

# 莫特曼與道家哲學 —— 以自然生態之生與他性為焦點

鄧紹光

香港浸信會神學院

Hong Kong Baptist Theological Seminary  
Sai Kung, Hong Kong

一、

二十世紀基督信仰對自然生態的反省，十分豐富，<sup>1</sup>當代德國神學家莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926-；一譯莫爾特曼）是其中一位自成一派的重要學者。值得注意的是，雖然進程神學家柯布（John B. Cobb, Jr.）質疑中國道家思想在生態學上的適切性，認為道家在社會和政治上的「被動」性格（無為），只能避免自己個人在生態環境上的破壞；<sup>2</sup>並且，按進化論的觀點，根本沒有如道家所認為的原初穩定與和諧的自

---

<sup>1</sup> 西方生態神學的發展，可參賴品超：〈人類中心主義與生態中心主義之間——評析基督宗教生態神學〉，賴品超編：《基督宗教及儒家對談生命與倫理》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2002）。

<sup>2</sup> J. Cobb, Jr., *Is It Too Late? A Theology of Ecology* (Berkeley Hills: Bruce Books, 1971), 45-46；轉引自賴品超：〈基督宗教生態神學可向儒家學些甚麼？〉，賴品超、李景雄編：《儒耶對話新里程》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001），頁58。

然存在。<sup>3</sup> 然而，莫特曼卻十分欣賞道家。論到中國古代的宗教，莫特曼認為道家追求的是與自然和諧，儒家追求的是社會的和諧，佛家追求的則是內心的和諧。<sup>4</sup> 莫特曼早期對道家思想與生態自然的關係討論不多，點到即止，卻流露出他對道家的好感。早在《創造中的上帝》(*God in Creation*) 一書，莫特曼就留心到道家智慧與猶太人安息日教義驚人地平行：

「安息日的意義主要不在於人類應當停止工作而休息。其主要目的是人類不干預環境——創造物恢復休養生息 (*die restitutio in integrum*) [……] 從原則上說，關鍵的問題是不可違反創造物。創造物至少在每個第七日應當擺脫人類的干擾，以此作為標記和象徵。」在道家智慧中也可以發現與猶太人安息日教義的絕妙相似。老子《道德經》十六章：「歸根曰靜，是為復命。」四十五章：「清淨為天下正。」<sup>5</sup>

此書的中譯本再次重申並進一步表達了這種觀點：

《聖經》的生態智慧集中體現在這種安息傳統中。而且，從本質上來說，安息日連同其不干預自然的休閒的時刻，是《道德經》中「無為」智慧的回音。<sup>6</sup>

莫特曼注意到道家思想的核心概念「無為」，並在《公義創建未來》(*Creating a Just Future*) 一書加以發揮：

在中國的古文化中，道家提倡人與自然合一以達至與自然協調，又主張人在自然中應無為而治。這種看法對於現代人尋求一個可以令我們繼續生存的文化大有裨益。「是以知無為有益」(《道德經》四十三章)。把大地看為「萬物之母」這種神祕主義觀念含攝著一種智慧，叫我們洞悉地球上的

<sup>3</sup> Cobb, *Is It Too Late?*, 64；轉引自賴品超：〈基督教生態神學可向儒家學些甚麼？〉，頁 58。

<sup>4</sup> J. Moltmann, *Creating a Just Future*, trans. J. Bowden (London: SCM Press, 1989), 88-89；(中譯)莫特曼著，鄧肇明譯：《公義創建未來》(香港：基道出版社，1992)，頁 85~86。

<sup>5</sup> J. Moltmann, *God in Creation: An Ecological of Creation*, trans. M. Kohl (London: SCM Press, 1985), 321, n. 5；(中譯)莫爾特曼著，隗仁蓮等譯：《創造中的上帝——生態的創造論》(香港：漢語基督教文化研究所，1999)，頁 14，注 5。

<sup>6</sup> 〈中譯本前言〉，莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁 xix。

生態條件：「既知其母，又知其子」（五十二章）。人類不是「自然的主人及擁有者」，乃是「地球」生態體系的「孩子」。在「無為」中，人可是積極臨在的，這有點反映出聖經安息日的智慧：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是為玄德。」（十章）第七十六章標明要從「硬科技」輕輕轉到「軟科技」去：「人生之柔弱，其死堅強……故堅強者死之徒，柔弱生之徒。」「天下柔弱莫過於水，而攻堅；強莫之能先。……故弱勝強，柔勝剛。」（七十八章）<sup>7</sup>

最近，莫特曼在其新著《科學與智慧》（*Wissenschaft und Weisheit*）<sup>8</sup>闢有專章討論老子的《道德經》：〈道——中國的世界奧祕：一個西方人眼中的道德經〉，其對老子哲學思想的解釋，在許多方面均教人驚歎地信服；與筆者的了解在若干地方上不謀而合。只是，莫特曼在這一章仍留下許多空間，讓讀者繼續深入思想，在自然生態這一焦點下，莫特曼神學與道家（尤其是老子的）思想有甚麼異同。莫特曼說：

中國人的智慧書既接近又遠離猶太人與基督徒的智慧書。當它愈接近我們，我們便愈體認出差異；當我們愈感知差異，我們便愈理解它。<sup>9</sup>

同樣，我們亦只有在莫特曼的神學與老子的思想之間的極相似之處，方才可能認識兩者的差異，從而更好地理解莫特曼與老子，以致在自然生態的問題上，有更恰當的掌握與回應。

## 二、

對於中國道家哲學的生態意義，柯布有所保留。固然，我們需要批判地了解，可卻不必全面否定。柯布的批評主要涉及兩方面，其一是中國道家思想的政治、社會實踐向度，另一是原始和諧穩定的自然。前者屬於政治、社會哲學，後者涉及存有論。可是，這兩方面並非互相分割的。前者可說是工夫實踐，通向後者虛無靜定的狀態。柯布對中國道家

