

## 我的学思历程:中国哲学研究方法的一些反省与思考

○ 林安梧

(慈济大学 宗教与人文研究所,台湾 台北 11501)

[摘要]整个后新儒学的一个哲学向度是反本质主义、反主体主义,是以“存有三态论”来取代“两层存有论”,它在整个结构上,不再是以“内圣”开出“外王”的问题,不再是以一个“理论的逻辑次序”去决定一个“历史发展次序”,而是强调必须经由一个“实践的学习次序”,去重新调节。所以说不是如何从传统开出现代,而是在现代化的学习过程里面,重新让传统的意义释放出来。以此思考的时候,哲学可以是一个治疗学,当然是一个实践的哲学。中国哲学的研究,就是要在省察中延续、在批判中瓦解、在承继中创造,就是要多元而一统,对话而交谈。交谈便须得容纳各种声音。中国哲学和西方哲学应该要互通,中国文化更要成为全球多元文化中的重要一员。

[关键词]新儒学;存有三态论;本体;诠释;实践

我之走向哲学研究,当然是因为我有兴趣,1972年我进入台中一中求学,当时的国文老师杨德英女士(也就是蔡仁厚先生的夫人)教授我们国文与中国文化基本教材。高一的国文课,杨老师教《论语》令我格外感动。她散发出文化的气息,那传统的深韵总在课堂上流动。她解《论语》,格外地明白。明白并不只是生活化而已,而是通过合适的概念性用语,后来,我才知道这合适的用语是她与蔡仁厚老师一起学习的,而这些用语最主要是来自牟宗三先生。就在这样的因缘下,牟宗三先生的新儒学开启了我对中国文化学习的向度。

当代新儒学是遥契宋明理学,直追先秦儒学的。大体来讲,当代新儒家认为,先秦儒学是第一期的儒学,宋明理学是第二期,而当代新儒学是第三期。当

---

作者简介:林安梧,台湾慈济大学宗教与人文研究所所长、教授,研究方向:中国哲学史、当代儒学、哲学人性论、宗教哲学。

时才高一,虽不是很了解什么,但我一直很喜欢《论语》,又配合着研读蔡仁厚先生的儒家哲学相关著作,以及杨老师在课堂上也介绍了牟宗三先生、唐君毅先生、徐复观先生、熊十力先生、马一浮先生等等,这些让我对中国哲学有了进一步的认识,并逐渐生发出浓厚的兴趣。起先,我还没决定要走哲学,因为我自己比较擅长的科目是数学与物理,我那时也想要读理工,做个像陈之藩那样的人物,既通理工,又兼文哲。但是,我越来越喜欢中国古典的东西,《千家诗》、《唐诗三百首》背了许多,我还记得我十分喜欢《孙子兵法》、《淮南子》,(我在此奉劝同学趁年轻要多背一点东西,随时可以用)也看了很多书,包括牟先生的《生命的学问》,这里面有许多牟先生深切体认的东西。到了高二,我很喜欢《史记》、《淮南子》、《两汉书菁华》、《老子》、《孟子》,我对哲学越来越有兴趣,到了高二下我下决心转到社会组。大学联考,我考上了师大国文系,师大的熏陶过程,真正开启了我的哲学思考活动。过去,我的哲学思考一直是较零散的,高中时期,我也尝试用论文的方式在校刊上发表文章,记得最早是高二上写的《从心性与中国文化谈起》,高三上又写了《今日谈儒家哲学》,并在台中女中的校刊上以笔名发表了《论恒与变》、《谈玄学》,高三下我又在一中校刊写了两篇,一篇是游记,一篇是论文《从“天道”及中国文化谈起》,这样的历程所累积的一些东西,既具研究性质也带有创造性质,也是我走向哲学研究这条路的一个很重要的起点。

### 一、在学术与实践,创作与研究之间

我一直觉得文学创作应包括论说式的散文,我很喜欢读西方的散文,例如培根、蒙田的论文集。我的高中国文老师胡楚卿老师特别喜欢蒙田,经由他的引介,我们知道了许多文学与西方思想。高三时,我们组了一个文学性的社团叫做“缪思社”,与许多大学有些来往互动,像是东海、中兴、静宜等大学都留下足迹。上了师大国文系后,在这深厚的国学氛围中有了更进一步的成长。我觉得师大最重要的成长,与其说来自于老师的教导,毋宁说是来自于它的传统讯息,使得你在那里悠游、涵泳。另外,与学长姊、同学之间的学习与交流也是一个很重要的过程。高中以来,我一直都有许多想法,也写了一些文章投稿,也因而促成了与学长、学弟的交流。当时,我也加入了师大的古典诗社“南芦吟社”与现代诗社“喷泉诗社”,还有佛学社团“中道社”,并在“师大校刊”、“师铎”、“昆仑”上写文章,也因此认识了许多有志一同的伙伴,我觉得这是一个很好的学习经验。

又因为我认识了李正治学长,因缘际会使得我认识了史作怪先生,他给了我莫大的启发。我之认为哲学最重要的是溯其本源、是一种生成创造的活动,哲学是一种生命的根源之学,这样的看法事实上是受到史先生的影响。我就在这样的过程中,走上了“研究”与“创作”之间的路子来。我哲学的研究比较是随顺着对自己生命的思考而来,我的哲学基础训练来自于真存实感以及学院训练的基础,同时我也慢慢进入新儒学的氛围中,但我老觉得新儒学的思考有些不畅。大一进来,我忙得很是快活,拉杂地写了一篇《论文化架构及其觉醒》在《文风》上

发表,当时我对文化哲学与历史哲学的兴味是很浓的。大一下,我写了《王阳明四句教臆解》。大二,我读了牟宗三先生写的《荀学大略》,梁启雄的《荀子柬释》,韦政通的《荀子与古代哲学》等相关荀子的东西,我开始对整个儒学更深入的理解,也有了些评议。就在那时写成了《从“天生人成”到“化性起伪”》一文。另外,柯林乌、斯宾格勒也引发了我对历史哲学的兴趣,在这过程中,我写了几篇探讨历史的文章,特别是《历史与人性的疏通》一文,曾受到史作怪老师还有陆达诚先生的鼓励与赞誉。

基本上,我的哲学研究是由于自我的追求与书本阅读的相互激荡,而慢慢生发出哲学的问题,并寻求解答。我的求学与新儒学有着密切的关系,但始终不甚契合,因为我的兴趣一直在历史哲学、文化哲学方面,大四上写了一篇《危机时代的生命哲学:熊十力体用哲学与柏格森生之哲学之比较》,大四下则写了《中国政治传统中主智、超智与反智的纠结:先秦儒道二家政治思想的根本困结》一文,这似乎可以看出一些端倪。大四这篇文章后来被我收在《道的错置:中国政治思想的根本困结》一书做为附录。还记得和我的学长李正治先生一起去文大旁听史作怪先生的课,史先生所讲的是形而上学,用的教材是他自己所写的《存在的绝对与真实》这本书,他的书看似西式的哲学论辩,但决不只是西方而已,他并没有区分什么东方、西方的东西。像他写的《三月的哲思》,还有早年写的《中国哲学在哪里》、《忧郁是中国人的宗教》,从史先生身上似乎让我见证到哲学是可以像创作一样的来表达。这与我的一向的观点颇为契合。熊十力的书让我觉得哲学原来是和生命结合在一起的,而老一辈的像马一浮等,他们所散发出的是一种通透的、完整的国学的深厚基础,我一直跟同学鼓励要多读一些老一辈的学者的书,去体会与学习这样丰富的学问基础。

