

# 新儒学之后与“后新儒学”

——以“存有三态论”为核心的思考

林安梧

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

[摘要] 本论文旨在检讨“新儒学之后”的思想可能向度,“存有三态论”如何从原先的“两层存有论”(牟宗三哲学)转折而出,以面对全球化与文化多元的新局。“存有三态论”融摄儒、道、佛三教及西方宗教哲学,而以“存有的根源”、“存有的开显”与“存有的执定”三者为体系建构支柱,它重视在现代化(外王)的历程中重新调适公民正义与心性修养(内圣)的方法途径。一方面恰当的调适而上遂于“道”,另一方面则具体而落实于“生活世界”之中,在“多元”中调理出“一统”。进一步检讨了“全球化”所可能带来的普同性危机,并寻求其克服之道。儒道佛三教思想隐含了一极可贵的意义治疗学思维,这有助于开启诸多现代化之后的思想对话,并寻求进一步融通的可能。最后,我们将指出“语言是存有的安宅”而“存有是语言形而上的家乡”。

[关键词] 存有; 话语; 现代性; 多元; 一统; 儒道佛

[中图分类号] B26

[文献标识码] A

[文章编号] 1003-8353(2019)11-0086-10

DOI:10.15981/j.cnki.dongyueluncong.2019.11.009

## 一、问题的缘起：“新儒学”之后的焦思与苦索

“后新儒学”是本人二十多年来讲学的基本向度,有别于我的老师辈们所提出的“当代新儒学”。有些朋友误以为我在牟宗三先生过世之后,就提出与老师不同的向度,甚至批评我是背叛师门者。其实不然,此论点早在九零年代初即已发表,而更清楚以此为名的是一九九四年初夏四月间,我在哈佛大学杜维明先生主持的儒学讨论会上,首次发表了《后新儒学论纲》<sup>①</sup>,这篇论纲可以视为我对“后新儒学”总的理解。一九九六年,我又发表了一篇《牟宗三先生之后:“护教的新儒学”与“批判的新儒学”》<sup>②</sup>,这篇论文旨在经由“护教的”与“批判的”做一显题式的对比,指出前者是以康德为对比及融通之主要资源,而后者则以王船山两端而一致的哲学思考作为模型,并注重西方历史哲学、社会哲学乃至现象学、解释学之发展,回溯当代新儒学之起源,重新诠释熊十力,对牟先生则采取一既批判又继承的方式。再者,笔者对比地对“理”“心”“气”,“主体性”“生活世界”“心性修养”“社会实践”“本质主义”“唯名论”“传统”“现代”等相关问题,做一概括轮廓式的描绘。最后,指出“后新儒学”薪尽火传地往前迈进。

一九九七年我继续扩大了九四年的“论纲”,进一步写成了《咒术、专制、良知与解咒:对“台湾当代新

---

[作者简介] 林安梧(1957-) 男,山东大学易学与中国古代哲学研究中心特聘教授、元亨书院院长。

<sup>①</sup>这论纲是当年春天2月间在威斯康辛大学麦迪逊校区访问时写下的。后来收录为林安梧《儒学与中国传统社会之哲学省察》一书的附录三,题为《后新儒家哲学论纲》,第265-269页,台北:幼狮文化事业公司,1996年版。

<sup>②</sup>此文1996年12月在台北举办的“第四届当代新儒学国际会议”上宣读。

儒学的批判与前瞻”》<sup>①</sup> 这篇文章旨在对四九年以后于台湾发荣滋长的“台湾当代新儒学”展开批判与前瞻。首先,笔者指出以往儒家实践论的缺失在于这实践是境界的,是宗法的,是亲情的,是血缘的,是咒术的,是专制的,这些一直都挂搭结合在一起,分不清楚。再者,笔者指出实践概念之为实践概念应当是以其自为主体的对象化活动所置成之对象,而使此对象如其对象,使此实在如其实在,进而以感性的透入为起点,而展开一实践之历程,故对象如其对象,实在如其实在。后新儒家的实践概念是要去开启一个新的“如”这样的实践概念。这是以其自为主体的对象化活动作为其起点的,是以感性的肇分为始点的,是以整个生活世界为场域的,是以历史社会总体为依归的。这么说来,后新儒家的人文性是一彻底的人文性,是解咒了的人文性,而不同于往前的儒学仍然是一咒术中的人文性。这旨在强调须经由一物质性的、主体对象化的、实存的、主体的把握,因而这必然要开启一后新儒学的哲学人类学式的崭新理解。总而言之,老儒家的实践立足点是血缘的、宗法的社会,是专制的、咒术的社会;新儒家的实践立足点是市民的、契约的社会,是现代的、开放的社会;后新儒家的实践立足点是自由的、人类的社会,是后现代的、社会的人类。

