

汉语哲学经典诠释的“存有论转向”

——从古典汉语的“存”“在”起论

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:经由汉语哲学经典的深层考察,旨在彰显以“道”为中心的诠释学,这正与我们古典汉语所用“存”“在”两个字,或者“存在”一词,有深切的关系,而此中隐含着“存有论的转向”。首先,对一百多年来的中国哲学研究所采用的“逆向格义”做出深层反思,指出如何取得交谈对话的主体性,是迫切而必要的。其次,汉语哲学的特性不同于西方哲学之以“话语”为中心,是以“存在”为本位。经由汉字语文学的考察到经典诠释学的深层发掘,确定了汉语哲学“存在”的特性。经由这样的“存在的回归”,从“存有的执定”,到“存有的开显”,进而上溯到“存有的根源”,如此便构成了“存有三态论”。明显地,究其根源来说,“存在与价值的和合性”是优先于“思维与存在的一致性”的,《易经》的生生哲学正好与此呼应。最后,须知“存在”就是“生成”,“生成”与人的“参赞化育”息息相关。“存在”就其首出性来说,并不是作为认知的对象,而是作为与价值、实践和合为一体的生命总体。这在古典汉语及典籍里,表现得格外分明,我们唯有唤醒古汉语的语感,感其意味、体其意韵、明其意义,才能如实地揭露“存在的”本怀。

关键词:汉语哲学;存在;经典诠释学;存有三态论;古典汉语;存有论转向

中图分类号:B26;H109.2;H1-0文献标志码:A文章编号:1674-2338(2024)05-0001-08DOI:10.19925/j.cnki.issn.1674-2338.2024.05.001

一、问题的缘起:关于“逆向格义”的反思

我们经由西方的哲学语汇,回过头来,对自家的哲学脉络系统展开经典话语的理解与诠释,已经超过一百年。这种“逆格义”(逆向格义、反向格义)的方式,存在许多沟通的不相匹配,以及彼此交谈的暗坑,这是大家所面临的问题。^①虽然,大家或有所觉察,但多半还是忽略过去了,忘掉了其实交谈必须要有恰当的分庭抗礼,这样才能保住自己的主体性,也才能真正是合理而有效的交谈。否则出主人奴,对自己的哲学发展是无

益处的,对人类的文明发展也没有好处。没能真正沟通、交谈,这对于人类文明来说都是可惜的。

这些论题迈入 21 世纪,由于整个世界的大局,截至目前终于有点东升西降的味道,已经脱离了“东亚病夫”的中国,现在成为世界举足轻重的力量。曾经的这种文化的不均衡,话语霸权的不均衡,慢慢地、从容地,受到了应有的重视。检讨“逆向格义”造成的弊病,这样的方法论反思已经逐渐兴起,大家开始务实地去检讨如何真切地、能够较为恰当的沟通。汉语哲学的语感、语意问题,开始受到应有的重视。

收稿日期:2024-04-14

作者简介:林安梧,山东大学易学与中国古代哲学研究中心特聘教授,台湾元亨书院院长,主要从事中国哲学、比较哲学、人文学方法论、儒佛论争研究。

^①关于逆向格义的诸多问题,请参见林安梧《中西哲学会通之“格义”与“逆格义”方法论的探讨——以牟宗三先生的康德学与中国哲学研究为例》,《淡江中文学报》,2006年第15期。

除此之外,我们也注意到了“古典汉语”和“现代汉语”有着相当大的差异^[1],不能简单地用现代汉语去理解古典汉语、诠释古典汉语。要是轻率地用现代汉语去理解古典汉语,会误读古典,造成严重的缺憾。举例来说,“感觉”在现代汉语中,相当于西方语义下的“feeling”,这其实说的就是“感受”。但对古典汉语来说,“感觉”是“感”而“觉”,“感”是“感受”,“觉”是“觉醒”;“感受”说的是被动地有所感,而“觉醒”说的是主动地有所觉。当然,这样的例子可以说是不胜枚举,这里只是举其中一二而已。

由于汉字不是拼音文字,而是图像文字,汉字可以说是以“存在”为本位的,它不是如同拼音文字那样的连绵语,而是以“话语”为中心的。正因如此,汉语重视的不是“语法”,而是“章法”;重视的不是话语逻辑的合理性,而是存在场域的融贯性。讲习经典四十余年,我深切地体会到,学习古典汉语,重点在于感其意味、体其意韵、明其意义。^①由意味,而意韵,进而意义,这是归返存在自身,由其场域天地的彰显与意义的发现。正因如此,这几十年来,我很重视对古典汉语的深层理解,也就是说,我们不能只是拿着西方的哲学话语,来套中国哲学经典,尽管它已经翻译成汉语。当然,也不能只是拿着西方的学术框架,框在你所要理解的经典。我的做法是:唤醒大家对于汉语的语感,留心意味、意韵,进而才能明白它的意义。

