

生活与存有：存在论的汉语诠释

林安梧 黄玉顺 傅永军*

编者按：2024年1月14日，林安梧、黄玉顺、傅永军三位教授相聚于山东省图书馆尼山书院主办的“明湖会讲”。基于汇通古今中西，推动当代儒学的思想旨趣，三位学者就生活、存有及其汉语诠释的哲学问题进行了深入探讨。

主持人：

本次“明湖会讲”聚焦于一个看似寻常，但又常谈常新的根本性话题：生活与存有。不管在哪个时代、哪个地区、哪个民族，我们都不可避免地会思考这个问题。不仅古今中外的思想家都曾从不同角度思考过这个问题，我们普通人也会在某一个时刻对这个问题有所思索。可以说，这个问题与我们每个人都息息相关。

像其他深刻的问题一样，“生活与存有”的问题从来都没有唯一的、标准的答案，而总是能让人们进行开放的、多元的思考。本次会讲的三位嘉宾都是专研哲学的学者，他们从哲学角度进行的解答，势必不同于文学、史学或科学，而且三位嘉宾各有独到的理论创见，他们将从三种不同的思路和视角理解这个问题。我们期望通过三位嘉宾的思想碰撞，能让现场听众有所收获。在会讲之后，我们可以跟嘉宾进行互动和交流。接下来我们把时间交给三位学者。

* 林安梧，山东大学易学与中国哲学研究中心特聘教授；黄玉顺，山东大学儒学高等研究院教授；傅永军，山东大学哲学与社会发展学院教授。

黄玉顺教授：

各位新老朋友，大家下午好！

“明湖会讲”是山东省图书馆系统的“尼山书院”的若干活动之一。山东省图书馆在李西宁馆长的带领下，举办了很多文化活动，包括大家看到的楼下的射箭活动。“明湖会讲”要特殊一些，学术性更强一些。

我们今天举行的本期“明湖会讲”的主题，是“生活与存有：存在论的汉语诠释”，集中在哲学领域最核心的问题上，即“存在”（Being）问题。这次会讲的主题，有三个关键词：第一个是“生活”（Life），它和我本人的“生活儒学”思想之间的关系密切一些；第二个是“存有”（Being），它和林安梧教授的思想之间的关系密切一些；第三个是“诠释”（Interpretation），它和傅永军教授的思想之间的关系密切一些。这是从三个不同的维度来阐述“存在”问题。

最近这些年，中国哲学界出现了一个动向，叫作“汉语哲学”，就是用汉语来讲人类普遍的哲学问题。我想，首先，讲“汉语哲学”，最核心的问题应该是从汉语的角度来讲“存在”问题，这正是我们今天会讲的主题。其次，从汉语的角度来讲“存在”问题，有几个关键词，那么，通过考察这几个关键词的本义，基本上就可以看出，对于全世界哲学所面对的这个核心的“存在”问题，中国人最初是怎么理解的，即这些汉字最初出现、最初使用的时候是什么意思。所以，我今天要讲的内容就是：汉语“生”“活”“存”“在”本义的存在论意义。

为了讲清楚这些问题，我先解释“存在论”这个概念。

大家知道，汉语“存在论”这个词语，中国以前是没有的，它是对英文 ontology 的翻译。但是，英文 ontology 在近代传入中国以后，通常的汉译不是“存在论”，而是“本体论”。我们今天在汉语哲学文本当中看到的“存在论”和“本体论”其实是一个意思，其所对应的是同一个英文词，即都是 ontology。但是，这就带来很大的问题。要讲清楚这个问题，从哪里开始呢？我们从海德格尔的问题意识切入。

海德格尔认为，轴心时代以来，比如说从西方的古希腊时代以来，或者说从中国的春秋战国时代以来，传统哲学的核心问题都是 ontology 的问题；但

是，这种东西现在已经不行了，过时了。他有一篇重要的文章，叫作《哲学的终结和思的任务》，就是讲传统的 ontology，也就是传统的本体论哲学，应当终结了。在他看来，传统的 ontology 是形而上学，它固然要为其他各个形而下的学科奠基；但是，它本身却是需要被奠基的，或者说是有待于奠基的，而这恰恰是传统 ontology 的盲点。这是海德格的一个很了不起的思想，可以说是哲学史上的一个划时代的贡献。

那么，用什么来为传统的 ontology 奠基？海德格尔自己发明了一套理论，就是关于“此在”（Dasein）的“生存”（existence）的理论。他把自己的这种理论叫作“基础本体论”（fundamental ontology），也有人翻译为“基础存在论”，意思是说：传统的本体论需要被奠基，用什么来奠基？就应当用这个基础本体论来奠基。为什么？因为传统本体论已经不会思考“存在”，或者说“遗忘了存在”，它所思考的全是“存在者”，是“存在者化”的思维。

所以，海德格尔又提出了一个最重要的理论，就是“本体论区分”（ontological difference），或者翻译为“存在论区分”，就是严格区分“存在”与“存在者”。在他看来，过去两千年的传统哲学遗忘了存在，它们所思考的全都是存在者：为了说明形而下的众多相对的存在者何以可能，而来构造一个形而上的唯一绝对的存在者。但是，不论形而下的存在者，还是形而上的存在者，都是存在者，而不是存在本身。这就是“遗忘存在”。他提出“本体论区分”或“存在论区分”，就是要“追问存在的意义”，其实就是要为存在者奠基，也就是为传统本体论奠基。这是“双重奠基”，即：传统本体论为众多形而下学奠基，而基础本体论则为传统本体论奠基。

这里不展开谈海德格尔思想，我只是简单提一下：其实，他自己关于“存在”的前期思想，并没有做到这一点，所以才有了他的后期转向。为什么？因为所谓“此在”（Dasein）其实同样是一种“存在者”，而不是“存在”，因此，用“此在的生存”来为形而上学的传统本体论奠基，这本身就是一种形而上学，只不过是一种现代性的个体性的形而上学。

关于海德格尔的后期转向，我们这里也不必展开谈。我现在想说的是：对于汉语哲学来说，这里有一个很大的麻烦。麻烦在哪里呢？那就是：海德格尔所说的两种本体论，即传统的本体论和他自己的基础本体论，都是 ontology。

但是，在汉语中，把西文的 ontology 翻译成“存在论”和“本体论”，其含义是截然不同的。

我自己的做法是，在汉语里面做一个区分，然后再回过头来在英文里面找到不同的对应：

一方面，凡是谈到传统意义的 ontology、思考形而上的存在者的时候，我会用“本体论”。这本来是中国哲学的概念，它是“形上一形下”的观念架构；不过，西方哲学大概也是一样。中国哲学讲“形上一形下”的架构，有两种说法，即“本—末”的架构和“体—用”的架构。“本”和“体”合起来，就是“本体”，它和西方哲学传统的 ontology 虽然具体内容不尽相同，但是可以相对应，即都是海德格尔所说的传统本体论对形而上的存在者的思考。所以，我在谈到传统意义的哲学本体论的时候，不用“存在论”，而用“本体论”。

而另一方面，凡是谈到为传统 ontology 奠基的“存在”理论，我会用“存在论”；而且，其所对应的英文不是“ontology”，而是“theory of Being”或者更简洁的“Being theory”。这其实意味着对海德格尔的“fundamental ontology”的批评。海德格尔想做的事情，是要回到存在本身，重新为传统本体论的存在者化的东西奠基，即用“存在”为“存在者”奠基；但是，他仍然用“ontology”这个概念，这就造成困惑。

我想强调一下：20 世纪以来的哲学，与 20 世纪之前的哲学之间有一个根本的区别，其实都是受到海德格尔的影响。这个区别就是：过去两千多年的传统哲学，都是“存在的遗忘”；我们今天的思想或者哲学的真正的“存在论”，首先要追问的是“何谓存在”。但是，我们却不能这样问：存在是什么？因为：存在不是“什么”，即不是一个东西，不是存在者。当你问“存在是什么”的时候，你已经预设了答案，就是说，你已经把存在预想成了一种存在者，也就是一个“什么”、一个“东西”，那就错了。任何可以想到、可以“思议”的东西，都是存在者，中国人叫作“万物”，包括人在内。但是，当我们追问“存在者可以可能”的时候，那就只可能有一个答案：“存在”。存在是什么呢？啥都不是；在这个意义上，“存在”是“无”。

以上是我今天为了讲下面几个汉字的存在论意义而先做的一个铺垫。

傅永军教授：

这是我们三个人的第二次会讲，主题是“生活与存有：存在论的汉语诠释”。就像刚才玉顺兄所说的那样，汉语哲学概念大概是从2017年在汉语学界被高密度使用、讨论，现在已经成为一个热词。有意思的是，推动汉语哲学成为学术界热词的主要推手倒不是做中国哲学的学者，反而是做西方哲学的中国学者。今年11月11—12日，在浙江台州举办了“第七届汉语哲学论坛”，2024年8月在罗马将举办世界哲学大会，其中汉语被指定为会议的官方语言，“汉语哲学圆桌会议”成为本届大会的一个重要论题。所以说汉语哲学的确成为了中国哲学界的一个热门话题，以汉语为基本语言工具做哲学的中国哲学学者，将自觉地建构一种世界性的、有普遍意义的哲学，让汉语说出普遍的哲学命题已经成为一种学术自觉意识。这种自觉意识应当优先解决的问题，我认为就是玉顺兄所说的，在汉语思维下如何思考哲学最根本的存在论问题，也就是自古至今贯穿在中国哲学和西方哲学之中的形而上学问题。

我始终主张西方哲学的核心就是形而上学。任何一门哲学如果关注存在问题，不去回答如何描述存在问题，就失去了哲学探究的方向，也就是失去了存在下去的根基。汉语哲学要想成为一个有希望的哲学论域，就不能不关注存在问题。所以说，存在论进入汉语哲学，揭示用汉语言如何谈论存在问题，就是汉语哲学成为可能的根本性问题。用汉语言说存在，看起来似乎是一个将存在问题挪移到一种特殊语言中的简单行动，但它将撼动形而上学问题的传统表达方式，开辟一个新视域，其效果将是令人震撼的，它未来产生出的效果也是值得期待的。

回到今天会讲的主题：生活与存有。“存有”是“being”一词的台湾译法，是安梧兄常常用来表达形而上学主题的一个词，大陆常用的是“存在”一词。从根源上说，“存在”一词是由希腊哲学家带入哲学的，在汉语当中很难找到一个词翻译它，无论译为“存在”还是译为“存有”，抑或译为“是”“有”，都只能将这个丰富的哲学意涵的某一个方面表达出来。但不管怎么样，汉语学界经过几十年的中西哲学对话，已经理解了这个词的哲学意蕴，无论采用哪个译法，都能理解它的实际所指。存在问题作为哲学形而上学的核心论题，让哲学脱离对事物的现象性描述，而成为对事物之“终极实在”的揭

示。所以，哲学不是要为我们提供一种理解世界的方法，而是要提供一种关于事情本身是什么的理论性说明。从古到今，哲学的这个任务就没有变化过。但哲学进入汉语，汉语哲学登场，存在论自然也就进入汉语哲学，成为汉语哲学的核心议题。

当然，我们说汉语哲学的存在论，是在人文学意义上说的，而不是在自然科学意义上说的。自然科学也需要存在论为其奠基，也会说出一些涉及存在的本质性规定的话题，但这些话题并不会自动拥有成为形而上学话题的资格，它只是说出了一些关涉形而上学存在问题的话语，或许包含了一些形而上学的抽象命题，可以是关于事情本身的真理性表述，但它是关于事物现象的描述，而不是关心事情为什么如此存在之终极解释的描述，归根结底不是真正的形而上学话题。自然科学关心的是奠基在某种形而上学基础上的现象世界的理论性说明，而隶属于人文学的哲学关心的则是使得自然世界的现象表现何以如此的根基性追问，追问的是现象世界的“终极实在”。更明白一点说，自然科学追求对在我们面前呈现的客观现象所具有的客观规律和自然规则的把握，只要我们发现了在现象背后支配着现象规律性持续出现的规则，自然科学就完成了对自己的“事情本身”的理论性说明，随后，便将这个现象世界为什么会如此存在、为什么遵守这些规则等问题交给哲学，让哲学去追问自己所以可能的根据问题。打个比方，自然科学家只对世界上显现的现象进行原因解释，给出某个现象为什么如此出现、存在、持续下去的原因，就算基本上完成了自己的任务。就像医生给一个感冒了的病人做诊断，病人脸红了，是感冒发烧引起的，只要感冒得到治愈，发烧现象自然消失。医生并不关心“什么是发烧”和“什么是脸红”这类问题，这类问题则是哲学家的问题。哲学家要问“什么是脸红”“什么是发烧”，然后，还要问感冒发烧导致的“脸红”是否切合“红”这个事情本身。也就是说，医生作为一个自然科学家，只关心病症会导致什么样的病理表现，什么样的病理表现是什么病症的表现，至于表现本身是什么、如何描述这种表现的“事情本身”，则不是医生所关心的，它成为哲学家的问题。我的意思是说，对包含在每个现实事物中的事情本身的“是其所是”，也就是对事物的“终极实在”的探究，区分了形而上学存在论和对事物的其他研究，比如自然科学对事物的研究。

