

# 妙气自然，反者为根——就对“坐忘”的批判谈一种道家存在论的新建构

陈逸舟

(大罗山佛学文化研究院, 浙江 温州 325000)

**摘要:** 文章通过对以“坐忘”为特征所把握的重玄学的道家存在论建构进行分析与批判, 以此在其上建构出彻底从本体论的置架解放出来的“存在(至忘)”论。文章首先通过对重玄学以“坐忘”同时为本体的境界和功夫的这一特征把握其整体的存在论建构, 并揭示其中内含的以遣为功夫的本体-功夫论的建构对“存在”的措置和遮蔽。在此上进一步的深入梳理“坐忘”的建构, 以此澄清在“存在”作为第一义上对作为第二义的(也就是本体论化的)坐忘之建构的可行。随后进一步的, 就对“坐忘”何以建构这种非非的本体论建构的根源进行澄清, 以此澄清出在“物境”的否定“存在”的存在状态(感动、逐物)中本体论建构的必然和自反的本体论建构的必要性, 同时进一步澄清出“坐忘”真正对“存在”的措置和遮蔽在于在这种自反的本体论中蕴含的具体的否定存在的取向。在将问题彻底廓清后, 则通过借坐忘这一精妙的以必要的本体论建构而达成自反于“存在”的建构的逻辑, 以诠释“动”为冲而以冲就和, 构建冲和即妙气、妙气即冲和的动静自如、妙气自然的存在论。并在此基础上进一步的就妙气自然把握为反性的“存在”, 并以“存在”的即自为反之性为基础, 以性一即性分的本体论把握而建构出即此就反(此者的存在即绝对他者的存在)、即反为道(道的运动就是此在作为自我在绝对他者之中存在而实现其自身的运动)的反性存在论。

**关键词:** 冲和妙气; 反性; 重玄学; “坐忘”; 存在论

文章的写作的根本目的, 是构建一种本真的, 因而使得存在者之存在有生命的“存在”论。在此基础上, 道家思想尤其是老子, 以其以“无”为特色的含有出色的批判性的建构, 进入了笔者的视野中。与此同时的, 重玄学作为对存在论的精妙的本体论建构与诠释, 是十分适合于把握道家存在论作为一种非形而上学的存在论建构的解释, 所以重玄学作为道家存在论的具体把握的资料进入了文章的主题和主要视野中。

但是重玄学的建构足够适用吗? 乃至说道家以“无”为特色存在论建构是否内藏着什么弊端, 因此需要一种新的解释。如果就老子自身而言笔者难以下断言, 但是就重玄学对老子、道家的存在论建构来说, 笔者认为这一“无”的建构、功夫, 被误用成了一种具体的否定的存在取向, 因此文章将会进入到重玄学对道家的精妙的诠释与建构中, 以“坐忘”为其存在论建构的总体特征把握其建构, 通过对“坐忘”的建构的描画与溯源的层层递进中回返到这一建构的最深处也是最本真处, 由此进一步的建构出以反为用、为根、为性的存在论。

## 一、以“坐忘”为特征的重玄学的道家“新”建构

文章想要建构一种道出本真之“存在”的存在论, 而如果想要达成这一建构, 首要的就意味着一种对存在者的解放, 解放执着, 让存在者显现出其本来的“存在”。而在重玄学中, 作为对道家存在论建构最为精深的义理体系, 本文认为在细致的考量与精深的批判中其可以作为这一新建构的资源来源, 和新建构作为整体一澄明的开端。

而其中关键要点, 之所以作为来源与开端, 而非直接取用, 就在于本文认为它对道家的“新”建构并不在“存在”论的意义上真正达致了那种全新, 而是刚好以一种本体-功夫论的形式内藏、杂糅着作为真正全新的“存在”论建构<sup>①</sup>。而如果要精准地捕捉描画这种特殊的“新”建构的整体

**作者简介:** 陈逸舟(2004-), 男, 本科生。

<sup>①</sup> 重玄双遣最后要达成的是非非有非无, 并且连非非有非无也遣去的境界, 但实际上这一达到(非非有非无)是始终被本体-功夫的存在论建构, 作为一种功夫将“存在”置架于遣中的, 而那个连非非有非无也遣去的境界是作为一个终极境界在这一置架中的, 而非当体即是的发生。

建构并把握到其中的批判要点，笔者以为以“坐忘”为特征进入到对其存在论建构的把握中，最能完成这个任务。<sup>②</sup>

在重玄学中，尤其在成玄英的义理体系中，有这样一种结合了佛教义理而又遵循于道家本义的本体-功夫，“坐忘”，以其重玄双遣而还本真性的内在理路，也作为一种道家存在论的新建构。但是这种建构真的本真吗？作为一种本体-功夫，“坐忘”不仅是单纯的存在论还原，更内含着一种具体的“遣”的功夫的动向。那么这种“遣”是作为存在本真的发生（存在）吗？还是其中隐含着一些隐微中非本真的建构而遮蔽了存在真正的湛然？在这一部分中，文章将通过重玄学文献的诠释描画出“坐忘”这一本体-功夫作为“存在”的基本情况，作为后续批判与新建构开启的第一步。

玄者，深远之义，亦是不滞之名。有无二心，微妙两观，源乎一道，同出异名。异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞。既不滞有，亦不滞无。二俱不滞，故谓之玄。<sup>③</sup>

有无二名，相因而立。推穷理性，即体而空。既知有无相生，足明万法无实。<sup>④</sup>

在重玄学的“坐忘”对存在论的新建构中，其核心的描画就在于“玄”，是双遣之玄，不滞有无之玄，是即体而空、理性空如之玄。如果单纯的作为存在论的建构，那么一定是理性空如之玄最能表达这种描画，但是就“坐忘”，作为重玄学最核心的一种本真之境界、本体-功夫的存在描画来说，双遣才是这种“存在”论最贴切、最完全的描画。