总的来说,我所强调的后新儒学之不同于牟宗三先生的“道德的形而上学”,而将之引到了人间而成为一“道德的人间学”。在理论体系的构造上,我亦不同于牟先生所建构的“两层存有论”而转化为“存有三态论”。“存有三态论”是我从熊十力先生《新唯识论》所开启的“体用合一论”所转绎而有的建构。一九九一年我完成博士论文时,即预示了自己的学术路向是“由牟宗三而熊十力,再经由熊十力而王船山”的哲学发展可能。从“牟宗三”到“熊十力”标示着由“两层存有论”回到“体用一如论”,这意在“验诸伦常日用,重溯生命之源”。进而再由“熊十力”归返“王船山”,这标示着由“体用一如论”再转而为“乾坤并建论”,其意在“开启天地造化之几,落实历史社会总体”。笔者以为经由这样的回溯过程,将可以有一新格局之缔造。笔者近年即依此路径而提出“存有三态论”:存有的根源、存有的彰显与存有的执定。依此存有三态论,笔者进一步对当代新儒学所强调“内圣”开出“外王”做一深度反省,指出当今之儒学当立足于“公民社会”,再回溯生命之源做一身心之安顿。这可以说是一“由外王而内圣”的逆转性思考,这一逆转将使得“社会正义”优先于“心性修养”,而我们亦可以因之而成就一崭新的“社会存有论”。再者,这样的社会存有论与存有三态论是合汇一体的,这是由熊十力的哲学转折到王船山哲学向度,它特别着重的是历史社会总体的物质性与精神性,此中隐含着“两端而一致”的辩证关联。“存有三态论”与“社会存有论”的合汇同参,将可以免除以心控身的弊病,可以免除主体主义的限制;而真切地正视身心一如、乾坤并建,重视历史社会总体,建构一以“社会正义”为核心的儒学思考<sup>②</sup>。

## 二、从“两层存有论”到“存有三态论”的转化与发展

牟先生的哲学,一般来讲,可以用所谓的“两层存有论”去概括它。所谓两层的存有论,是通过康德“现象与物自身”的超越区分,把现象界视为所谓“执”的存有,把物自身界、睿智界叫做“无执”的存有,所以,他在《现象与物自身》那本书中的一章,谈所谓“执相”与“无执相”的对照,构造了现象界与睿智界的存有论,或者说是执的存有论与无执的存有论两层。

这两层的存有论和康德的建构其实是不同的,康德哲学的建构,重点是在知识论的建构,也就是通

<sup>①</sup>请参见《咒术、专制、良知与解咒:对“台湾当代新儒学的批判与前瞻”》,1997年发表于台湾成功大学所召开的“第一届台湾儒学国际会议”,现收在拙著《儒学革命论:后新儒家哲学的问题向度》一书中,台北:台湾学生书局,1997年12月版。

<sup>②</sup>以上所述是2001年9月7-9日在中国武汉大学举办的“熊十力与中国传统文化学术会议”的论文,这篇文章后经修改,以《从“牟宗三”到“熊十力”再上溯“王船山”的可能》为题,刊于《鹅湖》第廿七卷第七期(总号:319)2002年1月,台北。

过“知性为自然立法”而说明如何从现象界来建构客观知识,至于属于睿智界的那个部分,并非人的智慧所能及,因为人只具有“感触的直觉”(sensible intuition),而不具有“智的直觉”(intellectual intuition),只有上帝具有智的直觉。但是在牟先生的系统里面,他依靠中国传统的儒、道、佛三教工夫论的传统,强调通过修养实践的工夫,可以使人从作为一般性的存在,提升到一个更高存在的状态,而当提升到一个更高存在状态的时候,他认为那是一个本然之我的状态,或者说那是一个回到本来面目的状态。就儒家来讲的话,那是一个具有“性智”的状态,也就是孟子所说的“仁义礼智”的状态,那样的状态用传统的语词归纳起来,就是所谓的“性智”;那么道家,他用“玄智”这个词;而佛教则用“空智”这个词<sup>①</sup>。

不管是儒家的性智、道家的玄智、佛教的空智,牟先生借用了康德“智的直觉”这个词,而说东方的哲学儒道佛三教所呈现出来的,都说人不只是具有感触的直觉,更具有智的直觉。智的直觉跟感触的直觉有何不同呢?感触的直觉只能及于“现象”,而智的直觉可以及于“物自身”,也就是说感触的直觉把抓的是现象,而智的直觉创造了物自身,而物自身与现象是同一事物的两个面相,这个地方,隐约可以看出智的直觉与感触的直觉总体而言是归到那个本心,归到那个一心说。在这里我们可以发现,简单的说,可以约略把两层存有论的构造,归到“一心开二门”。所谓一心开二门是牟先生借用了《大乘起信论》的构造,心分成两门——心真如门和心生灭门。心真如门所对应的是物自身、睿智界;心生灭门所对应的就是一般生生灭灭的现象界,心真如门与心生灭门都还归一心<sup>②</sup>。

牟先生的两层存有论的构造,还有一个特殊的地方在于论述回到了哲学的人类学的时候,他怎样去正视人呢?正视人那个本来面目的我的状态呢?那个我其实就是一个纯粹的、超越的、自性的我,或睿智界的我,即可以及于物自身界的那个我,那个我不是经验所能限制的,也不是历史所能限制的,远超乎经验与历史之上,而又作用于经验与历史之中。所以牟先生讲的这样的一个我其实是一个超越的、纯粹的形式之我,在儒家这个我是个道德的我,在佛家这个我是个解脱的我,在道家来讲的话就是那个返朴归真的真我,他以这个作为他哲学最高的一个支柱。就实来说,这样具有智的直觉能力的真我,可以说成就了一形而上的保存,但并未真切的真有一实践的开启<sup>③</sup>。

