

信仰與邏輯的雙重悖論：

# 古今中西語境中《道德經》的內在 信仰與邏輯問題（上）

——《道德經》前八章的邏輯詮釋與信仰詰難（一）

■ 王 俊

北美宗教研究者

## 一、探問《道德經》的不同信念前提

《道德經》文本為一中國古代思想文本，它產生的時代和處境決定了它是古代的、中國的。但此文本又是一公認經典文本，這又意味著它是超越時空的，因為一個不能超越時空的文本不能謂之經典文本。並且，文本的超越性程度決定了其經典程度，超越性越強越經典。如此一來，作為經典文本的《道德經》又必定不能被限制於古代的、中國的。如果只是將其限制於古代的和中國的，無疑就否定了其超越性和經典性，也就減少了解讀它的價值和意義。因為唯有經典的和超越的，才能受到每個時代的重視，才有永久的價值和意義。純時代性和純處境性的文本不值得恆久的重視和研讀。因此，一種歷史學

上的「古」和空間意義上的「中國」不能成為解讀《道德經》的限制，這是必須明確的事情。

當然，解讀者中，簡單地強調歷史學上的「古」和空間意義上的「中國」者不多，更多的是強調信念上的「古」和精神上的「中國」。持此論者認為，古優於今，自古至今的時間遞進並不是精神價值的遞進，反倒可能是它的倒退。很顯然，《道德經》的作者就是持此論點的，研究它的人承此觀點，實在不能視之為奇怪。不難看出，在這種意義上強調「古」和「中國」的人，都不是強調時間和空間，而是強調精神價值。因為精神價值不會隨著時間的改變而改變，時間越是改變，反倒越是產生回歸的精神衝動。現在的問題是，如何區分精神上的「古」和時間上的

「古」，精神上的「中國」和空間上的「中國」？如果不加區分，不能區分，就會導致思想和邏輯的混

**摘 要：**本文將《道德經》前八章放在古今中西的歷史、邏輯和信仰語境中進行考察，探討其特定背景下的邏輯與信仰問題。通過對《道德經》的言說方式、思維方式進行考察分析，我們得出這樣的看法：《道德經》是以宗教的方式言說非宗教的內容，以非論證的範式揭示經驗的哲理，它的表達方式和思維範式是非常中國式的，即經驗的，缺乏源於希臘的先驗思維和源於希伯來的超驗思維。借助對《道德經》的邏輯和信仰解析，我們揭示了蘊含在文本中的邏輯與信仰悖論，指出了經驗思維的優點與缺點及其對中國人生活方式和中國社會現代轉型的影響。

**關鍵詞：**信念與邏輯；言說方式與思維方式；生活方式與社會轉型

亂。再有就是，這裡強調精神上的「古」是不是一種絕對的「古」，即是不是永恆？這裡強調精神上的「中國」是否有絕對意義？如果有絕對意義，那麼，任何國家都可以強調自己的精神價值。如是，國與國之間如何進行交流和避免衝突？

也有論者主張辯證地看待問題，他們主張所有的經典都既是地域的，也是世界的；既是特殊的，也是普遍的。他們認為，任何經典都是在特定的處境中產生的，因此帶有時代性和地域性，具有特殊性；同時，它之所以能成為經典，就在於它所闡述的理論或思想具有普遍性，它們超越了時代和地域的限制，具有世界性。因此，這些論者主張，在閱讀各種經典時，既要尊重其時代性和地域性之特殊性，又要闡述其超時間性和超地域性之普遍性。乍一看，這種辯證的解釋觀持論很穩，讓人信服。但是，作為具體的闡釋活動，這種所謂的辯證方式也是很有問題的。首先是信念上的問題，要知道，主張特殊性和普遍性的人往往是持不同信念的人。主張特殊性的人一般認為特殊性是最重要的，特殊性才是文化之源和信念之根；因而，他們特別排斥普遍性，主張自己的祖宗是最好的，背離了祖宗教誨就是離經叛道、欺師滅祖，罪不可赦。同樣，主張普遍性的人也是基於他們的信念，他們認為普遍性才是真正的永恆性，特殊性是盲目的、自以為是的，地域主義或民族主義的，必然導致信念間或文化間無法調和的衝突。很顯然，這種信念上的衝突不是所謂的辯證方法可以解釋的。在深層信念的層面，辯證法往往是沒有用處的，它無法調和不同信念間的內在差異和衝突。