在重玄学的建构中，“坐忘”作为本体即功夫的“存在”论建构，其根本目的在于通过“双遣”的功夫即本体的方式实现存在的本真还原。双遣作为功夫即本体，既要超越“有”的执着，更要超越“无”的执着，在一种永恒的否定的运动中，也即遣去<sup>⑤</sup>，并且遣去遣去本身的功夫上，达成对体性空如的居有。这是在于，一切万物，虚幻亦然，莫不相与皆空<sup>⑥</sup>，这样一种“空”作为理性空如，并非是寂绝万物的虚无，而是纷繁交杂的事物在互相缘起的互动、关联中以“无自性”的形式而实际存在着，而这一缘起的无自性就是空如的体性，存在者作为自性的“无”就是存在作为空如之性的“有”，因此双遣坐忘注定不能否定存在本身，而只能否定“存在者”作为有自性的存在，因此这一体性空如的显现，作为一种事物纷繁交杂的发生，就不能被否定，而是只能被理解为空如之性本身的发生而将其居有着，如果说理性空如上的双遣是这一居有的纯粹在存在上的建构，那么将存在者的“存在”理解为非本真的需要否定（需遣）之物，就是双遣作为本体-功夫的现实的、具体实践上的一面。正因为在存在论上将存在者理解为“无”的存在，这一方面意味着无作为否定是存在本身的发生，一方面亦可以回归到一个真正的“无”其“有”的本体上领会着这种发生，因此遣就是一种不能停止的功夫和实践，因为它本身意味着存在本身的发生，尤其意味着本体，作为那个最本真的存在状态，也就是“坐忘（至忘）”，要求着它不能停止。

第一道德者，道是圆通之妙觉，德是至忘之圣智。<sup>⑦</sup>

至道冲寂，离于名称，诸法性空，不相因待。<sup>⑧</sup>

任何存在论建构最终都落实到实际的存在状态中，解析重玄学以“坐忘”为特征所构建的存在论，本质上并非是单纯的存在论还原的建构，而是仍然以有一本体为旨归的本体-功夫，是通过“功夫”而使得本体的空如之性被居有在发生中，其核心落点仍然在本体上，而不是当体即是“存在”上。道以虚通为义，常以湛寂得名。<sup>⑨</sup>有物之体，寂寥虚静，妙本湛然常寂，故独立而不

② 这一已经以把握批判要点为任务的整体描画可能在描画重玄学对“存在”的否定、抑制方面更为突出。就历史逻辑来看重玄学一是对玄学的进一步发展，一是在应对佛教的义理冲击中的对抗吸收，尤其体现在破执、不滞有无的对道论（存在论）的理解和新诠释（也是新建构）上，从中单拎出存在论建构来看似乎已经达到了“存在”论的层次，但是就普遍的重玄学文本来看否定都大于肯定，并且无论是单纯的存在论描画还是作为具体的功夫、存在态度的倾向，而相比同在唐代显著的佛教华严宗的法界缘起对事事无碍的承认，无论是在存在论描画还是功夫上，当体即是肯定态度是很明显的，理即是观，不再需要建构为本体-功夫论来通过具体的否定态度、功夫居有“存在”，而是真正的达到了“存在”就是存在的对存在、存在者的解放。而重玄学这种本体-功夫论对存在论的杂糅和内藏是极为复杂和隐微的，也不是如佛教判教一样就明显的是落后于圆教的终教判教那么简单，因此为了更精准的找到批判处，限于笔者的能力，文章不得不重点描画、把握重玄学对“存在”的否定、抑制的方面。

③ 成玄英. 道德经义疏[M]

④ 成玄英. 道德经义疏[M]

⑤ “重玄方法既强调要避免思维偏执、封闭和停滞，又强调本质或境界的不可穷尽性，主张通过不断地遣滞去执，与时俱迁，始终保持一种批判的、否定的、超越的精神状态。”

罗中枢. 论成玄英重玄方法的“三绝兼忘”思想[J]. 社会科学研究, 2010, (06): 1-6.

⑥ 成玄英. 道德经义疏[M]

⑦ 成玄英. 老子道德经开题序诀义疏[M]

⑧ 李隆基. 唐玄宗御注道德经[M]

⑨ 成玄英. 道德经义疏[M]

改。应用遍于群有，故周行而不危殆。<sup>⑩</sup>在双遣而达“玄”性的存在论建构，是与海德格尔对存在论的还原，或者与佛教圆教如华严宗别教一乘的建构都不同的，“无”其有的存在论还原只是作为“玄”性之一的空如体性存在在本体论的建构中，如《御注》所言的道之虚通义，应用遍于群有义，实际存在着、发生着的领域并不是 Ereignis（本有、大道）在“存在”上的发生，也不是事事无碍、因缘生起的当体即是如性，在对“存在”的无性的把握上，以坐忘为特征的重玄学找到了一个冲寂、静止的根本归依点作为道（存在）的本体论<sup>⑪</sup>，同时通过双遣中具体的“遣（否定、非、无）”而使得这一本体作为功夫落实在存在中，完成了整个以本体-功夫论为形式的存在论的建构。

这样一种以本体-功夫论为形式的存在论建构似乎也达成了对存在本身的完全居有，在重玄学家的心中相较于庄子、郭象包括老子<sup>⑫</sup>，在形式上他们应当也认为真正的更新了道家存在论的建构，但是这种建构足以称之为道家存在论的新建构吗？这是说，是焕然一新吗？还是只是更为精致的

