內容的影響給出了清晰且無爭議的解釋，從而闡明了內在關係和外在關係之

^① Roger T. Ames, *A Sourcebook in Classical Confucian Philosophy*, Beijing: Commercial Press, 2023, p. 103: 富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易：It is because of the proper way's sheer abundance we call it “the grand workings;” it is because of its daily renewal we call it “copious virtueosity;” it is because of its ceaseless procreating we call it “the changes” (yi 易).

^② Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. II, p. 290.

間的差異。

赫肖克診斷了我們的問題——這個問題至少可以追溯到亞里士多德的本體論。我們有文化上特定的、頑固的習慣，認為世界是由離散且孤立的“事物”組成，然後這些“事物”之間建立了外部關係。赫肖克挑戰了我們優先考慮這些“事物”的傾向：

自主的主體和客體最終都只是抽象的產物……我們所說的“物”——無論是山脈、人類，或是像歷史這樣的複雜現象——只是建立了相對恆定的價值或相關性視野（物）的經驗結果。正如常識所堅持的那樣，它們並不是自然發生的現實或事物。事實上，我們認為獨立存在的物體其實只是習慣關係模式的方便。^①

赫肖克繼續為我們提供了一種可能作為一種智力療法，來治愈我們受文化束縛的默認假設，即這種離散的“事物”是主要的，讓我們能夠“透過這種觀念，即關係是取決於預先存在的行動者的二階現實（second-order reality）”。內部關係學說要求我們有不同的常識，這需要“本體論格式塔的轉變（gestalt shift），從將獨立和依賴的行動者視為一階現實，將它們之間的關係視為二階，到將關係性視為一階（或終極）現實，並將所有個體行動者視為（傳統上）從它們抽象或派生的”。^②

在這種經典的世界觀中，充滿活力和轉化的氣被概念化為現代用語中我們所說的“生命能量場”（vital energy field），其中“事物”有時或多或少是該場中的持續擾動或焦點。這些相互交織、相互滲透的“事件”（events）一旦出現，隨著時間的推移，會繼續轉化為其他事物。生命場不僅作為萬物的氛圍而普遍存在，而且與李約瑟將這個場描述為“反應性神經介質”相一致，它也是“神經”，因此是一種存在介質，通過它，所有情境中的事物都以事務性的方式出現。既無有氣而無形，也無形而無氣。事實上，“形式”（forming）和“生氣”（animating *qi*）是同一轉化現實的兩個非分析方面，其中“及物性”（transitivity）和“形式”都是理解這種轉化的“體用”（functioning and forming）過程的隱含方式。與古典希臘形式（form）和物質（matter）的因果二元不同，“動畫氣”和我們所說的“形成”的各種方式是一種解釋性詞彙，而不是本體論詞彙；我們需要這兩個相關且相互關聯的術語來充分說明我們的經驗內容。

繼葛蘭言和李約瑟堅持認為我們將中國經典置於他們自己的解釋域境中，並應用他們相同的比較文化解釋學方法之後，我在自己最近的著作中試圖在希臘本體論思維（ontological thinking）和我所說的中國早期“生生論思維”（zoetological thinking）之間建立一個“第一哲學”（first philosophy）區別，這種區別對於我們理解這兩種傳統都具有深遠的影響。^③這種區別絕不能被理解為中西思維的簡單“非此即彼”比較。從巴門尼德（Parmenides）開始的古典希臘因果本體論固然對西方主流哲學和文化的演變產生了形成性和持久的影響，但同時，西方敘事本身的逆流中也存在著許多生生論思維的例子。

尼科羅·馬基雅維里（Niccolò Machiavelli）提出了政治生存的權宜邏輯，“新科學”及其對修辭、歷史和反笛卡爾（anti-Cartesian）人文主義者詹巴蒂斯塔·維柯（Giambattista Vico）提出的對想像哲學的強調，將上帝理解為自然，這是巴魯克·斯賓諾莎（Baruch Spinoza）泛神論的標誌，也是反律法主義者威廉·布萊克（William Blake）從詩學到圖像雕刻的轉變。還有，華茲華斯（William Wordsworth）和塞繆爾·泰勒·柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge）等浪漫主義人物

^① Peter Hershock, *Buddhism in the Public Sphere: Reorienting Global Interdependence*, New York: Routledge, 2006, p.140.