我多次呼吁,不能只从西方语词的“moral”来理解“道德”,尽管我们已经非常习惯将“moral”翻译为“道德”,但不要忘了“道德”之为“道德”,是有经典依据的,“道生之,德蓄之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德”(《老子道德经》);“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·述而》)。原来,古典汉语所说的“道德”,“道”为根源,“德”为本性,如其根源,顺其本性,斯为道德。这样“道德”与“moral”在语意上当如何去相俦比较,如何调适融通,是极为有趣的论题。

同样地,不能只从西方语词的“knowledge”来理解“知识”,尽管我们已经习惯将“knowledge”翻译为“知识”。汉语的“知”与“识”虽说的是认识活动,却是各有所重的。“识”重在对于对象的“了别”,相对来说,“知”则重在主体的“确知”。若你关联到这样的理解,再进而去思考“知识”这个复合词的构组,将可以思考到“知识”原来重点

在于由“对象的了别”到“主体的确知”。若把这意涵放到与“knowledge”分庭抗礼的位置去交谈与对话,那将会有很大的差别。

简单来说,我们要让汉语的语感、语意恢复过来,活化它,让它具有生命地去与不同的文明所诞生的哲学话语好好展开交谈。这是极为重要的一件事情。我曾经就中国传统知识论,思考过古典汉语中的“明、知、识、执”的论题,指出“执,陷溺于欲;识,了别于物;知,定止于心;明,通达于道”^[2],中国传统的知识论与心性修养功夫论有着密切的关联,也与存有论有着深切的关系。

二、“存在”释义:从汉字语文学的考察到经典诠释学的深层发掘

很明显,中国哲学主流的表达方式,并不同于西方哲学主流的表达方式。西方哲学重在经由“论证的过程”,去证立“论旨”。中国哲学重在“经典的诠释”,去彰显“道理”。简单来说,西方哲学还是以话语为中心的论辩,中国哲学则是回到存在为本位的开显;前者相信真理愈辩而愈明,后者则认为道理愈诠释而愈得生长,因其生长而道理得以显豁开来。西方文明的形态像是“草本”的植物一样,一叶一枯荣,经由论辩,而辩破对方原先的论旨,再重新证立论旨。中国的文明形态像是“木本”的植物一样,经典依旧,经、传、注、疏、解,各有阶层,代有其人,论旨虽也有辩论,但不以此为主导,而是以回到经典的诠释为津梁,最后则归返于存在本身,根深蒂固,参天大树,余荫八方。^②

近一百多年来,一切以西方哲学的主流为主流,我们虽改话语的论辩为中心,而且也以西方的哲学议题为议题,却忽略了自身哲学的主体性,也忽略了由此主体性可能长出来的真实议题。这是极为可惜的。在我很年轻的时候,就深

^①我多次提及于此,请参见林安梧《〈论语圣经译解:慧命与心法〉一书之〈序言〉与〈凡例〉》,《鹅湖月刊》,2019年第527期,第61—64页。

^②木本、草本的比喻主要取自于雷海宗。他做了一个比喻:“我们可说文化如花,其他的文化都是草本,花一度开放,即告凋死,中国是为木本花,今年开放,明年可再重开,若善自培植,可以无限的延长生命。”请参见雷海宗《独具二周的中国文化·型态史学的看法》,《大公报·战国副刊》(重庆),1942年第14期。后来收入氏著《中国文化与中国的兵》,台北:里仁书局,1984年,第182页。

语之源,以此话语之源作为存在之源。^②

我们用“存在”这个复合词,去翻译“Being”(Being of beings),这样的翻译虽然是相当的,但明显地也透露出其中的异同来。就汉语的“存在”是“存”而“在”,这有着另一更为深层的意义,不是“Being”可以穷尽其意义的。“在”就文字学的构成来说,是“从土,才声”,说的是“生命之才从泥土中长青出来”。^③这说的不是被论定的一个对象物,静态地依止在那里,而是活泼泼的生命在那个地方长青着。“存”这字则是“从子从在,土省”,“子”参与于“在”之中,在文字的构型上则省略了“土”字,因而写成了“存”^④。这说的是“人”的参赞化育,有“存诚”的意思,有着“存诚而闲其邪”^⑤的向度。