再有交互闡釋的問題。持此論者認為，經典文本之為經典文本，就在於它可以被交互闡釋，並且應該被交互闡釋，這樣才能真正打開經典文本，看到它的豐富性和多維性。就拿我們的《道德經》來說吧，除了中國傳統的儒釋道的闡釋之外，還可以用西方各種理論對它進行解讀。他們解讀出來的效果都是有意義的，並不亞於中國傳統的儒釋道闡釋，因為儒釋道的闡釋是從既定的信念前提出發的，其他理論也是。在此意義上，儒釋道沒有排他性的優越性。因此，問題不在於闡釋的前提和方法，而在於各種闡釋前提的爭辯和競爭。

因為信念雖難以改變，但各自的辯護和彼此間的爭辯還是必要的，這一過程就是相互交流和敞開的過程。當然，對於強調文本特殊性的人來說，這種交互闡釋的前提和後果是他們無法接受的。他們會認為這必然會導致誤解和褻瀆，因為他們認為文本的原意及這種原意所代表的傳統是最重要的，離開了它就是誤解和褻瀆。顯然，釋經學的傳統都是持此立場的。

我們看到傳統釋經學和現代解釋學的基本不同點就是在於他們的時間觀。傳統釋經學好「古」，認為「古」是根，代表著永恆，「今」只是「古」的延續和展開，只是枝和末；「今」的意義在於領會「古」，守護「古」，甚至是回到「古」。現代解釋學者則不同，他們認為「今」優於「古」，因為時代在變化，知識經驗在進步，故而「今」一直在超越「古」；「古」只是為「今」服務，只有能進入「今」的「古」才有價值和意義。簡而言之，這種解釋學上的「古今之爭」，其實質是解釋者的時間信念之爭，誰高誰下，很難說得清楚。

同樣，具體到中國，除了「古今之爭」外，還有「中西之爭」。近代之前，中國與域外接觸不多，大多時間都是以自我為主，他人為客，強調「夏夷之分」，於西方要麼不知，要麼不屑。近代之後，時移世易。西方人的堅船利炮、制度文化、價值觀念等，對傳統中國文化價值、制度觀念等造成了持久的衝擊，由此引出了「中西之爭」。有保守派主張「保中拒夷」；有開明派提出「師夷長技以制夷」；也有借鑒派開出「中體西用」；更有激進派主張「全盤西化」；還有現實派看出「西體中用」，等等不一而足。當然，揭櫫「中西之爭」的實質，也在於信念之爭：中西誰為根本？熱衷中國文化傳統及價值者，當然主張「中」是根本，全盤西化了，就失去了「根」；沒有根本，就會「國將不國」了。主張西化的人則認為，中西問題不是文化問題，也不是地域問題，而是時間問題，時移世易，不西化就落後時代，就有被淘汰的危險；當此之時，還固守堅持傳統文化之根本，無疑更會導致國不立、民不化，危險更甚。

不難看出，「中西之爭」其實也是另一種方式的「古今之爭」，只是加入了地域色彩，引入異域



文化和價值，問題就變得更複雜多樣了。「古今之爭」本質上是時間和永恆之爭，「古」代表著永恆，「今」代表著時間。因此，要釐清「古今之爭」，需要先清楚時間和永恆的關係。如不能清楚這一關係，所謂的「古今之爭」就有點亂彈琴而打不著鼓點了。至於「中西之爭」，除了其中蘊含的古今之爭也涉及到時間與永恆的關係外，此外涉及到的問題，大多是似是而非的。如文化差異、地域差異、人種差異等，都不是根本問題，而是帶有種族色彩、意識形態色彩的問題，被一些人和事加以塗抹和渲染，再被權力所利用，就變得複雜了，但卻不具有根本的價值與意義。

我們這個「《道德經》前八章的信仰詮釋與邏輯詰難系列」將把《道德經》放到古今中西，特別是中國和兩系文化的背景中進行信仰和邏輯的分析，離析其中的信仰與邏輯雙重悖論，並反思導致這一雙重悖論的語言、思維和文化經驗上的深層原因。