哲学隶属于人文学，也明确将自身在存在论问题上的旨趣区别于精确科学的特殊性突出出来。哲学在人文学意义上讨论存在论问题，显然不是像自然科学那样以精确方法解释自然现象的规则性和齐一性，给出一个自然的秩序。人文学关注人性、人的存在，就是关注人应当像人应当具有的那个样子生活。这就是教化问题。人是去生活，而不是活着。人必须按照人应当有的那个样子去生活。但是，我们知道，人总是有七情六欲，实际生活在自然状态中。自然的欲望和人性的缺陷会使得人常常迷失在背离人之本性的生活中。哲学承认人的自然状态的必然性，承认人生活在自己的特殊精神状态中的合法性，但是，人不能迷失在自己的特殊存在之中，需要通过教化将自己从特殊精神中挣脱出来，将自身提升至一种普遍精神状态，成为一种符合人之本真存在要求的存在。人应当是一种满足普遍性要求的特殊存在。活着的人是活在自身的自然状态中，但生活着的人则必须存在于自身的本真状态中。隶属于人文学的哲学就是要讨论人的真实存在。什么是人的本真存在、什么是真正的生活，这就是哲学存在论要讨论的重要问题。哲学不会抽象地思考这些问题，而是要在人的当下生活中思考这些问题。当下的生活就构成你离不开的本真存在和真实生活的诠释学处境，或者说，我们就是在当下遭遇到的实际生活中思考生活本身，并通过对生活的思考而解释人的本真存在。这就是哲学从生存论角度思考生活与存在的方向，沿着这个方向的思考，将显示出人之为本真存在和如何过一种真正的生活，所以说生活与存在在存在论意义上有着不可分割的联系。

现在要在生活和存在的切身关系上加上汉语诠释，这意味着什么？我的看法是，既然要在遭遇到的实际生活中思考生活本身，并通过对生活的思考而解释人的本真存在，那就意味着你不能脱离你当下的生活，你不可能把生活和我们实际遭遇到的生活剥离开。我们所遭遇的实际生活总是在汉语语境下实际展开的生活，我们也是使用汉语与日常事务和周遭世界打交道，我们不说“table”，我们说“桌子”，我们不会说“book”，我们会说“书”。你的生活关联着你使用的语言，你对生活的认识通过你使用的语言呈现出来，你周遭世界的事事物物都是通过你的言说来到你的语言中，如实显示自身。也就是说，任何人都是通过自己所说的语言让被理解的事物的“存在”显示出来，事物都是自动来到语言之中而将自身展示出来的，生活的意义也是语言性地显现出来

的。任何一个哲学所关注的普遍性问题都是语言性存在的。存在论的存在问题和普遍的生活意义是语言地出现，但不会出现在一种有着普遍语法和逻辑形式的一般语言中，而是出现在有着民族性特征的语言中，也就是说，它不是出现在英语中，就是出现在法语中，或者出现在汉语、日语和韩语中，因而也必然地具有特殊语言的语言性表现。更明确一点，用学术语言说，存在的本真性和生活的意义必然要被语言说出来，必然表现在语言中，这里的“语言”是“language”，而存在的本真性和生活的意义必然被言说在具有民族特征的语言中，这里不是“language”，而是“speech”（言说）。也就是说，存在和生活必然要在“language”中存在，但存在的本真性和生活的意义只有在特殊的语言中被“speech”（言说）出来。每一种言说存在与生活的语言都是有着民族性特征的语言，存在和生活就是在这些不同的语言的言说中“完美地”显示自身的。每一种语言对存在和生活的言说都只能敞开存在和生活在这种语言中能够敞开的维度，没有一种语言能够完美地将存在和生活完全敞开，对存在的本真性和生活意义的敞开来自所有语言言说的汇合。就像哲学诠释学所指出的那样，完美的经验就是知道经验的不完美。一个经验丰富的人就是知道自己的经验是不完美的有限经验的人。一个能够获得更好经验的人，一个对生活经验有着比他人理解更深刻全面的人，不是说他的理论水平多高、他的洞察力多强，而是因为他是一个知道自己有限性的人、一个愿意不断去经验的人。所以，存在和生活会来到语言中，但会来到不同语言之中，不同语言对存在和生活的言说，都是对存在和生活的“事情本身”的言说。语言的差异并不会招致对存在和生活言说的差异、分歧，走向相对主义，人们是在具体言说的民族语言中让存在的本真性和生活的意义敞开的，并从此出发在各种具体言说的民族语言的总体的比较与融汇中建构普遍的存在论。人不可能是上帝，没有上帝视角，人是历史性的有限存在，总是追求在有限语言对存在和生活的言说中敞开关于存在和生活的全部真理。

我的意思归结起来无非是说，哲学最根本的是形而上学，形而上学的核心问题追问存在，对存在的追问必须在实际遭遇的生活中展开，而且是在每一种具有民族性特征的语言中展开。没有一种语言是完善的，也没有一种语言是不说存在的语言，当我们被要求必须在当下经验和所遭遇到的生活中去理解我们

的存在和我们的生活的意义时，我们就必然要用我们日常使用的语言去言说我们的实际所是，去解释我们为什么如此生活。所以，生活与存有切身相关，生活、存在和汉语言说实际上具有三位一体的存在论结构性关联。

林安梧教授：

仔细听了两位教授的观点，谈到生活、存在、诠释，我自己关心这个问题应该是20世纪90年代，大概在1996年。当时我讲了《道言论》，其中说道：“道显为象，象以为形，言以定形，言业相随，言本无言，业乃非业，同归于道，一本空明。”1996年我在南华大学创办哲学研究所时，有一个启教仪式，众人对着孔老夫子的圣像行礼，我捻出这八句来讲述。在我自己求学的过程中，汉语对我的影响很深刻，这个影响的深刻并不是故步自封，也不是一般所说的普通的深刻。我好像一直强调而且喜欢强调文言文，其实不是。自己除了讲东方哲学，也讲西方哲学，像傅永军教授就是西方哲学大专家，黄玉顺教授对西方哲学也不陌生。从民国以来，我们对哲学这一门学问或者这个事业，基本上是通过西方哲学来了解中国哲学，即我所说的“逆格义”。首先说“逆”这个字用得太平了，刘笑敢兄改用了“反向”，其实，逆格义就是反向格义，我现在会多加一个字，叫“逆向格义”，“反”这个字和“逆”这个字，基本上可以相互取代。

这逆向格义的后果就使得我们常常是通过西方哲学框架来看中国哲学。我认为必须要更多交谈、对话，才能克服这个逆向格义。以前佛教传进中国是通过格义佛教，这是正向格义之后才慢慢理解佛教。格义佛教是正向的格义，通过庄子、老子的“无”概念去理解佛教的“空”概念，之后慢慢有个新的融通，佛教传进中国一百多年就有般若学的六家七宗，这是一个了不起的文化成就。后来大家反思，这造成一些限制，因而有更多的汉语佛经翻译、佛教义理的诠释。后来缔造了自家的系统，中国佛教有天台宗、华严宗、禅宗三大宗派，这三大宗派是经由汉文化融通了佛教转化而成的。这么一来，传到汉地的佛教，在人类文明中能占到相当重要的地位。相对来看，整个西方哲学传到中国，我们并没有好好通过中国哲学的语汇去理解西方哲学。相反地，我们把西方的哲学词语翻译成白话文之后，再用这样的西方哲学词语回过头来，“格”

我们自己，这叫逆向格义。截至目前，我觉得整个中国近现代到现当代的哲学到了一个必须重新反思的时候，反思我们怎么样能够回到自己的古典汉语，有一些深层的理解。所以我也常和朋友或者学生们提到，读古代典籍，要“感其意味，体其意韵，明其意义”。就是要浸润到那里面，将这些语汇通过你的理解诠释之后，再以现代的生活语汇表达出来，再用现代的学术语汇表达出来。我进行这个工作陆陆续续三十多年了。不能说我一直纯粹只思考这个工作，而是不断地通过经典讲学的过程进行经典诠释。像对“存在”这两个字，通过汉语语文学重新去诠释。“在”这个字从汉字文字学的构造来说，从土才声，指的是生生不息的生长，观天地生物之气象。这个“在”本身就是一个生命体的生生不息。“存”就文字学的构造来说，是“从子从在，土声”，是一个“子”参与到这个“在”。审阅这两个字，“存”更强调人参与那个“在”。回到汉语与文学来审视，我们可以说：“存在”其实讲的是一个人参与整个生活世界，或者说，参赞天地之化育而生长着。我们如果这么去说“存在论”，这就蛮接近中国文化原型的哲学存在论。我这个提法，大概就刚好和黄玉顺教授所提的一致，他想把海德格尔的基础存在论这个存在找回来，将存在论与本体论做了区分，我想这个区分是一个办法。

基本上，相对于西方哲学遗忘了存在，就中国哲学来讲的话，其实它一直没遗忘存在。正因如此，讲形而上学的话，我们这个形而上学是真正回到存在本身的，回到存有本身的，它是一个生生不息的、天地之大德曰生的哲学，这一点很重要。

这思考刚好和我的“存有三态论”是可以连接在一块的。“存有三态论”大概是20世纪90年代初，我在做熊十力研究的时候慢慢形成的，即从“存有的根源”到“存有的彰显”，到“存有的执定”。“存有的根源”其实讲的就是“道”本身，道未彰显之前那个状态、寂然不动的状态。“存有的彰显”是“感而遂通”的状态，也是“范围天地之化而不过”，整个天地交感而生化万有一切，但是还没到“物”，还没到开物成务，还没到存有的执定。存有的执定是主体的对象化活动，通过话语的介入，言以定形（或者名以定形）的活动，才成为存在物。显然，中国哲学很清楚地告诉我们，这个存在物，正如海德格尔所说，就是相当于存在者和存在的区别。对象物和物之在其自己、回到

生命自身的物是不同的。这里刚好可以对应海德格尔存在者与存在的区别，这样的存在论的区别是重要的。

我们回到这样的一个思考去看这个存在的问题，存在的问题就隐含着生生不息的动能，就引来价值的定向，而且隐含了一个实践的动能，所以就牵涉整个哲学的规模，哲学的启动点就不同了。这一点与我们民族文化的独特性，与我们汉字的独特性是有密切关系的。

我想说，我们汉字是以存在为本位的，和西方的拼音文字不同，拼音文字是以话语为中心的。西方之所以会产生 Logocentrism，形成话语中心主义、理智中心主义，这是有它的文化特性的。我们的“道”相当于古希腊的“Logos”，应注意的是：相当但不是等同。我们的“道”是不可说，这个不可说而可说，进一步，说其可说，可说而说，说出了对象。这刚好对应老子所说的“道生一，一生二，二生三，三生万物”。道是根源，一讲整体，二讲对偶，三讲对象化，物讲对象物。这也就是说，两千多年前，老子的思想其实已经很清楚地告诉我们，形而上学要探索这个“道”，存在本身的道，而不是那个“三生万物”的“物”。我们追溯到最原初的那个道，那是很重要的“道”学。但如果只着重在物，那只是“名以定形、文以成物”的“物”。老子说：“无名天地之始，有名万物之母”，“无名、有名”“天地、万物”，这区别十分清楚，我们要探索的不只是存有者的问题，而是存有自身。我们似乎天生就会留意到这个问题，这个问题可以说是我们这个民族独特性。所以我们理解这个世界的时候，是人已经在这个世界，在这个生活世界。这个“生”“活”，本身就是一个存在的“源泉滚滚，沛然莫之能御”的状态。

我从汉语语文学来解释生活，“生”是一株小草从泥土里生出来，是一种生命的动能。但是中文讲生的时候，包括怎么生出那么多事物来、生出那么多言语来，显然，这个生就是“从隐到显”，我们都叫“生”，原来隐藏在内，后来又可能彰显在外，从存有的根源到存有的彰显，应该说是“生”。但这个“生”并不是从一个“没有”变成“有”，它是从“隐”到“显”，这十分复杂，涉及整个哲学最本源上的问题，这是极为重要的。整个中国哲学理解这个世界，与西方理解的起点有一点不同，这并不是说：我们就对象化地去认识这个世界，而是我们知道对象化地认识这个世界是经由“道生一，一生二，