^② Peter D. Hershock, *Buddhism in the Public Sphere*, p. 147.

^③ Ames, *Living Chinese Philosophy: Zoetology as First Philosophy*.

的超越主義思想，深刻影響了拉爾夫·沃爾多·愛默生（Ralph Waldo Emerson）。威廉·詹姆斯（William James）極為推崇愛默生，視其為英雄；而約翰·杜威（John Dewey）與詹姆斯都認為愛默生是他們所代表的哲學實用主義的重要先驅。^①

然而，比這種反主流文化更重要的事實是，在19世紀下半葉，西方哲學敘事本身發生了一場地震性的轉變，它批評物質本體論以及以其所有含義作為具體目標。以尼采（Nietzsche）的“上帝已死”宣言作為西方轉向生生論思維的路標來參考，我認為，在20世紀和21世紀定義西方哲學的各種運動中，有許多思想（如果不是大多數）一直在試圖解救他們自己，從而擺脫這種古老的、現在被認為是錯誤的思維方式。

借助葛蘭言和李約瑟的比較文化詮釋學方法，我在這篇文章中建議先勾勒出兩種不同的參與經驗的方式之間的對比：本體論和生生論思維。接下來，在《道德經》第51章和第25章進行註釋作為本體論閱讀的對比時，我們在理雅各（James Legge）之後的許多歐洲語言翻譯中找到了標準，我將以此具體例子來強調一些必須援引生生論假設，以便讓文本以自己的方式並從自己的解釋語境中說話。然後，透過對《道德經》文本的仔細閱讀，我將把這些相同的生生論假設應用於對尚未出版的王慶節/郭世恆書稿《道的時間性和老子哲學》的批判性評價。

古典希臘哲學家為我們提供了一個基於“實體作為實體”或“實體本身”的實體本體論。在這樣做的過程中，他們假定自在實體的自足性，因為它構成了任何特定事物的身份，作為實體的人類主體（human “beings”）就是一個明顯的例子。正是這種作為實體的人性保證了作為人類經驗基礎的永久不變的主體的身份，其中特定的實體本身不能被放棄，同時允許主體保持相同的種類。這種獨立事物的實體必然會透過變化而持續存在，並且由作為形式原因的*eidos*（使事物成為其樣子的本質的、重複的特徵）和作為最終原因的*telos*的組合構成（事物內在設計讓它達到其既定的目的）。這個基礎或本質定義了“此類事物的含義”，並包括任何特定事物的存在目的。本體論提供了某種事物成為這個而不是那個事物所必需的嚴格同一性。這種同一性涉及一種封閉的、具有排他性邊界的分類法，它將事物，既作為事物本身又作為事物的類別，隔離開來。因此，本體論思維中的這種嚴格同一性使得矛盾律（principle of non-contradiction）得以實現。矛盾律堅持認為某物不可能同時是A又不是A。這種概念性和分類性思維有望向我們揭示“什麼是什麼”。它以描述性的方式，清楚並絕對地，即以明確的、完整的和最終的方式，對事物進行分類。^②

在現代漢語中，古典希臘哲學術語“ontology”最常用的翻譯是“本體論”，“本”和“體”的這種特定關聯是漢語捕捉人類經驗中最基本本體的最佳嘗試。但從字面上看，即使將這個特定術語表述為“第一哲學”的最有效方式，它也揭示了一個被壓抑的假設（suppressed premise）：在中國古典世界觀中，它是“生命”，而不是不變的和自足的“實體本身”被認為是最基本和普遍的東西。也就是說，“本”（扎根、根、幹）和“體”（扎根、根莖、形成、體現、身體、個體）都是活生生的隱喻，暗指生命和成長的持續過程的經驗中。事實上，“本”和“體”這兩個術語之間的語義同源關係以繁體字“體”簡化為“体”字，其中簡化圖包括“本”字本身。

^① 有關跨文化影響對英國文化中生生論思維的出現的有趣爭論，參閱Yu Liu's *From Chinese Cosmology to English Romanticism: The Intricate Journey of a Monistic Idea*, Columbia SC: University of South Carolina Press, 2023. See also Martin Powers, *China and England: The Preindustrial Struggle for Justice in Word and Image*, London: Routledge, 2020.