<sup>7</sup> Moltmann, *Creating a Just Future*, 100；《公義創建未來》，頁95。

<sup>8</sup> J. Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit: Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie* (Gütersloh, 2002)；（中譯）莫特曼著，曾念粵譯：《科學與智慧》（台北：校園書房出版社，2002）。

<sup>9</sup> 莫特曼：《科學與智慧》，頁245。

思想的了解，其實有很闊的討論空間。首先，就道家的存有論來說，道家所謂的原初、穩定與和諧的自然，並非時間意義上的，而是理想意義、本真自爾意義 (authentic)。並且，自然意指自然而然，具有生發、綻現的自生意義在內，乃係動態的，而非靜態的，跟進化或演化不一定無干，反之，卻是這自然而然的本真自爾的生發、綻現，使得進化或演化成爲可能。其次，道家思想的無爲，是否必然就是被動？落實到社會、政治上是否就完全缺乏變革的力量？無爲是否就必然否定有爲？如果無爲乃是爲要讓他者有可能自然而然地生發、綻現，那麼無爲就是讓開一步。然而，爲要使這讓開一步的空間得以出現，就必須有所爲。因此，即使從消極的角度來看，也不是那麼被動的，至少必須要能消除或抗衡一切壓抑、同化異己空間的勢力，老子就說：「無爲而無不爲。」（《道德經》三十七章）只是無不爲要以無爲作其根據，無爲而無不爲。

然而，這並不表示道家思想沒有可供批判的地方。與莫特曼的生態神學對照，我們固然可以找到兩者相近的地方，如無爲與安息，但是正在這些相近的地方，我們也發現二者的差異，不容忽略。我們在上一段的申論，無非是對道家思想作進一步的發展與推演。這樣的做法，一方面固然要照顧到原來文本解釋的相容性，但另一方面也可能涉及某層面的義理轉化問題，而這種轉化又是否符合其根本精神而可得一合法的根據，都是需要考慮的。筆者提出這些發展、轉化的問題，是要表示道家思想在自然生態的環境中並非無可批判，但是批判卻非全然否定，而是以發展、轉化爲目的，以更能對應當前的處境。批判如何可能？至少「在相近的地方發現二者的差異」是其中一途。相近和差異都是指到兩種思想的關係。由相近而發現差異，使發展和轉化更爲可能。單只是相近或差異都不容易促進發展和轉化，惟有相近中的差異才能在相近的前提下吸納差異，以進一步發展和轉化。當然，這種發展和轉化不一定且也不必是同化式的，即無須把自己的獨特性和差異取消，務求跟對方完全一樣，因為對方也可能同樣需要發展與轉化。簡單來說，就是雙方站在相近的既有立場上嘗試開放自己，學習對方的不同處，從而促成進一步的發展和轉化。在自然生態這議題上，莫特曼跟道家的看法十分相近，但相近之中仍然存在差異，本文目的正是嘗試就此深入分析、討論。

### 三、

討論莫特曼與道家思想的相近與差異，最佳方法莫如遵循莫特曼的進路，從相近中體認出差異。由於道家思想牽涉甚廣，本文只以老子為討論對象，一方面收窄範圍以便集中分析和對比，另一方面因莫特曼曾造專文討論老子《道德經》，故聚焦於老子亦是合理的。究竟二者思想有何相近之處？並且，這些相近處在兩者的整個思想中，又是否核心的、首出的？再者，這些相近處跟自然生態何干？在處理兩者的相近思想時，必須同時扣緊上述兩個問題，否則即漫無方向，失其旨歸。

我們以為莫特曼跟老子的思想都是環繞著他者而開展的。當然，莫特曼甚少使用這盛行於今天西方哲學界的詞語，老子更是不可能，但重點不在「他者」二字，而在「他者」二字所表達、指向的精神。簡單來說，他者乃指異己，就是自己所不能同化者。自然生態作為他者，即表示天地萬物均有異於上帝或道，無論以何種方式，其本性都絕不可能為上帝或道所同化，否則，只會扭曲、壓抑，甚或灰飛煙滅。莫特曼討論上帝與受造物的關係，老子闡釋道與萬物的關係，不約而同都表現出一種物物當有其本性的關注。這是存有論的問題。仔細來說，即涉及上帝之創造與道之生有甚麼意義，以致可以確保萬物之他性。本文嘗試藉分析這問題，顯示莫、老二者對自然生態採取相類似的觀點。

#### (一)

莫特曼在討論創造時，即表達出受造物的他者向度，在存有論上，受造物的本性有別於造物者，而這又涉及莫特曼對從無創造 (*Creatio ex nihilo*, creation out of nothing) 的創造性闡釋。事實上，正是這創造性的闡釋，使莫特曼的創造論可跟老子的生相提並論。傳統創造論的從無創造，乃是從空無一物中創造，強調上帝的創造不假任何希臘哲學所講的質料 (material, matter)。無 (nothing) 就是無物，空無一物。這種觀點在當代德國神學家潘能博 (W. Pannenberg, 1929-) 的思想中得到肯定：

聖經的上帝創造行動這概念，其獨特的性格排拒任何世界起源的二元觀點。世界並非上帝跟其他原理共同工作的後果，這些原理如柏拉圖 (Plato)

在《蒂邁歐篇》(*Timaeus*) 所描述的世界起源：工匠神 (demiurge) 把無形相 (formless) 的物質塑造成世界。<sup>10</sup>