就在这样的过程中的我,慢慢地在发酵、激荡、生长,而我的写作风格受到了史先生、熊先生与牟先生很大的影响。又因为认识王邦雄先生与曾昭旭先生,加入《鹅湖》月刊,并作为执行编辑的一员。那时,《鹅湖》每周有读书会,读书会对我的帮助很大。我们一起念书,一起讨论许多问题,大三的时候,我认识了另一批人,这之中有些是我的老同学钟乔的朋友,也有些是翁志宗的朋友,还有我的学弟杨渡等人,这些人所接触的和过去一直浸淫的中国哲学的东西是很不同的,这也触发我去思考我所学习的中国哲学与当代的许多议题如何连结起来,所以也促使后来我们组了一个“新少年中国学会”,但很快就因为某些意识形态就散掉了。大四的时候,我原来进入中国哲学是从宋明理学这里开始的,尤其是王阳明,再通过熊先生、牟先生,对自己的生命更进一步的思考。而那时所写的东西,操作的语言已经是很哲学性的语言,这多少是受到史先生的影响。

## 二、关于格义、翻译与融通、创造的一些断想

我之所以强调格义、翻译与融通、创造,是因为我一直觉得写作是要练习的,不要太急,不能要求马上完美,因为人是一个生长的历程,完美是不断累积、不断

精确化的过程。我认为方法是“法无定法”，不能要求方法要与别人一样，因为方法不可以一概而论，但要懂方法、要磨练它，因为方法不可能永远是完美的。我曾参加许多读书会，读书会是一个很好的学习方式，不过我并不赞成以辩论的方式，因为不成熟的辩论往往浪费很多时间，而且无谓的争论，意气激昂容易伤了感情。我们应学习真实的倾听与交谈，“倾听”真理才会彰显出来。

我当预官时，在中坵的那段时间，可称为我人生的黄金九个月，那时我读了文德尔班(Wilhelm Windelband)的西洋哲学史，并边做摘抄与翻译，这使得我对于西方的话语脉络逐渐由陌生而变得熟悉。有关西方的哲学理解就在这样的过程中慢慢转为深入，对于过去我所读的逐渐更为通透的、更为宽广地串连起来，这对于我来说，是很重要的一步。一九八二年，我考上台大哲研所，修了更多西洋哲学的课，也接触更丰富的西方哲学的东西，例如历史哲学、社会哲学、马克思主义、批判理论等等，这些东西同时让我后来在思考新儒学的问题时，有了更全面的观察与更开阔的看法。

### 三、新儒学的思想史意义及其限制

一九七二年年年初，我在当时的《中国论坛》发表了《旧内圣的确开不出新外王》、《当代新儒家述评》等文章，后来考入台大哲研所，引发我更深入去思考新儒学的意义与限制。我的硕士论文选择了王夫之研究，一方面因为王夫之在新儒家学派受到的青睐是较少的，一方面是我受到曾昭旭先生对于王夫之的研究影响。船山的易学是我最深感兴趣的，像是“乾坤并建”这样的思考也对我影响相当大；因为王船山的人性论思想，基本上与宋明理学——不管是程朱、陆王，乃至与当代新儒学都是有所差别，有所不同的。研究船山哲学的过程，确实让我学习到相当多的东西；如果要回溯我什么时候开始去反省：整个中国哲学所要研究的方向，我很清楚我的思考是朝向历史哲学、文化哲学、政治哲学、知识社会学式的，我认为我希望是带有批判的、继承地研究中国哲学。

Q: 老师在学习中国哲学的过程中，是否有学习上的挫折？

A: 我回想起来，学习的挫折好像没有，但生命的挫折是有的，这可以说没有什么外在的挫折，但内在的挫折是有的，但我觉得人有生命的挫折是好的，这可以让我们多去思考，当自己体会到一种痛切之感，才能真正地对痛切之感进行思考，学习了理论性的契入能力；我并没有什么考试的挫折，从某个角度来说，我其实很感恩，因为回想起来，我的学习历程都还算顺利。我们学人文的人，如果让自己献身于某个理想，这是一件非常美好的事。

Q: 有些人认为中国哲学缺乏西洋哲学的逻辑的严密性，这是中国哲学的缺点，这样的看法是对的吗？

A: 我并不认为中国哲学没有逻辑的严密性，中国哲学没有像西洋哲学建构出一整套的逻辑系统，并发展成一门专门的学问；但这并不表示说中国哲学没有逻辑。我们应该说西洋哲学的逻辑思考及其思辨的形式所形成的一大套话语论

述系统，与中国哲学在类型上与方法上是不同的；我认为作为一个中国哲学的研究者、参与者，哲学就是哲学，不必过于区分中国哲学或西洋哲学，哲学是一个思想的、智慧照明的、修行的、持续的活动，是一个经由思想照明而落实在人间世里修行实践而上通于道的路。只是在不同的文化传统、不同的思维样态中，有不同的实践方式，我们不必拘泥在这样的殊别上，应该要回到生命的真存实感中，进到整个学问的脉络里，用我们最适合的表达方式将它表达出来。以哲学作为一个根源性的探索而言，中国哲学与西洋哲学并没有根本上的不同，中国哲学也有其知识论的，不是只是像老一辈的区分，认为中国哲学是心性哲学而已，相对的，西洋哲学也有谈心性问题。返回最根源的地方，哲学就是哲学，中国哲学与西洋哲学只是以不同的视点去返回这个根源，不能说因为中国哲学不像西方哲学有那样一套逻辑的结构论述就比较差，或说它就缺少什么。

#### 四、后新儒学的哲学向度：船山学两端而一致的启发，“本体发生学”的体认

从高中起，可以说我就和新儒学结下了不解之缘。我多次提到了我对儒学的一些反省，其实是从大学的时候，我就开始有所疑，这个疑就是“多闻阙疑”的“疑”。我一直觉得儒学，其实是必须放到一个宽广的生活世界里、放到整个历史社会总体里面来理解。我想跟大家推荐一些历史古装剧，大家必须要看一下，像现在正在演的《乾隆王朝》，看完后给我很大的启发跟震撼，这对我在思考原来儒学与整个中国传统社会总体的关系上很有帮助。你可以看到知识分子是怎么被扭曲的一个人格；君权、父权跟圣人之教，居然完全结合在一块，而造成了一种很严重的异化状态，而在这种状态里面，儒学是被搅和进整个帝王专制与宗法封建的结构里面。那当代新儒家在这里也有反省，譬如牟先生在《政道与治道》就作了一些反省，而徐复观在这方面的反省也很多，像他写的《儒家思想与自由民主人权》就很深刻，《学术与政治之间》、《徐复观杂文集》都可见出他在这方面的功力。我一直不满意中国文化传统的专制性与保守顽固，我总觉得有一些根深蒂固的东西，要进一步地去破除。我在想这些问题的时候愈想愈多，而感触比较大的是，在一九八二年我写《当代新儒家述评》的时候，就已经知道了当代新儒家非常重视意义的生发，而往往比较缺乏整个结构性的理解；比较注重形而上理由的追溯，而缺乏历史发生原因的考察。我后来写王夫之的时候，觉得王夫之所谓“两端而一致”的哲学思考，可以开启一个浑沦不分，体用一如的“本体的发生学”。他一方面既注重形而上理由的追溯，一方面又注重历史发生原因的考察。特别在王夫之的易学里面，是把这个本体发生学发挥得很好，他通过“两端而一致”、“乾坤并建”的方式，彰显了他的哲学系统。