^② *Ontology*一詞現存最古老的記錄是其拉丁語形式的本體論，它出現在兩位17世紀德國哲學家的著作中：Jacob Lorhard's *Ogdoas Scholastica* (1606) and Rudolf Gockel's *Lexicon philosophicum* (1613)。就像zoetology一樣，它也是一種舊思維方式的新術語，這種思維方式可以追溯到古希臘的源頭及其最基本的哲學關注點。

在《周易》的《繫辭大傳》中，我們發現一個詞彙“生”，或者“生生”，它使這種不同的生生論宇宙論變得明確，並讓我們能夠與希臘實體本體論及其持久的常識形成鮮明對比。這種不同的宇宙論假設需要一種從“生”而不是“實體”(*on*或*ousia*)開始的思維方式。這種思維透過將早期中國經典置於整體、有機和生態的範圍內，為這些經典提供解釋域境。確實，《大傳》宣稱“天地之大德曰生”（宇宙最大的容量就是生命本身）。^①需要明確的是，在這種生生論宇宙學中，主觀性和客觀性之間、存在性和現象性之間的區別並具有不排他性。人類的經驗作為一種無限的生態學是物活論的(hylozoistic)，因為它不承認物質和生命之間有絕對的差異。上面引用的《周易》中主張的“生生之謂易”，表明了在一個不容忍二元對立範疇的生命宇宙論中，我們必須抵制這樣一個被壓抑的假設：某些最終邊界可以被置於有生命和無生命之間。

古希臘哲學的本體論以“本體科學”(science of being)為基本假設。為了與之進行有意義的對比，我借用了希臘語“zoe”或“生命”的概念，並創造了新詞“zoe-tology”。用漢語來說，這就是“生生論”。這種生生宇宙論的基礎是“生”，它是推動變化的動機和存在力量。事物的持續轉變是由生命本身的本質所驅動的，以優化持續的、創造性的成長條件。生生論為我們提供了一個無限“生成”的世界。這兩種不同的“第一哲學”為我們提供了一種對比，一方面是存在的本體論上孤立和自足的“事物”，另一方面是正在發生的相互滲透的“事件”。例如，存在的本體論提供的是分離性的人類的實體本體論概念，這與我所說的生成著的人(human “becomings”)過程性的，展示性的概念之間有鮮明的對比和顯著的不同。生成性人類這個術語一定總是複數，因為人類的社會性是不可簡化，沒有單數人的生成，人的生成必然是複數和社會性的。

我認為，將生生論理解為表達中國古典宇宙論最基本內容的“生活藝術”，對於解釋早期人類經驗的各個維度之間的連續性至關重要。審美，教育，家庭生活、道德、政治、宗教等等，也就是說，人類經驗中所有美麗的、睿智的、有愛的、善良的、正義的和神聖的東西，都讓我們回歸到人類行為的生生模式，這種模式奠定並增強了我們所有家庭、社區、文化的根基並有助於其成長。

現在讓我們轉向《道德經》第51章，我會將對這一章的翻譯和解釋作為區分生生論與本體論思維的測試案例。在第51章的第一行，道與生命之間的聯繫立即顯現出來。^②在此，為了與我自己的生生論翻譯形成鮮明對比，我會首先提供理雅各的翻譯，他對“道”提供了因果性和創造性的理解，我們可以將其解讀為出於類似基督教的超然“上帝”的觀念：

王弼通行本：道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命常自然。故道生之，德畜之；長之育之；亭之毒之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

傳統英譯（理雅各）：All things are produced by the Dao, and nourished by its outflowing operation. They receive their forms according to the nature of each, and are completed according to the circumstances of their condition. Therefore all things without exception honour the Dao, and exalt its outflowing operation. This honouring of the Dao and exalting of its operation is not the result of any ordination, but always a spontaneous tribute. Thus it is that the Dao produces (all things), nourishes them, brings them to their full

^① Ames, *A Sourcebook in Classical Confucian Philosophy*, p. 112.