傳統的從無創造要保障的是世界單單從上帝而來，而非別的。莫特曼對此教義的創造性解釋，不是要否定傳統的看法。<sup>11</sup> 相對於傳統的解釋——直接表明一元創造的思想，莫特曼的看法則較為間接，這主要是因他把「無」作別的解釋；但這「無」並無任何獨立存在的意味，乃是從上帝而來，因此並不構成任何二元論的創造觀點。那麼，「無」究竟是甚麼？它與上帝有何關係？又於創造萬物中扮演甚麼角色？

莫特曼所講的「無」來自猶太神契主義 (Jewish Mysticism)，主要用以解釋受造物在上帝以外的獨立存在。<sup>12</sup> 換句話說，猶太神契主義引入無的概念，目的是要指出受造世界跟造物者上帝是互有分別的。受造物並非造物者本性的延伸，它有自己的獨立的存在。這裡所謂的獨立存在，不是指受造物靠自己就可存在，獨立並不意指自己安立自己，而是強調其存在有別於上帝的存在。莫特曼就是在這意義上借用猶太神契主義的思想。這「無」是從何而來的？其本性又是怎樣的？莫特曼說：

為了在自己「之外」創造一世界，無限的上帝必定事先就已經在自身中為有限性留有餘地。只有上帝撤退到自我之中，才能騰出空間讓上帝創造性地進行活動。他「從無中創造」的無之所以出現，是因為無所不能和無所不在的上帝收回了自己的臨在並限制了自己權力。<sup>13</sup>

莫特曼更直接引用史奧林 (G. Scholem) 的文字：

當上帝把自己從自己撤回到自身時，他便可以使那種不是神聖本質或神聖本性的事物產生。<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> W. Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 15.

<sup>11</sup> Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, 14-15.

<sup>12</sup> 參莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁 106～107；Moltmann, *God in Creation*, 74。

<sup>13</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁 123；Moltmann, *God in Creation*, 86-87。中譯稍作更改。

<sup>14</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁 124；Moltmann, *God in Creation*, 87。中譯稍作更改。

在神聖存有的自我限制中(神聖存有在其開始的行動中就不是向外活動而是向內轉向自身)，虛無出現了。這裡我們看到的是一種虛無得以從中出現的行動。<sup>15</sup>

很明顯，這些文字要表達的是，上帝為了創造一個在本性上有異於其自己的世界，首先自限地退讓其自己的臨在與能力，以讓無出現。無在這裡就成了受造世界出現的先設條件，並且也使得受造世界有別於創造它的上帝，受造世界在這無之中成為其自己。

讓我們先了解這無跟上帝的關係。若無的出現源於上帝的退讓，則無在存有論上並非獨立於上帝，反之，它乃是上帝自身的非存有 (non-Being)；<sup>16</sup> 這非存有卻不是在上帝自身之內，而是在上帝之外的，因為它是基於上帝的內轉撤讓而出現的。因此，這無不是上帝內在神聖生命的一部分，卻又離不開上帝的內轉撤讓。無作為上帝退讓自己而出現的「神祕的原始空間」(mystical primordial space)，<sup>17</sup> 是容讓跟上帝不一樣的受造物出現的空間。當然，無作為這樣的一個空間，並非物理意義上的，而是異於上帝的存在物存在的可能性。這個可能性是出於上帝的內轉退讓。弔詭的是，莫特曼同時稱這「騰空的空間，確實是被上帝放棄的空間。上帝藉以在其中創造他的創造物的無是上帝棄絕的，地獄和絕對的死」。<sup>18</sup> 當然，我們可把無這種特性理解為未有生命出現的狀態，而不必認定其必然具有毀滅的本性。莫特曼跟著即指出：「作為使創造成為可能的自我限制，無沒有這種毀滅性的特徵。」<sup>19</sup> 可是，莫特曼隨即又表示「這意味著毀滅性的虛無的可能性」。<sup>20</sup> 該怎樣解釋這種可能性？

---

<sup>15</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁124；Moltmann, *God in Creation*, 87。中譯稍作更改。

<sup>16</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁125；Moltmann, *God in Creation*, 88。

<sup>17</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁124；Moltmann, *God in Creation*, 87。

<sup>18</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁125；Moltmann, *God in Creation*, 87。中譯稍作更改。

<sup>19</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁125；Moltmann, *God in Creation*, 88。

<sup>20</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁125；Moltmann, *God in Creation*, 88。

莫特曼說的，是無具有毀滅的可能性，而不是必然性，是以，無不一定是毀滅的。這樣，無就具有雙重格，其一，它是使異於上帝的生命出現的可能性，其二則是使這異於上帝的生命毀滅的可能性。而後者之出現，又在於「無只有通過被我們稱為罪與瀆神的被造物的自我孤立，才具有這種危害特徵」。<sup>21</sup> 從這樣的角度來看，無一方面是受造物生起的不可或缺條件，另一方面又限制著受造物企圖超越界限，妄圖完全自立、絕對自主的舉動。在上帝這位造物者與世界這受造物之間的，就是無。無，從上帝的角度來看，是讓本性跟其相異的他者出現的可能性；從世界的角度來看，則是畫下界限使受造物不可能僭越那位相異於其自己的他者上帝。然而，這兩者都是使受造物成為受造物不可或缺的條件，前者是積極的，後者是消極的。只有這樣，受造物作為相異於上帝的他者，方才真正可能。否則，受造物若不是成了上帝本性之流出，就是神聖化自己而僭位，這就喪失了其相異於上帝這種他者的別異本性，而走進列維勒斯 (E. Levinas, 1905-1995) 所講的全體同一的相同之中。