有趣的是,我这几十年来的讲学,有时必须用到我的母语闽南语,而闽南语俗称河洛话,往往还保留着最为古老的语感、意味、意韵;在这阅读与讲述的过程中,意义就自然而然地彰显出来了。“在”作为古汉语来说,它不只是客观地被摆置在那里,而是有个活泼泼的生命力量在那里生长着、育养着。闽南语的“在”字,有着稳健着、生长着的意思,如同“健在”这语汇的意思一样。“存”则有“尊重、尊存”的意味,也有着“存留、留在”,有着进一步留存而延续生长的意思。过年,吃年夜饭,不能吃尽,一定要“存”些饭食,认为存留了,便于来年“春”天来了,能够好好生长。这“存”便有“贞存”之意。元亨利贞的“贞”,也就是“春生、夏长、秋收、冬藏”。冬藏为的是将最好的谷物存留着,以便春天可以播种,继续生生不

深体会到这问题的荒谬性,但话语的偏歧、权力的倾斜,往往使得我的体会与感受一旦发为文字,不过引发另一阵骚动及讥议而已。所以我每次读及熊十力先生所言“吾学贵在见体”,总有着深挚的感动与体验。其实,不只是熊先生如此,我想整个中国哲学都应该是“吾学贵在见体”。^[3]有人把“见体”讲成神秘主义式的证会,我认为“见体”说的就是“存在的彰显”,这不一定得是所谓神秘主义的证会,正如同前人所说的“体用一源,显微无间”^[4],它是随时随地都在发生的。这是中国哲学的存在论的要求,也是一切知识及实践都要归本之处。

正因如此,我一直认为在阅读的过程里,如何让中国古典的汉语,如实地感其意味、体其意韵,进而明其意义,是无比重要的。经由话语的记取、结构的掌握、图像的想象、意向的体会,到达存在的证会,这“言、构、象、意、道”是“见体”活动必要的历程。^[5](pp. 133-162)我也因之而尝试去建构中国人文诠释学。这样的人文诠释学,论者以为是以“道论”为中心的诠释哲学。^①我认为这样的判定多少还算准确。总的来说,还要进一步指明,“道论”重点不在“论”,而是在“道”,这是归返到“存在”本身的要求。

当然,“存在”之为“存在”,这个语汇可以用来翻译“Being”一词,但不能忘记它是一个汉语的词,它的汉语语意是值得探索的。如果我们深层地去探索,将会发现此中隐藏的深奥意义在哪里。我深以为这方面的思考早在两千多年前的道家思想那里已经深入到相当程度,特别是《庄子·齐物论》于此思之深矣远矣!^[6]

显然,“Being”指的是“Being of beings”,这里的“being”是由 to be 去定位存在的对象物,使得它成为一个对象,这样的“being”,我们可以说是从 be 动词去论定一个存在的对象物,这是经由话语的论定而去指明它之作为“being”。重要的是话语的论定,是经由主体的对象化活动所确立的对象物,把这对对象物当成存在本身。早从巴曼尼德(Parmenides)的“思维与存在的一致性”原则便已确立,再经由柏拉图(Plato)、亚里士多德(Aristotle)的阐释,这可以说是西方哲学的主流。换言之,我们可以说“道”相当于古希腊哲学所说的“Logos”,但是相当而不是相等。“道”是回到存在本身,是由分别回溯无分别,是跨过话语,而回到存在本身的;相对来说,逻各斯(Logos)则是话

^①参见陈治国《道论诠释学的基本构成与理论特征——以林安梧先生诠释学的存在论为中心》,《学海》,2017年第3期,第160—166页;王磊《林安梧道论诠释学的内在逻辑论析》,《原道》,2021年第1期,第266—276页。

^②台湾新士林哲学的前辈学者早在20世纪70年代便对此有了不少论述,可惜继续深掘者不多。请参见郭昆如《庄子与古希腊哲学中的道》,台北:台湾中华书局,1972年;黎建球《郭昆如教授形上学的具体实践——中西存有的通路》,《哲学与文化》,2016年第9期,第5—23页。

^③“在”,形声。小篆字形。从土,才声。表示草木初生在土上。此依据《汉语》解释。

^④“存”,依许慎《说文解字》:“恤问也。从子才声。”依《尔雅》又直接将“存”与“在”互释。依段玉裁《说文解字注》(艺文印书馆,1970年):“(存)恤问也。恤,也。收也。尔雅曰。在、存也。在、存、省、土、察也。今人于在存字皆不得其本义。从子、在省。”此皆可参看。

^⑤语出《易经·乾卦·文言》“九二”：“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚。”

息。这正是“贞下启元”^①的意思。

有一次,我讲到《庄子》“六合之外,圣人存而不论;六合之内,圣人论而不议;春秋经世先王之志,圣人议而不辩”^②。这“存而不论”就不只是“搁置”意义下的“存”,它有着“尊存”“存诚”的意味在,这里有着人对于自己之不可知的“敬畏”。如将前后文连着看,我们可以发现“存、论、议、辩”,正是四个不同的层次。有趣的是,它可能与我所说的“明、知、识、执”这四个层次是相互呼应的。当然,这是另一问题,必须另起一文来讨论它。但我想要说的是,我们若把汉语的语感读进去,我们对于古典汉语真有所感,这样一来,我们就可能如其汉语的了解与诠释,我们的哲学交谈与对话,就在这过程中有着进一步的交谈与对话。