相对来说,自一九九一年以来,从熊十力体用哲学转化而出的存有三态论,不同于“两层存有论”,将问题的根结摆置在“一心开二门”的格局来思考。“存有三态论”是以“存有的根源”“存有的彰显”“存有的执定”这三阶层而立说的,这样的立论虽颇有得于熊十力的体用哲学,而最重要则来自于《易经》及《道德经》的理解、诠释与转化<sup>④</sup>。依笔者之见,《易经》所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”“见乃谓之象,形乃谓之器”与《道德经》所说“道生一、一生二、二生三、三生万物”(《道德经》四十二章)、“天下万物生于有,有生于无”(《道德经》第四十章)、“无名天地之始,有名万物之母”(《道德经》第一章)等都可以关联为一个大脉络来理解。

“道”是不可说的,是超乎一切话语系统之上的,是一切存在的根源,原初是处于“境识俱泯”的状态下的,这可以说是一空无寂静的境域,亦即老子所说的“无名天地之始”,也就是存有三态论的第一层状态,是意识前的状态(pre-conscious level),也可以说是“寂然不动”的状态,是秘藏于形而上之道的状态<sup>⑤</sup>。

①以上所述,具可从牟宗三先生所著《智的直觉与中国哲学》《心体与性体》《现象与物自身》诸书中见到,这里做了一概括而总持的说明。又请参见笔者《当代新儒学之回顾、反省与前瞻:从“两层存有论”到“存有三态论”的确立》,《鹅湖》第廿五卷第十一期(总号:299),页第36-46页,2000年5月,台北。

②参见牟宗三《中国哲学十九讲》。

③参见林安梧《无尽的哀思:悼念牟宗三先生兼论“形而上的保存与实践的开启”》,收于《当代新儒家哲学史论》一书,台北:明文书局,1996年版。

④关于“存有三态论”的基本结构,这想法初启于90年代初,请参见林安梧《存有、意识与实践》第五章,台北:东大图书公司,1993年版,第107-150页。

⑤此见解实脱胎于M. Merleau-Ponty的觉知现象学(Phenomenology of Perception),有趣的是此书的许多论点,就连书名都似乎与熊先生的《新唯识论》可以连在一起思考,该书为台湾双叶书店1983年影印发行。

再者，须得一提的是，“道”不能永远秘藏于不可说的状态，“道”必经由“可道”而开显，“道”之一字重在不可说，由此不可说而可说，此是“道可道”一语的解释。再者，如此之“道”之必然开显则可以理解为一“生”，“生”者不生之生也，如其道而显现也，即如《易经》所说“见乃谓之象”也。若总的来说，我们实亦可以说“道显为象”也，而如此之显现即为“不生之生”，由此不生之生，必具体实现之、内化之，此即是“德”，“德蓄之”，盖蓄之而为德也，承于道、著于德也。就此而言，此当属存有的彰显，是境识俱起而未有分别的状态，是即境即识，亦可以理解为纯粹意识的状态（pure conscious level），是道生德蓄的状态，这是存有三态论的第二层状态，是“感而遂通”的状态<sup>①</sup>。

老子除说“道可道”外，他又说“名可名”，而其“道德经”则由此“有名”与“无名”而展开，这是说“道”必经由“可道”开启，而“可道”当落在“名”上说，否则不足以为说。“道”重在说其“不可说”，而“名”则重在说其“一切话语、言说之源”，论其“言说、话语之源”，是一切言说话语之所归，然非一般言说话语之所能涉，就其随言说话语之源而说亦是不可说者，此亦当经由一言说话语之命定活动（名以定形）而展开，但此展开已非原先恒常的话语言说之源，也因此说“名可名，非常名”。

“名”必经由一“可名”的活动，而走向“名以定形”，但“名”必本于“无名”，这正是“天地之始”。这正阐释了在一切言说话语未展开之前，原是一虚空灵明的场域，我认为从《道德经》所开启的“处所哲学”“场域哲学”迥异于以“主体性”为首出概念的哲学思考<sup>②</sup>。因之，所谓“存有的根源”并不是一遽然绝待的形而上之体，而是浑沦周浹、恢诡谲怪、通而为一、境识俱混、心物不二的场域生发可能。

“无名”本“不可名”，此“不可名”又当隐含着—“可名”，由此“可名”之彰显而为“有名”，有名者经由命名的活动、主体的对象化活动，使一对象成为一决定了的定象，这亦是老子所说的“始制有名”，这样的一个活动即是“有名万物之母”一句的诠释。相对于“形而上者谓之道”，此即是“形而下者谓之器”，经由一形著具体化的活动，经由主体的对象化活动，使得那对象成了一决定了的定象。又《易经》所说“见乃谓之象，形乃谓之器”，“器”即此之谓也。又老子“物形之”，“物”即此之谓也。落在存有的三态论来说，这属第三层，是“存有的执定”。这是境识俱起而了然分别，以识执境的状态，是意识之及于物的状态，是意识所及的阶层（conscious level），是念之涉着于物，并即此而起一了别的作用。《易经》所谓“曲成万物而不遗”当可以用来阐释此。若以一九九六年所为之《道言论》来说，这是顺着前面所说的“道显为象，象以为形”，进而“言以定形”的活动。