然而，無的出現並不意味著受造物隨即同時出現。無於受造物的出現只是先前的條件、可能性，受造物的出現還要待上帝進一步的工作，這就是上帝的伸展 (de-limitation)。無必須靠著上帝的參與，方可能使萬物出現，無在這裡扮演的只是保存萬物之為萬物的角色，作用是使萬物在自己的位分之內開展其生命。在從無創造之中，上帝使用無來保存其所創造的受造物；沒有無，上帝沒有可能創造，沒有可能使受造物出現。因為上帝要創造的是異於其自己的萬物，那麼在創造中保存萬有就成了必要，這就是無的作用。而正在這一點上，莫特曼的無跟老子的無既有著極其一致的意思，亦有頗為不同的地方。簡單來說，老子的無沒有莫特曼所言的威嚇萬物的毀滅可能性，他也沒有在無以外還有上帝的看法，但對莫特曼來說，具有毀滅可能性的無，乃是出於上帝撤後退讓的舉動。

回到上帝在無中的伸展，這就是使無成為有，意思是把無轉化成特定、有限的可能性，特定、有限的物由此而被創造，它活在無與有之

---

<sup>21</sup> 莫爾特曼：《創造中的上帝》，頁 125；Moltmann, *God in Creation*, 88。



中。當然，這種解釋是嘗試引進老子的有來演繹莫特曼的創造論，但未嘗沒有這個空間。從無創造必定是使具有特定、有限可能性的物被創造的舉動，其中物的特定、有限的可能性，是無的特定化和有限化，此即是有。無沒有創生的能力，但在上帝的參與下，無特定化、有限化而成有，萬物即在這特定化與有限化之中被創造。如果無是因上帝的自限撤退而來，那有就是因上帝權能的伸展而出現。上帝在無之中施展其能力而使無轉成有，使無不再停留在無生命的境況，而可讓具體跟自己不一樣的生命出現。上帝的創造，因而可以進一步說是從有創造，或更準確地說，是從無一有創造，而一切受造物均活在無一有之中。因無和有來自上帝的自限與伸展，故一切受造物都活在上帝這舉動之中；當上帝恆常轉化無，而成特定、有限的可能性並賦予萬物，讓萬物不斷開展自己的生命，萬物乃恆常活在上帝這辯證行動之中，成就自己那有別於上帝的生命。

值得注意的是，雖然無好像在上帝以外，但因為不離上帝，又好像在上帝以內；因為無並非孤立的，它是依於上帝的自限。但這在上帝之內，又不是指在上帝神聖生命之內，而是在上帝的行動效能之內。因此，雖然無不是上帝神聖本性的延伸，卻又在上帝能力之內。這就形成一種既在上帝之外，又在上帝之內的關係。就其異於上帝一面而言，是在上帝之外，就其依於上帝的自限這一面而言，則在上帝之內；這種關係有助了解受造物作為他者的意義。受造物的本性既不同於上帝，亦非完全獨立於上帝，其他性主要顯於上帝的辯證行動，就是上帝辯證無化與有化的舉動。上帝無化自己而有無，有化而使無成有以創生萬物。無化自己就是自限，有化自己就是伸展。為甚麼自限是無化自己？伸展是有化自己？自限好像是限制自己，實質否定自己為全在全權的上帝，由此而非特定化自己的本性。這是自我遮蔽、隱匿的舉動。無化就是從顯現的狀態中撤退，轉回自己。相反，有化卻是從隱蔽中走出來彰顯自己的舉動，從無創造即是上帝的有化，是能力伸展的表現，具有特定化自己本性的作用，如成為創造的上帝。這種在創造中出現的無化與有化，隱蔽與彰顯，在耶穌基督的十字架與復活中清楚可見。

這樣，我們就從創造的「神祕的原始空間」意義的無，轉到使這無出現的上帝的無化舉動，甚至可以再進一步說，上帝就是無。莫特曼在

其論老子道德經一文，曾引埃里金納 (Johannes Scotus Eriugena) 說：「神性乃是『無』，因為它本身並不是存有者的存有 (das Sein des Seinden)，相反的，連存有者的存有也是從它而來。」<sup>22</sup> 按我們先前的思路，在這裡可以加以修正：「神性乃是『無』，因為它本身並不是存有者的存有和無，相反的，連存有者的存有和無也是從它而來。」這樣的一位以無為其本性的上帝，從莫特曼的角度來說，就是一位愛的上帝。<sup>23</sup> 愛之所以為無，因為愛是使上帝無化自己的因由；愛本身是他者導向的，讓他者出現而甘願自限、隱蔽甚至受苦。上帝的無化與有化，作為自限與伸展、隱蔽與彰顯，可以進一步以莫特曼的受苦的愛 (suffering love) 和創造的愛 (creative love)<sup>24</sup> 來對應說明。這個愛的辯證性舉動，莫特曼如此說：

終極來說，創造的愛乃受苦的愛，因為只有透過受苦，創造的愛才能為了所愛者的自由而創造地和拯救地行動。自由之所以可能，只在於受苦的愛。上帝與世界一同受苦、由世界而受苦、為世界而受苦，乃是祂創造的愛的最高形式……<sup>25</sup>

最終，上帝的愛乃是受苦的愛，因為愛的本性乃是讓所愛的對象得自由，真正成為他自己，一個有別於上帝本性的他者。上帝在受苦的愛中無化自己，因而可以說上帝就是無。

在這裡我們可以作一小結。莫特曼對上帝跟萬物的關係的看法，無疑仍然是從創造論的角度出發，但賦予從無創造不一樣的意義，把空無意義的無轉換深化成「神祕的原始空間」意義的無。其要點是強調受造物作為上帝他者的非神聖性。此意義的無並非獨立自存的，而是來自上帝的後撤自限、自我隱蔽的無化舉動，再進一步，這無化舉動究極是上帝自身受苦的愛的表現。上帝自身為無，方才是天地萬物得以自由、成

<sup>22</sup> 莫特曼：《科學與智慧》，頁 228。

<sup>23</sup> J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, trans. M. Kohl (London: SCM Press, 1981), II 8.