新？

在这里，文章将最后描绘“坐忘”作为本体-功夫论的建构。

内视无色，返听无声，诸根空净，不染尘境。<sup>⑬</sup>

玄悟之士非色灭空，嗒焉坐忘，而生无相。<sup>⑭</sup>

了法性空，本非知法，于知忘知，是德之上。<sup>⑮</sup>

理解坐忘这一本体-功夫论的建构，可见的一者是如前所言的，至忘之圣智、是德之上，坐忘被看作一个根柢的境界，根柢的、本体的因此也是本真的（尤其是非、否定了其他存在状态而所达致的）存在状态。而其二者，也就是更关键的在于正因它内含了无时不刻的具体的否定的功夫，因此它始终想要归去于那个根柢的、本真的玄、忘之中，当下的空的“存在”只是被看作一个必要的否定、中介而“存在”着，因此对于如此存在的“存在”而言，它的建构一定意味着一种对坐忘之存在状态的全身心地追求，因此“坐忘”这一存在状态直截了当的作为存在的本真状态而取代“存在”就是“存在”的本真状态，无论是作为遣的否定，还是忘遣之忘的否定，实在的来说并不是为了还原出“存在”的本真状态，而是将“存在”本身置入于一个遣之又遣的本体-功夫论的置架中，由此实现一个逻辑上无懈可击但是却内含着某些对生命的意志、动态的必然否定的存在论建构。

尽管亦可以说这种由遣的否定功夫所达成的存在论本真的居有了存在，但是笔者认为这是无意义的，因为隐含在其中的只有对价值的去价值化、对欲的去欲化，根柢来说对生命的去生命化<sup>⑯</sup>，所以本真对于“存在”而言只是死的，或者说非存在的本真，这样的存在论置架不仅一无是处，

⑩ 李隆基. 唐玄宗御注道德经[M]

⑪ “觉悟即是要求在存在中认识非存在，从有而达无，以至非有非无。”

强显. 从魏晋玄学到初唐重玄学[M]. 上海：上海文艺出版社，2002. 5：327

⑫ “重玄学虽然在形式上是发挥《老子》的思想，但它承继的是两晋玄学‘以庄解老’的思路，并以庄子内外兼忘、是非两不执的‘坐忘’之道为旨归，所以它的理论实质和精神旨趣更接近于《庄子》。”

若水. 《庄子》与道教重玄学[J]. 中国道教，2001，(06)：42-46.

⑬ 成玄英. 道德经义疏[M]

⑭ 成玄英. 道德经义疏[M]

⑮ 李隆基. 唐玄宗御注道德经[M]

⑯ 既本源乎一心，不殊为何不为殊？价值、是非之去，为何不为价值、是非之存？无为何不为有为？

“善恶源乎一心。忘者知其不殊，执者肝胆楚越。然有为之学，迷执者多。是非善恶之中，喜怒唯阿之内，适为患累之本，绝之所以无忧。”

成玄英. 道德经义疏[M]

既至兼忘，无欲何不为有欲？无何必无？无欲有欲，有何欲在？

“言人君既以无名之朴镇静苍生，不可执此无名之朴而令有迹，将恐寻迹丧本，复入有为，故於此无名之朴，亦将兼忘，不欲於无欲，无欲亦亡，泊然清静，而天下自正平矣。”

李隆基. 唐玄宗御注道德经[M]

“得象忘言、得意忘象，就在无故而然中进入了自然意境。在这种自然中，其自由就在于不用为意志的选择操心。因此，这种非逻辑的、直觉的美感，就在于有意境而无意志，即有心而无欲，可谓“羚羊挂角，无迹可寻”。然而，如果我们追问其美感的根据，就会发现道德深藏其中：言、象、意的境界进化就是意欲的内敛、自销，就是禁欲的逐步完成，因此，无欲之美就是道德的纯洁高尚。不必操心的意志之无欲，实际上并不是自然而生的状态，而是道德意志已经为其作出决断而令其免除了操心的结果。这就像一个傀儡皇帝：他一开始不想为政务操心，将政权交付近侍，意欲“无欲”而得之；等到他再想取回政权时，掌握实权者便以其权令其“禁欲”因此，直接的无欲其实不是什么崇高的东西，它只是不想为自己本来需要做的决断而操心的一种懒惰之欲。它在主动交出了自己的责任权之后，就难以收回这种权利，而被不愿失权的掌权者命令禁欲。被动的禁欲是主动的无欲的历史-逻辑后承。这暗示了从“自由哲学”到“道德哲学”是如何必然地过渡的。在此，无欲是最初之物，而禁欲是最终之物。但真正崇高的无欲不是最初之物，而是经过思想的努力所达到的某种目的。”

王鹏飞. 道家与道教思想史批判[D]. 浙江大学，2014：76.

而且正因它的深刻遮蔽住了真正有意义的发生。而同样的，倘若能意识到这一点，也就能够在对其精致的把握和批判中，前往对真正有生命的东西的寻找，建构对存在、对生命本真解蔽、释放其力量的存在论。

## 二、对“坐忘”作为本体境界和功夫的进一步梳理

在以“坐忘”为核心所把握的重玄学的存在论建构中，我们已然明确了其作为本体-功夫论对“存在”论的内藏，而其中关键就在于，“存在”作为本体之功夫，也即具体的遣的、否定的坐忘，在这一本体-功夫的“坐忘”中，还有作为根本归依的本体、根本境界、作为理想的（连非有非无之遣亦遣的<sup>①</sup>）本真存在状态的“坐忘（至忘）”。因此，这一部分的任务就被安排为进一步的梳理“坐忘”的存在论建构，尤其在于暴露这一建构中作为本体-功夫的坐忘和作为本真存在状态（本体境界）的坐忘（至忘）的差别。