“名以定形”，“言以成物”，言说话语才使得对象物成为对象物，但一落言说话语的脉络便会因之形成一不可自己的出离活动，这样的力量之不能自己，可以成为“物势”，是随着“物形之”而有的“势成之”。这样的“物势”正标明了“言说话语”所可能带来的反控与异化，真正的问题并不是“物”，而是“名以定形”的“名”，“言以成物”的“言”，这名言（言说话语）所挟带而来的趋势，是会导致反控与颠覆的，所谓“天下皆知美之为美，斯恶矣！天下皆知善之为善，斯不善矣！”正是这写照。伴随着言说话语挟带而生的利益、性好、权力、贪欲、趋势，将使得我们所展开的认识活动与价值实践活动因之而扭曲、异化、变形，甚至是倒反。就此来说，即《道言论》所论“言业相随”也。我也在这点上接受了哈柏玛斯（J. Habermas）有关“知识”与“趣向”（Knowledge and interest）的论点<sup>③</sup>。

<sup>①</sup>请参见林安梧《〈揭谛〉发刊词——“道”与“言”》，《揭谛》学刊，创刊号，第1-14页，南华管理学院哲学研究所1997年6月发行。

<sup>②</sup>关于处所、场域、天地等概念多启发自日本京都学派的见解，特别是西田氏的《善的经验》一书，关于此，请参见江日新译《日本近代哲学思想史》，台北：东大图书公司印行，1989年5月版。

<sup>③</sup>关于此，显然受到西方知识社会学传统之影响，如卡尔曼罕（Karl Mannheim）等之影响，又哈柏玛斯之见地，请参见Jürgen Habermas *Knowledge and Human Interests*, Translated by Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, 1971, Boston, USA.

### 三、“存有三态论”的建立与“存有的治疗”之可能

“天下万物生于有,有生于无”(《道德经》四十章)落在存有三态论来理解,可以豁然明白。天下间一切对象物之所以为对象物,是经由一“有名”(“始制有名”(《道德经》三十二章)这样的命名活动,这样的主体对象化活动而构成的。再进一步推溯,这“有名”原生于“无名”,“言”始于“无言”,“言”与“默”是连成一个不可分的整体,“可说”必上溯于“不可说”,这便是“有生于无”。显然,“天下万物生于有,有生于无”这是从“存有的执定”往上溯而及于“存有的彰显”,更而往上溯而及于“存有的根源”。

相对来说,“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《道德经》四十二章),就存有的三态论来说,这是从“存有的根源”往下说,“道生一”是就“存有的根源”说,而“一生二”是就“存有的开显”说,“二生三”是就“存有的执定”说,由此存有的执定因之对象物始成为对象物,此之谓“三生万物”<sup>①</sup>。

若关联着“默”与“言”、“不可说”与“可说”来论,“道”本为不可说,如此之不可说是浑合为一的,是一不可分的整体,“道”本为空无,而有一不生之生的显现可能,即此显现而为一不可分的整体,这即为“道生一”,“道生一”总落在“存有的根源”一层立说。道既显现为一不可分的整体,如此不可分的整体虽仍为不可说,但这样的不可说之整体便又隐含着另一对立面的可能,如此之对立面实由此整体所分别而来,既有分别,便由原先之“不可说”转为“可说”。如此“不可说”而“可说”,此即所谓的“一生二”是也。进到此“一生二”之境域,实即为存有的开显之境域。如此之“可说”又必然的指向于“说”,“可说而说”这是主体的对象化活动,如此使得一切存在之对象成为一决定了的定象,这即是“二生三”。“道生一”是由空无性进到总体的根源性,而“一生二”是由此总体的根源性进到两端的对偶性,而“二生三”则是由此两端的对偶性进到具体的个别性,由此具体的个别性才能说天地万物之存在,这即是“三生万物”。这是由“说”而“说出了对象”,由具体的个别性具体化成为一个别之具体物。

若进一步阐述之,我们亦可说此“道生一、一生二、二生三、三生万物”,“道”是“未显之不可说”,而“一”是“已显之不可说”,“二”是“未执之可说”,“三”是“未执之说”,“万物”即为“已说之执”。若关联到我多年来所阐述的中国解释学的五个层次“道”“意”“象”“构”“言”,“道生一”即为“道显为意”,“一生二”即为“意显为象”,“二生三”即是“象以为构”,而“三生万物”则是“以言为构”。“道”是总体浑沦而未发,“意”是将发未发之幾微,“象”是显现而无分别,“构”则是显现而有分别,“言”则是分别而为对象物<sup>②</sup>。

由于道家思想的熏陶,让我深切地体会到我们这个族群有一极为可贵的地方,迥非西方文化主流所能及,这就在于我们在言说话语之上有一“超乎言说话语的存在”,“可说”与“不可说”“言”与“默”并不是断裂的,而是连续的。我们早在二千余年前即清楚地了知“名以定形”“言以成物”<sup>③</sup>,任何一个客观的对象物都不是一既予的存在,而是经由言说话语所建构的存在。正因如此,凡所谓的存在的异化都不是来自于存在本身,而是来自于言说话语的建构,这应说是“话语的异化”,而不是“存有的异化”<sup>④</sup>。