二生三，三生万物”的历程。存有的执定所认识的世界是我们所认识的世界，这并不是世界本身，而世界本身是我们参与到里面的真正的生活世界。

这里有很多可以讨论的地方，汉语哲学如果提出来的话，就可以接着再探索。有人说现在西方因为到现代之后，很多人强调传统西方哲学的主流是很有问题的，有些后现代的思想家就强调，当前已经是“哲学之后”（after philosophy），甚至有些法国哲学家就认为中国哲学不必叫哲学。这些论点，我能理解，但我并不赞成。我个人认为哲学这个语汇还是挺好的，它可以不只是西方哲学传统的语汇。我常说尼采的“查拉图斯特拉”作品是哲学，庄子的作品是哲学，加缪的作品是哲学，哲学这个语汇是很宽的，还有许许多多思想都是涉及哲学的。哲学也者，涉及天地宇宙、人生万有的根源性的学问就是哲学。所谓涉及，是说从具体到抽象，从个别到总体，从存在的一个事物到一个普遍的原理原则的探讨，这就是哲学。那么我们再去探索很多生活、存有、诠释，就是无时不在地发生，在这发生过程中，我们不断地要更多交谈与对话。所以我一直很珍惜到山东大学来的日子，和很多朋友结缘，讨论这些议题。接下来，我们要真切地思考这活生生的哲学，思考该怎么去进行思考、怎么进到生活世界里、怎么去说，慢慢地我们发觉古代哲学往往几句话就阐明了很多东西。

通过现代的哲学话语，比如说“老者安之，朋友信之，少者怀之”还可以继续言说很多东西。老子讲这个问题是政治要“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”，要吃得好好、穿得好、住得好、生活得好，这真的讲得很真实。接下来去探索“庶、富、教”这治国三大端。“庶”说的是人口问题，“富”说的是经济问题，“教”说的是教育问题。这是孔老夫子在两千多年前就注意到的。我们中文系的、研究语文学或者中国哲学的，一定要想办法把这些古代用的语汇引进西方，或者我们现在讨论的社会科学以及人文科学之中，不然的话，做古典学就好像自己围起来的古典学，自我封闭，那当然不好。那样中国古典学中很多可贵的东西，就进不到现代性的讨论中来。

我再举一个简单的例子，比如说老子《道德经》第十六章“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，殁身不殆”，“知常容”强调的是包容性，要是能够理解体会这自然常道，就会有包容性；“容乃公”，有了包

容性，便有公共性；“公乃全”，有了公共性，便有全体性；“全乃天”，有了全体性，就有普遍性；“天乃道”，有了普遍性，就有根源性；“道乃久”，有了根源性，就会有永续性。将老子这些话连在一块，我们再去诠释，就有很多点可以讨论。当一个西方汉学家向你说儒家、道家只是 Local knowledge，只是地方性的知识，不具有普遍性，请问你怎么理解它的普遍性？我们的普遍性是“容乃公，公乃全，全乃天”，他们的普遍性是独占性，他们将普遍性和独占性密切结合在一起。我们的普遍性是包容性、差异性，包容诸多差异。那我们现在再去思考这个问题就有很多可以讨论的，而且很有趣。

主持人：

三位嘉宾第一轮的发言从各自学术角度对“生活与存有：存在论的汉语诠释”这个标题进行了“破题”。

黄玉顺教授借鉴了当代西方哲学，尤其是现象学的方法，创建了一种当代的儒学理论形态，即生活儒学的理论体系，所以他关注的核心词是作为存在本身的“生活”，着力探索在时代变迁中，中国古代哲学如何走向现代哲学的问题，其中一个重点就是解构传统本体论，从生活本源出发建构现代存有论。

傅永军教授是西方哲学的专家，但其研究旨趣在于创建中国诠释学，而且面对西方语言成为独大的哲学语言的势态，提出“汉语哲学”。因为不同语言呈现的是不同的生活样态，汉语所呈现的是中国人的独特的生活样态。傅老师对语言的理解不仅仅限于日常的文字语言和口头语言，而且有更广泛的含义。在某种意义上，语言可以与作为存在本身的生活直接对应起来。

林安梧教授作为牟宗三先生的高徒，继承了现代新儒学的精髓，同时又提出了“后新儒学”和“存有三态论”。林老师通过对古代汉语语汇的深刻领会和巧妙运用，促进传统的儒家哲学与西方哲学相互汇通，推动我们古代汉语进入现代的社会生活之中。

这三位老师都想把不同的人类文明，不管是中国的、西方的，还是古代的、现代的，汇通起来服务于我们当下的社会生活。接下来是第二轮发言，请三位嘉宾从各自的理论视角，对今天的主题做具体的解释。

黄玉顺教授：

现在我围绕今天会讲的主题，讲几个汉字关键词，通过汉语来对“存在”这个哲学前沿的核心观念进行诠释。我想，通过对这几个汉字的本义的诠释，可以把“存在”的观念讲得非常清楚。

联系“生活儒学”，首先就是“生”字。

我们谈一个汉字的本义，通常绕不过去的就是中国第一部专门讲汉字本义的字典，那就是东汉许慎的《说文解字》。关于汉字的本义，《说文解字》有很多地方谈得很好，但也有些谈得不对的地方，今天的文字学家，特别是古文字学家，包括甲骨学家，已经有很多讨论。但是不管怎样，我们谈汉字的本义，《说文解字》是绕不过去的。

关于“生”字，《说文解字》的解释是：“象艸木生出土上。”这就是说，“生”字是由两个字构成的：下面是一个“土”字，上面是一个“屮”字。这个“屮”是一个象形字，就是草木刚刚发芽、刚生出来的那个样子。两个“屮”，就是草木的“艸”字，后来写作“草”。

那么，这和我们今天讨论的“存在”观念有什么关系呢？这个“生”字，我们远古先民在造这个字的时候（甚至在造这个“字”之前，这个“词”已经先出现了），本来是指的草木之生；但是，你会发现，我们最古老的文献《易》《诗》《书》，就已经用这个“生”来说人之生了，指人的生存、生活。例如，《周易》古经说：“观我生进退”“观我生，君子无咎”。《诗经》说：“死生契阔，与子成说”“既生既育，比予于毒”。《尚书》说：“舜生三十徵庸，三十在位”“我生不有命在天”。

用草木之“生”来说人之“生”，这种语言现象意味着什么？一般纯粹研究语言文字的人，可能会说这是一种比喻；按其本义，这个“生”字只能用于草木，而不能用到人的身上。但是，我们搞哲学的人，应当对这个问题加以存在论的反思。我们的远古先民，从一开始用这个“生”字的时候，就是既指草木之生，又指人之生。这意味着哲学上的一个重大观念，也就是20世纪以来的一个哲学前沿观念，那就是：这个“生”是一个“前存在者”的观念，即“人”和“草木”这样的区分性的存在者尚未存在，或者说尚未在人们的观念中呈现。这是很有意思的。这种本源情境，《庄子》有一个词语，叫作

“混沌”，即人与神、人与物是浑然不分的。佛教有一个说法，与此类似，叫作“无分别相”；如果你领悟到这一点，这叫“无分别智”。

这种“前存在者”的情境，意味着回到“存在”，这就是“生”字的存在论意义。人们后来的区分性的草木、人，也就是存在者，它们都是由“生”给出来的。这和两千年来的传统思维方式截然不同，传统的思维方式是：先有一个存在者，然后它怎样去存在。这样的“存在”观念是存在者的存在，而不是前存在者的存在。而“生”的思维方式是反过来的：一切存在者何以可能？都是由存在给出来的。存在是什么？存在不是什么，不是存在者，不是物；在这个意义上，存在是无。“无”不是“空”，而是最本真的、先于任何存在者的存在。所以老子讲：“天下万物生于有，有生于无。”总之，“生”字透露了我们远古先民的“存在”观念，即“无分别”的“混沌”，这才是一切存在者的大本大源。

按照“生活儒学”的观念，“生活即是存在”。我们来分析“在”字的存在论意义。《说文解字》解释：“在，存也。从土，才声。”这就是说，“在”是由“土”字和“才”字构成的。不过，这里“才声”的说法是错误的，以为其中的“才”只是声符，而不是义符，即没有意义。其实，《说文解字》还有一种解释体例，就是把一个形声字里面的声符同时也看作义符，其表达方式是“从某，某亦声”。按照这种解释体例，应该这样来讲“在”字的结构：“从土，从才，才亦声。”这就是说，某些形声字和它里面的声符，既是同音字，也是同源词；也就是说，这个声符是有意义的，而且是和这个形声字的整体意义相通的。具体来说，“在”字里面的“才”字不仅是声符，同时也是义符，是有意义的，而且其意义是和“在”字的整体意义相通的。

不难发现，这个“在”字和刚才讲的“生”字是很类似的：两个字都从“土”；“在”字里面的“才”和“生”字里面的“屮”也是相通的，都是草木初生的样子。《说文解字》解释：“才，艸木之初也”；“屮，艸木初生也”。

既然“在”字的本义也是草木初生，那么，它跟“生”字一样，如果我们严格地把人与非人的草木区别开来，“在”字就不能用到人身上了，不能说人“在”还是“不在”。但事实上，跟“生”字一样，我们的远古先民从一开始就已经用“在”字来说人在不在。例如，《易经》说：“在师中，吉，无咎，”

王三锡命”“有孚在道以明，何咎”。《诗经》说：“被之僮僮，夙夜在公”“泛彼柏舟，在彼中河”。《尚书》说：“朕在位七十载”“有齔在下，曰虞舜”。

这里的道理，和“生”字是一样的，意味着没有把人和草木区别开来。这也是“浑沌”，也是“无分别智”，也是前存在者的“存在”观念，意味着草木、人以及万物这样的存在者都是由前存在者的存在“生”出来，然后“在”的。

再说“存在”的“存”字，那就更有意思了。《说文解字》说：“在，存也。”反过来说也是一样的：存，在也。这叫“互训”。不过，《说文解字》却是这样解释的：“存，恤问也。从子，才声。”这个解释，我们分两层来分析。

这里，“存”字里面的“才”字，和刚才讲的“在”字里面的“才”字一样，《说文解字》说“才声”是不对的，应当说：“从子，从才，才亦声。”我刚才讲了，这里的“才”不仅是声符，而且同时是义符，它和整个“存”字、“在”字的意义是相通的。

再进一步来看，在“存”字里面，“才”是说的草木之初生，而“子”则是说的人之初生，两者直接合成一个汉字。显而易见，“存”字更为直接透露了远古先民的这种存在观念：人与草木、人与万物的浑然不分的“共在”。我们今天总是讲人类和自然应当怎么和谐共处，其实我们的远古先民一开始就是这么想的：人和自然界的万物是分不开的，是一家子。这个观念，在“存”字的字形结构中就充分体现出来了。

不仅如此，特别有意思的是，“存”字不仅透露了存在就是人与万物浑然共在的观念，而且透露了存在即爱、爱即存在的观念。

许慎对“存”字的解释是很有意思的，他说“存”的意思是“恤问”。这个“恤”，就是抚恤金的“恤”。那么，什么叫“恤问”？《说文解字》解释：“恤，忧也，收也。从心，血声。”这就是说，所谓“恤问”，就是忧虑地问、忧心忡忡地问。这也就是说，所谓“存”，就是带着忧虑去慰问一个人。这个意思，后来保留在“存问”这个词语里面。

问题在于：为什么会忧虑呢？假如你对一个人漠不关心，你肯定不会为之忧虑，不会去“恤问”之，而会“不闻不问”；反过来说，如果你为一个人忧

虑，而“恤问”之，那一定是因为一种关心、关切、关爱。这就是“存”字所蕴含的一个非常重要的观念：爱即存在，存在即爱。这也正是后来儒家的“仁爱”观念。反之，就是所谓“麻木不仁”。

总之，我刚才讲了“存”字的两层存在论意义：第一是人与草木、人与非人的共在；第二是存在即爱、爱即存在。因此，“生活儒学”讲：作为情感，仁爱就是存在，存在就是仁爱；爱即在，不爱即不在。这是我特别想传达的儒学的一个最具有本源性的观念，即：仁爱与存在是一回事。

再讲一个生活的“活”字，也特别有意思，尤其是它与“诠释学”之间的关系。《说文解字》解释：“活，水流声。从水，昏声。”这就是说，“活”字的结构，左边是三点水，也就是“水”字，它是义符，意义是“水流声”；右边是它的声符，是没有意义的，但这不是舌头的“舌”字，它的读音是“聒”，以前不是这个写法，后来楷体化了，才写成这个样子。这就是说，“活”是一个形声字，它的意义体现在“水”字上。许慎给出了一个例子，是《诗经》里面的一句诗：“河水洋洋，北流活活。”这里的“活活”即水流声。

问题在于：“水流声”之“活活”怎么就变成了“生活”？这也是中国远古先民的一个非常重要的观念、一种生活感悟：你的生活，你的存活，你的存在，有一个前提，那就是你仿佛听到了某种犹如水流声一般的声音。这种声音，我们的远古先民称之为“命”。什么叫“命”？《说文解字》解释：“命，使也。从口、从令。”命是一种“口令”，是你听到的某种声音。后来中国哲学的“天命”观念，就是从这里来的。显然，“活”字的存在论意义就在于：人之所以能够生活、存在，乃是天命赋予的，即“生之谓性”“天命之谓性”，这就叫作“死生有命”。