#### 五、“理、心、气”的侧重取向，生活社会与历史社会总体的体现

如上所述，在这样的一个解释里面，我自然而然地会去重新检讨宋明理学，谈理、谈心、谈气的不同侧重取向。“理”所注重的是一个客观的形式性原则，



“心”所强调的是在一个内在的主体能动性,并进一步说这里有一普遍性原则,“气”所强调的是实存的历程性原则。像王夫之他所注重的便是一个实存的历程性原则,也就是注重实存性跟历史性这样的一个哲学思想,换言之,他注重的是生活世界,注重历史社会的总体。经由对此二者的深入理解,他再重新去安定人的“理”与“欲”的问题,也就是“天理”与“人欲”的问题。像这个“道”与“器”的问题、“理”与“气”的问题、“理”与“势”的问题,在王夫之的哲学里面,充分的显现出来所谓的“两端而一致”的理论。

一方面,他从历史发生原因的考察,注重“器”的优先性,所谓“无其器则无其道,无弓矢则无射之道”;一方面又从形而上理由的追溯,强调在还没有落实成为一个具体存在的事物以前,就有一个形而上、隐然未现之则,那就是“道”。所以“器”与“道”是两端而一致的、“理”与“气”是两端而一致的、“理”与“欲”是两端而一致的。这么说来,我们要说“人性”与“历史、社会”,它是个互动循环的关系。这也就是说,我们要理解,人性不能离开“历史性”与“社会性”;“历史性”与“社会性”也不能离开人性。人性之作为“贞一之理”,而“历史性”与“社会性”则是这个“贞一之理”落实在人间的所谓“相乘之几”。在这样的发展过程里面,两端而一致,既回归形而上,又展启崭新的未来,一步一步地开启。我认为儒学发展到王夫之,已经相当丰厚而高明。他对整个宋明理学,不管是程朱或者陆王,都提出了相当多的批评。对于太强调客观的形式性原则,像程朱学派,提出了针砭,指出他们忽略了落实在人间世里的历史发展;王夫之强调落实在人间世这个总体的向度来理解,他对于陆王学派也提出针砭,认为他们太强调内在主体性。王夫之他是从理学、心学走向所谓的实学,这个实学其实指的是一个道器不二、理气不二、理欲不二,而以“气”为核心性概念而展开的。王夫之说“六经责我开生面”,这样的一个新的生面,更能把真正的儒学内涵给彰显出来。

## 六、从“圣王”到“王圣”这里隐含着严重的“道的错置”之问题

我写完硕士论文《王船山人性史哲学之研究》之后,本来有意想要从这里去思考有关“道之错置”(misplaced Tao)的问题。这个问题我一直都很关心,近来也常提及,我已经把这两十年来的文字作个结集,书名就叫《道的错置:中国政治思想的根本困结》。这书的目的是伴随着《儒学与中国传统社会之哲学省察》的另一作品集。在这里,我讨论了帝王专制、父权高压,以及圣人之教之间的复杂关系。我认为它导致“道的错置”的问题,以致原来儒学理想希望的“内圣一外王”,“圣者当为王”,结果却变成是在现实上握有权力的王,自称为圣,从“圣王”变成“王圣”,这是一件非常荒谬的事。

这影响中国有两千多年,截至目前,仍还可以看到这种传统“君父观念”的存在。当我们谈任何一种文化现象的时候,不可轻易说它完全是坏,它是一种状态,这种状态需要我们去正视它,因为它的影响实在太大了。我在这样的一个思考里,本来是想从这个“道的错置”问题,作为一个博士论文的发展,当时的论文

计划是希望从先秦的儒家、道家、法家，来检讨整个“道的错置”问题。可是后来我并没有做，因为我最感兴趣的还是当代新儒学如何发展的问题。

## 七、从王夫之的研究转向熊十力哲学的探索

当我写完王夫之的时候，对熊十力就更加关心了，因为熊十力基本上的哲学思想跟王夫之，可以说有一种承继的关系。熊十力先生是牟宗三先生的老师，对我而言，去好好地理解这几位先生的思想，对我自己的学问发展性是有密切关系的。我在大四时所编的《当代儒佛论争》这本书，又是一个难得的因缘。此书其实是环绕着熊十力《新唯识论》展开的一些相关辩论的纂辑。当时，我对这个问题很有兴趣，整个当代儒家和佛教的这个争论，会牵涉到些什么基本问题呢？追根究底是儒、佛人生论、世界观与形而上学的异同。其实，佛教彻底的说并没有西方意义所谓的形而上学，但是它可以成就一套自己的形而上学，或者是存有论，所谓佛教的存有论(Buddhist ontology)。

大体来讲，当代的佛教发展里面，支那内学院所代表的是唯识学，熊先生在那里学习过，后来到北京大学讲“唯识概论”，之后没多久就对这套唯识学提出质疑，因为他以一个思想者、创造者的态度，重新去审视这样的一套唯识学本身，落到他要去理解、去诠释这个世界的时候，所产生的问题。当然熊先生去理解唯识论的时候，并不是很平心静气的恰当的理解。他问的是究极性的哲学问题，而不是唯识学讲了些什么。唯识论原本讲的是一套“解构”之学，虽然，它讲“三界唯心、万法唯识”，但这话的目的是要说明，一切的存在是空无的，它仍是缘起性空的脉络，不能违离这基本立场。

## 八、“缘起性空论”是解构的，而“道德创生论”则是建构的

熊十力处理这些问题时，他并不是作为一学究的客观研究，而是究竟地要去问“见体不见体”的问题。他一想就想到唯识论相关的“转识成智”问题，还有他要问的是：到底唯识学对整个宇宙之间的阐释，是否有些什么样的限制呢？毕竟熊十力，他还是《中庸》与《易传》的传统，他通过《中庸》与《易传》的思考，进到整个唯识学里面，透过唯识学的一些基本概念，作了一种“转化”跟“创造”。这个“转化”跟“创造”，老实说对佛教的唯识学是不公允的，熊十力对唯识学的理解，其实是有问题的。当他在理解唯识学的时候，并没有很恰当而准确的理解，他急着将它“转化”、“创造”成自己哲学发展可能的系统。换言之，熊十力是一个哲学家，却不是一个很好的哲学史家，或是哲学学问的学究。熊十力在《新唯识论》里面，对有宗唯识学或空宗般若学的批判，基本上是不中肯的。譬如他说空宗般若学是“破相显性”，这个说法是不中肯的，恰当地说应是“荡相显执”。他认为唯识学是构造论，有神我论的倾向，也不中肯。以熊十力而言，重要的问题不是他们到底讲了什么，而是空有二宗都没看到宇宙生生之德，都没有真切地见到造化之大源。总的来讲，在《新唯识论》里面，基本上是通过了他对于有宗唯