就西方当代哲学涉及于此者来说,我以为工夫倒做了。他们判之为“存有的异化”,再企求一“话语

<sup>①</sup>请参见前揭文《〈揭谛〉发刊词——“道”与“言”》,三“言以定形”一节,第5-6页。

<sup>②</sup>关于此“道、意、象、形、言”首见于《革命的孔子:熊十力儒学中孔子原型》一文,涉及于“诠释方法论及其相关问题”处,请参见《儒学革命论:后新儒家哲学的问题向度》,第169页。关于此,进一步的论述,请参见林安梧《人文学方法论:诠释的存有学探源》第六章,第145-176页,台北:读册文化事业公司,2003年7月版。

<sup>③</sup>“名以定形”(页六五)最早由王弼提出,相关者,他亦有“名以定物”(页六)、“名者,尚乎定真”(页五)之论,请参见王志铭编《老子微旨例略·王弼注总辑》一书,台北:东升出版事业公司印行,1980年10月版。

<sup>④</sup>请参见林安梧《语言的异化与存有的治疗》,收入《中国宗教与意义治疗》一书第六章,台北:明文书局,1996年4月版,第139-175页。

的治疗”；实则，应该判之为“话语的异化”，所当求的是“存有的治疗”。我认为这在在可以看出西方是以“Logos”为核心的思考，此不同于我们中土是以“道”为核心的思考。正因我们这“道”论的传统，我们才不拘于“语言是存有的居宅”，我们更而说“存有（道）是语言形而上的居宅”，而“语言则是存有（道）落实于人间世的居宅”<sup>①</sup>。“存有”（道）与“语言”两者的关系，借用王夫之的哲学用语，应是一“两端而一致”的关系<sup>②</sup>。所谓“异化”的克服即须在此“两端而一致”的格局下来思考。

如前所述，在“存有三态论”的格局看来，所谓“存有的治疗”便是真切去面对“存有的执定”及其伴随而生的贪取、利益、权力、占有、欲求等等，经由一种“存有的归返”活动，回到原先存有的开显，乃溯及于存有的本源；再如其所如依此存有之本源开显其自己，并在此场域中获得一种甦醒与调剂的可能。换言之，道家义下的存有的治疗，它所重的并不在于存有的执定这层次的对治，而是经由存有的归返活动，让自己能回到境识俱泯的根源性状态，因之而使生命能如其自如地生长。

现在，我们且以老子《道德经》为例阐述之：

致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命，复命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。（《道德经》第十六章）

这是我讲习老子最常引用的经文段落，我亦因之而于存有三态论所隐含的治疗学思维，更无所疑<sup>③</sup>。“致虚”“守静”，这是对于存有的执定与伴随而生的染污的撤除活动，是一“涤除”的工夫，由此“涤除”，才得“玄览”也（《道德经》第十章）。由这样的撤除活动，我们才能“损之又损”，回到“存有的根源”，才能有一“存有的光照”（即所谓“玄览”，或作玄鉴）。换言之，致虚守静看似一消极性的撤离活动，但实为一积极性的光照也，是来自于存有之在其自己的光照。经由如此之光照，万物如其自如的生长着，这便是所说的“万物并作”。能致虚、守静，能得存有的光照，方得“观复”。“观复”是就人往上说，而“玄览”则就道往下说，是一体之两面。“观复”是就存在的现实居宅往上说，而“玄览”则是就形而上的居宅往下说。玄览是一道体的照明，而观复则是一修养功夫，这功夫是连着前面所说的“致虚”与“守静”而开启的。

“致虚”“守静”“观复”“归根”“复命”这些字眼或可以做多方的阐释，但总的来说，他们都指向一存有的回归，并经由这存有的回归而获得存有的治疗。“存有的回归”，无他，只是回复生命之常罢了，能体会得此生命之常，即为智慧通达之人。不能体会生命之常，无知妄作，必然招致凶祸。能体会得此生命之常，便能有所容，能有所容，则无不公矣。当回到生命的存有之源，得此存有之源的浸润，有了一生命的温润之情，自能有一相与融通合汇之可能（常乃容），如此才能凝成一有力量的社会共同体（容乃公），能如此才能通天地人，成为此共同体之领导者（公乃王），这样的一个现实政治的领导者才能朝向普遍理想（王乃天），如此之普遍理想并不是遽然超于物外，而是通同于一根源性的总体（天乃道），能通于此根源自能长久不息（道乃久），终其身永不停歇（没身不殆）。显然地，存有的回归便隐含着存有的治疗，而所谓的治疗便在于存有的照明，总的来说，这是一修道与体道的活动<sup>④</sup>。

如上所述，这样的“存有的治疗学”得之于道家的启发颇多，它走出了境界型态的形而上学的诠释

<sup>①</sup>关于“语言”与“存有”的见地，颇受海德格（Martin Heidegger）启发，海氏见解，请参见氏著《走向语言之途》（孙周兴译），台北：时报文化事业公司，1993年4月版。

<sup>②</sup>关于“两端而一致”的思考，请参见林安梧《王船山人性史哲学之研究》，第四章“人性史哲学的方法论”，台北：东大图书公司，1987年版，第71-96页。

<sup>③</sup>关于将儒、释、道三教视为治疗学的论点来看，傅伟勋先生首发其端，见氏著《弗兰克尔与意义治疗学》，收入氏著《批判的继承与创造的发展》，第171-179页，台北：东大图书出版社，1986年版。后来，我循此理路发展成了一《中国宗教与意义治疗》的总体脉络。