穷达妙理，了尽真性，想缘俱忘，乃可得道。<sup>②</sup>

夫摄迹忘名，已得其妙。于妙恐滞，故忘之。是本迹俱忘，又忘此忘，吻合乎道。有欲既遣，无欲亦忘，不滞有无，不执中道，是契都忘之者尔。<sup>③</sup>

圣何门中复有三观：一曰真空观，二曰真洞观，三曰真无观。以此行，修其心，从有入无阶粗极妙，得妙而忘其妙，乃契于无为之门尔。无为有为，可道常道，体用双举，其理甚明。今于体用门中，分为五别：一曰以无为，以有为用。可道为体，道本无也，可名为用，名涉有也。二曰以有为体，以无为用。室、车、器，以有为体，以无为用，用其无也。三曰以无为体，以无为用。自然为体，因缘为用，此皆无也。四曰以有为体，以有为用。天地为体，万物为用，此皆有也。五曰以非有非无为体，非有非无为用。道为体，德为用也。……万物自有而终，归于无也。夫以玄源澄寂，妙本杳冥，非言象可求，非无有可质。固亦讨论理绝，拟议道穷，而设教引凡，示兹阶级。然在于冥心感契，渐顿随机，不可滞教执文，拘于学相。<sup>④</sup>

在这里来看重玄学的建构者、大成者（杜光庭）也是很清楚在“存在”上来说是不可滞教执文，拘于学相的，也很清楚本真的存在状态是无为有为、可道常道，体用双举而其理甚明的，但是它仍然认为万物自有而终，归于无也，笔者认为这是因为“坐忘”不仅仅是“存在”的置架，这是说捕捉到坐忘的问题不仅在于它作为一个有具体的价值取向和存在态度的置架，而“存在”论本身应该是“无”的，由此在直观的描画中知晓它们的差别和矛盾的存在，这是说更是在“存在”上理解到“存在”本身对这一本体-功夫的肯认，这是说就自然的建构坐忘为本体-功夫的“存在（此在）”来说以坐忘作为本体-功夫论的自洽逻辑是可以本真的被“存在”肯认的，而把握到这一点就是把握到作为本真存在的“坐忘”和本体-功夫的“坐忘”的显现为杂糅而内藏的建构的，真正有着差别、矛盾的根柢的点。

为此，我们可以理解到，在坐忘的建构中，一者是作为本体即功夫的坐忘，一者是作为乃可得道的终极境界的坐忘。在这一建构中其隐微和复杂之处正在于作为本体的境界的坐忘亦因为作为功夫的坐忘而操置着“存在”，而如果要清晰的将这一置架解离出来，根柢上意味着要复还到“存在”作为第一义，也即至忘的“存在”就是“存在”上，而非把“存在”看作非存在因此从本降迹的即用就体，后者并非不可以，但是在第一义上的第二义（由第一义所肯认）之事。得非重玄观方得重玄观，即大乘门中观行亦四：一曰妙有观，二曰妙无观，三曰重玄观，四曰非重玄观。<sup>21</sup>重玄观即非重玄观，坐忘是重玄双遣作为本体-功夫的具体置架，就第一义的至忘来说坐忘的遣性本身是不存在的，而在作为具体历史存在的重玄观建构中将第二义的忘遣和第一义的至忘杂糅在一起而内藏了第一义的至忘，或者说第二义的忘遣直截了当的作为第一义至忘的本体-功夫，因此它们在重玄学的建构中是混成一事而不需区分的，因为作为忘遣的坐忘功夫是确真的可以得到“存在（至忘）”肯认的本体-功夫，但是就道家存在论的新建构来说，我们期待的是一个包容万有的、富有生命的纯粹释放出“存在”的建构，因此在对这一本体-功夫论的审查中我们就可以看到这一置架对“存在”的内藏和压抑。当然，当我们捕捉到了第一义的“至忘之坐忘（存在）”和第二

<sup>①</sup> “而重玄又是破遣有、无、非有非无以至坐忘的修养方法，最终获得的则是精神成果的重玄。”

强昱. 成玄英重玄学思想述要——以《庄子疏》为中心[J]. 世界宗教研究, 1998, (03): 85-92.

<sup>②</sup> 李隆基、杜光庭. 道德真经广圣义[M]

<sup>③</sup> 李隆基、杜光庭. 道德真经广圣义[M]

<sup>④</sup> 李隆基、杜光庭. 道德真经广圣义[M]

<sup>21</sup> 李隆基、杜光庭. 道德真经广圣义[M]

义的“忘遣之坐忘（本体-功夫）”的差别，我们也就可以说我们有了进一步理清“坐忘”作为本体-功夫论的存在论建构的基础。

忘功德也，上德不德，是以有德。忘德之德，深而且远，故言玄也。<sup>22</sup>

因为上德（本体境界）不在于功德，所以忘功德即不德，而即上德。而忘德是深而且远的玄德，这是说，一者，坐忘即上德，这是就当体即是的本真存在状态来说。二者，坐忘即不德，这是就坐忘是本体-功夫来说。就这里来说二者都是可行的，似乎混含一体也没有差错，而且“存在”本该就是本体即功夫的如为一事，但之所以“存在”首先是存在论而非本体-功夫论，就在于“存在”是不尊宗祖（非形而上学、反德礼制教）的，“存在”就是“存在”，而首先没有任何限制，或者说“存在”只在自身之内给自己限制，而非外加于其的本体来给其以功夫（限制）。

为此审查坐忘的本体-功夫的建构，摄迹归本，谓之深妙，若住斯妙，其迹复存，与彼异名，等无差别。故寄又玄以遣玄，欲令不滞于玄，本迹两忘，是名无住，无住则了出矣。<sup>23</sup>德之言得，得无所得而无所不得。故能忘已忘功，生物成物。<sup>24</sup>应知根柢来说所追求、真正必然所是的，是作为本真存在状态的至忘。