这样来理解“存在”,“存在”一词固然可以用来翻译“Being”,但它的语意可能更为深蕴,而值得进一步再讨论。从话语的论定来论定存在(being)和原初人参赞于天地万有之间的存在,显然并不同阶。我们可以说“存在”之为存在,究其根源来说,是不可说的,是前意识的(pre-conscious),或者说是在意识之前的层阶(pre-consciousness level)。这样的意识之前的层阶的存在,那当然与意识所及,意识之后的层阶(conscious level)的存在是两个不同的存在状态。^③

借用《易经》的话来说,意识之前的层阶那样的存在,是“寂然不动”的存在,意识之后的层阶那样的存在,是“曲成万物”的存在。“寂然不动”是无分别的、不可说的存在,是我“存有三态论”所论的“存有的根源”之状态。这无分别、不可说,必然要进一阶到“不可说”而“可说”,由无分别之未显现的状态,引向显现而仍然未分别的状态,这便是我所说的“存有的彰显”的状态。再者,话语的介入,主体的对象化活动,使得那存在的对象成为一个被决定了的定象,这便是我所说的“存有的执定”。

三、“存在的回归”与“存有三态论”的基本构成

如上所论,存在有其三态,从“存有的根源”,到“存有的彰显”,进而“存有的执定”。若借用唯识学的语句来说,这是从“境识俱泯”,进而为“境识俱显”,再到“以识执境”三个层面。当我们追溯“存在”的原初性时,就“存”而“在”的原初来讲,这是存有的根源,境识俱泯,无分别而不可说

的状态,它虽是寂然不动,冲漠无朕,却是万象森然的,只是这万象森然还没揭露,还没显现而已。我们可以说,这样的存有的根源是意识之前的状态。^④

熊十力在《存斋随笔》里有着极为深刻的描述,他说:

存者何?吾人内部生活,含藏固有生生不已、健健不息之源,涵养之而加深远,扩大之而益充盛,是为存。唯存也,故能感万物之痛痒;不存,则其源涸,而泯然亡感矣! [7] (《自序》, P. 5)

显然地,这里所说的“存”不是一般所谓的“经验性的存在”,而是“上遂于生命之根源的存在”,或者说,这不只是一般所谓的经验,而是一种本体的经验(ontological experience)。依熊氏看来,这是人之为一个人契入本体的起点,也是参赞整个生活世界的起点,而且也就是吾人从事哲学研究的起点。“存”之所指是整个内部生活,而值得注意的是,这里所谓的“内部”不是内外对举的“内”,而是“合内与外于一体”的“内”,因此,内部的生活便含有生生不已、健动不息之源。正因为含有此生生不已、健动不息之源,所以此生活中的人是有其主体性的。他参赞乎此天地之间,他的存在不只是一被动的存在,而是一主动的存在。就其整个参赞的过程即“存”,所谓“涵养之而加深远,扩大之而益充盛,是为存”。存是能感万物之痛痒,如果不存,则其源必涸,最后终于泯然无感矣! [8] (P. 32)

①出自《易经·乾卦》“元亨利贞”四德。尚秉和注:“元亨利贞,即春夏秋冬,即东南西北,震元、离亨、兑利、坎贞,往来循环,不忒不穷。”

②语出《庄子·齐物论》第二,参见钱穆《庄子纂笺》,《钱穆先生全集》第6册,台北:联经出版事业股份有限公司,1994年,第20页。

③此处所运用的“意识、前意识”理论,主要取自于梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)的《知觉现象学》(Phenomenology of Perception)。20世纪80年代末、90年代初,我就读于台湾大学,曾经听了关永中教授所授的梅洛-庞蒂的《知觉现象学》。有关于此,早在20世纪90年代,尤煌杰已将《知觉现象学》一书的《前言》译出,请参见尤煌杰《知觉现象学·前言》,《哲学与文化》,1993年第6期,第572—582页。蔡铮云于此也有深刻的论述,请参见蔡铮云《知觉现象学家:梅洛-庞蒂》,沈清松编《时代心灵之钥》,台北:正中书局,1992年,第144—168页。

④关于“存有三态论”最初来自于熊十力《新唯识论》的启发,请参见林安梧《存有、意识与实践:熊十力体用哲学之诠释与重建》,台北:东大图书股份有限公司,1993年,特别是其中最后一章。