<sup>④</sup>见《道德经》第十六章。

角度,而往社会存有学、社会实践学迈进。他意图跨过“儒主道辅”的儒家主流思考,而强调“儒道同源”“儒道相生”“儒道互补”。依这样的诠释,我们发现道家不再只是强调主观修证的境界型态的形而上学,儒家也不再是以“心性修养论”为核心的“道德的形而上学”。当然,也就不再是以“一心开二门”的格局来建立“两层存有论”,而是以“天地人交与参赞成的根源性总体”“境识一体”“物者心之物也,心者物之心也”<sup>①</sup>去阐释“存有三态论”的理论可能。当然,这也就不再是“如何由内圣开出外王”的思考,而得思考“内圣外王交与为体”,甚至是相对于以前,反过来要思考“如何由外王而调理出新的内圣”来<sup>②</sup>。

#### 四、克服“存有的遗忘”:中西哲学之对比及其交谈辩证之可能

如上所说,后新儒家哲学之哲学观,强调的“哲学”是无法离开我们的生活世界的。再说,哲学是我们生活于天地之间,对于宇宙人生万有一切的根源性反省。哲学之为一种追本溯源、后设反思的学问,这是不变的;哲学仍然免不了要处理存在、知识与实践的问题,哲学仍须得正视“天人、物我、人己”等基础性、根源性的问题。或者,更彻底的说,哲学必须从人之处于天地之间的“参赞姿态”来思考起,哲学必须从“人”之“生”所可能的“自由”之渴求来思考问题,人必须从这最基础最根源的地方来思考他与世界的连结问题。

举个例子来说,我们用餐时,使用“筷子”与使用“叉子”就表现了两套不同的连结方式,它甚至可以说是“东西文化”异同的具体表现。使用“筷子”是“主体”通过“中介者”连接到“客体”,而构成一个整体,并且在达到一均衡状态下,我们才能适度的举起客体。相对来说,使用“叉子”是“主体”通过“中介者”强力的侵入“客体”,并确立此客体,因之而举起这客体。前者,可以视为“主客和合不二”的连续体式的思考方式,而后者则可以视之为“主客对立,以主摄客”的断裂型的思考方式。如果关系到“天人”“物我”“人己”等向度来思考,我们将可以说“筷子”式的思考方式是“天人、物我、人己”通而为一的思考方式,它是存有的连续观下的思考方式;而“叉子”式的思考方式是“神人、物我、人己”分而为二的思考方式,它可以是存有的断裂观下的思考方式。“存有的连续观”与“存有的断裂观”的对比下,中西文明的确有着相当大的异同,我们华夏族群强调的是“气的感通”,而相对来说西方文明的重点则在“言说的论定”。我们重在天人、物我、人己通而为一,天人合德、物我不二、人己为一,我们没有像希伯莱宗教所强调的超越人格神为主导的一神论传统,代之而来的是“天地人交与参赞为一不可分的总体”而自这总体的根源而有的道德创生论传统<sup>③</sup>。

我们没有像西方古希腊以来那么强的言说话语传统,我们虽然也有科学,但我们更讲求的是在言说话语之上的“气”的神妙处,落实而有的巧夺天工。我们没有像罗马以来所强调的法律契约传统,我们虽然也有国法、乡约,但我们更注重的是“道生之、德蓄之”,“一体之仁”孝悌人伦的传统。更有趣的是,截至目前为止,很少一个那么完整且又历劫而不衰的文化传统,竟然是使用着图象性的文字。它将“言”与“默”,将“具体”与“普遍”,将“有”与“无”等看似两端矛盾的范畴,居然彻彻底底地将他们连成一不可分的整体。

<sup>①</sup>“天地人交与参赞成的根源性总体”此语可用来诠释“道”,是这十馀年讲习诸家经典而后订定的;而“境识一体”则有取于熊先生体用哲学之理解,“物者心之物也,心者物之心也”则是王船山哲学的观点。参见《“道”“德”释义:儒道同源互补的义理阐述》,《鹅湖》第廿八卷第十期(总号334)第23-29页,2003年4月。

<sup>②</sup>请参见林安梧《后新儒学的社会哲学:契约、责任与“一体之仁”——迈向以社会正义论为核心的儒学思考》,《思与言》三十九卷第四期,第57-82页,2001年12月。

<sup>③</sup>关于“筷子与叉子”的对比思考,是关联着“存有的连续观”与“存有的断裂观”而展开的,请参见林安梧《儒学与中国传统社会之哲学省察》第六章,台北:幼狮文化事业公司,1996年4月版,第85-108页。