那么这一至忘何以为至忘（“存在”）呢？这是说，这一“至忘（存在）”使得存在澄明（“存在”）在何处？

### 三、即反成道，妙气冲和

#### （一）在“物境”上，梳理坐忘作为本体-功夫的何以建构

在这里，首先继续追问，如果将本真的存在把握为澄明，把握为当体即是，那么不澄明在何处？不是在何处呢？

就着这一问题，进而进一步的梳理“坐忘”作为本体-功夫论的建构，尤其是作为第一义的至忘（“存在”）对第二义的忘遣的建构，就可以把握到坐忘之所以为本体-功夫之建构的根源。由此以对这一根源的澄明而自然的将坐忘作为本体-功夫的置架解离开来，而澄明出纯粹至忘（本真存在）的“存在”。

在这里，本文就本于至忘的忘遣作为本体-功夫的建构进行进一步的考察，整体来说将这种建构把握为：即境以忘遣，即忘以克境（就被把握为妄情的物境建立忘遣的本体-功夫，以忘遣的本体-功夫的建立将物境建构智境，也即作为本真存在状态的至忘的“存在”）。

欲者，性之动，谓逐境而生心也。言人常无欲，正性清静反照道源，则观见妙本矣。<sup>25</sup>

徼，归也。欲，情染也。所，境也。言人不能无为恬澹，观妙守真，而妄起贪求，肆情染滞者，适见世境之有，未体即有之空，所以不察妙理之精微，唯睹死生之归趣也。前明无名有名之优劣，此显无欲有欲之胜负也。<sup>26</sup>

首先，境的存在意味着对“存在”有能所的建构，并且境的存在被把握为妄情的直接体现，也是有欲的直接体现，而本真存在（观见妙本、正性、即有之空）应当是无欲（显无欲有欲之胜负）、清静（正性清静）的，因此感物而动<sup>27</sup>的“适见……之有（即有的）”的物境在这一建构中首先就被建构为了非本真的存在（肆情染滞）。在这一建构的基础上，作为本真存在状态的清静、无欲也就很自然的获得了本体、终极境界的地位，而这一地位的建构就一定意味着是与物境的非本真之“存在”的建构为一体的，否则这一地位就只是一虚说的地位，这就是说，本体（境界）一定要建构为功夫，否则本体就是一虚的、空悬的本体，而不能作为“真（存在）”的。

第一道德者，道是圆通之妙觉，德是至忘之圣智。非境无以导智，非智无以照境，境智相会，故称道德。然境智智境，不一不异，而异而一。<sup>28</sup>

道是虚通之理境，德是志忘之妙智。境能发智，智能克境。境智相会，故称道德。<sup>29</sup>

这在“坐忘”作为本体-功夫论的建构中，就是对忘遣的本体-功夫的建构。本来即有的物境，

22 李荣. 道德真经注[M]

23 李隆基、杜光庭. 道德真经广圣义[M]

24 李隆基、杜光庭. 道德真经广圣义[M]

25 李隆基、杜光庭. 道德真经广圣义[M]

26 成玄英. 道德经义疏[M]

27 “人生而静，天之性。感物而动，性之欲。”

李隆基. 唐玄宗御注道德经[M]

28 成玄英. 老子道德经开题序诀义疏[M]

29 成玄英. 道德经义疏[M]

因为其自身内含的对至忘之境的否定，因而需要再次的否定将这一真（“存在”）性澄明出来，这就在于至忘作为“真（存在）”的，并且不仅仅作为“真（存在）”的，而是在有欲的物境中作为“真”的（即存在作为第一义的第二义化，存在本身自否定中的本体论化），因此当至忘（物境的本真）被物境所否定了的时候，也即当体即是“存在”竟然反倒非是了的时候（作为理应的本真存在状态的本体反倒否定了存在的时候），就必须要靠再一次的否定来实现（澄明）至忘作为“真”的地位（实存），不仅仅要在本体（在“存在”的自否定）中真，更要在“存在”本身中真。夫悠悠案趣，蠢蠢群生，涉境起情，去道逾远。圣人悯其忘返，启此妙门。前明两观之殊，自无而入有；此标六者之惑，因事以相倾。能知逐境之非，不随流浪之变，则可以言虚心实腹之渐已矣。<sup>30</sup>

为此，就可见“坐忘”这一本体-功夫论的建构的深刻和恐怖之处，一种对欲望的否定从一开始就刻在这一建构之中，而非非的逻辑又确保了这种本体-功夫论对“存在”的完全搁置。

物，亦人也。根，亦本也。言人以一心攀缘万境，其事非一，故曰芸芸。圣人皆劝以反本，故言各归其根也。<sup>31</sup>

朴，本也。万境无染，见素也。守一不移，抱朴也。<sup>32</sup>

但是，对“坐忘”来说，与恐怖同时的，正在于这一建构的精妙。而当我们通过精细的分析梳理清了这一建构的精妙时，我们也就真正把握到了这一建构的关键，这一“存在”对本体（-功夫）论<sup>33</sup>的完美的建构，我们也就有了真正进行批判与精进的来源。大道自反，成其无体，无体自反，成其有用，大道为反，即反成道。

## （二）道动成冲，就冲成和，冲和运道，妙气自然

在把握到了“坐忘”作为本体-功夫论对“存在”的自然建构后，我们也就自然的获得了从含蕴着忘遣的具体价值指向、态度的本体-功夫中解离开来的可能，但如何具体的从中解脱出来，也就是具体的走出这一步，关键在于构建出彻底还“存在”其本身的“存在”论。