不仅如此，作为天命的“活”与西方的“诠释学”之间具有对应关系。诠释学，即 hermeneutics，它的词根是 Hermes，也就是希腊神话里的赫尔墨斯，他是宙斯（Zeus）及众神的使者、信使，正如许慎所说的“命，使也”，他将神的消息传达给人间。其实，儒家讲的“圣人”也是同一个道理；也就是说，在中国的观念里，与神使赫尔墨斯相对应的是圣人。我们来看“圣”字的结构，从“耳”、从“口”，这就已经表明：圣人有一双耳朵和一张嘴巴，他首先是听到了什么，然后把它讲出来，传达给人间。那么，圣人究竟听到了什么

呢？他听到了某种“口令”，听到了“命”，也就是“天命”。圣人听到了“北流活活”的声音，这是生活的声音。不过，按照“活”字的普遍意义，不仅圣人，任何人都能够听到“活活”的天命，由此才能存活、生活、存在。

以上是我所举的几个例子，由此可以看出，我们的远古先民在造字和用字的时候，这些汉字已经蕴含着西方哲学直到 20 世纪才揭示出来的最前沿的存在论观念；而过去两千年的哲学，借用海德格尔的说法，就是确实“遗忘了存在”。我们今天讲“汉语哲学”，就是要将汉字的这种存在论意义发掘出来、揭示出来，把它讲透。

傅永军教授：

在现在这样一个所谓的全球化的环境下，中西方哲学与文化会不可避免地要照面。照面就必然发生对话。刚才玉顺兄从中国造字或者追溯汉字本义的自然属性讨论了与存在相关的几个词。玉顺兄的发言使我意识到，在存在问题上，中西方哲学单纯在纯粹语言学层面对话是不可能的，对话只能在存在这个词的哲学意涵与理解上发生。关于“存在”这个词，我大体同意玉顺兄的说法，很难在汉语中找到一个词对应翻译西语的“存在”，但确实也需要翻译这个词。坦率地说，中国从事西方哲学研究的学者从 1949 年以来，至少不下 3 次专门就“存在”一词的汉译展开讨论，却始终没有找到一个词能够将这个词所蕴含的丰富含义表达出来，所以关于用什么词翻译西语的“being”，至今无法统一。翻译成“是”，翻译成“在”，翻译成“存在”“存有”，每一种翻译都不可能把这个词的最根本的含义通过翻译表达出来。“being”一词的翻译是非常复杂的一个学术和学术史问题，在这里讲三四个小时也讲不完。

我在这里也只能就这个词所指示出的哲学含义简单说一点看法，不像玉顺兄那样，从语言学层面做更多分析。“存在”一词，原型为系动词“是”，希腊文表述为“eimi”，拉丁文表述为“esse”，英文用“be”表述，德文使用的是“sein”，也就是汉语中的“是”。但这个“是”并不能单纯理解为系动词，只是在西方语言的谓述结构中起到连接句子的“主词”和“谓词”；这个词还有另外两种用法，一种是存在用法，指示事物的存在，一种是断真用法，是说在某些段落中，“是”指示着的东西“是真的”、“是如此这样的”或“是这

种情况”。当“存在”这个词变成哲学核心概念后，主要是在指示事物存在意义上使用。但这里所说的事物的存在，指的是事物的一般的存在，即让这个事物成为这个事物的那个“是”，关乎的是事物的本质。这个使事物成为事物的“是”，肯定不能是事物现象地表现出来的“是”，也就不能是事物的表现或特征，这些东西总是在我们的感觉中出现，会随着感觉的变化而变化，属于事物的偶性、特征或者非本质的属性。真正使事物成为事物的那个“是”，是在事物的偶性、特征、非本质属性变化之后仍保持不变的东西，不是与感觉联系着的存在，而是在变化的表象背后的东西，是支撑着表象的东西，是表象必然要依附的东西。这种东西，作为使事物成为事物的“是”，是多中之一，是变化中的不变，这种东西不是在感觉中存在，而是在思想中存在。哲学寻找的“存在”就是这种决定着表象和变化着东西的那个“是”，这种不变的“是”才是事物的真正的本质性存在，把握了这种存在才是真正把握了事情本身。就像我们想对一个人的行为做出道德判断，看看他的行为是否是一种值得肯定的道德行为，你不能只看他行为的表象，只看他向你展示出的东西，只是根据你看到的那个人通过行为表现出来的东西，就断定行为是善还是恶。这是鲁莽而草率的。就像你看到一个人在马路上捡到钱，马上把钱交给了丢钱的人，你单凭这个人的这种表现就断定他是一个品德高尚的人，显然我们不能草率地做出这种判断。在众目睽睽之下，在有着监控的公共场所，一个人做出拾金不昧的事情，是再正常不过的理性行为，我们无法单凭这个现象就对这个人的行为的性质做出判断，因为我们无法看到这个人这样做的动机，而动机与行为之间的关系是复杂的。好动机可以产生好行为，坏的动机也可能歪打正着产生了好的结果，反过来也一样，好动机也可能因为种种原因而产生了不好的后果。所以，单凭行为的表象，无法做出道德判断。中国人说“慎独”，也就是在没有任何外部压力的情况下，出于善良意志而做出拾金不昧的事情，这种现象才与道德行为的本质要求相一致，因为，这种现象显示出了事情本身，也就是让那个使事物成为事物的那个“是”出场了。这里要多说一句，因为道德判断不能仅凭一个人的行为表象去做出，所以，我们要知道，做道德批评是需要谨慎再谨慎的。道德主要是用于自我反思的，而主要不是用于批评别人的。通过对自己行为的反思，行为者防止失范行为发生，这是道德反思的价值所在。伦理

行为在某种意义上是可以进行批评的。伦理关联着家庭关系、国家关系、群体关系，一个人的行为会对他人造成影响，伦理行为相关方可以从接受的层面指出行为者的行为，在他看来，对他个人或者团队、共同体，是否恰当。伦理上发生的批评，可以帮助关系的各方意识到行为的恰当尺度在哪里，彼此通过对规范应用尺度的认识而调整自己的行动，使得人与人之间的社会结合更加趋于合理，能够彼此更紧密地团结在一起。

回到主题，西方哲学在引入形而上学的时候，在谈论存在问题的时候，早期一再强调对存在的把握，不要从现象入手，不要根据事物的表现来说事物是什么。现象啊、表现啊，这一类的东西总是和眼睛、耳朵、鼻子等感觉器官联系在一起。眼睛看到的東西，耳朵听到的东西，还有鼻子闻到的味道，总是会随着眼睛、耳朵和鼻子这些感官的变化而变化，它们给出的东西总是有条件的、暂时的和会变化的，不可能是那个使事物保持为自身的東西。依赖于感官而存在的各类现象，是迷惑我们、使我们不能真正把握事物本真的“假象”，哲学意义上的“假象”，也就是遮蔽事情本身的东西。只要有这些随着感觉而变动不居的假象存在，事物本身的存在就不能如其所是地呈现出来。事物的真正存在只有在人们去除了假象的干扰，才能现出真身。这里打一个不恰当的比喻，对存在的把握，就像中国人所说的那样，只有“盖棺”之后才能“论定”。一个失去了表现能力的人，也就不再去制造假象来迷惑人们对其本性的认知了，没有了假象的迷惑，一个人的本性也就能清楚地显示出来了。

我的意思是说，西方哲学所说的这个“存在”或者“是”，显然不是一种依附感官的存在，而是一个通过对现象的反思之后在思想中呈现出来的东西，这种东西既然不依赖感官存在，那就是一种在思想中的存在。所以，巴门尼德表述形而上学的第一命题为：是者为是，不可能不是。是者不是，不是者必然不是。前者是真理之路，后者是意见之路。意见之路将“是”理解为可见物的那个“什么”，是有生有灭的感性表现，是这一个或那一个的“是”，相应于感觉而“在”。而真理之路将“是”理解为在思想中反思得到的存在，是永恒不变的“存在”或者相应于思想而“在”的存在。流变的表象是事物的这种或者那种“存在”，而不是使事物保持为自身的“事情本身”。这意思是，哲学所追索的存在，只能是在变化现象之后保持为一的不变的那个“是”。就

像我现在拿在手中的杯子，我用它装水，用来解渴，就叫它杯子。如果用它装毒药，给自己想伤害的人喝了，在法庭上，就被叫作作案工具。但无论如何，它总是有一种保持为一的东西。无论是用于盛水还是装毒药，它总是一种器皿。器皿抽象地存在，是概念化的东西，传统西方形而上学将它称之为“本质”或“实体”，是现象背后存在的东西。传统形而上学就是要在现象背后发现这种普遍的概念化的存在。

西方哲学在现象学之后，不再承认现象与本质二分，不再认为存在着区别于变化的现象而存在的东西，把它叫作本质。使事物成为自身的那个“是”，就是事物的存在、事情本身，它不是与现象分离而抽象地存在于思想中，并且先于现象存在并支配着现象。事物的事情本身是在我们的直观中直接给予出来的。我还可以用杯子做例子。上课时，我拿着杯子，用杯子盛水，解渴、润喉，它直接向我表现为杯子，用于盛水可以手握的器皿，我叫它水杯。但当我讲得眉飞色舞时，发现有个学生不认真听讲，还和旁边的人窃窃私语，我愤怒了，将手中的杯子砸了过去，当然这是现代教学活动中决不允许的行为，学生告我，原先被称为水杯的东西，就成为我违反师德的作案工具。所以说，现代的形而上学接受了现象学新视野，存在论所言说的存在，就不能是在思想中存在的本质，与变化来的现象相区别的事物的抽象本质，它还是“一”，但是，它是在现象中持续表现出来的“一”，并不是与现象不同的“一”，它还和使用它的语言和它表现的语境相关，不可能再是抽象的恒定的“一”。所以说，对存在这个词的理解，西方哲学是不能像中国训诂学那样，通过音训、形训等方式，确定它的语言学来源，再进行语义分析，揭示它的哲学内涵。西方哲学对“存在”一词的理解是思辨进行的，做的是逻辑分析工作。

这也就涉及汉语与隶属于印欧语系的西方诸语言的差别了。汉语中，单个词是有意义的，而在西方语言中，单个词是没有意义的，词和词、概念和概念只有形成判断句，才有意义，才有真假。所以，西方语言对事物的描述典型地表现为述谓结构，它包括一个主词、一个谓词，主词和谓词用系动词连接成句子。在述谓结构中，谓词一般就是句子中的谓语动词或形容词，是处于支配地位的核心成分。主词作为被谓词所描述者，借用谓词对它的描述，展示自身是什么。比如，花是红的，用谓词“红的”揭示处在主词位置的“花”具有红

的属性。还可以说，花是多瓣的，花是下垂的，等等，描述花的不同状态或特征。我们单独说出“国王”一词，是没有意义的，但我们说“国王是好人”，对国王的一个规定性做出了揭示，句子就有了意义，我们也就认识了国王的一个品性，因为这个句子是一个判断，断定了国王具有好人的品质。国王是好人，这个判断是真是假，传统形而上学的判据是国王必须符合好人品质的要求，而按照现象学之后的形而上学，则认为只要国王在自己的行为中持续地显示出善，他就是一个好人。判断有真假，真假的判据在于现象中不断出现的持续为一的那种现象。

汉语中的词与西方语言中的词虽然有着意义表达上的这种区别，但也不能说它们之间就有着云泥之别，完全异类。我们说，汉字是象形的、图像化的，西语是拼音的、逻各斯化的，但如果从语言学溯源上追溯——对哲学术语做语言学溯源也是西方哲学的一个重要方法——它们为什么会有这种差别，可能会发现，西方语言重视声音，是形声的，不是象形的，但它的形声也有存在论上的根据，它与事物的显现方式有关，事物怎么显现，它就怎么发音，或者说，发声显示着事物的出场方式、状态，联系着事物的本然的存在。所以，西方语言的单词虽然是由字母构成，是形声的，但它同样与事物密切关联。我们甚至可以说，没有与事物不相关的纯粹符号，自然语言中首先形成的单词，不像我们现在使用的交通符号，是一系列规则下形成的人工标示和人工符号——虽然这种标示和符号也与我们的日常生活密切相关，但却不是自然生成的，自然语言的单词不仅必须与我们的社会生活密切相关，相关于我们对事物显现方式的理解和把握，而且也是在日常生活中自然而然地发生的。比如，爸爸和妈妈这两个单词，似乎在全世界所有语言中都有相同的发音。文字表述上我们用“父亲和母亲”/“father and mother”，但言语上我们都有“爹爹和妈妈”/“Dad and Mum”类似的发声。这说明一种语言是和实际生存的生活世界不可分离的，我们是在实际遭遇的世界当中选择语言去表达这个世界的。语言就像活动的生命，会不断地延展自己，获取更加丰富的面相；语言会在历史性的进展中，不断地创造对事物状态的新描述，拓展自身的意义领域。语言的自我拓展不仅丰富了自身表达与开显事物的能力，同时也拓展了事物展示自身的视域，事物将在语言的拓展中找到不断开显自身、去除遮蔽的方式与道路。语言