## 二、宣示與言說的邏輯發端及歷史後果

我們先來解析《道德經》第一章，其原文如下：

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。

### 1. 言說還是宣示？

不難看到，《道德經》的開篇就提出了一個「古今之爭」的問題。「古」即常道和常名，是不可道之道和不可名之名；「今」則是非常道和非常名，是可道之道和可名之名。顯然，老子這裡所說的常道與常名問題，就是我們一般所說的永恆問題；他所說的非常道和非常名的問題，就是我們一般所說的時間問題。可是，為什麼非常道和非常名是時間問題，而常道和常名問題是永恆問題呢？原因在於，非常道可道，非常名可名，而常道不可道，常名不可名。可為什麼可道了就是非常道、可名了就是非常名？為什麼不可道就是常道、不可名就是

常名呢？老子這麼說的根據何在呢？顯然，老子沒有提到根據的問題，他談論這個問題的方式不是論證，而是宣示。我們知道論證和宣示是不同的，論證表明對要論證的東西不完全確定，表明論證者並不是真理持有者；宣示則不同，宣示是對真理的宣示，宣示者因為掌握了真理所以他不需要論證，只要宣示就可以了。從《道德經》的寫作方式來看，老子不是個論證者，而是個宣示者。他的這種宣示的方式，表明他自信自己掌握了真理。

論證是哲學的方式，宣示是宗教的方式。我們看到，古希臘是哲學的，那些哲學家稱自己沒有智慧，但熱愛智慧，因此他們談論真理的方式不是宣示，而是論證。希伯來的先知則不同，他們自稱是上帝的傳言者，而上帝則是絕對真理所在，所以他們談論真理的方式就不是論證，而是宣示。很顯然，老子的談論方式不是哲學家式的，而是先知式的。就此而言，老子的思想一開始就不是哲學的，而是宗教的。所以，到了魏晉之後，道家會產生出道教，就是在乎情理之中了。

但現在的問題是，老子真的掌握了真理嗎？他能夠掌握真理嗎？當然，在談論這個問題之前，我們先要討論何謂真理的問題。那麼，到底何謂真理呢？我們的回答是：真理是絕對者之言。為什麼這麼說呢？原因在於唯有絕對者才可能擁有真理，因為唯有絕對者才可能通透一切，不會犯錯誤；相對者就不能，因為相對者就意味著有他或她不能通透的和不能知道的，故而，他或她總是可錯的，也總是會犯錯的。真理是表達出來，沒有被表達出來的，不能謂之真理。因此，真理就只能是絕對者之言。非絕對者之言，不可能是真理，這是言說真理不可逾越的邏輯界限。可是，有人會說，為什麼這種邏輯的真理才是真理呢？我為什麼要受邏輯的限制呢？我們說，這種質問是無效的，因為真理問題首先就是一個邏輯問題，如果沒有邏輯，就無所謂真理。同樣，一個不受邏輯限制的人，他也不可能真正地說出真理，因為他的言說是沒有規則的，不符合真理表達的要求。當然，質問者一定會不滿意我們的這一回答，他們會說我們是畫地為牢，這種用邏輯言說真理的方式不僅說不出真理，還會錯失真正的真理。不消說，不喜歡



邏輯思維的大多數中國人會這麼想和這麼說，偏好非理性的西方人如尼采、弗洛伊德、海德格爾、德里達之輩，也都這樣說。現在的問題是，他們的這些說法有沒有道理，或者說，同邏輯的言說相比，何者更有道理？我們不妨來分析一下這個問題。