古希腊的科学传统,希伯莱的宗教传统,罗马的法律契约传统,构成了西方文明中“物我”“神人”“人己”三个向度的主要内涵,充分显示了“存有的断裂观”的实况。中国文化中的“物我”是一气之感通,“天人”是“和合其德”,而“人己”则是“一体之仁”,这充分显示了“存有的连续观”的实况。在宗教的向度上,我们立足于人虽有限而可以无限,因此人要是经由原先就有的根源性的道德之善的实践动力,去完善自己,成就自己,所谓“成圣成贤”,都可以置于这样的规格下来理解。这不同于西方基督宗教的传统,强调人的“原罪”,及上帝对于人的“救赎”;也不同于印度宗教的传统,强调人的“苦业”,及相对而有的“解脱”。在社会的向度来说,我们强调的不是契约性的社会连结,不是客观法则性的重视,而是“血缘性的自然连结”,以及此中所隐含的“人格性的道德连结”;与其说是国法、天理的优位,毋宁我们强调的是对亲情、伦理的重视。我们重视的不是主体的对象化活动,我们不强调“存在与思维的一致性”;我们强调的是“存在与价值的和合性”,我们不强调“以言代知,以知代思,以思代在”,我们深深知道“言外有知,知外有思,思外有在”<sup>①</sup>。“存在的觉知”一直是我们所注重的,至于“话语的论定”,我们则一直以为那是使得主体的对象化所以可能的必要过程,是一切人间符号的执定过程,它使得那对象成了一决定了的定象,人间一切话语的操作与控制因之而生。换言之,我们对于人使用符号系统因之而导生的科学与技术,一直保持警惕之心。在老子、庄子书中对于这些反省是很多,而且很为切要的。

正因为我们强调的是“存在与价值的和合性”,所以我们格外重视人与天地万物之间的价值意味关系,我们将“天、地、人”称为“三才”,并强调人参赞于天地之造化,人要效天法地,像《易经》就说“天行健,君子以自强不息;地势坤,君子以厚德载物”,而《道德经》就说“人法地,地法天,天法道,道法自然”,原来“存在”都隐含着价值意味,都可以经由价值意义的象征而开启其实践的指向。“存在”并不能单只是经由话语符号文字的控驭来“利用”就可以,华人强调这里必须经由一“正德”的基本工夫,才能进一步利用、厚生。

伴随着西方现代化之后的大幅反省,海德格(Martin Heidegger)对于整个西方哲学史的深切批判,他对于“存有的遗忘”的针砭,他强调:人作为一活生生的实存而有这样的“此有”(Da-sein),他是一切生活场域的启动点,是人参赞于天地之间的触动点,人生活在这活生生而当下的生活世界的。人不能外于此,而将那主体的对象化活动所成的定象世界,当成存有自身来处理;人不能如此自弃的遗忘这真实的存有。自十九世纪末、廿世纪,乃至进入了廿一世纪,人们原先所操控的“话语”也受到极深切的注意,诠释学的兴起使得哲学史的发展有了“语言学的转向”(linguistic turn),它使得人们有机会涉及到更为真切的实存向度。不过,由于长久以来“存在与思维的一致性”原则,更使得人们警惕地要去从其中挣脱出来,而后果则是陷入严重的虚无之中。显然地,“解构”的呼声已继“权力意志”的追求,而成为当下的口头禅。早先,尼采(F. Nietzsche)喊着“价值重估”,而现在则不知“价值何在”,人处在意义虚无之中,所不同的是没有早先存在主义者的荒谬感,代之而来的却是“虚幻即是真实”。似乎,大家仍然清楚地知晓哲学的目的在于对智慧的追求,一方面呼吁着对于“权力”的解构,但另一方面却任由文化霸权夹杂着真理的神圣,作弄着其他的次殖民地,只是因为话语的纠缠与夹杂,人们更无法去处理而已。

科学主义(scienticism)似乎曾被反省过,但只是话语的反省,无助于事,其实,它仍然强而有力地作用在这世界之上。它从资讯信息业跨到了生命科学、生物科技,虽然因之也引生相关的生命伦理学之检讨,但生命的复制已然产生,人的复制也在既被反对,但又在偷偷进行中。可以想见的,人的自我认同(self-identity)以及其他相关的文化传统、价值确认、知识结构必然面临严重的问题。信息产业的过度膨胀,话语的传达数量突破某个层次,正如同话语通货膨胀,币值贬低,甚至形同粪土,此时真理还可能引

<sup>①</sup>参见林安梧《人文学方法论:诠释的存有学探源》,台北:读册文化事业公司,2003年7月版,第142-143页。  
(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. <http://www.cnki.net>



发人们的真诚向往吗?当人们宣称不再有真理时,哲学能做的将不再是追求真理,而是去审视为什么会这样,恐怕已经来不及。现代性“工具理性”的高张使得人陷入严重的异化之中,但工具理性并没有因此就可能被扫却,尽管人们呼吁须要正视“价值理性”,但这样的呼吁就在工具理性的话语氛围中被纠缠在里头,那又有什么办法呢!像哈贝马斯(J. Habermas)就提出“理想沟通情境”的必要性,但很可能这即使作为向往都不可能。问题就在于人已在现代工具理性的话语系统中被宰制、被异化,一切已矣!一切已矣!不过正因为是如此的纷杂与多音,也让出了一些可能性,尽管这些可能性是微乎其微的,但我们却得正视这样的“微明”之光。

由于话语系统的缠绕纠葛相绞使得工具理性的高张成了一种奇特的困境,这困境却因之让人得去正视真切的存在觉知,这样的存在觉知宣称是要跨过原先的话语中心来思考的。于是,人们将话语中心、男性中心、理性中心做了另类的清理,甚至异性恋中心也受到了波及,人们的话语在多音中,开始找寻新的可能。社会的结构开始变动得让人难以理解,国家性、民族性、男性、女性、理性、话语的对象性、人的主体性,……凡此种种都在瓦解之中。虚无、怀疑、神秘、……实存、觉知、场域的思考悄然升起,大家并没有宣称它们的重要,甚至是排斥,但却不觉已然接受了。