<sup>24</sup> Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, 58-60.

<sup>25</sup> Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, 60.

其自己的可能性所在。從莫特曼的創造神學，可以清楚見出極力保存萬物的異己他性 (otherness) 的向度，是需要正視、不能忽略的。

## (二)

老子對道與萬物的關係的看法，都表現在《道德經》裡。無可置疑，無在老子的思想裡佔核心地位：無既與道有關，亦跟萬物相干。基本上，老子是通過無來了解道、規定道的。<sup>26</sup> 另一方面，作為道的無，又是天地之始，萬物都從這無而生。在這裡，我們先從無跟道的關係說起，討論無的特性，然後才從其特性引申至其與天地萬物的關係，確定當中生的意義。由生可進一步顯示出老子所言的萬物，有莫特曼所確定的他性。我們將會發現，老子的生是出於道的辯證的運動，這運動即道的有無相生，而道本身就是無與有的雙重結構，與莫特曼對上帝的自限與伸展的描述，若合符節；再者，兩者最終均以隱蔽為首要的。正是這樣的了解，令老子和莫特曼的自然生態觀，均有讓開一步、任他者自然而然的立場。

老子在《道德經》第一章開宗明義地指出：「道可道，非常道。名可名，非常名。」何以如此？莫特曼跟許多詮解老子哲學的學者都不約而同地指出：因「道」的本質，人無法透過概念來界定或表達道。<sup>27</sup> 可是，莫特曼跟著又說：「我們可以說，『道』是甚麼，我們可以說，『道』不是甚麼；只有當兩者都說時，我們才比較接近『道』。」<sup>28</sup> 「它可以是這樣，它也可以不是這樣。」<sup>29</sup> 這就強調道是可道的，卻同時透過肯定和否定的方式，顯示出道的非概念化。然後，莫特曼說：「……人面對『道』時必須同時言說和沉默。如果人一再將自己的言談帶入沉默，就做到這一點。」<sup>30</sup> 這樣的解說，進一步從不可道的角度表示人的言說的有限性。說道是甚麼，道不是甚麼，仍然是人對道的言說，即使

<sup>26</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1983），頁94。

<sup>27</sup> 莫特曼：《科學與智慧》，頁223。

<sup>28</sup> 莫特曼：《科學與智慧》，頁223。

<sup>29</sup> 莫特曼：《科學與智慧》，頁229。

<sup>30</sup> 莫特曼：《科學與智慧》，頁224。

其反言（相反的言語）已顯示出語言自身的限制，但終是有所說。因此，沈默就成了必要。把言談帶入沈默，從沈默中言說道，就是重新調校道與人在言說中的位置，這便涉及道言與人言的問題。

莫特曼敏銳地意識到這問題，他從道的不可道可涵的意義出發，指出：「……我們的『指示』和『稱謂』；並非我們向『道』指示道路，而是『道』指示我們；不是我們『稱謂』它永恆的名字，而是『道』認識我們的名字。」<sup>31</sup> 這即觸及道的開顯性格，道向我們開顯自己，也開顯我們。由開顯而涉及隱蔽，亦即無。開顯乃預設隱蔽，這隱蔽就是無，就是深藏不露。道並非不可為人所言說，而是人言不可先於道言，只有在道首先言說自己，人才可以就著道的言說而言說，因此，人得先在道前沈默。並且，人一旦言說，亦當復歸於沈默，免得執持特定的名言，而有僵化限定道的舉動。莫特曼說「人一再把自己的言談帶入沈默」，正是這個意思。這就顯出道自身無的特性，由此，我們即可明白何以人既要言說道，又不可言說道。因道以無為其本性，人無法透過概念來界定或表達道，只有在道顯露出來的時候，人才可能認識道。這樣我們即要論及有——道的另一面。

以肯定和否定的方式言說道，那麼道是可道的，但道之所以可道，卻又在於道之不可道——沈默。可道與不可道、言說與沈默，其實是對應道的有與無、開顯與隱蔽。老子《道德經》第一章即表明無與有：

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。

無、有同出而異名，這「同出」指的是兩者均由道而出，但這個出並非衍生的意義，無、有亦不是道的屬性，而是道的雙重結構，是道的兩面。離開無、有，沒有所謂道。但無、有又不是互相分割的，反之，兩者具有非常密切的關係，卻又各有不同，特別在關連著天地萬物來說，無、有是有分別的，所以就說「兩者同出而異名」。這裡的同不是等同、抽象的同一，而是玄的同一，是包含差別的玄同。但是，無、有之

---

<sup>31</sup> 莫特曼：《科學與智慧》，頁224。

間的差別是甚麼呢？兩者如何構成道的雙重結構呢？兩者在天地萬物之生一事上扮演怎樣的角色呢？萬物在無、有的生之下，生是何種意義的生，萬物又是何種意義的萬物？這一連串的問題，最終都得回到無、有的問題上。