^② 這種生態解讀與王慶節和郭世恆書稿(Wang Qingjie & Kwok Saihang, *Temporality and Heng Dao in the Laozi, Manuscripts*)的第六章一致。在那裡，他們在解讀老子《道德經》第51章中的“生”時，強調其“生命”而不是“出生”的字義。

growth, nurses them, completes them, matures them, maintains them, and overspreads them. It produces them and makes no claim to the possession of them; it carries them through their processes and does not vaunt its ability in doing so; it brings them to maturity and exercises no control over them; — this is called its mysterious operation.

安樂哲譯本：萬物皆由道所生，由道的運行而滋養。它們根據事物的性質而獲得其形式，並根據其狀況的情況而完成。故萬物無不尊道，崇其運行。這種對道的尊崇和對其運作的推崇並不是任何任命的結果，而總是自發的貢奉。是故生、養、長、養、成、熟、養、傳。道生產它們，但並不要求擁有它們；它帶領他們完成他們的流程，並且不吹噓自己這樣做的能力；它使他們成熟並且不控制他們；——這就是所謂道的神秘操作。

理雅各的譯本具有亞里士多德因果本體論的隱含前提，這種本體論在西方主流神學中很常見，成為大多數歐洲語言譯本的框架。例如，正是這些本體神學假設使得阿瑟·韋利（Arthur Waley）將《道德經》的書名翻譯為*The Way and Its Power*。韋利使用並延續了理雅各對“道”的亞伯拉罕式敬畏大寫“*Dao*”，以及現在將其按傳統翻譯為“*the Way*”，以及將道的各種轉喻都以大寫形式表達，諸如 *Mystery*（神秘）、*Being*（實體）、*Mysterious Female*（神秘女性）、*Great Way*（偉大的道路）、*Primal Unity*（原始統一）、*Heaven and Earth*（天地）。這些本體神論的暗示，就將文本置於一個解釋性的域境中，而不是它自己的域境中。

與上述的翻譯和解讀不同，生生論的解讀與理雅各的本體論解讀形成了鮮明的對比。它被賦予了葛蘭言和李約瑟所述的有機和生態宇宙論生命。葛蘭言和李約瑟曾將這種宇宙論描述為“有它自己的因果關係和它自己的邏輯”：

The world-growing ecology (*dao*道) brings all things to life, and a symbiotic and coalescing virtuosity (*de*德) nourishes them; environing things (*wu*物) shape them, and their contextualizing circumstances (*shi*勢) usher them to completion. It is thus that all things revere the world-growing ecology and venerate their symbiotic virtuosity. As for such reverence and veneration, it just arises spontaneously (*ziran*自然) without anything decreeing it to be so. Thus it is that, with the world-growing ecology bringing all things to life, and with a symbiotic and coalescing virtuosity nourishing them, such a world-growing ecology rears and develops them, brings them to maturation and fruition, and nurtures and secures them. But while this world-growing ecology brings everything to life, it does not take possession of them, while assisting them, it does not make any claim on them, and while rearing them up, it does not exercise control over them. This then is called its profoundest virtuosity.

安樂哲譯本：生成世界的生態賦予萬物生機，共生和凝聚的精湛技藝滋養著它們；周圍的事物塑造了它們，而它們的情境則引導它們完成。萬物皆如此，敬畏生成世界的生態，尊崇其共生之妙。這種恭敬、崇拜，是自然而然產生的，沒有任何規定。故此，以生成世界的生態，使萬物生機勃勃，以共生交融的精妙滋養萬物，孕育、發展、成熟、結果，養育、保障。但是，雖然這個生成世界的生態使一切都栩栩如生，但它並沒有佔有它們，在幫助它們的同時，它並沒有對它們提出任何要求，在養育它們的同時，它也沒有對它們進行控制。這就是所謂的最深奧的技藝。

在這種生生論解讀中，“道”並不是“上帝”的某種超越的等價物，也不是標準翻譯中所暗示的某種靜態的知識對象the Way。相反，道是一個持續的、有機的、整體的過程，其中萬物都是不可或缺的、生命的參與者。生命世界在焦點及其場域、特定事件及其生態環境、德與道的前景和背景、事物能夠以共生關係和始終特定的方式實現的結合的交叉點上共同出現。只有在情境化生態的複雜性中，特定事件才會形成，並在它們的共同成長中找到營養。因此，在這個持續的過程中，在沒有將生命世界提供的恩惠具體化為某種操控的情況下，敬畏和崇敬就延伸到了堅持細節的共同成長和有助於其完善的情境化環境中。