识学、空宗般若学这“空、有”二宗的批判,建构了他自己一套崭新的体用哲学。这套哲学与中国传统中庸、易传是有深切血缘关系的。像他常提“即用显体,承体达用”、“即用而言,体在用;即体而言,用在体”,其实在王夫之哲学里已经说过了。他的体用概念,多少也继承了华严宗的一些语词,但他的基本思考与华严宗是不同的,华严宗在整个佛教系统里,是属于真常心系统。这样的一个佛学思考,并不适合把它理解成像《易经》那样的一个传统,因为《易经》是接近一个“道德创生论”、“本体生起论”的立场;而佛教基本上是“缘起性空论”。“道德创生论”与“缘起性空论”的最大不同是,缘起性空论是“解构”的思考,为的是 struggle for non-Being,而道德创生论则是“建构”的思考,为的是 struggle for Being,熊十力重的是如何“从一个存在的根源,去生化这个世界”,当然我们要说这是一道德价值的创生,并不是宇宙论中心的思考。

### 九、“存有三态论”:从“存有的根源”到“存有的开显”到“存有的执定”

据实而言,对熊十力的理解与诠释是带有转化与创造的,我从他这套体用哲学上,慢慢地摸索出了一个新的发展可能,也就是这里我所说的“存有三态论”的构造。《存有三态论》不同于“两层存有论”之以“现象”与“物自身”来区分,而是强调由“存有的根源”到“存有的彰显”,进而到“存有的执定”,这样的发展。所谓“存有的根源”所指的就是“道”,“道”指的就是那个“总体无分别的根源”。当我们用“根源”这个语词的时候,其实带有理想的意义、价值的意味在。“道”,我们说它是“存有的根源”,这具有应然的价值义涵,“道”这存有的根源,它之在其自己原是“境识俱泯”的,它是“寂然不动”的,它是“不可说”的;但它不能只停留“在其自己”的状态,它必然得要彰显。“道”是可道的,但凡是可道之道,就已经不是常道了,所以“道”它起先是隐于无名,在一个无分别相、总体的密藏状态,相当于《易经》所说的“寂然不动”的状态。

“道”归本于“无”,这“无”并不是说没有,“无”只是一个没有分别的浑沦总体,这个总体是一个具有发生、创造可能性的总体,这样的总体是要有人参与在里面的,如果没有人参与在里面的话,就不能构成这样的总体。所以,我常解释“道为天地人我万物通而为一的不可分的总体”,或者再加上强调一下,“道”是人参赞于天地万物人我,所构成的一个不可分的总体,这是“存有的根源”,存有的根源必然经由一个彰显的活动,而不断地开启自己,叫作“存有的开启”。

真理其实就是一个存有的开启,这一点海德格尔也这么说,这个说法基本上我认为跟《易经》所说的“见乃谓之象,形乃谓之器”的说法是相通的。存有的彰显本身是“智慧”、是“真理”、是 aletheia, aletheia 在海德格尔的说法就是“把那个遮蔽去除掉”,也可以借用“揭谛”这个词来说它,可以说它是“揭开存有的奥秘”。“存有的彰显”就是“道”必然显为“象”,道之显为象,其实就是透过人的一个纯粹的意向性(intention)参与,这个“意”是很重要的,所以“道”必经由意而



显为“象”之后,再经由人们运用“名以定形”或者“言以定形”的工夫,使得那个“象”真正落实转化成一个具体的存在对象物。“道显为象”是比较属于一个“本体宇宙论”的说法,但是“名以定形”就是一个“知识论”的说法。我认为存在事物的一个定象的过程,是先经由“纵向的开展”,再经由“横面的执定”,横面的执定就是从“存有的根源”而“存有的彰显”,再转而为“存有的执定”。这样的一个转折,我认为可以取代牟先生在《现象与物自身》这书里面所说“两层存有论”的思考。它的主要的不同跟特点在哪里?就是“存有三态论”并不是以主体为中心的,它并不是以本心来开出两个门。

### 十、“两层存有论”的基本构造：一心开二门

牟先生是一个“一心开二门”的结构：心真如门、心生灭门。这是牟先生从佛教“大乘起信论”借过来的架构,有其胜义,但也有其限制。如牟先生说,心真如门纯只是“智的直觉”,是 intellectual intuition,而心生灭门对应的说是“感触的直觉”,是 sensible intuition,这是借用康德学而来的“两层存有论”思考。这个架构很容易落在以心性主体为核心的倾向——“上开”跟“下开”。而最后就在这“一心”,到底是一个向上的一念警惕?或是一个落实的曲折的一个表现?因为牟先生以道德本心为核心,这样一来,那也才会有所谓“良知的自我坎陷以开出知性主体,来涵摄民主跟科学”的思考。

因为牟先生在这儿肯定人作为一个道德的存在,或者道德的存有(moral being),而这个“moral being”它会用所谓的“直觉”去观照这个世界,这个“直觉”所观照的世界,这时候的对象物是“无对象相”,这时候是纯智光之所照的一个对象,这对象无对象相,它不是你的感触直觉之所能知的,当你用你的感触直觉之所能知,那是经过了一个主体的对象化活动,也就是经过了一个良知的自我坎陷活动,才能起一个这样的可能。所以在整个牟先生的诠释系统里,把整个儒学提到一个最高的高度,就是宇宙造化之源,并且把那宇宙造化之源跟我们内在的心性之源等同起来。基本上,这是陆王的传统,把你的“道体”跟“心体”等同起来,把宇宙造化的源头跟心性内在的根源等同起来,也就是“此心即是天”、“心即理”。你这本心就是一个智的直觉之活动,它所开启的是一个道德的世界、道德的形而上理性。牟先生所诠释的 Human-being 人,是在一个道德的形而上学向度里面,所谓的道德的形而上学所开启的是一个没有任何纷扰、没有杂多的一个纯净的世界,但是人毕竟不在这个世界,牟先生再用另一方面的一个词,来开启一个分别相的世界。这就是他所谓的“执相与无执相的对照”——“执的存有论”跟“无执的存有论”的这样对照,通过“良知的自我坎陷”以开出“知性主体”并以此来涵摄民主跟科学。

### 十一、由“旧内圣”开“新外王”的结构及其限制

牟先生这样的系统结构,正好配合了“内圣”开向“新外王”。内圣指的就是

宋明理学、心性学的传统,这是依“智的直觉”、“道德的创造”为主导所开启的;而落到整个人间世则经由一番新的转折。这样两层存有论的基本诠释的结构,它既是主体主义的、也是本质主义的。这里所谓的转出,是强调你整个心灵、态度跟方向机制之转化,经由这个内在的、方向的机制之转化,才能开出一个知识之学来。这个由内圣开向外王,其实跟宋明理学不同,但它又取于宋明理学。宋明理学也区别所谓的“见闻之知”与“德性之知”,但是,如何从“德性之知”开出“见闻之知”这个问题,在宋明理学家是不太说的。

宋明理学家说的“见闻之知”,跟牟先生所了解的现代话语所谓的“民主”跟“科学”,是不太一样的。“见闻之知”是一般世俗人都可以有的“分别之知”,而“德性之知”是道德实践的一个动力,它是否果真如牟先生所谓的是一个无分别相的“智的直觉”的这个方式?在这里,当然可以往这边去治,但是在原来张载或是其他的宋明理学家那里,并没有那么清楚地作这样一个区隔,也就是说它是一个大略的区隔,所以我们可以看到从宋明理学的“见闻之知”、“德性之知”,到牟先生“智的直觉”以及“感触直觉”这样的一个对比过程里,而开启了他自己的“两层存有论”,这其实也是一个进步,而这样的一个进步在牟先生的传统思想里,是如何去开启一个具有新的结构的外王学。