对事物的开显是直接的、即时的和不断延展的。

说到这里，再回到今天的话题——存在论的汉语诠释，汉语言说的存在与生活，大体可以这样理解，汉语对生活 and 存在的诠释，也就是将在汉语所隶属的生活世界语境下显示的存在之真和生活意义直接而即时地表达出来，存在的本真性和生活的意义因之会获得不同的言说表达，而存在和生活本身也将在这种汉语诠释之下变得更为丰富。

林安梧教授：

人存在于这个世界之中，和这个世界原本是共在的，之后开始去反思，通过语言去说它、通过文字记载它。在这个过程中，随着时代的变迁，使用的语言也在变迁，我自己在教学的过程中体会到文言文大多单字成词，白话文大多两个字或三个字构成一个词，文言与白话的意义单位不同。我也听到一些西方汉学家说：汉语的古文比较好学，白话文反而难学。比如说“得意”这两个字，他以为是获得意义，其实得意并不是获得意义，而是高兴、欢喜的意思。这里就牵涉诸多层面，现在我们华人反而对古文不亲近，平常用的多是白话文。其实，古文就有它的意味、意韵，现在一方面因为大家生活上太忙碌了，另外，从废除读经以后，大家也不读古文了，即使读也读得很少，离经典愈来愈远了。基本上，现在我们的生活方式是西方的，整个知识系统是西方的，虽然用的是汉语，可是我们脑袋里装的是西方的东西，汉语只是被用来翻译西方的语汇而已，失去了原初的意味以及意韵。

汉语原先是什么，往往被我们忽略了，这是我一直关注的事情。我在很多地方呼吁，哲学这个学科要有古典汉语的课程，特别是研究中国哲学的一定要由古典汉语的学习过程，才能够真正对汉语有真切的体会。比如说：刚刚在这里，听黄玉顺教授讲“存”与“在”的诠释，我听得津津有味。之所以如此，是因为黄玉顺教授大学本科有这样的背景。我是台湾师范大学国文系的，他也是中文系出身的。我们国文系像个国学院，有汉语语文学，我们叫文字、声韵、训诂，加起来就十八个学分，文字学有六学分、声韵学有六学分、训诂学有六学分。当时，我对哲学比较感兴趣，对古代汉语这些东西没有那么感兴趣，但那是基本训练。后来，我对哲学越来越有兴趣，深入进去以后，就觉得

这些训练对我很有帮助。我自己的母语又是闽南语，闽南语是古汉语，两相对比之下，有时讲“存在”这个“存”字，除了从许慎《说文解字》，或其他的字书、字典，比如《经籍纂诂》《辞海》里所做的诠释以外，又可取证于闽南语，因为闽南语很多就是古汉语。比如说闽南话讲这个“存”的时候，其实就隐含着“尊重”的意思，就如玉顺兄刚刚提到的“恤问”的意思。“存”，“尊重、尊存”，这就含有敬畏之意，如同“存诚闲其邪”的意思。庄子说“六和之外，存而不论”，那个“存”就不只是说我把它摆在那里，它其实有“尊存”“敬畏”之意。

我个人非常关心的就是中国哲学这一门学科，作为一个事业来说，是真的需要古典汉语和西方哲学的训练，要如何坚持学习并结合在一起，是我非常关注的。这就牵涉到，比如说 Ontology 这个词语，显然是西方哲学里在处理 Being (all beings) 的论题，这是从“是”来讲“有”。很明显地，我们把这个 Being 翻译成“存在”。如果回到古汉语来看，那是就“存”来讲“在”，沿着许慎《说文解字》，我刚刚做了诠释，黄玉顺兄也做了诠释。我们可以看到这个“存在”若用“存有”来翻译的话，就是“存有的执定”，而若翻译成“存在”，那可以指的是在“存有的执定”之前的，相当于“存有的根源”或者“存有的彰显”。用黄玉顺先生的话，这就叫“先存有者的存在”。先存有者的存在是进入存有者之前的一个存在。这样的论法，其实很有意思。这样来讲存在论的时候，其实可以包括了原来的 Ontology，也就是基础存有论。如果套用海德格尔的话，我觉得这个部分，就古汉语来说，一样可以包含着柏拉图、亚里士多德以来的传统的 Ontology。我们经由古典汉语去发掘它、思考它，这并不是守旧。我们可以引证更多东西，唤起大家对古典话语的重视。

我记得今年年初的时候，我在山东大学易学与中国古代哲学研究中心做了一次有关存在论与知识论的讨论。从“在”这个字，我们可以去探索最古老的中国存在论。再者，从“八”这个字，可以去探索中国最古老的认识论。“八”指的是“分别”。这个古汉语最古老的认识论话语，还存在于现代日常的闽南话中。闽南话问人“你懂吗”“你知道吗”是“尔八否”，这说的是我们的知识论，说的是一个认知的过程，这是从“无分别”进到“分别”，经由主体的对象化活动，才有所谓的主体和对象这样的分立，进而主体掌握对象。

回想到以前我在做唯识学探索的时候，讲到起先是“境识俱泯”，之后是“境识俱起而未分”，而后“以识执境”。“境”和“识”，原先是不分的，这里说的俱泯，说的是看不到，是无分别、无相待。“境识俱泯”，之后“境识俱显”。起先它只是显而已，然后显而分，分而未定，定以后还执。所以，我后来就借用这个来讲“道生一，一生二，二生三，三生万物”，这说的是五层阶——“隐、显、分、定、执”。道是“隐而未显”，一是“显而未分”，二是“分而未定”，三是“定而未执”，物是“执之已矣”。若是对比着讲经典诠释学所说的诠释五阶论——“道、意、象、构、言”：“道”说的是“总体的根源”，即我们讲的真理、智慧；“意”就是“意向”；“象”就是“图像”；“构”就是“结构”；“言”是“话语”。言（话语）指的就是句子，句子相应的是记忆，在上一层的那个“构”就是结构，结构相应的是掌握，记忆就是句子的记忆，结构是一种掌握，图像是一种想象，意向是体会，到了终极的“道”，那是“体证”或者说是“体悟”。我觉得中国哲学在这方面非常丰富、非常饱满。为此我很诚挚地希望更年轻的朋友们，在研究中国哲学的时候，要多受中国语文学的训练，以及严整的哲学训练，也希望做中国语文学的朋友也多做一些哲学的探讨，彼此有更多的互动、更多的发展。

刚刚傅老师谈到那个部分，我觉得也相当有意思，也就是说其实人类的语言和存在的关系如何呢？越探索根源越会发现，人类最原初的话语都习惯称 Papa 爸爸，称 Mama 妈妈，彼此都很类似，虽然是不同的文明，但是它却有些是相通的。由此我们可以看到，人们最原初出现的话语，有一些是有共同原初性的。我们探索这些原初性的时候，可以回过头来好好反思我们自己的整个语言文字，乃至生活和存在的问题，以及哲学作为一个事业去探索的时候，应该怎么办。这是极为重要的。基本上，我一直认为沟通是可能的。有些学者主张沟通是不可能的，我并不以为然。我认为沟通是可能的，诠释是可能的，翻译不可能尽其义，但这不是翻译不可能，翻译不可能等同原意，但至少是相当，所以翻译当然也是可能的。当然，有些东西只能到某个程度，无法彻底，甚至是无法交通的。比如说马和马交配生出小马，马和驴交配生出骡子，骡子不可能和骡子交配，骡子不可能生出骡子，骡子只一代就没了。但是，马和驴生出骡子，能不能分成第一代、第二代。现在来看中国哲学，有点非驴非马的感

觉，若是我们要马和骡子交配，这就错了。“逆向格义”（反向格义）有时候很像是马和驴交配，生出了骡子，但骡子并没有生育力。再就是做比喻，比喻是就其结构的类似性而比拟，并不是直接可以等同。这样的反向格义，是没有生命力的。这些问题，我们如果好好去理解以后，可能有些新的发展，不仅我关心这个问题，现在更多人也在关心这个问题。

所谓“汉语哲学”是要回到汉语本身，但不限于汉语这个界限。相反的，正因为回到汉语本身，进一步要向非汉语开放，而在这开放的过程中，才真正有所谓的沟通、交谈、融合。这必须得做很多工作。除了哲学的训练，期待哲学这个学科能够更加强古典汉语的训练。另外，中文系除了汉语语文学的训练以外，也要加强一些哲学训练。尤其是做古典文献考证的时候，现在古代典籍的整理、出土文献的整理，面临着很多诠释学的问题。诠释者对全体脉络掌握得不够，对整个学派、整个思想脉络没有全体的观照，造成了许多严重的问题，有时候错得离谱。这就牵涉到学科和学科之间的关系。这就像是今天我们论坛的主题，学术是个生活，生活就是个世界，这个世界是彼此要沟通的，必须有互动，有更多来往，慢慢才会有新的可能性。所以我非常反对现在我们学界的藩篱，互不沟通就造成严重后果。人文学问是要厚积而薄发的，现在鼓励多发，自然就不可能厚积。于是大家只是读论文，抓问题，征引论文，写论文。看起来很热闹，但没有回到经典、没有回到生活，失去了经典的滋润，失去了生活的源头活水。我认为做人文学问，还是要多鼓励写成著作，以一本书一本书的方式呈现，这样更能够有连续性，更能彰显持续力、生长力，也更容易激发出创造力来。人文学科重在涵养，而不能急功近利，我在很多场合都强调过，涵养要累积到一定程度才能生长出东西来。

另外，关于汉语文字，有时候看到一些差异，由于来源不同，诠释也就不同，但至少在许慎的《说文解字》，已经做到了初步的统一。当然，后来它也可能又被打破，这是很正常的。现在，我们常常忽略了，忽略到连“文言文”与“白话文”的区别都不清楚。比如我常提到的程明道的诗“闲来无事不从容，睡觉东窗日已红”，这里说的是“睡、觉”，是睡而觉，是睡醒过来了，不能把它读成白话文的“睡觉”。不是东窗日已红，还在睡觉，而是东窗日已红，已经睡醒过来了。又比如：“冻馁其妻子”，这里的“妻子”是文言文，

指的是妻和子，不能把它理解成白话文的“妻子”。总之，一定要回到文言文的脉络，不能搞错脉络了。比如：“明白四达，能无疵乎！”“明白”这两字，你不要只是想到现在日常说的明白不明白，也不要想到西方语文的 understanding 就了事了。你要进一步深入古代典籍，在文言文中去体会。明，知常曰明，自知者明。白，虚室生白，吉祥止止。你能回到老子、庄子的脉络来理解，这样才能深入其意蕴。这样去深入理解与诠释，才会有不同的产出、不同的转化、不同的创造，这时你的汉语哲学就逐渐育成了，这样汉语哲学的主体性才有可能。如果只是相反于西方哲学，或者跟着西方的汉学家所说的汉语哲学，那还是没有真正的主体性。结果还是在西方的话语中心里面转，转不出来。这是一个很值得我们反思的问题。在现代性的科学体制下，很多东西被权力与利益深深地锁住了，这是时代的业力问题，不可不重视。记住：有言就有业，“言业相随”。我在《道言论》中就强调过。话语所形成的一套制度结构必然与你的“贪嗔痴慢疑”挂搭在一起。也就是说，我们的表达、我们的话语，必然地与我们的趣向、利益、欲求密切地关联在一起。我们当然要想办法去解开它，这个解开的动能，在中国哲学中的道家与佛家都有非常深邃的智慧。《金刚经》《六祖坛经》的般若智慧，还有老子、庄子，都有着极高的智慧。我常称赞庄子书中的《齐物论》，就此一篇就可以敌得上一个法兰克福学派。当然，我这讲法会有人说我太爱庄子了，但我要强调庄子的反思真的非常非常深刻。你想，两千多年前，一个平民读书人能有这么高超的智能，东周战国晚期，我们华夏文明已经有这么高的智慧，这真是了不得，金圣叹称赞《庄子》是天下第一才子书，是很真切的。

我们若能好好直面汉语哲学，深入汉语的底蕴，这样就让古代和现代相遇了，西方与东方也真正相遇了。我们现在往往太强调东西的区别，但对于自家的古典又理解不足，没有回到古代汉语的语境，没办法感其意味、体其意韵，也就没办法明其意义。由于基本的汉语语文学的训练太少，以讹传讹，也就不免发生一想到儒家就认为儒家只讲道德，儒家不重视法律这样的事情。其实，这些理解是有问题的。孟子就讲得很清楚啊！“徒善不足以为政，徒法不足以自行”，儒家讲的是“礼乐刑政”，这是很完整的。儒家一方面讲礼乐教化，一方面也讲刑罚政令，这是很清楚的。由于我们对于传统的学问理解不足，造

成不少的误解。建立在这误解的基础上，诊断中国文化的病痛，又要强开药方，这开的药方会正确吗？我常常慨叹，民国以来，许多号称启蒙的知识分子乱给药方，他们无法准确地“因病而药”，反而“因药而病”。如此一来，不但旧病未去，新病又来，造成严重的问题。