讓我們來看一個人的生存展開的例子吧。道作為一種生生世界的生態就是一個個具體個人的一般社會、自然和文化的周遭環境，這是每一個人找到實現作為一個人的全方位成長和成就所必需的寄託和庇護所的場所。儘管這種環境提供了慷慨，但這種生機勃勃的生態環境並沒有對其種植和贊助的東西提出專屬的主張或施加監管操控。事實上，正如所有生命一樣，因果是密不可分的。也就是說，鑑於個體展開的傾向是由構成它的人所表達的獨特性產生的，並且每個這樣的“事件”都從自己的角度解釋這個領域，所以這些個敘事性展開本身總是特定的，而非通用的。這就是這個獨有的人的生動的敘述性展開，這種敘述性展開和其個人有牽連。在這種個人身份的焦點和場域模型中，特定的個人與其無限敘述性展開就成為觀察同一現象的兩種不同方式。

中國的宇宙論並不訴諸某種超越的、獨立的原則作為世界的起因和造物主，而是從生機勃勃的、自動生成的世界本身中發生的事情開始。這種生生世界的生態或“世界化”是一個沒有外在的內在。對早期中國宇宙論來說，世界是一個自創自生的、“自然而然”過程，它帶著持續轉化的能量存在於持續的敘述性展開之中，並因為壓力和緊張而在所有的方向上進行合作。事實上，它的出現提供了一種另類的宗教性，其中所有事物都在培育一種奉獻感和歸屬感，而不需要上帝的存在。這種另類的靈性和神性完全從人類本身靈感中產生。

為澳門大學這次“道的時間性與老子哲學”研討會做準備，我們的主持人王慶節和郭世恆為我們參與者提供了一份未出版的書稿《時間性與老子的恆道》。也許我們能從專業同事那裡得到的最寶貴的回報是他們對經典文獻的深刻見解以及這些洞察力在我們心中喚醒的靈感。我自己對《道德經》的了解在許多方面都與王和郭假設一致。我將重述幾個我覺得特別刺激的王和郭的論點，然後提出我自己對道家時間性的看法。我們當然使用不同的語言，但我們的詞彙是有共鳴的，而我相信我們正在朝著同一個方向努力，我們也在通達相似的目標時找到令人興奮的佐證。王和郭試圖提出一種獨特的中國時間論，這種時間論與西方敘事中主流的數學—機械模型 (math-mechanical model) 形成鮮明對比。西方這種模型是從物理對象的運動、計算和測量的經驗中產生的。王和郭認為，相比之下，在恆時論的中國敘事中佔主導地位的是對時間的宇宙—農業 (cosmo-agricultural) 模式的理解，這種理解源於傳統對農業、種植農作物、飼養動物的經驗及其自身的歷史性。恆道時間的觀念來源於生物的誕生、生長、繁盛、繁衍和滅亡，它的核心不在於按時間順序排列的生命階段，而是相互感應，滲透和衝突的過程，既沒有最初的開始，也沒有最終的結束，而是生生不息。在“宇宙—農業時間”這一表述中，“宇宙”一詞指的是自然或世界的自我生成，而不是指任何受某種普遍法則或超越造物主支配的單一秩序的宇宙。在分析和討論這個宇宙農業時代時，王和郭將其描述為從萬物變化的相生相滅、相輔相成中，而不是從單純數的概念演算中汲取靈感。他們聲稱，通過關注“生命的成長 (growth) 而不是事物的位

移 (motion) ”，這種時間感 “在時間概念化之前就體現了生與死以及自然的創造力”。^①恆道時間論聲稱這種時間學是 “適應自然演化、生物生長和萬物相互作用的最原始的時間性”，而不是一種人為的、建構的概念數字時間。後者旨在統一 “所有的過程” 時間化為一個通用系統或模式。恆道時間論考慮到了 “時間的不確定性和開放性以及所有這些變化的潛在生命力”。在王和郭未發表的手稿中，對中國形上學的更深入理解可以通過對《道德經》中出現的恆道時間論的現象學闡釋來實現，這將其與常道時間論區分開來。對他們來說，援引 “恆道” 和 “常道” 之間的這種區別與海德格 (Heidegger) 的 “此在” (Dasein) 在世學說中區分 “上手狀態” (Zuhandenheit) 與 “現成狀態” (Vorhandenheit) 有相似之處，因為海德格自己試圖克服原始時間性的遮蔽，從而將其與時間的數學機械模型區分開來。