首先，我們看到，不管是真理的邏輯言說者還是非邏輯言說者，他們都不否認真理。也就是說，在承認有真理這一點上，他們還是一致的，他們的分歧在於：如何言說真理和誰掌握真理這兩點上。在如何言說真理這個問題上，嚴格邏輯主義者會認為，真理是絕對者的言說，因為邏輯的要求是唯有絕對者才擁有真理；唯有這樣，真理才不會有邏輯問題。如果相對者的言說也是真理，那麼不同的相對者所說的都可能是真理，而他們的言說往往不同，還會互相矛盾甚至自相矛盾，如此一來，何來真理呢？因此，按照嚴格邏輯主義者的推論，只有絕對者才擁有真理，真理是絕對者的言說，唯有上帝是絕對者（根據《聖經》，上帝的含義就是絕對者，即“I AM WHO I AM”自有永有），所以，真理就是上帝的言說，或者說，上帝的話。在這個意義上，也只有上帝才掌握真理，才能宣示真理。上帝之外的真理言說都是不合法的，上帝之外的宣示也同樣不合法。就此而言，嚴格邏輯主義者都應該是相信上帝的；否則，邏輯的根基就有問題。與此相反，非邏輯的言說者不把真理問題看成邏輯問題，而看成經驗問題。在他們看來，真理不是如何在邏輯上言說它，而是如何在經驗中經驗它，經驗到了它的人說出來的就是真理。因此，問題不在於如何的言說真理和誰掌握了真理，而在於誰經驗到了真理和說出了真理。那麼，誰能經驗到真理呢？誰言說出了真理呢？非邏輯言說者認為，與真理遭遇了的人經驗到了真理，言說出了真理。可是，誰能遭遇到真理？如何才能遭遇到真理呢？對於這些問題，在非邏輯的言說者中也存在著不同的說法。一種說法認為，在與真理的遭遇中，人是主動的，唯有努力尋求真理的人，才可能遭遇到真理。因此，持此論者大多主張修道，唯有增加自己的修為，才可能與道（真理）相遇；另一種看法是，在於真理的遭遇中，人是被動的，不是

人尋找到真理，而是真理臨到人；因此，與這裡的相遇是一種機緣，與人的修為沒多大的關係。

仔細分析邏輯言說者的真理和非邏輯言說者的真理，就會發現，邏輯言說者的真理很明確，它就是絕對者的言說或上帝的言說；但非邏輯言說者的真理卻是很模糊的，因為他們訴諸於言說者的經驗，不同的言說者的經驗不同，他們所說出來的真理就不同。很顯然，在真理的邏輯言說者那兒，真理在邏輯上是清楚的、不神秘的；但在真理的非邏輯言說者那兒，真理是不清楚的、神秘的。為什麼會出現這種差異呢？原因在於，真理的邏輯言說者不以自己的主觀經驗為依據，而以客觀邏輯為依據，所以他清楚、不神秘；而真理的非邏輯言說者則以自己的主觀經驗為依據，所以它就因人而異、因時而異、因地而異，模糊而神秘。當然，差異的實質在於，真理的邏輯言說者要言說的真理是客觀真理，而真理的非邏輯言說者要言說的真理是主觀真理。在真理的邏輯言說者看來，真理是客觀的、普遍的；在真理的非邏輯言說者看來，真理是主觀的、體悟性的；前者強調真理在於正確地言說，後者強調真理在於正確地體悟。

很顯然，言說和體悟是個既相關又不同的問題。沒有體悟，就無法言說，但體悟到了，是否就能說清呢？倒也不見得。體悟和言說是兩回事，首先，很多東西可能體悟到，卻很難說，甚至不能說，比如，老子對道的體悟，他就感覺很難說，只能強為之辭。其次，有些東西可能體悟很深刻，也感覺能講得很清楚，但所體悟的和所言說的是否就是事物本身，那也是個問題，因為體悟和言說往往是很主觀的。再次，按照西方哲學從本體論到認識論再到語言哲學之發展的內在邏輯看到，能體悟到的，不一定能認識；能認識的，不一定能表達。體悟、認識和表達之間有著深深的鴻溝。最後，最高存在與人之間的關係有兩種：啟示與體悟。啟示是最高存在者向人顯示祂自己，體悟是人用自己的方式揭示最高存在者。因為最高存在者是完全的和無限的，如果是出於祂的啟示，那就不會錯。但是，絕對者啟示自己的方式多種多樣，按照希伯來的理解方式，最少有兩種：普遍的啟示和特殊的啟示。所謂普遍的啟示，就是上帝通過祂創