## 五、结论:“语言是存有的安宅”而“存有是语言形而上的家乡”

东方已然兴起,已经不必宣称,因为这样的事实,是确然无可怀疑的。在多音下,文化的多元思考、多中心思考,已经是人们必得承认的事情。当原先的话语系统已经疲惫,话语货币已然贬值,新的话语货币之船正升火待发,在对比之下,我们的儒道佛传统,印度的古奥义书传统、印度教传统,乃至伊斯兰的可兰经传统,正在酝酿中。敏感的亨廷顿(Samuel P. Huntington)说这是“文明的冲突”(The Clash of Civilization),不幸的是,文明却果真通过了“九一一”来示现这悲惨的事实<sup>①</sup>。但话说回来,特别是站立在儒道佛传统的我们主张,文明要有新的对话与交谈,宗教要有新的倾听与交融,人的生命要在话语褪去后,用真实的天机交往。我们正等待着,正升火待发。显然地,在我们这个不是以“话语、理智”为中心的族群来说,“生命存在、场域觉知”一直是我们所重视的,正因为我们强调的“不可说”与“可说”的连续性这样的道论传统,我们反而有一崭新的可能。这可能是:当西方一直喊着“语言学转向”的时候,我们却可以进一层的去问,在语言学转向之后,进一步的发展可能,那却是回溯到一“不可说”的“寂静空无”之中。

因为我们知晓的不只是“语言是存有之道落实于人间世的居宅”,而且“存有之道正是话语调适而上遂的形上家乡”。我们知道“话语”与“存有之道”是“互藏而为宅”“交发以为用”的,这“两端而一致”的思考是值得我们去注意的。这也就是说,在我们的哲学传统,有机会清楚的确知西方哲学所说的“存有的异化”原来该是“话语的异化”;他们所强调的“语言的治疗”,我们确知其实是要回溯到“存有之道”才可能有的“存有的治疗”。从海德格对于西方文明的总体反省起,我们却进一步可以对比的发现中国哲学在方向上有着无与伦比的优越性。我们深知“言外有知”“知外有思”“思外有在”,我们不能全幅的如巴门尼德认定“思维与存在的一致性”,自老子的“有名万物之母”“始制有名”,到王弼的“名以定形”,我们确知的是人们经由一主体的对象化活动,由名言概念话语的决定,才使得那对象成了一决定了的定象。外物是经由人们所建构起来的,正如同公孙龙子《指物论》上说的“物莫非指,而指非指,天下无指,物无可谓物”。我们一方面清楚地知晓如何的“曲成万物而不遗”、如何是“有名万物之母”;另一方面却也知道如何“范围天地之化而不过”,如何“无名天地之始”。

<sup>①</sup>关于 Samuel P. Huntington 的见解,请参见氏所著《文明冲突与世界秩序的重建》,黄裕美译,联经出版社印行,1997年9月,台北。

原来《易经》所说的“形而上谓之道，形而下谓之器”也有了崭新的理解可能，而不会落在亚理士多德的“物理学之后”(Metaphysics)来理解而已。这么一来，我们将可以经由价值哲学、实践哲学，以人参赞天地之化育而重新甦活形而上学的可能。就在这样的理解与诠释里，我们将明白“存有的根源”之为“根源”乃因其为天地人交与参赞而构成的总体，它即是“场域”，即是“存在”，即是“觉知”，就在这“境识俱泯”下进一步而“境识俱显”，这即是“存有的彰显”，而进一步则是“以识执境”的落实为“存有的执定”。原来存有学、价值学、知识论与道德实践是一体而不分的。

“三才者，天地人”的传统有了恰当的诠释，“场域”中有“存在”，“存在”中有“觉知”，“觉知”后方有“话语”，“话语”本来就只是个“权”，如何的“开权显实”，那是极为重要的，这涉及到的是存有安宅的确立问题，是人安身立命的问题<sup>①</sup>。在西方主客两概观下的个体性、原子性原则，在现代化之后面对的是彻底的虚无与空寂的挑战；相对来说，我们强调的是“家”，一个生命生长蕴藏的处所，一个生命能得生长的场域，“个体”与“群体”就在此中协调和谐，好自生长。我们深知在理性架构展开分析之前，生命的觉知之场域是更为优先的；我们深知在意识所及的对象化过程之前，有一意识所及之前的主客不分的状态，这是更为优先的，人的生命就在这过程中长养以成。进入廿一世纪，哲学的领域随着文明的变迁多有变异，特别值得我们留意的不是它增减了多少版图，而是由于它作为“智慧真理”的永恒追求的性格，让我们真切地觉知到，唯有回到人这活生生的实存而有的“此在”，才可能有之真实之场域的觉醒，才可能有一真切的哲学疗治活动。当然，这标示着不是文明与宗教的冲突，而是倾听彼此的心灵的声音，这才是交谈。

[责任编辑：杨晓伟]

<sup>①</sup>关于“存有、场域与觉知”，请参见林安梧《二十一世纪人文精神之展望——“存有”、“场域”与“觉知”》(2002年3月讲稿)，收入高强华、戴维扬主编《新世纪教育展望与实践》一书，台北：台湾师范大学，2002年12月版，第125-158页。