我對道德經第51章的生生論解讀正是對王和郭的新解讀的呼應。這一新解讀使得郝大維 (David Hall) 和我對道的動名詞 “行道” (way-making) 或 “生成世界” (world-making) 的解讀變得更加清晰。王和郭這樣說道：

安樂哲和郝大維沒有對道的這種動名詞形式提供更全面的解釋。他們只是簡略地提出 “道” 不應該是一個名詞，而應該是一個 “行道” 的過程。“行道” 一詞中的這個 “行”的概念有些置身於中國的具體情境之外。我們不知道中文中的究竟哪個詞會對應於這個 “making” 的過程。此外，尚不清楚 “道” 如何成為 “道”，或者 “道” 如何在這個所謂的 “making” 過程中展開自身。^②

雖然王和郭建議我們將 “道” 解釋為 “行道”，但也暗示了一些缺失。王和郭宇宙一農業的恆道時間較為恰當地提供了這種對 “道” 的 “行道” 過程性的解讀，並堅持將這種具有生命能量的 “行道” 定位在他們關於恆道時間性的解釋。他們說恆 “是通過流水、航船和漩渦之隱喻的恆久運動”，並在此基礎上得出結論：“恆本身就有著道的動名詞特徵，顯現道自身開展的過程或範圍。”此外，更準確地說，王和郭 “認為恆可以解釋為道的時間性”。他們接著說，“《老子》開篇中的恆道概念促發了我們對道的解讀，道不是一個實體，而是事物產生（並返歸虛無）的 ‘過程’。”^③但我們的論點很簡單，道不需要 “恆” 或任何其他描述來使其具有時間性和過程性。相反，在所有的哲學經典中，“道” 與 “生” 恰當地聯繫在一起，並且具有 “自然而然”的動態形式。

如同李約瑟一樣，我對上述《道德經》第51章的生生論解讀表明，“造物主” (Creator) 和 “受造物” (creature) 的二元論、有神論的語言與《道德經》宇宙論無關。王和郭也是這樣觀察到的。他們說：

正如第1章、25章、42章中的 “道” 不應被理解為存在於萬物之外的或超越的實體，宇宙和萬物也不需要因果創造者或第一因。道更確切地說是在萬物之中並與萬物一起進行的過程。……其次，任何事物都按其獨特的存在方式 “生長、發育、成熟、持存、衰退”。這是一種自然而然的是方式。正是這種自然而然的方式使得一個事物成為它自己，從而使自己區別於任何其他事物。^④

^① 引自王和郭第2章。

^② 引自王和郭的第4章。我們將 “道” 理解為動名詞，而不是名詞，應該注意的是，“gerund”的拉丁文gerendum的字源是 “making” 或 “doing”。

^③ 引自王和郭第4章。

^④ 引自王和郭第6章。

事實上，為了使《道德經》的宇宙起源學說保持一致，我們必須將其置於自身的詮釋域境中，並對其進行生生論解讀。

在王和郭對他們的另類形上學的解釋中，我們在他們的結論章節中還發現，他們描述的宇宙論與我自己的生生論解釋立即產生了明顯的共鳴：

在恆的時間論下，一切個體存在的事物都有其“自然”的生命週期。他們沒有相同的起源。它們並不以具有等級順序或程序的相同目的而終結。它們不會在同一封閉時間範圍內同時存在。他們在彼此相處或面對它物的同時，也表現出自我。在這個雙重過程中，沒有什麼是主要的驅動力。所有存在的事物共同構成一個相互刺激和彼此感應的網絡。^①

我的觀點是，對中國哲學中形上學的同樣更深入的理解可以透過將本體論和生生論思維進行比較來理解。這樣做的結果是我們承認並尊重，它們其實是兩種不同的第一哲學。也許，對道本身的生生論解讀，不僅會為我們提供進入此種另類形上學的入口，而且還讓我們對海德格爾本人作為一個堅定的、顛覆性的生生論思想家有所了解。

(責任編輯：黃奇琦)

^① 引自王和郭第8章。