“何言”与“行、生”。我常说基督宗教是分说万有的系统脉络，我们则是默运造化、妙生万有的系统脉络。这个对比极为有趣，也值得重视。^①

进一步申论之，我们将发现这默运造化、妙生万有的系统脉络，虽然也有着天地神祇，且为数颇众，但我们的“神”却不是超越的、绝对的、唯一的人格神，而是妙运如神。《易经·说卦》所说“神也者，妙万物而为言者也”，《孟子·尽心》所说的“大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”，《庄子·逍遥游》所说的“至人无己，神人无功，圣人无名”的“神”。这“神”说的是妙运造化。通过这样清楚而明白的对比，我们将会发现，西方的两希传统，尽管来源有异，但却都是话语的论定，重在分说万有的系统脉络上；中华文明传统却是回到存在本身，就存有的默运造化、妙生万有的系统脉络来说。我们是存在为本位的，是“气的感通”的传统，两希传统则是话语为中心的，是“话语的论定”的传统。

四、“存在与价值的和合性” 优先于“思维与存在的一致性”

“存在”就其首出性来说，并不是作为认知的对象，而是作为与价值、实践和合为一的生命总体。这在古典汉语及典籍里，表现得格外分明，我们唯有唤醒古汉语的语感，感其意味、体其意韵、明其意义，才能如实地揭露存在的本怀。这样才能跨过“辩、议”，归返于“论”，并回溯于“存在”本身。

这样依着汉语的语感为主导所诠释下的“存在”，显然地，是含藏着生生之动源的，甚至我们可以说这与《易经》的生生哲学密切相关。我们将会发现“存在与价值是和合为一”，这是优先的。这不同于古希腊哲学之巴曼尼德之以“思维与存在的一致性”为优先。对比来看，“思维与存在的一致性”原则反而落到了第二位。存在之为存在，当它还没分别时，是浑沦一片的，万有一切浑沦为一，存在与价值、思维、实践都通同于唯一不可分的整体。若举两端来说，存在与价值是和合为一的，这可是优先的。人们经由思维来“论定”存在，经由一主体的对象化活动，使得那存在

^①关于基督宗教与儒家宗教观的对比，请参看林安梧《“绝地天之道”与“巴别塔”——中西宗教的一个对比切入点之展开》，《鹅湖学志》，1990年第4期，第1—14页。

如上所论，依熊十力看来，“存”不只是一经验之存在，而是通极于本体之存在。“存”是活生生的生活，而不是一静态的事样，在吾人生命的浇灌之下，通极于万有一切，周浹流行，通为一体。换言之，存有的问题始于实存，而不是从“存有之所以为存有”这样的发问起点来探索存有，而是经由“活生生的实存而有”的方式，来探索存有。存有学原是实存学，而实存则是活生生的存在。这即生活，生活是生化活化的生活，生者，源泉滚滚；活者，健动不息之谓也，关联着这种“活生生的实存而有”的存有学。我的存有三态论可以说是接续着熊十力的体用哲学而来的进一步发展。

这样存有学就不是西方巴曼尼德影响下的柏拉图、亚里士多德以来的存有学，不是把存在的对象物当成存在本身的存有学，而是跨过了存在的对象物，去追溯存有的本源的存有学。这也就是《易经》所说的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《易经·系辞》）的形而上学，也可以称之为“道学”。这样的道学是道器合一的道学，而不是道器分离开来的道学。这“道学”之“道”，就不只是“Logos”，而是跨过了话语之源（Logos），而为不可说、无分别的“道”。道者，天地人我万物通而为一的存在之源也。这是“言外有知，知外有思，思外有在”的存在之源。《易经》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，这“形”字应作动词来看，是“形著”的意思，形著而上溯其源，这便是“道”；形著而下委其形者，这便是“器”。“道”讲的是天地人我万物通而为一的本源，是不可说的，是无分别的存在之自身。“器”讲的是分别的、可说的对象物，是一切天地人间的事物，是经由话语的论定，主体的对象化活动所论定的对象物。

有趣的是，西方哲学的两希传统：希伯来的宗教传统、古希腊的学问性传统，源出不同，但却对话语的论定，有着同样的论法，他们都极为肯定话语的论定之为一切存在的本源。比如，《旧约全书·创世记》一打开你就看到这样的句子“上帝说有光，就有了光，于是把它分成白昼与黑夜”，而在《论语》中却是这样的“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉”。早在三十多年前，我在台湾清华大学教到中西宗教比较时，就发现，基督宗教的《旧约全书·创世记》的关键词是“说”与“分”，相对来说，《论语》的关键词却是