因此在这里，文章将会就“存在”为第一义之事，通过“存在”自身对本体-功夫论的建构，而将“存在”自身之“非存在（物境-本体论化）”澄明为就其“存在”。这一建构：即为“妙气冲和”。此一建构，第一义即在“妙气（存在者）冲和（存在）”的“存在”论建构，第二义即在“妙气即体（妙气冲和自然之体）、即相（和者性一之相无）、即用（冲者性分之用有）”的本体论建构。

以“坐忘（忘遣）”的本体-功夫论对“物境”的诠释而言，即将物境把握为感物、有欲妄情、染滞等等的存在状态，在这一状态中分别“存在”整体以至于逐物而构建了非（否定）存在的本体论，因此这一本体论需要再次的否定而使其回归于“存在”。我们把握到了这一非非的建构方式，就可以很自然的建构出存在者“存在（是）”的“存在”论。

首先，“道动成冲”，冲中有物，物者性分。

夫物之生也，形气不同，有小有大，有夭有寿，若以性分言之，无不自足。是故以性之为大，天下莫大于豪末；无余为小，天下莫小于太山。太山为小，则天下无大；豪末为大，则天下无小。小大既尔，夭寿亦然。是以两仪虽大，各足之性乃均；万物虽多，自得之义唯一。前明不终不始，非有非无；此明非小非大，无夭无寿耳。<sup>34</sup>

与成玄英注疏先就分而后说一不同，我们进行诠释的视域已然是把握到了“存在（此在）”上，对于中国哲学（至少佛教和道教来说）的历史逻辑来说是心性论已经进入到心体即性体的阶段<sup>35</sup>，因此我们首先说性一，也即性空、性如，万物虽多，自得之义唯一，即是性如之性一，

30 李隆基、杜光庭. 道德真经广圣义[M]

31 李荣. 道德真经注[M]

32 李荣. 道德真经注[M]

33 体即用，理即事，以功夫的具体存在建构于其上，故就本体论的建构而建构“存在”论来说无懈可击，但是本体即妙用而不必忘遣，一理即万事而不必无欲，坐忘之至忘被建构在具体的忘遣的功夫中，因此也惟有看到这一本体-功夫论建构对真正至忘的内藏才能从中脱离出来。藏藏一体，即是操置的隐藏，也是必然于内的宝藏，在“存在”的生生不息中，真正渴求生命的存在必然从中解脱。

34 郭象、成玄英. 南华真经注疏[M]

35 “成玄英思想中，吸收了大量的佛学内容，主要表现在两方面，人性论中对佛学有宗的性空缘起思想的融汇与修养论中对中观学破遣学说有无之论的消化。但同样不能否认，成玄英思想的主干，不是外来的佛学，而是老庄与玄学及道教的传统思想资料。尤其是六朝以来宋文明、藏玄靖的思想成果。成玄英在充分借鉴批判的过程中，建立起的真性论学说，为其重玄思想极为重要的组成部分。这一主张的提出，标志着道教由传统的形神论向心性论转化的完成。”

天性、道性一也，也即存在者在“存在”中被把握为存在本身（即心即性、即用即体、即无即有）。而此一性就是“无其有”的性，正在有之无中体性参备。但是，言道动出冲和之气，而用生成。有生成之道，曾不盈满。云或似者，于道不敢正言。<sup>36</sup>在“存在”中谈论本体是不敢正言的。因此这一本体论的建构只是“存在”的建构其无其有之性。因此，对于“存在”来说，“道动成冲”这一描绘当其只作为“存在”论而必要的本体论建构的开始时，道只是作为“无其有之有”而存在的，因此与动、成，以至于“冲”都是一义。而“冲”才是这一存在建构之描绘的起始的关键，因为因为性之分就在于物之冲，于“存在”而言首先不是体其性一，而是体其性分，而性分之用就在于冲。随后，因为有欲而建构本体论的必然，在此处，存在就其无而建构非存在的本体论以令其自反，这一建构就在于“和”。体冲之全即为和，以此冲和之无其有，则立性为妙气，在冲中必得和，在分中必就一，故万物自然以妙气，在和中必成冲，在一中必为分，故妙气自然为万物。如此，“妙气冲和”的“存在”论就建构起来，存在者作为具体的性分之物在无其有的冲和中成为妙气自然的一体。

为此，就体相用的结构来梳理这一建构。

无名，天地之始。有名，万物之母。……如上两者，皆本于道，故云同也。动出应用，随用立名，则名异矣。<sup>37</sup>

体即是“妙气冲和自然之体”，万物尽在此体各领其分，成冲就和以全体。

相是“和者性一之相无”，相者就体言相，体者在无其有，故相领其无，以全用之有、体之一，即无有而为一，冲和为和，用而为体，故以相之无而成用之体有，以相之无还用之本成。

用是“冲者性分之用有”，于冲之中，分性见矣，有分故冲，有冲故和，即和成其无其有，故用不废而体立<sup>38</sup>，即用即体，妙气自然。

知妙气自然，故应知（湛，凝寂也。似，不定也。言圣人虽复和同光尘，而神凝姑射，动不乖寂，故云常存。而言似者，明非应非寂，而寂而应，寂不定寂，而应不定应也。<sup>39</sup>圣智虚忘，感来则应。观机动寂，不失事宜。<sup>40</sup>）：