無的特性就是妙，有的特性則為徼，故老子說：「故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。」老子這一句是從人的實踐來講的。人能無，才能觀照那為天地之始的無的無限妙用；人能有，才能觀照那為萬物之母的有的徼向性。<sup>32</sup> 換句話說，人要認識道的無、有，必須以相應的心境狀態方才可能。老子在《道德經》十一章有言「有之以為利，無之以為用」，這很可以幫助我們了解無、有的不同性格。牟宗三對老子此句有這樣的解說：「利（功用）即『定用』；用名之曰『妙用』。……利（定用）是有方所有限定的用；用（妙用）是無限定無方所用的用。」<sup>33</sup> 這樣，有就是道的定用，無就是道的妙用。道並非死體，以用為性，但這用則為雙重之用。有的定用就是其徼向性，有徼向性就有創造，「天下萬物生於有」（第四十一章）即是這個意思。因此，徼向性的有，其為定用，乃在於讓萬物終成特殊之萬物。這個創造、生，就是有之定用的具體落實過程，由這過程而使特殊的萬物存在。牟宗三說得十分清晰：「其向性之有只是由『關聯著萬物而欲使之然』而凸顯也。一『關聯著萬物而欲使之然』，即凸顯一向性之『有』相矣。由其『有』相而使個體存在，此即所謂『有之以為利』也。『有之』即由道之向性之有而使個體成為存在也。個體一存在，則有其定用，是即所謂『利』。故云：『有之以為利』。」<sup>34</sup>

王弼在注解「常有，欲以觀其徼」一句時指出：「凡有之為利，必以無為用」，<sup>35</sup> 另在注解四十章「天下萬物生於有，有生於無」，亦說

<sup>32</sup> 牟宗三就說：「心境不單單要處在無的狀態中以觀道妙，也要常常處在有的狀態中，以觀道的徼向性」，見氏著：《中國哲學十九講》，頁98。

<sup>33</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁95～96。

<sup>34</sup> 牟宗三：《才性與玄理》修訂六版（台北：學生書局，1983），頁136。

<sup>35</sup> 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》上冊（北京：中華書局，1980），頁2。

「有之所始，以無為本」。<sup>36</sup> 此即顯明有不能離無，有乃無自身妙用的表現。牟宗三亦就此疏解有、無的關係：「此言『有』之為利（定用），必以無為本，而後成此『有』之定用也。『以無為用』，言『無』有成就『有之為利』之妙用也。即於成此『有之為利』而見無之為用。」<sup>37</sup> 這即表示有乃無之彰顯，定用之利乃妙用之用的表現。而反過來，無即有的隱蔽，妙用之用即定用之用的所發處。有乃從無發出來，「有生於無」的生，不是「天下萬物生於有」的那個生，這個生是指有完全從無發出來，是無的彰顯的表現。沒有無就沒有有，無是無限的可能性，有是有限的可能性。有作為有限的可能性，乃是從無限的可能性之中轉出來的，落實了即具體實現特殊的萬物。並且，因為有不能脫離無，則必須有而不有，回歸到無的狀態，從定用回到妙用，然後才發出來為有，只有這樣才可以讓萬物得生。老子說：「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。」（第四十章）無而不無，有而不有，就是道之反，萬物就在這一「有無相生」（第二章）的境況中，即在無而不無即有、有而不有即無的運動中，成為萬物。牟宗三稱這為辯證，「凡辯證的都是玄，就深」。<sup>38</sup> 道的這種辯證，其實就是其自身隱蔽與彰顯的相互轉動，一個圓圈的迴轉，由此而是玄同，從辯證而來的活動，具體的同一。

接下來，我們要進一步討論以無和有為其性的道，或道的無與有，其跟天地萬物的關係。老子說：「無名天地之始，有名萬物之母。」又說：「天下萬物生於有，有生於無。」如牟宗三所說：「以道之『無』始萬物，以道之『有』性成萬物」，<sup>39</sup> 道與萬物的關係可以始、成來說明；始是創始，成是終成。換句話說，道使萬物創始終成而為具體特殊的萬物。分別地說，無是萬物的根源，其無限可能性使萬物有生的可能；有則是萬物具體特殊化的定用，其有限可能性使萬物成為具體特殊的萬物。但只有在無與有的相互運轉之中才能生物，亦即只有在「玄之

<sup>36</sup> 王弼：《王弼集校釋》上冊，頁110。

<sup>37</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁134。

<sup>38</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁100。

<sup>39</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁131。

又玄，眾妙之門」的玄底下，才能使萬物存在成其自己。問題是，當怎樣解釋這生？老子這個生，其實是不生之生，是作用地保存的不生之生。不生之生和作用地保存都是牟宗三提出來的觀念。<sup>40</sup>這是消極意義的，而非積極意義的生，意思是道並沒有積極地參與萬物之生，只是提供空間和可能性，讓物自生，讓物可以實現自己而成物。由此可見萬物自身的他性。

牟宗三依據王弼注《道德經》第十章「生之，蓄之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」的「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？」，<sup>41</sup>而將「道生之」理解為消極地暢開萬物之源與流而讓其自生自濟，由此而明消極意義的生，而為「無生之生」和<sup>42</sup>「不生之生」。在這解釋下，道的生並非一般的創造意義，而是從否定、清理的角度來了解：「不塞其原」「不禁其性」，是「不生之生」之中的生。在不生之生下，物即能自生、自濟。這裡預設了萬物自生自濟的能力，非外在的，乃係內在的。故袁保新指出「道」以「不生之生」所實現的存在界，具有兩個很明顯的特徵：