成为一个“存在物”“存在者”,使得它成为一个对象物,我们往往就是以此对象物来说存在的。其实,这是一个思维之所确立的对象物,这是王弼所说的“名以定形、文以成物”^①的对象物,并不是存在自身;是公孙龙子所说的“物莫非指”^②,由指所论定的物,并不是事物本身。显然,“思维与存在的一致性”并不以为优先,若以之为优先,会误认为存在的对象物就是“存在”本身,这么一来,它并没有回到存在本身。这便造成了所谓“存有的遗忘”^③。

就汉语的古义来说,“存在”得回到存在本身,这是从“存”而“在”,正如同《易经》由“屯”讲“生”。《易经》的“屯卦”讲的正是“生之艰难”。“屯”说的是一株小草庄严而艰难地从地底下往上冒出了地面,这就是生长的原初状态。从这里我们可以看到“天地之大德曰生”“生生之谓易”这些句子所显示的生命之庄严,而这正宣示着“存在与价值是和合为一”的。《易经》中这样的道理处处可见,特别是《易经》每个卦的《大象传》,就是这样思考问题的。比如大家耳熟能详的《易经》前四卦(乾、坤、屯、蒙)的《大象传》:“天行健,君子以自强不息”“地势坤,君子以厚德载物”“云雷屯,君子以经纶”“山下出泉,君子以果行育德”正是如此。我们一读便立马清楚明白了。正是因为它们都符合“存在与价值的和合性”原则。这些语句之所以容易理解,正因为存在与价值本来和合为一,我们通过“意”而“象”的过程,使得存在彰显其自己,而有了价值的定向,这时候的“意象”本身,就把存在与价值的意涵同时彰显出来。我们可以明显地看到《易经》哲学所彰显的存在论与西方哲学的存在论,是不同的。对比来看,我们发现了如同海德格尔(Martin Heidegger)所说的西方哲学的主流传统陷溺在“存在的遗忘”^④之中。其实,不只存在的遗忘,而且也使得价值的确立生出了许多曲曲折折的麻烦。

从“生生之德”来拯济存在的遗忘,当然是一条可行之路。安乐哲(Roger T. Ames)创造了一个语词“Zoetology”并用它来指涉“生生哲学”,让生生哲学有了一哲学的独特定位。^⑤这当然是可以的。但我则以为我们仍然可以将这样的生生哲学说成是一生生之存有论。存有论之为存有论,仍然可以用“ontology”这个词来翻译,这样一来“ontology”这个语汇的内涵就被拓宽了。

就中国哲学的知识论来说,考本溯源,我们将发现并不是主体对客体的掌握,而是从“无分别”进到“分别”,唯有进到分别之后,才有所谓的主体与客体,也才有主体对客体的掌握。这些理解与印度的古唯识学有点像,从“境识俱泯”到“境识俱显”再到“以识执境”。从主客不分,到主客俱起,再到主客两概,以主摄客。古典汉语里,最古老的认识论语汇,应该就是“八”这个字,这还存留在现在闽南地区和台湾地区所讲的闽南语中,比如讲“尔八否”,意思就是“你理解吗”。“八”其实就是从一整体扒出两片,就是从“无分别”进入“分别”。^⑥由无分别进到分别,由“境识俱泯”,进而“境识俱显而未分”,“境识俱显而两分”,进一步,“以识执境”;认识因之而完成,这便是所谓的“了别于物”。[9](PP. 187-205)换言之,最古老的汉语说“八”即所谓的“认识”活动,说的由“无分别”而进到“分别”。做了这样的汉语汉字溯源,我们豁然开朗地感悟到“存在与价值的和合性”是优先于“思维与存在的一致性”的。

五、“存在”就是“生成”与人的“参赞化育”

既然一切都回到存在本身来立论,“见体”变成了中国哲学最为核心的地方。这么一来,“天道论、心性论、实践论”也就和合在一起了。《易经·系辞》讲“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”。“一阴一阳之谓道”讲的是“存在的律动”,“继之者善”讲的是“实践的参赞”,“成之者性”讲的是“教养的习成”。短短三句话,从“天道论”到

①语出王弼注《老子道德经》第25章,“名以定形,混成无形,不可得而定”。

②语出公孙龙子《指物论》,有言“物莫非指,而指非指。天下无指,物无可谓物”。

③依据海德格尔的说法,柏拉图以来的哲学史,可以说是“存在”被遗忘的历史,更为确切地说:是一个遗忘了“存在”和“存在者”差异的历史,是将“存在者”当作“存在”本身进行的历史。请参见庄庆信《海德格思想的转折与后期思想的核心——从形上学的批判到归属事件》,《哲学与文化》,1995年第4期,第304—316页;孙周兴《后哲学的哲学问题》,《中国社会科学》,2006年第5期,第9—14页。