如上所说,这样的一种开出说,其实是一个在理论上、在诠释上所开出的,它并不是一个实践的、学习的次序,因为在牟先生那个解释系统里面,最后的关键点在于那个良知本心,在良知本心所隐含的辩证开展性可上通于道,下及于物。如何下及于物?就是良知的自我坎陷开出知性主体转下的。如何上通于道就是以“智的直觉”直接上通于道,所谓的智光之所照,不论外照、内照,通通一样。这样的思考里,其实形而上的意味很重,但是基本上他强调的形而上,已经由一个转折过程落到人间来,它仍然放在原来内圣外王的结构。

## 十二、从“道德的形而上学”到“道德的人间学”的发展可能

再者,我想强调的是儒学的理解不能外于整个历史社会总体,不能外于政治经济结构。内圣学有两个不同的理解方式,当你理解孔老夫子所说的“仁”、孟子所说的“义”,“仁”是一个彼此的、生命真实的互动跟感通;“义”则是人跟人之之间的恰当的规范原则。这样的“仁义”,其实是放在整个家庭人伦的孝悌去理解的,其实它必须放到整个帝王专制、君父的传统里头去恰当理解。内圣学必须放到它的生活世界、它的历史社会总体里头去理解。

如此一来,我们会发现儒学有几个不同的向度:一个是帝王专制化的儒学、一个是批判性的儒学、一个是人伦教化、生活化的儒学。这几个不同的向度你去理解以后,你才能够进一步去讲,内圣学之属于纯理的部分,就是工夫修养和如何落实。我的意思也就是说,并不太适合直接把内圣学以一种道德的形而上学的建构方式,把它建构成作为整套儒学发展的本质基础,再从这里如何开出民主跟科学,这基本上都是一个理论的转化的意义。这样的一种开出,我认为并不太

具有一个实践的、学习的次序的意义。所以，我曾经提出很多这样的质疑，也就是说当代新儒学在整个发展过程中，为何实践力变弱了？它的问题出在哪里？这些都值得我们深思。

在牟先生的理论系统里，良知本心是坐在一个形而上的中枢来指挥天下，而不是落在人间世里面，真正进到整个实践的场域里去参与。牟先生这样的一个思考里，是通过一个形而上的保存，来稳立道德主体，从这里开出新的可能。其实，在当代新儒学中里的两个巨子，唐君毅先生与徐复观先生就持不一样的看法，徐先生更且说要去成就另一套“形而中学”。只是牟先生的影响太大，相对来说，其他新儒家的声音反而小了，这有点可惜。牟先生这样的提法，他保住了种子，但是我觉得，接下去就要把这个种子接引到人间，扎实的生根，把泥土松动了、灌溉了水、所有养份……，开始在这里栽育新的苗圃而发展新的儒学，这就是我所谓的“后新儒学”，儒学要好好发展出它的“人间性”来。当代新儒学应该由“道德的形而上学”转而成就为一套“道德的人间学”。

### 十三、从“外王”到“内圣”的双向互动与调和

“后新儒学”是一“道德的人间学”这样的一种思考，就“内圣”跟“外王”这样的结构就变化了，它不再是“如何从‘内圣’开出‘外王’”，不再是如何从所谓“传统开出现代化”，而是在现代化的发展、现代化的学习历程里，把传统的智慧、经典的意义释放出来，参与到整个现代化这个大流里面，彼此间有一种互动。在这过程里，因为互动的调节，而有一个新的生息、新的发展。所以我这几年有一个提法“不是从内圣开出外王，而是在一个新外王的发展过程里，如何调节内圣”。当然，这样彼此互动的过程调节的“内圣”，又返照回来开出“新外王”，“外王”与“内圣”是一个互动循环的发展。我刻意的指出应该正视“外王”的重要性，从这里导出来了，也就是因为我认为整个社会结构的变化，人跟人之间的关系也变化了，所以，我一个新的提法就是“我们应该更正视社会的正义，不必太注意人的脾气与修养”。

我要呼吁“道德是在公共领域里面的，道德不是在你私下的、内在心灵的脾气如何修养的问题”。我这几年曾写过一篇文章，强调“社会正义”与“心性修养”的异同。我认为心性修养未必能够走出恰当的出路，而社会正义所建立的一种伦理的基点，是一个最低点的伦理基点；而心性修养往往会被导上伦理最高点的思维。如果你把一个人内在修养的最高点，拉到整个社会来，让有权力的人来要求，所有的老百姓都要往那边走的时候，它很可能形成专制、甚至是暴力。也就是说，握有权力的人要求老百姓要达到最高的伦理，而他本身却躲掉了，而把自己放在更超越的层次，用一种空洞而更抽象，而让你以为那是一种普遍理想的层次，来管控你。我认为这非常不义的。社会正义就不同于这里所说的“心性修养”，它强调的是“现实的优先性”。如果用王夫之“两端而一致”的话来讲，像“心者，物之心也；物者，心之物也”。当我们要做一心性的内在体悟，我

们要对它有深层的体验工夫,其实必须从一个外在的、客观的“心之物”去理解,当你要了解外在的、客观的“心之物”,你必须先要从你那个内在的、主体的“能动性”去理解。这样一来,在这个时代,你要谈儒学的道德实践,其实应该要从整个生活世界里、整个历史社会总体的、最根本的、而且是最低点的社会正义,这里开始做起,回头去才能够谈心性修养、谈更高层次的道德实践。

#### 十四、从“本质主义的思考方式”到“唯名论式的方法论”的对比抉择

我这个说法,是反对本质主义(essentialism)式的思考方式,我在上节也提到过波柏尔(Karl Popper)“唯名论式的方法论”,或者说是方法论上的唯名论(Methodological nominalism),这也可以说是一种“约定主义”(conventionalism)式的方法论,这种反实在论的思考,不认为有一个客观恒在的本质,作为我们认识的基础;也不认为有一个恒定不变的道德规条,作为我们实践的一个标准。而认为道德实践之该当如何,其实是在一个历史发展过程里面,不断地调节、不断地由这个调节过程里,所生化出来的。当然,最后它是要上通于道的。但是,这个道,它只作为一个最原初的开启点,与作为最后的归依点,它并不是某个人或某一群人,通过一套特定的话语系统可以把它彰显出来,一旦成了话语系统就不是“道”。《老子道德经》里说“道可道,非常道”,因为“道”,凡是“可道”,就已经不是常道了;“道”虽“不可道”,但是“道”又必通过“可道”来彰显。

这样的“反本质主义”式的思考,其实对我的影响是很大的,也使我在对儒学的研究里,重新看到很多东西。我以为不要对儒学的话语系统,有很多你认为叫天经地义的。我常说:“因为有性善论的传统,所以才让我能够了解叫性善。”也就是说,“性善”既然是种论点,它当然放在一个氛围里面、放在一个生活世界、放在一个历史总体里,如果我们没有这样一套小农经济、家庭人伦、宗法封建的思考,所形成的那个总体,那可能性善论,孟子的人性论,就不是用这种方式来彰显,它将会以不同的方式来彰显。我这样说的用意是:研究儒学,不能外于它的整个历史发生原因的考察、不能外于整个历史社会总体的深入理解、不能外于整个生活世界的实存觉知,决不能够只是你依据着圣贤的教言,把它当作教条般的,而且你误认你已经作了心性的体验了,其实未必,那只是你的一些向往、一些想象而已。在这样的一个思考里面,我既然反对“本质主义的方法论”,也反对了“主体主义”式的思考。