造的一切來啟示祂自己，人們通過祂的創造就知道有個絕對的創造者。所謂特殊的啟示，就是上帝親自對被啟示者講話，直接將自己傳達給特殊的個體或群體，比如猶太人和基督徒，他們認為他們的《聖經》就是上帝的特殊啟示。如果《聖經》真是上帝的直接啟示，它當然是準確無誤的。但問題是，《聖經》是不是真是上帝的啟示？它是不是猶太人和基督徒編造出來的呢？這雖然可以用很多材料和邏輯去檢驗，但最終的問題還是要訴諸信仰，因為有限材料無法驗證絕對者之言。至於普遍啟示，那是任何人都能經驗到的，經驗它的方式就是體悟。因為體悟是從具體的被造物出發而又超出被造物的，但是，體悟是從體悟者出發的，一個有限的體悟者從被造世界的一部分出發，如何能體悟到一個整全的絕對者呢？他如何保證自己不犯錯誤呢？很顯然，有限與無限之間，經驗和超驗之間，是存在著絕對的鴻溝的。在此意義上，絕對者自己之啟示（特殊啟示）的言說，是絕對的言說；體悟者對絕對者之體悟的言說，是相對的言說。明白了這些之後，我們就能更好地閱讀和理解《道德經》了。

## 2. 言說而非宣示

清楚了言說和宣示的區別之後，我們可以指出的是，《道德經》只能是一種言說，而不能是一種宣示，雖然它使用了宣示的形式。因為老子並沒有說《道德經》的內容是絕對者啟示給他的，他是傳絕對者之言的先知。他只是在傳達他自己體悟到的道，所以他不能是宣示者，而只能是言說者。

因為是言說者之言，所以《道德經》言說的不能是絕對真理。如果把它當絕對真理來看待，那就誤入歧途了。但因為它的表達形式是宣示，又讓很多人會把它當絕對真理來看，以至於把它變成宗教。如果明白這種形式的宣示是一種誤用或濫用，就可推斷，它表達的只是主觀真理或相對真理，而不是絕對真理；它的表達方式是一種僭越，即相對者用了絕對者的表達，把相對真理上升到了絕對真理。因此，將《道德經》的言說絕對化為絕對真理，肯定是有問題的；把它宗教化為道教，更是有問題。就其言說上的僭越看，這種宗教只能是一種偽宗教，人的宗教。

區分了言說和宣示之後，我們就排除了從宣示角度理解《道德經》的可能性，理解它只能從言說的角度著眼和著手了。

從言說的角度著眼，我們依然對它抱有深深地敬意，雖然不再把它奉為神聖。因為體悟雖然具有主觀性和可錯性，但不同的體悟還是很有差別的。能像老子那樣體悟到宇宙洪荒，並以其極富哲理和簡潔的言辭表達出來的人，是少之又少的。在這個意義上，它是不可複製的，是人類思想的經典，值得古往今來的人不斷地研讀、討論、思考、注解和闡發。

在沒有特殊啟示的前提下，人如何能超出既有的存在去言說那存在之上的絕對呢？這實在是做一件「知其不可而為之」事情。但思想家或哲學家的偉大之處就在於，他們總是知其不可而為之的。因此，他們能超出這個具體的世界，超出庸常的日用人倫，變得超越而脫俗。超越的人總是脫俗的，因為他們眼睛看著天上而不是世上。無疑，老子是個超越而脫俗的人，否則他不會去思考《道德經》中的問題；即使思考，也不能達到《道德經》中的深度。但是，脫俗的人即使道骨仙風，甚至是吸風飲露，他卻還是人，無法真正抵達絕對，他的隱居、匿形，只能是對道（絕對）的模仿，因為唯有絕對者才是無形的，相對者只能在時空之中，有形有像。

明了上述道理之後，我們再來解讀老子第一章就會發現，老子雖然以一種宣示的方式表達自己的所得，但他對自己的表述並沒有絕對的信心。因為若非有特殊啟示，人的膽子再大，也還是不能完全以絕對者的口吻言說的。我們看到，老子確實有一種對絕對者的體悟，但對於他這個有限的存在者來說，那個絕對者實在是太高妙了，莫可名狀、無法言說、不可命名。因為一言說、一命名、一形象化，就不再是那絕對者了；因為任何的形象、言辭和名稱都是具體的，也都是有限的，用他們去描述、言說和命名無限完美的存在，無異於以蛇吞象，實非所能。從老子這種言說的艱難來看，我們可以明確的是，老子確實體悟到了最高的存在，或者說，在他的體悟中，他的確與那最高存在發生了關係，這於人而言是非常不容易的；若非高人，