阅读古典，一定要仔细而深入，不能随意忽略，记住经典就是生活，生活就有智慧，不能糊弄过去。比如说前一阵子我和学生重新研读朱熹的《大学章句序》，朱熹在文中提到要明“性分之所固有，职分之所当为”，它不只是重视“性分”，也注重“职分”。这分明将原先的内修外行、内圣外王，又推进进一步了。“职分”这一提法很有时代意义。有历史学家认为宋代是人类文明的近代之始点，这有些道理。这里可以看到儒家不只是重视内在心性，也注重外在的事功，而且这事功是关联到责任伦理的。我们不能随着西方汉学家说，我们没有责任伦理，只有意图伦理。我们该问的是：是什么因素，让我们的责任伦理弱化了，甚至忽略了。我们一定要留意汉语语文学的基本训练，才不会作出很多误判，问出很多不得体的问题。比如：天地亲君师，这提法很好。这涉及四个共同体：天地，自然天地的共同体；亲，血缘人伦的共同体；君，政治社会的共同体；师，文化教养的共同体。民国以来，大家看到“君”这个字，就起了反感，而误认为这是国君，是皇帝老子，所以在这里下了功夫，说要将这“君”字改掉，有的改成了“国”，有的改成了“圣”。其实，不用大费周章地改。因为“君”这个字“从尹从口”，“尹”说的是管事的人。“口”说的是“发号施令的人”。“君”说的就是管事的、发号施令的，引申言之，就是：主导的、主持的，就是领导。“君”是主导者，“臣”就是辅佐者，执事者。“君”并不只是那唯一的皇帝老子。中药分别有“君、臣、佐、使”，各依其功能而有不同扮演的角色。比如我们今天这个会议，开场的时候，主持人是君，我们其他是臣。现在轮到我主讲，我是君，大家便是臣。君臣是相对性的角色称呼。后来由于君主专制严重化了，才会被误认为君是唯一的皇帝老子。这可以说是错解，可以说是误置。回到古典的语汇来理解，君者，能群者也。“天地君亲师”，这说法现在仍然是可以理解的，他正表现出我们华夏民族对于四个共同体的重视。民国以来，由于彻底的反传统思潮太过了，让我们没办法好好认清清楚自家的文明是怎么一回事。许多号称但开风气之先的启蒙

者，常常在方法论上，又犯了本质主义的谬误，在这样的驱策之下，陷入了严重的错谬之中。现在到了21世纪，终于有机会重新反思这问题。我们要回到事物本身，好好正视自家的文化，深入经典，理解之、诠释之，这样才会有机会对人类文明有较为恰当的贡献。须知：只有真正而平等的沟通，才能有恰当的转化，有转化才能带来新的创造。

从我读书的年代起，我就比较喜欢往这方面研究进去。记得有时候讲了以后，往往引起一阵哈哈大笑，觉得这怎么可能。我还记得在讨论马克斯·韦伯（Max Weber）相关的论题，我说如果用中国的体用概念来说，那这应该是什么，往往大家会觉得怎么可以用体用概念去说，大家只有逆向格义的习惯，而忘了文化的自主性、话语的平等权问题。我想现在是崭新的年代了，我们应该去留意这些问题。如上所说，我等于是把这问题变成一个学科的转化，创造性转化、创新性发展。这个学科要两创，才能真正发展好，不然的话，人文这个学科将会面临更大的困境。好的，我就先说到这里。

主持人：

感谢三位嘉宾！今天会讲涉及的内容特别多，讲三个小时肯定不够。我们也有很多问题想请教三位嘉宾。这里我先请教三位嘉宾一个问题，然后请在座的听众与嘉宾进行交流。

傅老师谈到语言的问题，指出当代哲学把语言视为我们理解世界、生活、存有的一个非常重要的视角，其中有一个重要的观点，就是语言是我们的生活甚至是整个世界的一种显现，我们只有通过语言才能把这个世界呈现出来。广义地讲，语言就是一种有含义的符号，我们必须通过一种符号才能表达一个事件。我想请教的问题是：语言只是使世界显现出来的一个工具或媒介，还是说语言在运用过程中也参与了世界的生成或世界的构造？前者意味着世界是预成的，语言使世界从隐到显；后者意味着世界是生成的，是从无到有，不断生发的。

这个问题其实跟林老师的“存有三态”也有一定的关系。林老师讲到“存有三态”是三个层次：一个是根源，一个是彰显，还有一个是执定。其中，“存有的根源”和“存有的彰显”，是一个道从隐到显的过程，即“存有

的根源”是道的隐而不显，“存有的彰显”则是道的呈现。这就是一个从隐到显的问题。

同时我注意到黄老师讲生活与存有的时候，侧重点不是“道生一，一生二，二生三，三生万物”，而是强调“天下万物生于有，有生于无”，所以在黄老师那里，生活与存有是一个从无到有的生成过程。

我认为，三位老师在这个问题上存在根本的差异，不知道我这么理解是否恰当？还请三位老师做进一步解释。

林安梧教授：

我的想法是，从无到有，从隐到显是一样的。“无”是无分别、不可说，“有”就是彰显的过程。在彰显的过程中，我们说“无名天地之始，有名万物之母”。这是一个“无名而有名，有名而名之，名之成为定名”的过程。所谓“有名万物之母”，即从“有名”而“名之”，“名之”就是经由这个命名的活动把名命定了，那个东西因你的命名而定形了，那就成为定名了。一旦定名它就会出问题，出问题就要不断地回过头来，追本溯源，所以要“尊道而贵德”。老子说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。”道为根源，德为本性。这个“道生之，德畜之”中，道就是存在根源，存在根源必然要彰显，彰显以后，它就执定了。进入执定是主体的对象化活动，名以定形，人们的话语进入它，使得它成为物，而一旦成为物，它就会出问题；物交物，引之而矣！由物就变成势，“物形之，势成之”，这如何挽救呢？这时候要归返过来，要“万物莫不尊道而贵德”，要“冲气以为和”；尊道而贵德，说的就是尊崇它的根源，回到它的本性，就不会出现问题。如果我们回到这里所说的“道德”，这样来看待所谓的“道德哲学”，强调要回到它的根源，回到它的本性，这与我们现在西方哲学所说的道德哲学（Moral philosophy）就有很多可以对比和讨论之处。显然，“道”是讲存在论的问题，其实存在论的问题也是实践性的问题。在中国哲学中，《易传》就很清楚，我常提“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。“一阴一阳之谓道”是讲存在的律动，“继之者善”是讲实践的参赞，“成之者性”是讲教养的习成，教养的学习和成就，不断地生生不息。这三句话包括了存在论、实践论和教养论。

另外我再补充说明一下，关于 Ontology 的翻译问题。Ontology 的翻译可分为本体论、存有论、存在论，以前台湾地区大部分译成“本体论”。这大概是顺着民国以来的一个主要的翻译，但后来就翻译成“存有论”，应该是沈清松教授开始把它翻译成“存有论”，这与海德格尔学说的引进与流行有关系。之后，用“存有论”比较多，大陆现在也用“存有论”，大概跟这个有关系，但是大陆用“存在论”比较多，日本用的汉字也是“存在论”。如果回到古汉语去理解的话，我认为翻译成“存在论”比较妥当。

至于原先翻译成“本体论”的问题，这个词还得费心诠释。如果回到最原初的体会，就此而说的那个总体，是溯其源头的“本体论”，这与“存在论”有点接近。但若说“本体论”是现象与本体两分，强调我们讲的不是现象，而是本体，是现象之后的那个本体，有一个实体（substance）这样的本体；这真的就如同刚刚黄玉顺教授提的，是西方的主流传统所说的 Ontology，所以把它区别开，一个称为“本体论”，一个称为“存在论”，这样就分明了、清楚了。

傅永军教授：

我可以插一句话，有些在西方哲学当中非常清楚的概念翻译成汉语，因为语言的差异，可能会变得复杂起来。比如，存在论的对象“是/存在”，在亚里士多德那里用的是 *ousia* 这个词，这个词在希腊语中既包含着事物的内在形式、内在本质（essence）之意，也被理解为事物存在的根基、根据，是“在……底部”的东西、支撑其他一切事物的终极主体，英语通常用“substance”一词翻译它。在《范畴篇》中，亚里士多德首先在逻辑意义上将实体概念界定为处在最主要、第一位的被陈述者，也就是处在主词位置的东西，这个东西既不陈述任何一个主体也不在任何主体之中，但自身总是处在“S 是 P”这种述谓结构中的“主词”位置，被其他谓词所描述。这样的界定把实体概念的逻辑含义说清楚了，但并没有把实体概念的本质规定性说出来。《形而上学》核心卷，也就是 7、8、9 三卷，就通过对质料形式的分析，将 *ousia* 解释为存在物的内在本质，也就是创始的（originate）源泉和原因、使事物“是其所是”的东西。到了《形而上学》中的“神学”部分，亚里士多德又在完全的

现实 (actuality) 意义上界定实体概念, 也就是神学意义的“不动的动者”。事物只有处于现实状态, 才能获得自身的本质, 具备明确的形式。每一个事物都有其本质, 从而每一个事物都有从潜能到现实的生成结构, 事物按照这个结构实现自身的本质, 也就是按照自身的目的自我实现。

但是, 当 ousia 这个词被翻译成拉丁文时, 却没有一个词与 ousia 相对应来表达出这个词的复杂意涵。无奈之下, 翻译者为了点出 ousia 一词与 “to be” 的衍生关系, 便以拉丁文系动词的阴性分词 “esse” 为前缀, 将其翻译成 essentia, 指称事物的“是其所是”, 也就是常说的“本质”。英文用 “essence” 对译拉丁文 “essentia”。此外, 为了将 ousia 所具有的“主体”或“根基、根据”意思表达出来, 又以 “substantia” (站在下面) 一词翻译 “ousia”, 成为后来在哲学中流行的 substance 的语源学源头。你看, 本来是一个词 “ousia”, 统合了 “essence” (本质) 和 “substance” (实体或根基) 双重意谓, 但经过拉丁文的转译, 就或者只有 “essence” (本质) 一层含义, 或者只有 “substance” (实体或根基) 一层含义。强调前者的哲学家, 喜欢用 “本质/是其所是” (essence) 与 显象/表象 (appearance/representation) 这一对形而上学, 注重从 “内在” 和 “外在” 角度讨论存在论问题; 强调后者的哲学家, 则喜欢用 本体 (Noumenon) 与 现象 (Phenomenon) 这一对形而上学概念, 注重从经验和超验角度讨论存在论问题。这种因翻译造成的哲学误读, 对汉语学界的影响很深, 因为汉语同样没有一个词能够准确而全面地将 ousia 的意义表达出来。所以, 汉语学界混用着各种不同的表述, 什么 “本体论” 啦, 什么 “存在论” 啦, 不一而足。基督教哲学时代, 主要是在经验和超验对峙层面讨论形而上学问题, 上帝是绝对完满的存在、超越的存在, 永恒 (eternity)、无限 (infinity)、单一 (unity) 且单纯 (simplicity)、不变 (immutability) 的存在/是。现象学之前的形而上学多是在内在和外在层面讨论形而上学问题, 也有从经验和超验对峙层面讨论的, 比如康德。现象学解构了现象与本质的区分, 海德格尔哲学是通过讨论 “此在” 而解说 “存在”, 在 “去存在” 中显示出 “存在”。所以, 现象学之前的 “Ontology” 翻译为 “本体论”, 大体没有问题, 在海德格尔那里, 最好翻译成 “存在论”。这种因语言差异造成的理解困难, 我们要注意到。

黄玉顺教授：

刚才傅永军教授讲得非常透彻，但他主要是从西方哲学的概念出发，加以发挥。他是西哲名家；不过，不仅如此，他现在正在主持一个国家重大项目，就是建构“中国诠释学”，这就不完全局限于西哲的问题了。

刚才涉及的若干问题，我想再做一些简单的补充说明。

首先是关于语言与存在之间的关系问题，或者说是话语或者言说与存在之间的关系问题。其实，西方和中国都有同样的或类似的传统。我以前曾经“客串”写过一篇研究西方哲学的文章《语言的牢笼——西方哲学根本传统的一种阐明》，被《新华文摘》和中国人民大学复印报刊资料《西方哲学》转载，主要是说，从巴门尼德开始，直到黑格尔乃至海德格尔，西方哲学一直有一个传统，那就是：存在的、可思考的和可言说的，其实是一回事。在这个意义上可以说，西方现代哲学并不存在所谓“语言学转向”（the linguistic turn）。不过，大家尽管可能都知道这是西方哲学的一个传统，但是未必知道汉语哲学也有类似的传统。中国哲学的一些核心范畴，诸如“道”“诚”“命”等，其实都蕴含着“语言与存在之同一”或“言说与存在之同一”的意味。