自然之中，正言即反，处事不定，无非道成。

### （三）妙气自然：为是，为非，为反，为天地根

反者道之动。<sup>41</sup>

冲和者，自然矣，自然者，忘忘矣。

就以顺妙气冲和之自然（“存在”）的存在论建构来进行对自然即“反者”的诠释把握的建构，笔者认为自然的。根柢在于这种“存在”论是自然的，自然即存在，不是什么别的。这种“存在”论的建构在其自否定的本体论中又建构了非其否定的本体论亦是存在论，就存在论必要的本体论的建构来说是非非的建构逻辑。但就“存在”自身而言“存在”就是“存在（论）”，大道即是道说，无言即是有言。因此，就存在论之自身之建构而言必定为本体论之形式，比这一具体建构把握为本体论之形式更为深刻的，是在非非居中自反的“（反）性”，也就是自然（“存在”）自身。这是说，自然（“存在”）之为是必成其反，故而为此我们不得不非非而在这一自反中完成其建构，但是这一始终根植在“是”上的“非非”，当其自然的面目显露而出时，超过于本体论建构的“存在（自然）”也就完全澄明了出来。这一澄明，就是在自知其反中的反者道之动<sup>42</sup>。

强昱. 从魏晋玄学到初唐重玄学[M]. 上海: 上海文艺出版社, 2002. 5: 302.

36 李隆基. 唐玄宗御注道德经[M]

37 李隆基. 唐玄宗御注道德经[M]

38 “虽复处有欲之中，同事利物，而在染不染。心恒安静闲放而清虚也。前则虽清而能混浊，此则处浊不废清闲。明动而寂也。安以动之徐生。虽复安静，即静而动。虽复应物而动，心恒闲放而生化群品也。明寂而动也。”

成玄英. 道德经义疏[M]

39 成玄英. 道德经义疏[M]

40 成玄英. 道德经义疏[M]

41 老子. 道德经[M]

42 老子. 道德经[M]

另外，笔者认为老子的存在论更多是“存在”论而非本体论，中国哲学史以有解无的历史逻辑将其看作为一种无的本体论，但事实上老子的存在论是有自觉的无的精神和对德礼政治的批判意识的，在对无的存在论的建构中自然而然的建构出了无的本体论，但以其对德礼政治的批判意识而言他所有的是否定的、用无的本体-功夫，但并非如同德礼政治、哲学那种以有为本而以有解无的执定的功夫，整个中国哲学普遍在德礼政治的逻辑中解释老子，即使在重玄学中唐玄宗作为解老的主流亦将其绝仁弃义这种标致着对德礼政治、更是“有”的哲学、存在论的建构的否定、批判而又溯回于“有”。可见礼教对老子扭曲之深。海德格尔

本体的建构与解离在反性（自然）之中无非道运而成，故为至于此，方才任运自然，处事无碍，朝和暮歌，而阳成阴抵耳。

那么在此，文章的最后，就反性的“存在”论建构而为本体（性）论来梳理、描画一下反性的特征。

首先，正的动用。性分之用，无数的物交参纷然，在冲和之中，有成，有坏。

然后，正的成就。性一之体，交参纷然的物在冲和的存在中被把握为一个整体，这个整体作为一性，是这些现成着、冲和着的存在者的“无”性。

因此，性分的冲和之用有（现成存在者的存在），成就了性一的冲和之体的无其有（现成存在者在本体的非存在），用有即体无，用无即体有。这是“存在”的自即其反。但就此而言，还不可言反者道之动，惟有进入到具体的道动冲用的“存在”领域，才能发现反性自然、道动冲和的玄妙。

总体来说，反性就可以解释出三个重要含义：

第一，即自为反（存在者的存在即是非存在）。

第二，即此就反（此者的存在即是与其完全相对的他者的存在）。

第三，即反为道（此者在绝对的他者中成就其自身，并且作为一种现实的运动展开着，而此在作为承担着这一运动的特殊存在者，以常在他者之中的形式运动在返回于完全之自身的运动中。）

就本体论的建构来说，道动冲和建构的是即动即静的本体论，这意味着就动冲的一面来说，道是作为本体论的本源论、生成论，而这体现在道动“冲和（存在）”的性一之中，意味着一个作为本体的、有终点的冲和之妙体存在，在其性分之中，这个最终的冲和之妙体也就是万物无终点的、无限冲和的历史过程。

而在这一有终点的，过程即本体的冲和之中，现成存在者彼此在冲的互动中构成存在者的成与坏，这一成坏也就是“存在”的自即其反。但更为丰富的是，这意味着由此在在其性分之中的一种天命（和冲）而进展着这一进程，因此对于此在来说他周遭的、体现在此在所直观把握着冲和的现成存在者是与其它此在有所不同的，它们的相同只在谈其“无”的本体之中才相同。但是就这一“无”的本体来说，任何物都作为受性一之分殊的存在者而存在在冲和之中，因此任一物（此者）的成就都与他者处于关联之中。这也就是“存在”的即此即他性，是就“存在”的自即其反的进一步延伸，即殊就以，即此就他，存在者（现成存在者，也是在冲和之体中领其性一而性殊而有其存在的一本体）的“存在”就是在他者中的实现其自身，对于此在的“存在”而言是一个永远以一特殊之存在者介入在一个在之中的他者中而通往最终之此在的存在，而最终的此在之为全体的实现也同时是对一切他者的完全摄受的实现，自始至终此者与他者都存在于即一即殊的共在之中。