④同上文“存有的遗忘”注。

⑤请参见安乐哲《生生论(Zoetology):一种传统思维方式的新名称》,秦凯丽、关欣译,《周易研究》,2003年第1期,第6—15页。Zoetology一词的原文出处,请见“Zoetology”: A New Name for an Old Way of Thinking Published online. Cambridge: Cambridge University Press, 2023。

⑥“八”字最早见于甲骨文,本义为“相背分开”。《说文解字》:“八,别也。象分别相背之形。”所指即是。

“实践论”，到“教养论”通包了，存在、生成、参赞、话语通通连接在一起。若论其逻辑的优先性，如王船山就说“道大而善小，善大而性小”，这强调的是“存在”的回归与开启是最为优先的。[10]

同样地，《中庸》开篇所说的“天命之谓性”并不是指一个超越的、至高的人格神赋给人什么，它讲的是一个宇宙造化流行。“天命之谓性”这有别于周初所说的“天命”，周初那时所提的是“天命靡常”的天命，进一步，将此转化为“惟德是辅”的思考；之后，又一脉相承，重新启动，这么一来，就转到修文德一路上来了。[11]我们须知：中国古代思想史是从“帝之令”到“天之命”到“道之德”，而这里所讲的“天命”其实是落在“道之德”上来说。[12]

道家讲“道生之，德蓄之”（《老子道德经》），儒家讲“志于道，据于德”（《论语·述而》）。“道”为根源，“德”为本性，儒道同源而互补。[13]“性”有自然之气性，有自觉之觉性，落在人则强调自觉之觉性；循顺此自觉之觉性而为人人生之大道，修明此人生大道就是最重要的人文教化。人之所以为人是要参赞天地之化育的，要“致中和，天地位焉，万物育焉”（《中庸》），它所强调的是从心性论、修养论、实践论到文化育成论，最后回归到整个天地自然共同体。

这些年来，我在谈这个问题的时候，常常关联到整个中国哲学强调的“天地亲君师”，这里便隐含着四个共同体：天地自然共同体（天地），血缘人伦共同体（亲），政治社会共同体（君），文化教养共同体（师）。①人在共同体里有他的脉络，有他要扮演的角色，而在这过程里面他要调适，要参赞于诸多共同体之中。当我们这样来重新理解中国哲学的时候，我们可以发现我们怎样理解“人”，怎样理解“群体”，怎样理解西方传到中国已经一百多年的现代化制度，中国原先所强调的共同体思想，将会起到一个什么样的作用。从人伦到人权，建构有人伦的人权；从民本到民主，建构有民本的民主；从自觉到自由，建构有自觉的自由。②这样的创造性转化，以及创新性的发展，正是“生生哲学”落实的运用，是回归道存在本身的哲学实践，“苟日新、日日新、又日新”（《礼记·大学》），厚德载物，自强不息，生生不息。

六、结论：归返汉语的语境，正视“存在”自身

我们暂且脱开用来翻译“being”的“存在”一

词，让“存在”回到汉语的语境。“存在”这两个字所构成的复合词，如其古汉语的脉络，我们发现了人参赞化育于天地之间，而万有一切生生不息，从无分别、不可说，而进到可说、分别，就在这过程里，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”③。这也是由“寂然不动，感而遂通”④，乃至“人文化成”的生长过程⑤，也正如同《中庸》所说的“致中和，天地位焉，万物育焉”！

我们将“存在”做了基本的区别，如其本然之存在，话语所论定的存在，前者是存在之本源，后者是存在的执定。从存有的根源，而存有的开显，进而存有的执定，这便是我所说的存有三态。值得注意的是，这样所论的存在本源，它是与价值和合为一的，它是生命之气充足而不可以已的生长，是“神也者，妙万物而为言者也”这样子的妙运造化。妙运中，自有道理所在，道理者，既是存在之理，也是价值之理，两者是和合为一的。

经由汉语经典的深层考察，我们豁显以“存在”为中心的理解与诠释，指明“存在与价值和合为一”的。若将此运用于经典诠释学的理论，一切都将通极于道，而这“道”之为“道”正乃存在之自身也。这与我们古典汉语所用“存”“在”两个字，或者“存在”一词，紧密关联在一起。

经由汉语文字学、汉语语言学的深层考察，我们发现“存在”的“字形”“字音”与人之所以作为一个“在世存在”，进到场域、处所，参赞于其中、妙运于其中，有着密切的关系。换言之，存在之为存在，是优先于存在者、存在物，我们不能将存在的执定，当成存在本身，造成存在的遮蔽，乃至遗忘。