比如“道”字。《老子》开宗明义的第一句话，就是“道可道，非常道”。我们发现，在“道可道”这个表达里面，两个“道”字的意思不同。第一个“道”是说的本体，或者是说的存在。过去通常把它理解为本体、实体，是从名词“道路”引申而来的。其实“道”的本义并不一定指实体。我更愿意采取另外一种理解：从甲骨文来考察，“道”应该是“走路”的意思，标识着存在，是动词，而不是名词。第二个“道”的意思却是“说话”。这也是动词，“说话”和“走路”相应。可见这个“道”字很有意思，表明在非常早的时候，我们的远古先民就有了这样一种观念：所谓“道”，既是走路，也是说话，两者是一回事。这就是他们对“道”的存在论理解。

我再举个例子，就是“诚”字。《中庸》讲：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”这是把“诚”提升到了“天道”的层面上，是一个本体论范畴。但是应当注意，“诚”字是由“言”和“成”组合在一起的。许慎说是“从言，成声”，其实按照刚才讲过的《说文解字》的另外一种体例，也可以说“从言，从成，成亦声”。这就是说，“天道”其实是在言说之中生成的。正因

为如此,《中庸》说:“诚者自成也,而道自道也。”这是将“诚”和刚才所讲的“道”等量齐观。

最值得注意的是,《中庸》紧接着还有另外一句话:“不诚无物。”这句话十分重要,它包含两层意思。第一层意思是:“诚”不是“物”,即不是存在者;那么,就只能是在前存在者的存在。第二层意思是:一切物,亦即一切存在者,都是由诚生成的。显然,“不诚无物”是说:没有诚,就没有任何物,没有任何存在者;这也就意味着,是诚生成了万物、即一切存在者。所以,《中庸》紧接着又说:“诚者,非自成己而已也,所以成物也。”这里的“成己”就是生成主体性的存在者,“成物”则是生成对象性的存在者;这就形成了存在者化的“主—客”观念架构,这个观念架构是一切认识论问题或知识论问题的前提。这也可见《中庸》是一个思想观念很复杂的文本,它具有轴心时代的过渡性,就是从存在论过渡到本体论,其实就是儒家早期哲学从存在论过渡到心性论。这种过渡是从孟子开始的,所以孟子也说:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”

同时,所谓“诚”就是“说话”,所以“诚”字从“言”,即“言成”——由言而成。但这里并不是说的某个人在说话,而是“天命”及其下贯到人的本真的人性(即“天命之谓性”)的显现。不仅如此,不能把“天命”理解为一个实体化的上帝或者自然界。汉代刘熙的《释名》就很有意思,他解释“天”,是用动词来解释的:“天,显也。”天不是名词性的实体,而是动词性的“显现”;换句话说,天不是存在者,而是存在。存在的显现,既是“走路”,即“道”,也是“说话”,即“诚”。

总之,在存在和语言的关系上,中西之间其实是相通的,虽然双方并不等同,但确实是可以相互融通的。

另外还有一点,就是关于用“存在”还是“存有”来翻译“Being”的问题。傅永军教授讲得很好,但他是从西方哲学的概念演变来讲的。因此,我补充一点汉语哲学方面的情况。港台儒家喜欢用“存有”“存有论”的说法,实际上,在汉语哲学中,“存在”这个词语出现得比较早,至迟在唐代的时候就有了,包括《五经正义》。例如《礼记》说:“礼犹有九焉,大飨有四焉。……如此而后君子知仁焉。”唐代孔颖达疏:“仁犹存也。君子见上大飨四焉,

知礼乐所存在也。”值得注意的是，这里的“仁犹存也”和刚才讲过的“存”字的本义意味着“仁爱即是存在”也是一致的。顺便说说，“生活”这个词语出现得更早，《孟子》里面就有了，孟子说：“民非水火不生活。”但是，中国古代没有“存有”这个说法。所以，我不赞成用“存有”去翻译“Being”。

不仅如此，从“有”字的本义来看，把“Being”翻译成“存有”也不妥。我们来看看许慎的《说文解字》是怎么解释“有”字的，那极其有意思，他说：“有，不宜有也。《春秋传》曰：‘日月有食之。’从月，又声。”

这个解释太奇特了：“有”就是“不宜有”，也就是“不应当有”。他举的《春秋传》即《左传》的例子“日月有食之”，是说日食和月食的发生是不应当有的，因为那是不正常的现象。但是，他之所以引证《左传》的“日月有食之”，是因为他对“有”字的字形有所误解，把其中的一个部分理解为“月”。古文字学家发现，许慎这里讲错了，那不是“月”，而是“肉”。汉字里面，很多从“月”的字，其实是从“肉”，就是画的一块肉，后来由于楷化了的缘故，写成了“月”。同时，许慎所说的“又声”也是不确切的，正如我刚才讲过的《说文解字》的一种体例，应当是“从肉，从又，又亦声”。汉字“又”，其实就是画的一只手。因此，“有”字是一个会意字，就是一只手拿着一块肉，象征着“持有”“拥有”某种财富。显然，这是一种“主—客”架构的关系，有一个主体和一个对象；换句话说，“有”显然是一种存在者化的观念。正因为如此，许慎的解释“不宜有”还是可以接受的，甚至可以说是相当深刻的，因为我们可以将这个命题理解为“‘有’是一种不宜的存在者化的观念”。

进一步说，用“有”来表征形而上的存在者而不是存在，这也正是《老子》的思想。林安梧教授两次提到《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，我们可以分析一下。先把“道”放在一边，我们发现，“一生二，二生三，三生万物”是一种宇宙论（cosmology）的表达，这个“一”就是一个形而上的存在者，传统哲学把它叫作“本体”；然后，它给出了“万物”即众多的形而下的存在者。这其实是古今中外所有的传统哲学的一个共同的基本框架，就是“形上—形下”的框架。但是，《老子》前面还有一句“道生一”，显然，这里的“道”不是“一”，即不是形而上的存在者，那就只能是说的先于存在者的存在。

与此相应，我经常引用《老子》的另外一句话：“天下万物生于有，有生于无。”这里，“天下万物”就是说的众多相对的形而下的存在者。那么，它们是何以可能的？是从哪里来的？是从“有”来的，即“万物生于有”。所以，显而易见，“有”就是“道生一”的“一”，就是形而上的存在者，就是本体。但《老子》又进一步说“有生于无”，这就意味着“无”对应着刚才讲的“道”，它不是“一”，不是本体，不是存在者；这就是说，“无”是说的先于存在者的存在。所谓“无”，我刚才讲了，这不是“空”，不是没有，而是最本真的存在，这不是某物的存在，而是给出了一切物的存在。由此可见《老子》这句话是很重要的，所以我经常引用。

刚才我提到《中庸》的“不诚无物”“诚者非自成己而已也，所以成物也”，也是说的“诚”是作为存在的“无”，并给出主体性的存在者即“成己”和给出对象性的存在者即“成物”。

因此，假如用“存有论”来指称20世纪海德格尔之前的那种传统的本体论，我觉得是可以的，因为本体论就是讲的形而上的存在者；但是，如果用“存有论”或者“存有”这个词语来指称我们这里讨论的存在论，那就不对了，就是“不宜有”的了，是应当被解构、被重新奠基的东西。

傅永军教授：

主持人提出了一个非常好的问题，这的确涉及存在、语言和思想关系的一个关键点。存在、思想和语言究竟应当是一种什么样的关系，在诠释学那里，这个关系还是比较好理解的。通俗点说，我们可以把思想放在存在和语言中间。说我们有思想，实际上就是把存在或者某物用语言说了出来。存在或事物能够被语言说出来，也就是我们对它们有了思想。所以，思想就是用语言说出存在，能用语言说出存在，就是对它有了思想。存在总是在语言中存在，通过语言说出来，表明我们对它有了思想。存在是来到语言中并在语言中存在。没有不能被语言言说的存在，语言破碎之处，无物存在。这是来自现象学视域的观点，也是海德格尔的主张，语言是存在之家。语言、存在和思想有着三位一体的存在论关联结构。语言不离存在，思想不离语言，语言是存在能够被思想并在语言中敞开自身的中介。

今天上午来这里之前，我还在校对一篇文章，讨论的就是语言的本质和职分。在这篇文章中，我指出了西方主流语言哲学对语言理解的错误，也就是把语言看成指示和表达事物的符号，当作一种上手的工具，使用语言就像我们削苹果使用刀子、卸掉螺丝使用螺丝刀。我们削完苹果、卸掉螺丝，就会把刀子、螺丝刀放到一边，不再与事情或事物有关。我们接受哲学诠释学对语言的理解，语言是事物存在的中介，事物就通过语言而存在起来。语言的本质是中介，它的职分就是让事物来到语言当中，如其所是地显示自身。这种语言观，我称之为“语言中介论”，与“语言工具论”相对立，不是把语言看作工具、思维的符号，功能就是指示和表达。“语言中介论”在西方语言哲学发展历史中长期被压制，在现代诠释学那里被重新发现并带入哲学，它解构了西方主流语言哲学的两个教条，一个教条是思想与存在的分离。我们往往认为先有一个物存在，然后对这个物产生意识、产生思想，再用语言去表达它。这是错误的。语言和存在不分离，语言和思想不分离，事物就在语言中存在，思想与语言一起发生。第二个教条是迷信人工语言才是能够精确表达事物的完备语言，要求返回自然语言立场，完美和完整的普遍语言只能存在于自然语言的不断使用中，语言在自己的自然状态当中能很好说出事物本身，因此总是在我们的日常语言当中拥有这个世界的。

我再用下面的话概括一下我的意思。我们就是在我们生活的语境中用自然语言言说我们所属的世界的，我们如何生存就如何理解这个世界，我们如何言说这个世界，这个世界就在我们的言说中现身。因此，我们的语言与我们对这个世界的所思所想相一致，世界的陌生性就在我们使用的语言中消除，我们也是在言语中与陌生性建立起共在关系的。就像山东人和四川人有不同的喝酒规矩，在酒桌上受这样的规矩限制而形成不同的交往关系。用什么规矩建构酒桌秩序，要通过言语交换，交换结果决定了即将形成的酒桌秩序。所以说，我们使用什么样的语言就决定了世界可能的样子，我们也就会拥有什么样子的世界。这也是生活与存有有着密切关系的一个例证。

林安梧教授：

傅老师举的这个例子，让我想到有一个很有趣的哲学问题，就是入境随

俗。“境”就是存在的境化，存在就是生活世界，语言当然不能只是工具，而语言是放在“境”中彰显的，但是“境”是不是优先于语言的，或者“境”跟语言是什么关系，也是一个值得探索的问题。我想海德格尔提出了一个很重要的说法：“语言是存有的居宅。”进一步想，形上之道（存在）就是语言的形而上之家乡。“语言”与“道”（或者说：语言跟存在两者之间）借用王夫之（船山）的话来说是“两端一致”的，一个是形而上的家乡，一个是在世的居宅。西方主流的哲学传统是“以言代知，以知代思，以思代在”，因此话语、认知、思考、存在是等同的。当然，有的人更偏执地认为语言就是工具，因此，他们主张所谓语言学的转向。但是如果在我们的传统里，我认为是“言外有知，知外有思，思外有在”，我们特别重视存在本身。“在”这个字本身就是一个生命、一个生活，不只是相遇而已，它就在里面了，不是在讲相遇的问题。

另外关于“思”这个字，“诗三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’”“思”不能等同于西方的 thinking。就“思”这个字的构成来说，下面是个“心”，上面是“田”，其实不是“田”而是“凶”，就是人的脑门，也就是说“思”指的是心脑合一的活动。因此“思”包括情感、意志、认知种种，是整个心灵的活动。我们在读古典书籍的时候，若如果不是这样去理解，只是通过西方所谓的近现代意义所说的 thinking 去理解，会产生很多的麻烦。我一直在强调要回到古汉语去理解，孟子说“心之官则思，思则得之，不思则不得”。“思”不只是我们引用笛卡儿所说的“我思故我在”的那个“思”。“我思故我在”若做现象学的诠释与笛卡儿原先的语义本身也可以再讨论。“言外有知”的“知”从矢从口，它其实是指向一个对象物。“言”就是话语，人从嘴巴说出一个东西，这个“言”后来在使用的时候，基本上是我们现在讲一个存在的对象物，但是言已于无言，言起于无言，又已于无言。在传统这方面，好像很平常，但我们现在常忽略掉它，但是如果把它捡回来重新去理解，就可以发现很多有趣的东西。譬如说公孙龙子《指物论》，其实很早就对这个问题思考过了，“物莫非指，而指非指，天下无指，物无可谓物”。他就点明了存在着的事物与语言的关系，当然这是他的一套说法，这套说法也是可以联系到我们现在所说的语言哲学的讨论。我就补充到这里。

主持人：

剩下的时间留给现场的听众朋友，我们先收集几个问题，再请嘉宾们集中回应。

提问者一：

非常荣幸聆听了三位老师的高见。我感兴趣的问题是：存在论的汉语诠释到底是一种什么样的诠释？傅老师在第一轮谈话的时候打了一个比方，说对于脸发红、发热这种症状，西医把它确诊为 Fever，是病毒攻入免疫系统的一种反应。中医则有一套跟西医不同的解释方法，会说是邪毒刺激正气，正邪交锋的表现。如果我们对这种症状进行汉语诠释的话，到底是在汉语中找一个合适的词语翻译英文的 Fever，还是说像传统中医那样，基于汉语文化去创造一种新的诠释，去创建一种我们中国特色的学术话语体系。总结下来就是，对西方存在论的内容进行汉语的格义，还是对存在论这个问题进行汉语诠释？我有这样一个问题，想听听三位老师的看法。