#### 十五、“实然”“应然”就“存有的根源”处是通而为一的

在我的思想里面,其实认为“理”、“心”、“气”这三个概念,“气”是优先的,也就是说,我特别注重到整个实存性、历史性的原则,而最后是上通于道的。而我认为那个“道”,不是你的道德主体,作为主客对立下的这个道德的主体,所要去开启的。“道”是天地人我万物通而为一的、是就人参赞天地万物通而为一的那个总体、根源而说的。自然而然地,我就不再是以牟先生的“两层存有论”作



为我的思考结构,我转而以“存有三态论”作为我的结构。这个“存有三态论”的理解里面,当然,我受到了很多前人的启发,这里头有一些现象学的思考、有一些解释学的思考、有一些获益于熊十力先生体用哲学来的思考。

这样的—个发展里面,最后是通到那个存有的根源,所以我认为存有的根源跟价值的根源是通的。我并不认为,从休谟(David Hume, 1711年—1976年)以后要去区别“实然”与“应然”是必要的,我不认为可以截然区隔所谓“实然”是知识论者所要去讨论的问题,而“应然”是伦理学或道德哲学者所要去讨论的问题。我以为在某个向度上,可以作这样子的区隔,但是究其极、论其根源,那个“实然”跟“应然”是通的,这一点我有点柏拉图主义的倾向,认为最后的那个“观念的观念”(idea of idea)是纯粹善的。

我们去理解这些问题的时候,最好要深入的去理解,当我们说—个存在的对象物的时候,我们可不要误认为,完全可以纯只是客观的,完全不涉价值。其实,我们的价值指向是无法离开那个对象物的;尽管我们用的是—个描述性的语句、用的是一种描述性知识的表达方式,但任何描述性知识性的表达方式,其实都隐含了—个价值意涵与道德实践的指向。在华人文化传统里,任何—个“名以定形”的对象物,任何—个对象物如何成为对象物,这是经由主体的对象化活动、经由名言概念的介入,使得那个对象成为—个被决定的定象。—旦成为—个定象,用符号、用语言、用象征……,去表述它,而在这表述的过程,人们的心灵所隐含的、所伴随而生的利益、趋向、爱好以及权力、占有、贪取……种种,都已经附加在上面,因为这样的附加方式,将会使得人间很多麻烦的问题,自然而然地全部都生起。

## 十六、从传统的经典智慧所开启的“治疗学”与实践批判

这也是我这几年来—直在处理的工作,就是我们哲学的研究,其实有—个很重要的工作,把它当成—个治疗学。我这个治疗学的一些启发,是来自于傅伟勋介绍弗兰克(Viktor E. Frankl),但是我自己在读包括《老子》、《庄子》、《金刚般若波罗密经》、《六祖坛经》也受到了很多的启发。在我的“存有三态论”的构造里,其实如何回归形而上、回归“道”与“存有的根源”,如何“尊道而贵德”,这基本上还是道家的传统,就是以那个总体的根源,作为你尊崇的最后皈依;以你那内在的本性,而认为它是最重要的,你能够依据着它恰当去实践。哲学的实践活动,与其说是一种话语的批判,毋宁说是一种存在的真实回归;与其强调着教条的遵守,毋宁强调着回归到本有、自身,在那个总体根源里,能够生化出—个恰当的向度,而给我们—个恰当的调节方式。

大体来讲,整个后新儒学的—个哲学向度,它是反本质主义、反主体主义,而它是以“存有三态论”来取代“两层存有论”,它在整个结构上,不再是以“内圣”开出“外王”的问题,不再是以—个“理论的逻辑次序”去决定—个“历史发展次序”,而是强调必须经由—个“实践的学习次序”,去重新调节。所以说不是如何



从传统开出现代,而是在现代化的学习过程里面,重新让传统的意义释放出来。以这样的一种方向在思考的时候,我觉得哲学可以是一个治疗学,哲学当然是一个实践的哲学。我也很欣赏马克思主义讲过的一句话,他说以前的哲学是要理解、诠释这个世界,而他的哲学是要改变这个世界。在整个中国哲学来讲的话,就是如同《易经》所说的“参赞天地之化育”,“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”。整个造化之如此,而人参赞天地之造化,而成就了一个人伦的世界、一个器物的世界、一个知识的世界、一个“充实之谓美”、一个“日新之谓盛德,富有之谓大业”的世界。在这样一个世界里,哲学其实有着重要的使命要去完成他。那这样的一个思考就涉及到底下我们要谈的,“存在”跟“思维”跟“话语”的一些不同理解的问题。

### 十七、“存在与思维的一致性原则”与“生命与价值的和合性原则”之对比

基本上,我一直认为,“存在”的定性,是经由“思维”与“话语”做成的。人们经由一主体的对象化活动,由于话语、名言概念的介入,才能使其真正地成为一存在的决定了的定象这样的对象物,这也就是王弼所说的“名以定形”。在西方的哲学传统里,从巴门尼德(Parmanides)到柏拉图(Plato)以来一个很重要的传统,叫作“思维与存在的一致性原则”,这表示了西方人一个很重要的哲学向度。它强调的是对于存在的客观认知,对象化思考下的认知,这样的一种方式,来作为理解世界、把握真理的最重要向度。顺这理路来说,客观地去把握真理作为实践的基础,最早把这个问题谈得很清楚而且作成论式的,就是苏格拉底(Socrates)所说的“知即德”。这可以说是主知主义的道德学。

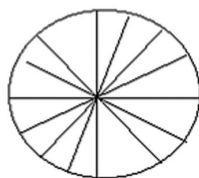
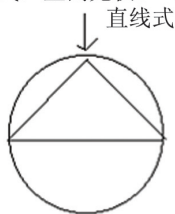
中国哲学传统不同于这种“思维与存在的一致性原则”,它强调的是“生命与价值的和合性原则”,就中国形而上学的传统来说,他问的问题是从“生”、“命”这样的角度去理解,谈“实存”、“生命”。不同于西方哲学传统之从“是”来讲“在”,从“to be”来讲“being”不同;中国哲学传统是从“生”来讲“存”。显然地,前者指向对象化的思考,而后者则是回到生命总体自身的体会。借用马丁·布伯(Martin Buber)的论点,我们可以说前者偏在“我与它”(I and It)的思考方式,而后者则偏在“我与你”(I and Thou)的思考方式。

在“存在与思维的一致性原则”下,我们很容易可以理解亚里士多德(Aristotle)的“思想三律”：“同一律”、“矛盾律”、“排中律”,这是将主体的对象化所成之执着的定象当成存在自身来理解的传统。相对而言,在“生命与价值的和合性原则”下,我们可以理解《易经传》中所谓“一阴一阳之谓道”的思考。我们将那矛盾对立的两端,化为对比、辩证的两端,再将这对比辩证的两端,通而为一,成为一个不可分割的全体。我以为西方的主流是将“思考”、“话语”、“认知”执定通同而代替了“存在”,这是一个“以言代知,以知代思,以思代在”的传统。中国哲学的主流则是认为“话语”之外有“认知”、认知之外有“思考”、思考之外有“存在”,这是一个“言外有知,知外有思,思外有在”的传统。