不能到此一步。在此意義上，說老子是高人實不為過。也正因为如此，老子才是老子，他因體悟而得的《道德經》才發人所不能發，成為文化思想的經典。但是，如我們前面所述，他的體悟畢竟不是特殊的啟示，所以，他不能像先知一樣堅定而明白地宣示，而只能是一種強為之辭的言說，雖然他也使用了宣示的方式。

當然，老子之所以會使用宣示的方式，原因在於他對自己體悟到的最高存在者有著近乎絕對的相信和絕對的肯定，因為有這種近乎絕對的信念，所以他才敢用宣示的方式，否則他是不會用、也不敢用的。要知道，宣示是絕對信念的表達方式，沒有絕對信念的人，是不可能敢去使用它的。現在要問的是：老子體悟到的絕對存在是什麼呢？顯然這是個讓老子為難的問題。因為他感覺自己沒法回答，因為任何回答都是錯的；他體悟到的是無限，任何的回答都是有限的。因此，對他來說，這實在是個沒法回答的問題。但是，悖論的是，如果他不回答，又怎麼能表明他體悟到了最高的存在呢？為了表明他確實體悟到了最高存在，他只好強為之辭了。那麼，何謂強為之辭呢？所謂強為之辭，就是勉強地表達，在表達了之後，又立即加以否定，讓接受者不停留在表達之上，而要超出表達，抵達那無法表達的東西。了解了這點之後，我們再來看老子的強為之辭，就會很清楚了。

我們看到，老子一開篇就說，「道可道，非常道；名可名，非常名」。這是什麼意思？這不是一種肯定的否定和否定的肯定嗎？所謂的肯定的否定，就是他雖然肯定了道和名，但馬上又否定了，因為它不是常道和常名；可是，又正是通過否定了道和名，反過來他又肯定了常道和常名。很顯然，這種肯定的否定和否定的肯定的表達方式就是強為之辭。但既然是強為之辭，那麼，對待它的態度就應該是這樣：既不能過於認真，又不能不認真。不能過於認真者是可道之道，不能不認真者是不可道之道。同時，既然常道是不能道的，那麼，所道之道就不是常道。在這個意義上，老子在言說之前，

就已經否定了他的言說，因為他言說出來的不是常道，頂多是常道的影子。這頗有點像柏拉圖的理念論，所有的觀念只能是理念的影子，絕對的理念是人無法及其的。在某種意義上，它也和希伯來人不敢妄稱上帝的名近似，因為上帝的名是無人知曉的，直到上帝啟示自己為自有永有 (I AM WHO I AM)。不難看到的是，老子雖然對自己的體悟非常自信，但對於最高者還是心存敬畏，不敢褻瀆的。因此，他雖然大膽地宣示，但還是馬上否定了自己的宣示方式，而把最終表達保留給了最高存在者自身。

The double paradoxes of logic and faith: the inner problems of logic and faith in the text of Dao Te Ching under the ancient, modern, Chinese and western backgrounds (first half part)

--The logical interpretation and the questioning of faith on the chapter 1-8 of Dao Te Ching (part one)

Jun Wang (Theological Studies Scholar North American)

**Abstract:** By investigating Chapter 1-8 of Tao Te Ching under the background of history, logic and faith, we discussed the paradoxes of logic and faith inside the text. And by analyzing the speaking style and the thinking style inside the text, we drew a conclusion as follows: disliking a priori thinking style from ancient Greek and a transcendental thinking style from ancient Hebrew, its thinking style is empirical, a typical Chinese one by which the author of Tao Te Ching spoke of the irreligious in the way of the religious and disclosed his insight of life in a way of non-demonstration. And we disclosed the paradoxes of logic and faith by analyzing and interpreting the text of Dao Te Ching, and we also figured out the advantages and disadvantages of Chinese empirical thinking style and its influences on the Chinese lifestyle and the transformation of Chinese society from the traditional to the modern.

**Key Words:** Logic and faith, speaking style and thinking style, lifestyle and social transformation