提问者二：

傅老师刚才提到，西方语言是以发音表达意义，而我们的小学一般都讲汉字的声旁表音、形旁表意，但是王力先生也指出，中国汉字的音也是有意义的。也就是说，中国汉字除了以形表意之外，音同样可以表意，这是不是比西方单纯以声音表意更加丰富、更加具体？不知傅老师怎么看这个问题。

再有，根据黄老师所说，西方哲学中“诠释”一词的本义是传递神的信息，而我们的理解更多就是一种先知先觉者的觉性，虽然不是每个人都能达到，但都可以朝着这个方向去学习，“桃李不言，下自成蹊”。万物没有言语，但是有的人观察力、理解力更强，能够感知“道”的存在，然后把“道”言说出来。这是不是中国不同于西方诠释学的特色？

提问者三：

我可以细化刚才这位同学的问题，就是如何理解汉语学术中的“汉语性”，“汉语性”这个概念类似于“中国性”。关于“汉语诠释”的问题，三

位老师表达了三种不同的“汉语性”：林老师理解的“汉语性”是要回到传统经典的一种诠释；黄老师理解的“汉语性”是哲学性的解释，即对汉字本身进行哲学性的阐发；傅老师则倾向于一种对于哲学普遍问题的现代汉语表达。不知我的理解是否恰当？还请三位老师对什么是汉语诠释，以及如何理解汉语诠释中的汉语性进行解答。

主持人：

感谢听众们的提问。现在请三位嘉宾一一回应。

傅永军教授：

第一位提问者提的问题是个非常好的问题。关于 Fever 是感冒或者说流感的症状，发烧发热与疾病本身（感冒）的关系怎么诠释，我的意思是说，按照西方的医学语言将发烧解释为因病毒侵入身体，人患上感冒，发烧是它的一种表现。提问者说，汉语有不一样的解释，说它是邪气压制了正气的表现，像极了中国武侠小说对反派人物练武至走火入魔后表现的解释，是正邪之争。这的确是两种不同的解释。第一种解释是近代自然科学范式下的解释，是通过了解病理过程的分析得出来的。一种疾病的病理是什么、相应这种病理会有什么样的表现，属于科学的解释，它的医学模式是以生物学、生理学、解剖学等为基础建立的，是生物学医疗模式。提问者所说的解释，可以说是一种哲学解释，对病理现象做类人文现象式的解释，传统医学喜欢这种解释模式。现代医学也强调人文化的医疗方式。同样是感冒，人文解释不追问它的病理表现，而是追问发现的病理表现对相关者意味着什么，体会到了健康的重要性，知道了疾病对工作的影响，或对人际关系的影响，得病了嘛，脾气坏了点，会对他人发无名火，搞得大家都不愉快。所以，我们在问这个问题时，要清楚自己想得到哪种类型的解释，是病理学意义上的症状解释，还是哲学意义上的意义解释。如果是病理学解释，你说的正邪之争就没有人相信，因为它不科学，且让人摸不着头脑，更不能对症下药，尽快治好疾病。对于得了感冒的人，他最需要的解释是，他为什么发烧、如何退烧？这要去找医生，要去做化验，做必要的检查，病重了还要做个 CT 什么的。不同诉求的解释有不同意义。对病症进

行意义解释在疾病治疗中也很重要。病人的康复是处在何种处境中，对病人的康复有着重要作用，心理健康而积极乐观的人，人际关系特别是家庭关系和睦的人，会获得更好的康复环境，能更好地使用医疗资源，病人就会用积极的态度对待现状并理解当下的处境而采取恰当行动。与之相反的情况，就会有另一番景象。

今天在这里多次说到“道生一，一生二，二生三，三生万物”，我们的哲学追问既可以是原因或理由式的科学辨析，也可以是意义诠释式的理解。中国哲学不乏意义诠释式的理解，但原因或理由式的辨析却做得不够。一句话，“道可道，非常道”，就直奔意义诠释了，不再去言说道，也不具体分析“道”如何生“一”。西方哲学家却要求说清楚何为“道”，不仅要找到“道”显示出来的方式，也要说明“道”如何生“一”。我个人认为，中西方哲学的差异重点不在概念使用上的差异，而在于研究哲学的方式上的差异。“道生一”，对西方学者来说，不能直接宣告出来，要给出说明和论证，给出理由。“道”如何生“一”？要分析何为“生”。关于“生”至少可以分析出三层意思：一种是生理上的“生”，像母亲生孩子那样；第二种是缘起，因缘上的产生；第三种是根基，就像在康德哲学那里，现象以物自体为存在的根据，就像大楼的可看部分与地基的关系，树干、树枝、树叶与树根的关系，那些显现不出来的是显现出来的能够存在的根据、所依赖者。就像大楼，只有地基牢固了，大楼才能安全地挺立着。现在我们要问，“道”生“一”的那个“生”，是哪种生呢？我想研究中国哲学的学者需要做一个细致的辨析。

再就是安梧兄上面说所的“容乃公，公乃全，全乃天”，说“容”就是“公”，“公”就是“全”。这里的“全”如何理解？是由部分构成的大全整体，还是存在于特殊中的普遍所指引出的“全”，抑或是黑格尔所说的经过辩证发展实现出的以整体性的精神性大全而表现出来的“全”？所以，需要辨析这里的“全”是什么意义上的“全”，“容乃公，公乃全，全乃天”的意涵才能得到澄清，否则，就会在一种模糊思维中失去确定性的认知和理解。在这个意义上，被称为“孤立语”的汉语对事物的概念性把握，相比于被称为“屈折语”的西方语言，有着一定的不足，从思想表达的确定性和丰富性说，西方语言占有一定的优势。这或许是我的一个偏见。

近年来，我一直倡导汉语哲学，最近要发表一篇汉语哲学“何能为”和“何不为”的论文，要对汉语哲学的内涵提出自己的理解。我的基本观点是，由于没有一种语言能够完美地言说普遍的世界性哲学问题，完美言说必然由所有语言的不同言说关联性构成，因此，汉语言对普遍性的世界性哲学问题的言说尽管取一种特殊语言视角，但却是普遍的世界性哲学问题趋近自身之完美性而呈现出来的一种不可缺少的方式。所以，汉语哲学的合法性就建基在思想与语言的民族特性之间所天然具有的那种不可分割关系之上，汉语的语言结构和汉语思想经验，一定能说出普遍的哲学问题，成就一个哲学新形态。一句话，汉语哲学就是能够将对世界的普遍言说带入能够敞开其新意义的汉语言场域的哲学，哲学的“汉语性”就表现在，它让哲学说汉语，用汉语呈现普遍的哲学问题。

林安梧教授：

我沿着这个汉语性说。汉语性当然可能回到古典中说汉语性，可能在生活话语中说汉语性，也可能是现在已经被“逆向格义”之后，再去使用西方词语的汉语，这个部分它来自很多源头，也有很多层次。我觉得这位朋友所提到的问题，我在讲的时候也涉及了，我不会只讲古典的话语，而是整个都包括了。就好像黄玉顺老师也一样，傅永军老师也一样，这是一个互动，所以是多元的，这个部分我觉得要不断地沟通。有更多的沟通，就会有一些新的可能性。至于形声字和会意字，形声多兼会意，就形声字而言，声符、形符都是有意义的，它在文字学上是这样的。另外，因为我们往往是单字成词，汉字是以存在为本位的，我们很重视图像本身，严格地说中国文字是很清楚的，文字跟语言，是不即不离的关系。它其实可以分离，分离来说，文字就是一，而语言是多。但是有一种很独特的关系把它们联系在一起，汉语有关一跟多的关系多半可以从这里去思考它。

另外，我们可以去想一些很有趣的事，就目前来讲，在世界的几个大的文化区域中，华夏民族所包容的少数民族是最多的，包容他们的语言、文化、风俗也是最多的，这个可能跟我们长久以来的习惯有关。这就像我们的粽子一样，是多元的。什么样是多元？比如：我讲到老子《道德经》第十六章，有

所谓“容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”。这个“全”很可能不是西方近现代意义，或者黑格尔意义的那个“全体”，因为这个牵涉很多元，我们可以去做比较哲学，更为细致地分析这个问题；又比如说什么叫作普遍性，这个就很值得讨论。我觉得哲学大概在21世纪，在汉文化地区有机会让我们去探讨这些问题，而且会有一些新的可能。我们不囿限于目前“逆向格义”的方式来做，因为大家都在反思这个问题。随着进一步的完成，文化在发展的过程中就有一些新可能。我好像用了很多呼吁的语气来说，这也是表示我的忧心。我就说这些。

黄玉顺教授：

说到“汉语哲学”，当然涉及中国哲学的“中国性”（Chineseness）问题。与这个问题类似，可以举一个典型例子，即关于中医和西医的争论问题，这是如今中国人特别关注的一个问题。我谈两层意思。第一，在我看来，传统的中医和今天的西医之间的区别，其实并不是中西之别，而是古今之别。这并不等于说凡是古代的东西都是不好的，或者凡是古代的东西就是好的。古代有好东西，也有坏东西。有两种坏：一种是本来是好的、可用的东西，后来不合时宜了，因为时代变了，生活方式变了；另一种则是从一开始就很坏，就不是好东西。同样的道理，今天我们觉得适宜的东西，将来的人未必觉得适宜。第二，更重要的是，从存在论的观点看，要避免存在者化的思维方式，避免把既有的东西视为永恒的东西。今天的中医话语或者西医话语，其实都是存在者化的。现在讲“建构中国话语体系”，我想，既然中医的话语已经是既有的、现成的，那又何须去“建构”呢？反之，既然要“建构”，就意味着要重建这些东西，那就必须回到前存在者的存在状态，而不是把前现代的、古代的或者说存在者化的东西现成地拿过来，以为这就是“中国话语”了。这就是说，具有“中国性”的东西并不等于传统的东西；今天中国人所创造和建构的新的东西，同时也就是具有“中国性”的东西。这是存在论视野，即超越存在者化的思维。

此外，所谓“中国性”，当然还涉及中国式的诠释，即涉及汉语的训诂学问题。我刚才讲的《说文解字》对形声字的一种解释体例，即“从某，某亦

声”，不能把它作为普遍判断，好像凡是形声字都可以这样讲，都不再是形声字，那就错了；只能说，有一部分形声字可以这样讲，即它的某个构成部分既是声符也是义符，它和整个被解释的那个汉字之间是同源词。这需要音韵学的知识，特别是古音学的知识。大致来说，如果能够确定两个字之间具有这么一种关系，就基本上可以判定它们是同源词：第一，它们有语音上的关联（这跟文字的字形无关），诸如“一声之转”之类，这是乾嘉学派的一个重大学术贡献；第二，它们有语义上的关联，这是可以考察的。不能说随便一个形声字都是这样的，否则就太泛滥了。

总而言之，真正的存在论是追问“存在者何以可能”的问题，而汉语哲学的存在论就是在汉语的资源中追问“存在者何以可能”的问题。这里所追问的存在者，首先是作为传统本体论的本体的那种形而上的存在者。这同样适用于宗教哲学。在古代中世纪，基督徒是不敢追问“上帝何以可能”的；但在今天，基督教的上帝也是可以追问的。同理，中国古代的“天帝”“天”“理”之类也是可以追问“何以可能”的，因为不论是作为上帝的“天帝”，还是作为本体的“天理”，也都是形而上的存在者。这种“存在论追问”并不是简单的否定，而是通过“解构—还原—建构”，回到存在，回到生活，从而重建形而上学。

主持人：

感谢三位嘉宾的解答！限于时间，我们的互动环节暂且到此。

今天三位嘉宾的发言虽然角度不同、思路不同，甚至对一些关键概念的理解也有差异，但是却有一个共同的特质，或者说是他们共同想传达的一个思想：即我们不能在传统的中国哲学中故步自封，而需要像林安梧教授所说的，中国哲学必须向全世界的语言和文化开放，这种开放既是中国哲学完成自身现代转型的过程，同时也是中国哲学融入当下社会的过程。当前从事西方哲学研究的学者如此关注汉语哲学，而且要建构汉语哲学，进行汉语哲学的诠释，其实也具有同样的现实关切。像傅永军教授现在做的中国诠释学，也是中西文明的一种汇通融合。这都是为了让中国哲学在当今时代能够成为一种有益的思想资源，能够让我们在现代生活的情境中进行一种有温度的思考，而不是成为一

个脱离生活的旁观者，或一个以僵化概念来剪裁当下生活的教条者。我想这是三位嘉宾给我们最重要的启示。

再次感谢三位嘉宾的精彩会讲！感谢各位师友和新老朋友的参与！我们下次“明湖会讲”再见！