1. 每一存在物之生育成長的動力，均內在於自己；
2. 但是這一內在動力只有在不禁不塞、萬物各安其位的情況下，才可能實現。<sup>43</sup>

道之生其實就是自然，而自然具有雙重意義，陳榮灼在研究王弼與郭象的自然義時，嘗指出其雙重結構：「自然而然」和「順其自然」，<sup>44</sup>萬物即由此而生。這樣疏解道生萬物，表明了萬物跟道具有海德格 (M. Heidegger, 1889-1976) 所言的存有論的差異 (ontological difference)，兩者並無存有的類比關係 (analogy of Being)。道之生並不是道的流溢

<sup>40</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 104～107、134 及其後。另參牟宗三：《才性與玄理》，頁 140、162，分別言「不主之主」及「無生之生」，頁 163 言「作用之保存」。

<sup>41</sup> 王弼：《王弼集校釋》，頁 23～24。

<sup>42</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁 162。

<sup>43</sup> 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1991），頁 142。

<sup>44</sup> 陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第 33 卷（1992），頁 132。

活動，萬物因而不是道的本體的延伸。道跟萬物又有十分微妙的關係，如牟宗三所說的作用的保存。道的作用的保存，其實是要透過無與有來完成的，就是說不生之生亦當從無與有來實現，因為無與有乃道的雙重性。

道的無與有就是隱蔽與彰顯，道以有的方式內在於萬物之中，從而實現萬物，在實現中彰顯出有。固然，道不依賴萬物，但萬物依賴道是以萬物的道這方式發生，這表示萬物的道同時也受到物的限定。<sup>45</sup> 道內在於萬物以成萬物，此即有；道成為物之道，自然為物所限定。這限定乃道之定用，但定用不會佔有、驕恃、主宰物，否則物即成死物而不能生，故老子說：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（第五十一章）道以不佔有、不驕恃、不主宰的方式來生養萬物。當道恆常為定有，則物亦成死物，即不能言生。但依老子，有非定有，而係有而不有；從定用歸回妙用的無，物於此即從有限的可能性回歸無限的可能性，這就是反。王弼注四十章「天下萬物生於有，有生於無」一句時說：「將欲全有，必反於無也。」<sup>46</sup> 只有反回無，才能成全有，能成全有，才能成全物，但這必然是一個來回不斷的圓圈運動。當有返回無時，就是不有、不恃、不宰，物此刻即成一容器、一場所，而可承受道，讓道在物這場所成為物之道，而物即可生。在道的不生之生裡，無、隱蔽扮演了關鍵的角色。無就是對有的否定，因為有是特定化，否定特定化才能不塞其源、不禁其性。這否定特定化是為要賦予新的可能性，成為新的有，亦即不斷成為物之道，以讓物生。

簡單來說，道的不生之生提供物成其自己的可能性。無是尚未確定的可能性，因而是無限妙用；有是已經確定的可能性，因而是有限定用。道只在作用上保存萬物，提供生之可能性，至於成何等樣的物，道並沒有積極的決定。在這可能性之中，萬物綻放自己而生長，湧現而成萬物。所謂自然——自然而然，就是這一狀態。萬物之能自然而然，那是因為道的不有、不恃、不宰，即讓開一步，順其自然。道的有內在於

<sup>45</sup> 趙衛民：《老子的道》（台北：幼獅文化事業公司，1994），頁107。

<sup>46</sup> 王弼：《王弼集校釋》，頁110。



萬物之中而為物之道，讓物得以開顯綻現其自己，當中並無任何佔有、驕恃、主宰，只是因為有為定用，其讓萬物開顯綻現自己的可能性是有限的，故必得歸回無的無限妙用，而避免落入定有的狀態，否則會使物不能生。由此可見老子哲學中道與萬物的存有論差異，這差異又顯示出萬物的他性，道不但不會同化、壓抑萬物，反之，萬物更是道所要保存和守護的。

#### 四、

最後要討論的，是莫特曼與老子如何看萬物在生之中所具不同於上帝或道的他性？我們可以很輕易指出兩者的相似性，但要在相近之處發掘出相異的地方，卻不是那麼容易。從作用地保存、不生之生這角度來看萬物，莫特曼與老子似乎有相同的立場；可是若在基督信仰的創造論看，則兩者立場不單相異，甚至老子所論的生根本沒有這一向度，即沒有牟宗三所講的縱貫創生意義。<sup>47</sup> 換句話說，莫特曼的創造論包含了兩種意義的創生。然而，莫特曼這種看法是否真的可以涵括老子的思想，抑或，正因為莫特曼的創造論不單是橫向的作用保存、不生之生，且具有牟宗三所講的縱貫創生意義，這樣就很可能影響到作用保存、不生之生的意義，使莫特曼跟老子在這個看來十分相近的論域，也可能出現相當的差異？

要討論這個問題，我們必須以生物的內在機制來了解兩者對有無相生的看法。簡單來說，對於老子，有無相生是道自身的差異運動，無而不無，有而不有，總是一自我否定：有化與無化的動作。可是，在莫特曼的創造論，有無之相生是上帝自身差異運動的結果，而有無均不是上帝的內容，卻是上帝本身的自限與伸展、隱蔽與彰顯、有化與無化的結果。再進一步說，老子的道是終極的，終極的道以有無相生的方式運作而生物，只是不生之生，讓物自生。老子沒有興趣交代萬物如何縱貫地被創造。對於莫特曼，上帝同時負有縱貫創造與橫向保存的功能，既創造萬物復亦保存萬物。無與有在當中要透過上帝自己的無化與有化才能

<sup>47</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》，第六講。

創造萬物及保存萬物。換句話說，無有之相生並非無與有自身之活動，而是繫於上帝自身的無化與有化這辯證活動。這樣，莫特曼的無與有並不同於老子的無與有，前者倡議的上帝更非後者所言的道。