## 十八、文化类型学、哲学类型学的对比是需要的

如上所说，显然地，亚里士多德说的“德”和儒道所说的“德”便有所不同，我们当该展开一对比的理解与诠释。这里就牵涉到方法论的根本问题，我个人以为应当将哲学放到整个文化、历史的传统里去看，我们理解一个存在事物，都必须理解它整个存在的情境，这样才能有一个宏观的对比。西方也有使用到类似“德”和“中庸”的概念，但彼此异同甚大。当然彼此仍有其可共量性，可以对比地展开理解。

亚式：至高无权。（提到最高点。）



中庸：喜怒哀乐未发谓之中，多元而一统。圆环式。

在“存有的连续观”与“存有的断裂观”的对比下，中国哲学重在“气的感通”，而西方则重在“话语的论定”。就亚里士多德哲学来说，“中庸”并不是在“两端的中间”，而是往上提，而作为两端的顶点。就中国哲学来说，“中庸”所强调的不是两端的顶点，而是要回到“脉络性的圆融”。我认为这些都必须经由哲学型态学、文化型态学，做一宏观的对比，才能豁显清楚。像我们前面也说到，中西印形而上学追求的也各有不同，大体说来，西方是 struggle for being，印度是 struggle for non-being，中国则是 struggle for becoming。我一直以为比较哲学的方法论意识是必要的，否则很多问题会搅和在一起。

同样是“空无”，佛、道两家的思考就不同，佛教的“缘起性空”，是彻底解构；中国传统的道论，是：“道生之，德蓄之，物形之，势成之”的本体生起论传统。

“解构”对道家来说，为的是要解构语言，而回到道之自身，道之作为一本然之体的存在是被肯定的；相对来说，佛家于此则是要回到一“我法二空”的境地。就哲学的理境来说，语言上即使类似甚至同一，也不能说就是本质的相同。一般人都说孔子说“仁”和孟子论“义”。其实孔子也有讲义，孟子也有讲仁。但他们的方法不同，而人们的粗略印象，孔子是说“仁”、孟子论“义”，而荀子则重“礼”。这样粗略地说，乍看虽然可以，却是没有细究。因为如此看来，“仁”到“义”到“礼”甚至到“法”，好像就一步步往下跌，这样简单地看，实在是太粗略了！作文学史、哲学史的研究，不能如此粗略。

比喻来说，儒家好像人要吃饭一样的必须；有点小病痛时，就有道家来安抚；病痛多一点，就需要佛教来慰藉；真到了无药可救，就是由上帝来救赎你。这说

法看来似有道理,实际上很有问题,因为它只从表象来看!好像人说,西方是霸道、中国是王道。西方没有王法,因为他们要经过大家决议来做事。要对付这类以偏概全的偏见,就要有一个结构性的类型学对比。要有一种结构性的类比、诠释,才不会流入一种印象式的“是怎样就怎样”。街谈巷议,只能在闲嗑牙的时候说说可以,但其基本上不能成为学问。

### 十九、话语系统的接枝与融通,要看它是否能调适而上遂于道

当然,学问性的层次仍是可以清谈的。如我们用“筷子传统”和“叉子传统”来做中西的对比。“筷子传统”是主体经由一个中介者,而连接到一客体,构成一个总体,并因之而取得均衡点,才能举起客体;“叉子传统”则是主体经由一个中介者,强力侵入客体,因之而去控制客体。这拿来作对比,的确还能看出中西对“主客关系”的不同看法。这是从方法论上的结构层面做成的阐释。再说,讨论任何东西,须将其语词回归到类似这样的本体来看。如此回归,能不能继续讨论下去呢?可以的,只要话语的“接枝”能够成功即可。如生物学上苹果和芒果的接枝,能产生新的品种,即可。所以,我们要看,其能不能回到哲学智慧的彰显和探讨。

哲学为的是要彰显真理,我以为诸多话语表达系统应多元而开放。这就好像各类人种在一处,不论基因有多少差异,但就人之为人来说,便可以交配而生养出下一代。且下一代混血儿,还有能力再产下一代。但要是不同种,那就有困难,如驴子和马生出的骡子,就没有生殖能力。哲学话语系统也是一样。因此,我以为不同的哲学有不同的做法,但只要它能够借一种话语能力,能通到智慧之“源”并“延伸”出去,则此学问都该予以尊重。比如说现代很多大哲学家,他们常被人拿来和古人相比。如熊十力,除了拿他跟今人比,也有被拿来跟现代道家比。熊十力也不算任何一类,他的哲学观念也没有全对,但他搞出了一套系统,一套武功。虽然他看来有不少错误,但他已经构成了新的系统!如围棋、象棋、西洋棋每种有每种不同的下法。熊十力今天发明一种棋,将前三种合一,看得你眼花缭乱。则这时,你看看他的棋,首先,能不能构成一个棋局,就是有没有一种可以玩的方式,如果有,就可以说是新的棋类了。而从此棋类再延伸出去的,又是一种方式,一种新的生命体。但如果它是不能玩的、一塌糊涂的,就不算成棋。哲学亦是如此,要看一个哲学能否成立,要看它能不能融贯,有没有上通下达,能够,就表示它有延伸能力,它就是被允许了。

举例说,马克思主义,它一开始只是学说,后来被人学习、利用,也产生出很多恶果。但是,人们又发现马克思在一八四四年青年时代对人的异化的批判的文件后,又以这东西来检讨、批判资本主义;则此再形成了“新马克思主义”,又称“青年马克思主义”。这样一套马克思思想与正统的中年马克思有些不同,但他也有一种延续的思想在里头。另外,美国学者又运用马克思主义的重要概念、范畴去分析资本主义社会的种种问题,而发展出另一类型的“分析型的马克思

主义”，这和新马克思与原马克思都不同。老实说，我觉得它已与马克思本人的理念不合了，但它居然能形成一套自己的系统，这就是“话语的接枝法”。这是话语的系统脉络之上，有更强大的社会资源、精神资源（美国实用基本主义）撑起，而发展出它的新生命来。以是之故，我们应该包容一多元的、具生命力的哲学系统，只要它能包含一个话语系统，并辗转而上，调适于道，则通通是可以作为一套哲学来被理解的。但这不是意味它们其中没有高下长短的分别。你还是可以判断它的立论基础、论证程序够不够，有没有问题，它本身的效用如何，那是可以比较的。我个人较少用此类“接枝法”，而是主张用宏观的角度去理解、接受原本哲学的内涵。

## 二十、释放传统的经典话语到现代话语、学术话语中交谈、验证

这些年来，我一直致力一个工作，就是将传统经典的话语系统，经由现代的生活话语，以及现代的学术话语将它转译出来，进到我们的生活世界中，成为我们公共的论述。唯有如此，我们才可能经由经典意义的释放，参与交谈，进一步而有新的融通、转化与创造。举个例子来说，像《老子道德经》第三十八章里提到“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，礼者，忠信之薄而乱之首也”。大体说来，“道”就是总体的根源；“德”就是内在的本性；“仁”就是彼此的感通；“义”就是客观的法则；“礼”就是具体的规范。这是我经过了二十年左右的琢磨慢慢地确立的。我们将这些理解连着上述的《老子道德经》中的经典，我们可以这么说：“当那总体的根源失掉了，我们就要强调内在的本性；当内在的本性有所缺失了，我们就强调彼此的感通；当彼此的感通失去了，我们强调客观的法则；当客观的法则失去了，我们就强调具体的规范；当人们努力强调具体的规范的时候，就是人们的忠诚信实已经薄弱，而乱世已经开始了”。我认为这么解是通的。不敢说是老嫗能解，但是一般人似乎也能依稀仿佛地了解。所以我认为中国哲学的生化、活化，如何回到一个真正的生活，让他能继续长下去，这一点是我非常关心的。