为此，一种任运自反的建构就被进一步的描述出来，而在这种自反而得反的自然之中，一切也就被允诺了作为永恒运动（自然）的本真。

冲者动，和者静，动成反，静守正，妙气冲和，任物自然。

## 结语

总体来说以文章的根本目的，作为一种建构新的存在论来说，尤其是建构一种让存在者本真的存在的“存在”论，笔者认为还是比较好的完成了这个任务的，在反性的描画和讨论上也做了比较好的突破。但是就对道家的处理来说，尤其在本文作为主导的对重玄学的处理，重点的描画了其否定的一面，似乎有些偏颇，因此是让笔者有些不安因此需要在这里交代一下的。这是因为首先藉由重玄学谈道家（基本专指老子）存在论的新建构，而选择别的命题，在于老子的思想中富有的批判精神和对本真的“存在”的归属。而作为道家道教哲学发展的重要学说并且基本可以说是在其古代的高峰，重玄学的深玄奥妙是为该领域的学者所周知并且基本了解的，所以笔者认为自己没有必要重新复述一遍它在哲学史、在道家道教史上的新建构和功绩，而是谈其缺点，谈其可批判处，也是谈其蕴藏着而要生发出来的本真的潜力之处。因此，如果说真正可能的偏颇之处，那么也是在于没有仔细梳理重玄学前期的学者和后期的学者的区别，尤其是成玄英和唐玄宗的区别，成玄英的否定取向是远强于唐玄宗的，但是唐玄宗明显的汇通三教进行礼教建构的态

---

谈要重拾被遗忘的“存在”，中国或许也应该不仅仅是外力的刺激中批判礼教，而应该自觉的在传统的新建构中提起“无”的批判精神。

度毫无疑问是失了老子的批判精神的，但是难道表面支持否定礼教的成玄英真的不用为此负责吗？对一种存在论建构要溯源其根柢，如果不是“坐忘”提供了存在论对“存在”的否定的置架，因此将活生生的“存在”变成了真空的生活，礼教何以有根基进入其中呢？而即使就唐玄宗开始的到杜光庭、陈景元的由“真空”转向“妙有”的态度转变，但实质上只是礼教对道家道教自身的伦理的介入。在笔者看来，道家（老子）是有其自身的伦理价值取向的，并且绝对不是庄儒合道的合流中的礼教的取向的，那就是反的取向。与佛教即真空而生出的慈悲不同，反是建立在一种存在者本真的“无”上并且不止于无的在其存在中，一种自反的律动永恒的流动在世界之中宣告着存在者的创建与虚无，价值上的肯定或否定，行为上的肯定或否定，乃至关系、世界、一切存在的肯定或否定，都流转在其任运之中。而在当下这一时代，一个形而上学被彻底的解构而本真的“存在”也由此要彻底的绽露出来的时代，笔者相信对反的取向的重提以及反的存在论的建构，正是这一时代的重要之事，并且尤其是中国文明向着那个以“有”解“无”、以礼教建制占据人真正本性的时代的，批判，重构，一种将其看在心里的挥手告别。

参考文献：

- [1]成玄英.道德经义疏[M].
- [2]罗中枢.论成玄英重玄方法的“三绝兼忘”思想[J].社会科学研究,2010(06):1-6.
- [3]成玄英.老子道德经开题序诀义疏[M].
- [4]李隆基.唐玄宗御注道德经[M].
- [5]强昱.从魏晋玄学到初唐重玄学[M].上海:上海文艺出版社,2002.5.
- [6]若水.《庄子》与道教重玄学[J].中国道教,2001(06):42-46.
- [7]王鹏飞.道家与道教思想史批判[D].浙江大学,2014.
- [8]强昱.成玄英重玄学思想述要——以《庄子疏》为中心[J].世界宗教研究,1998(03):85-92.
- [9]李隆基,杜光庭.道德真经广圣义[M].
- [10]李荣.道德真经注[M].
- [11]郭象,成玄英.南华真经注疏[M].
- [12]老子.道德经[M].

## Wondrous Qi as Self-So, Reversion as Root — A New Construction of Daoist Ontology Based on a Critique of "Sitting in Oblivion"

CHEN Yizhou

*(Daluoshan Institute of Buddhist Culture, Wenzhou, Zhejiang 325000, China)*

**Abstract:** This paper analyzes and critiques the Daoist ontological construction of Chongxuan Learning as characterized by "sitting in oblivion," and on this basis constructs an "existence (ultimate oblivion)" theory thoroughly liberated from the framework of ontology. The paper first grasps the overall ontological construction of Chongxuan Learning through the feature of "sitting in oblivion" as simultaneously the realm and practice of the noumenon, revealing how the construction of a noumenon-practice theory, with "negation/transcendence" as its practice, manipulates and conceals "existence." It then further combs through the construction of "sitting in oblivion" to clarify the feasibility, from the perspective of "existence" as the primary meaning, of constructing "sitting in oblivion" as a secondary meaning (i.e., ontologicalized). Subsequently, the paper clarifies the root cause of why "sitting in oblivion" constructs such a "negation-of-negation" ontological framework. This clarifies the necessity of ontological construction and the need for self-reverting ontological construction within the existential state (stimulated by things, chasing after things) of the "realm of things" that negates "existence." Simultaneously, it further clarifies that the true manipulation and concealment of "existence" by "sitting in oblivion" lies in the concrete orientation of negating existence inherent in this self-reverting ontology. After thoroughly clarifying the issues, the paper employs the logic of "sitting in oblivion"—a sophisticated construct that achieves reversion to "existence" through necessary ontological construction—to interpret "movement" as chong (interpenetrating void/ferment) and to achieve harmony (he) through chong. This constructs an ontology where chong-he is wondrous qi and wondrous qi is chong-he—an ontology of spontaneous movement and stillness, of wondrous qi being self-so. Building on this, the paper further grasps wondrous qi as self-so as "existence" characterized by reversion. Based on the nature of "existence" as self-reverting, and through an ontological grasp where nature-as-one (xing yi) is nature-as-particularized (xing fen), it constructs a reverting ontology of "the existence of this being is the existence of the absolute other" and "reversion itself is the Dao (the movement of Dao is the movement wherein Dasein, as the self, exists within the absolute other and thereby realizes itself)."

**Keywords:** Chong-he wondrous qi; Reversion; Chongxuan learning; "Sitting in oblivion"; Ontology