值得注意的是，“存在”就其首出性来说，并不是作为认知的对象，而是作为与价值、实践和合为一的生命总体。这在古典汉语及典籍里，表

①关于此，是由《礼记》《荀子》所论的礼有三本，“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也”演绎而来。请参看林安梧《关于先秦儒学“人性论”的一些讨论：以孟子和荀子为核心的展开》，《齐鲁学刊》，2022年第1期，第5—29页。

②如何建构“有人伦的人权，有民本的民主，有自觉的自由”，这是这些年来，我反思整个人类现代性所带来的问题的总的提法。请参见林安梧《当儒家走进民主社会：林安梧论公民儒学》，台北：商周出版社，2021年，特别是其导论部分《从“外王”到“内圣”：“公民儒学”的可能》。

③语出《易经·系辞传》（上）第4章。

④语出《易经·系辞传》（上）第10章。

⑤“人文化成”取自《易经·贲卦》“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”。

现得格外分明。唯有唤醒古汉语的语感,感其意味、体其意韵、明其意义,才能如实地揭露存在的本怀。这样才能跨过“辩、议”,归返于“论”,并回溯于“存在”本身。最后,我们将会见到,这里隐含着“存在的转向”,它有别于所谓的“语言学转向”,而是另一阶“调适而上遂于道”的发展。阐明这些,必有助于我们对汉语经典的诠释,以及生命智慧深层的契入。

参考文献:

- [1] 林安梧:《关于中国哲学的特性——兼论存在、话语、思考与方法诸问题》,《元学书刊》,2022年第8期。
- [2] 林安梧:《明、知、识、执——论传统汉语哲学的知识构成与心性工夫》,《宗教与哲学》,2014年第1期。
- [3] 陈来:《熊十力的见体论》,《哲学研究》,2023年第1期。
- [4] 程颐:《易程传》,台北:文津出版社,1987年。
- [5] 林安梧:《中国人文诠释学》,台北:台湾学生书局有限公司,2009年。
- [6] 林安梧:《“存有三态论”与“存有的治疗”之构建——道家思维的一个新向度》,《鹅湖月刊》,2000年第306期。
- [7] 熊十力:《存斋随笔》,上海:上海古籍出版社,2018年。
- [8] 林安梧:《存有、意识与实践:熊十力体用哲学之诠释与重建》,台北:东大图书股份有限公司,1993年。
- [9] 陈一标:《唯识学“虚妄分别”之研究》,《国际佛学研究》,1991年创刊号。
- [10] 林安梧:《人性史哲学中的人性概念》,《王船山人性史哲学之研究》,台北:东大图书股份有限公司,1987年。
- [11] 张俊:《周人的天命政治神学三命题》,《福建论坛(人文社会科学版)》,2012年第8期。
- [12] 林安梧:《血缘性纵贯轴下“宗法国家”的皇权与孝道》,《佛学研究论文集(3):当代宗教的发展趋势》,台北:佛光出版社,1996年。
- [13] 林安梧:《“道”“德”释义:儒道同源互补的义理阐述——以〈老子道德经〉“道生之、德畜之”暨〈论语〉“志于道、据于德”为核心的展开》,《鹅湖月刊》,2003年第334期。

The Ontological Turn in the Interpretation of Chinese Philosophical Classics —From the Perspective of Cūn and Zài in Classical Chinese

LIN Anwu

(Center for Zhouyi & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: This paper aims to reveal the hermeneutics centered on *Tào* through an in-depth investigation of Chinese philosophical classics. This is exactly the same as the two words *Cūn* (存) and *Zài* (在) used in classical Chinese, or the word *Bēng* (存在); and therein lies an ontological turn. First of all, it is urgent and necessary to make a deep reflection on the reverse interpretation used in the study of Chinese philosophy for more than a hundred years and point out how to obtain the subjectivity of conversation. Furthermore, the characteristics of Chinese philosophy are based on “existence,” which is different from Western philosophy centering on “discourse.” Through the investigation of Chinese philology and the in-depth exploration of classical hermeneutics, the “existence” characteristics of Chinese philosophy have been determined. Through this “return of existence,” from the “persistence of Being,” to the “manifestation of Being,” and then to the “origin of Being,” this constitutes the “three states of Being.” Obviously, looking at its root cause, the harmony of existence and value takes precedence over the consistency of thinking and existence, and the philosophy of life in the *Book of Changes* exactly echoes this. Note: “Being means becoming,” and “becoming” is closely related to people’s participating in cultivation. Existence’s primacy is not as an object of cognition, but as a totality of life that is one with value, practice, and unity. This is particularly clear in classical Chinese and classics. Only by awakening the language sense of ancient Chinese, feeling its meaning, experiencing its rhyme, and understanding its significance can we truthfully reveal the original intention of existence.

Key words: Chinese philosophy; existence; classical hermeneutics; “three states of Being”; classical Chinese; ontological turn”

(责任编辑:蒋金坤)