話雖如此，兩者的距離真的如此大嗎？看來又不是絕對如此的。如何縮短兩者的距離，大概可以從莫特曼有關上帝與無的關係入手。上帝透過否定自我 (self-negation) 而有自我的否定 (the negation of self)，透過無化自我而有無，這無雖非上帝，卻直接來自上帝，而更重要的是，這無不可能離上帝的自我否定而存在，它是上帝無化自己而有的附生的陰影。因此我們不可能完全分別無與上帝，這裡面有微妙的關係。就無來說，它跟上帝的關係相即不離，無不能等同上帝但也不能離開上帝；就上帝來說，創造萬物的舉動，也是跟無相即不離，上帝固然不能等同於無，卻不能離開無來創造萬物。這裡引入相即的觀念來解說上帝與無的關係，主要是想表達兩者固然在本質上有所不同，可是卻具有相即一體的關係。

從這個相即一體的角度來看，我們可以重新了解無與有的關係，實即乃上帝一無，與上帝一有的相生轉換。當上帝與無、上帝與有為相即一體，上帝的無化便即無的動，上帝的有化即有的動，上帝自身的無化與有化辯證活動，亦即無與有的相生互動。再者，上帝之無化與有化使其成為上帝一無，與上帝一有之格局，因這行動，我們可以理解上帝為無，但這無並不同後來出現的無，而從莫特曼的神學來看，則應被稱為愛。但為甚麼愛可以被稱為無？因為無，而有無化的舉動，這正是莫特曼所言愛的特質，愛使上帝無化自己，讓無出現以生萬物。當然，上帝為無，既可無化自己，亦可無而不無而有化自己，這無化與有化的行動，正相應莫特曼受苦的愛與創造的愛。如果我們這樣了解上帝，則跟老子所言的道十分相近，兩者均以無(化)有(化)之雙重性為其結構，且無(化)有(化)都是辯證相生的關係。

即或如此，我們仍然不能抹去莫特曼與老子的差異。這主要在於莫特曼所講從上帝自限而來的無，具有毀滅生命的可能性；這使我們不可能把無歸入上帝的本性、跟上帝等同起來。然而對於老子，無只是天地萬物的根源，並不涵有毀滅的可能性。從無發出的有不會一往無前，否

則就是「物壯則老，是謂不道，不道早已」(第五十五章)。有而不有，復歸於無，才是道的本性。可是，莫特曼卻從另一個角度考慮，受造物一旦企圖超越界限，妄圖自立、絕對自主，這就使有一往無前，而物壯則老，不可能單單憑藉有限的可能性而繼續得生，結果就喪失了自己。無的毀滅性格在這裡起限制作用，但代價是使物失掉生命。這裡清楚表現出莫特曼跟老子的差異。老子只從不生之生來作用地保存萬物的他性，而莫特曼不單在創造的舉動中確立萬物的他性，在作用地保存這層次內，他更考慮到死亡毀滅所起的功能。即是說，在讓物自生的過程裡，上帝為萬物劃下消極的界限，至於積極的內容則是物在其自生中自行決定和開展的。如此一來，老子言無，只就其作用地保存一面講，而莫特曼言無，則涉及作用地限制這一面。讓開一步是賦予空間、自生之可能性，卻未及如何限制其異化自己而反過來企圖主宰自身以外的一切；莫特曼在讓開一步之外，指出了無的另一性格——消極地以毀滅來限制萬物此失其位分的舉動。在言及萬物的他性這問題上，莫特曼跟老子於此的差異，是毋庸置疑的。

## 撮 要

討論莫特曼與道家思想的異同，最佳方法莫如遵循莫特曼的進路，從相近中體認出差異。由於道家思想牽涉甚廣，本文只以老子為討論對象。我們以為莫特曼跟老子的思想都是環繞著他者而開展的。他者乃指異己，就是自己所不能同化者。自然生態作為他者，即表示天地萬物均異於上帝或道，其本性絕不可能為上帝或道所同化。莫特曼討論上帝與受造物的關係，老子闡釋道與萬物的關係，不約而同都表現出萬物當有其本性的關注。即或如此，我們仍然不能抹去莫特曼與老子的差異。這主要在於莫特曼所講的從上帝自限而來的無，具有毀滅生命的可能性。對於老子來說，無只是天地萬物的根源，並不涵有毀滅的可能性。有而不有，復歸於無，才是道的本性。老子只從不生之生來作用地保存萬物的他性，而莫特曼不單在創造的舉動中確立萬物的他性，在作用地保存這層次內，他更考慮到死亡毀滅所起的功能。莫特曼言無，涉及作用地限制這一面。讓開一步是賦予空間、自生之可能性，卻未及如何限制其異化自己而反過來企圖主宰自身以外的一切；莫特曼在讓開一步之外，指出了無的另一性格——消極地以毀滅來限制萬物此失其位分的舉動。

**ABSTRACT**

This paper aims at spelling out the similarity and difference between Moltmann and Lao-tze through their close understandings of the creation and the Otherness of the ecological nature. Both of them emphasize the Otherness of the ecological nature which is ontologically different from God or Tao. This means that nature cannot be ontologically dissolved by God or Tao. Both Moltmann and Lao-tze consider that nature enjoys its own essence which is different from God or Tao. Though both of them establish their doctrines of creation on the base of Nothing, differences between them cannot be eliminated. Lao-tze's Nothing has not the character of annihilation but has only the function of non-creating creation. Moltmann regards that Nothing also plays a role that limits the trespass of the creation. Nothing does not only provide possibility for the self-creation of the creation but also restrict the self-divinisation of the creation. It is this double function of Nothing that helps the creation to come to be itself without losing its own Otherness.