古典话语，是要好好活用的。如孔子六艺之教“礼乐射御书数”，国中生就会背了，但背到现在还不知它代表什么，其实它将人间最重要的通才教育都包括了。大体说来，可做这样的诠释。“礼”是分寸节度，“乐”是和合统一，“射”是对象的准确，“御”乃主体的掌握，“书”乃文化的教养传统，“数”指的是“逻辑的思辨”。我想这样来理解六艺之教，比起原先所说的会生动些、活化些。我以为这些话语文字，必须透过上述所谓的转化过程，才能够深入到内涵。

又如《老子道德经》有“人法地，地法天，天法道，道法自然”的句子，这里的“地”象征博厚，指的是“具体的生长”，“天”象征高明，指的是“普遍的理想”，“道”象征着“整全”，指的是“根源的总体”，而“自然”则强调“自发的和谐的调节性力量”。如前所说，我们不同于西洋哲学强调“存在与思维的一致性原则”，我们强调的是“生命与价值的和合性原则”；这样的一段话指的就是“人学习地



的深厚、具体而生长,并从这具体的成长达到普遍高明的理想,而理想必须回到总体的根源,总体的根源,就是一种自发的和谐”。这样读,可以将原先的“人法地,地法天,天法道,道法自然”掌握得准确一点。我们去理解一个语汇时,会关联到我们平常最熟悉的言辞。像中文我们读得很熟,写起中文来也就会方便多。中文有很多语种,广东话、四川话、客家话、闽南话都各有特色,他们彼此有其界面,也有感通。如我虽是台湾人,但求学的环境都是用国语,因此习惯用国语来表达个人的意念了,用台湾话就不那么顺当了。怎么叫顺当?就是不断地使用,让它“生者使熟”了,国语和台湾话之间的界面就融开了,水就会通过去。这像长江三峡上的水闸一般,经由上下的转换,而让船能够行得顺畅。

## 二十一、“道、意、象、构、言”的诠释层次问题

我个人很在意如何将古典话语和现代话语两相融入,而学术话语也必须将生活的觉知结合在一块。我总认为学哲学不能离开文学艺术,须知:关于人的生命总体的表现往往透过戏剧来表现,所以没事可以多看一下历史剧。目前大陆有不少影剧考据讲究,演的很不错,值得一看。历史剧虽然有时会不符史实,但人物塑型、剧情描写却很深入。如《薛仁贵征东》,写的虽是唐太宗,但正史上却是唐高宗,主要是想藉此去烘托唐太宗。我们要看的,就是年代、气氛、君臣关系等等,及其中所包含的伦理学、道德学,在儒家里怎么的存在、扭曲的怕死哲学又为何。像谏官的“悲愤”,就是在我所说宰制性的政治连结独大下的背景所产生的。再者,我们中文系要看戏剧,也要看他的文本,看清里头戏剧所在,人性表达如何。语言的活用,以今天来说,就是在公民社会中要如何培养出新的学问性系统,我们不只是要开发新学问,而且要懂得怎么应用、活用,其实中文系、哲学系的研究生,研究像“八点档连续剧中‘人伦’的诠释”这样的题目,也是不错的。

文化传统和自我同一性(self-identity),要“因而通之,调适而上遂于道”,才不会成为流俗。必须认同自己,了解自我一代和上一代的问题并好好沟通,这应作为哲学研究的重心所在。像“八点档”成了一种话语霸权,因为太过长久,便成了抹黑,使得观众陷入存在的困境。面对这情况,我们必须回到存在的根源,重新理清它的存在。在这过程中,我们必须透过了解、转译与创造的过程,以前融摄佛学如此,现在融摄西方哲学更应如此。

以我们所能觉知到的生活世界来说,由于我们的古典话语一直在流失中,我们的学术话语又没能好好地生根,生活话语又一直在俗化中。像现在写点文章有深度,编辑就会说你的文章太深,其实不是你的文章太深,而是一般人浅了。不过,正因他拥有权力可以决定用不用这篇文章,久而久之,他也形成一种话语霸权,人们的胃口也就变了。如以前有“避讳”的传统,现在却是太强调“公平”,所以就有些东西垮了、紊乱了。这新的方法是错的,可是它越来越多,到后来不做的人反而错了。原来这是约定俗成,却也因此逐渐滑转、异化,成了“鄙俗”、“流俗”,最糟的是他们还不知自己俗了。从“话语”到“结构”,到“象征”,进而



上契于“意向”，最后则归本还原于“道”。这在我那本《人文学方法论：诠释的存有学探源》一书的第五章有较详细的述说。其他阐释，或者可从像王夫之《老子衍》、《庄子通》、《庄子解》里引出。这类诠释方法，我个人觉得，可以和王弼的“得意忘象、得象忘言”连续起来理解，关连密切。

## 二十二、“多元而一统”的文明对话与交谈

我认为中国哲学的研究，就是要在省察中延续、在批判中瓦解、在承继中创造，就是要多元而一统，对话而交谈。交谈便须得容纳各种声音。中国哲学和西方哲学应该要互通，中国文化要是全球多元文化中的其中一员。身为其中一员，不要认为自己就可以统领这个世界，所以我不爱说什么“二十一世纪是中国人的世纪”，这类话其实没什么意义。应该说，“二十一世纪是中国文化努力地参与到世界文化的世纪”。这些年来，我认为该由低调式的伦理来思考，而不是整体论式的思考，不是本质主义式的思考，而是点滴的工程思考方式。

Q:就您自己所学得各类中国哲学中，有没有因其涵养，而在人生大事上有能够加以决断的力量？

A:个人认为，康德所言“穷知见德”，转化来说，就是能通过我们理智能力清楚认知的部分，我们要清楚认知；除此之外，还有一大片天地无法透过理智去认知，这片天地，对我们的人生会很有影响力。所以，人对“存在的奥秘”，都要有“敬畏”之心。什么是存在的奥秘，个人认为，一切事物在还没彰显出来时，都是奥秘的。在个人的生命经验、习惯里，必有此敬畏之心。像考试，即使考得好，也要一直保持着敬畏之心，必到放榜才能轻松。我们华人的生命是强韧的，正如同父权、父道、父亲是连在一起的，那天命、天道、天心也是关连为一体的。对我来说，从高中起，就已决定中国文化的阐释与发扬就注定要是一辈子的活动、实践性的活动。我很喜欢“素其位而行”这句古典话语。遇到该做，就去做；像师大的老树保护活动就是这样。这里牵涉到传统的问题，也有老一辈和年青一辈的争执。我参与的事情，是一定要能够有点改善的。我希望在能改变时，努力改变；不能分辨时，祈求智慧来照亮我们；如果真不行，只有“尽人事听天命”了，我总以为未来的历史是可以见证的。

〔责任编辑：嘉 耀〕