

“生生哲学”与“存有三态论”的构成

——以《易传》为核心的哲学诠释

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:“逆向格义”是在文化被殖民的背景下兴起的,文化的话语权在对方手上。以“逆向格义”的方式提问,问题的焦点往往是不准确的,现在到了检讨、跨越逆向格义的时候了。我们应当回到汉语本身,唤醒汉语的语感,对古汉语作文字溯源,让汉语的意义如其本然地显发。西方的拼音文字以“话语”为中心,重视逻辑与理性,重视的是“是”,这是由“to be”来讲“being”。汉字以“存在”为本位,重视生命、情感,重视的是“生生”。就《易经》哲学的脉络而言,回到存在本身,是从“存”讲“在”、从“屯”讲“生”。“存在与价值的和合性”优先于“思维与存在的一致性”。存在不是静态的被确立,而是动态的生成,更重要的是人的参赞化育。“存有三态论”与《易经》的“生生哲学”关联紧密,有别于牟宗三先生的“两层存有论”。《易经》的“生生哲学”是充满了可能性、发展性的哲学,是强调共生共长、共存共荣的哲学。“生生哲学”的智慧亮光将会为现当代哲学带来更多的实存反思,迎向“文明互鉴”下的哲学交谈。由此,我们可以体知生生、契入存在、启动觉性、迎向和平。

关键词:《易经》;生生;存有三态论;参赞;存在

中图分类号:B221 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2023)05-0005-09

一、问题的缘起:中国现当代哲学诠释的一些问题

“逆格义”(逆向格义)所带来的一些反思/“道、理、心”三个概念何者为首出/对当代新儒学诠释角度的重新审视/唐君毅、牟宗三与熊十力的异同/《易经》哲学诠释学应被重新重视

“生生哲学”应该是中国哲学核心中的核心,我们常说“天地之大德曰生”(《系辞下传》)、天地有好生之德。“生生”的思考方式与讲“to be”和“being”的西方主流哲学有着很大的不同。这应该是大家耳熟能详的。大约在上个世纪90年代中叶,我提出了“存有三态论”,这里所说的“存有”不只是西方主流传统的意思,它与东方哲学特别是《易经》的“生生哲学”有密切的关联。当然,其中的过转主要是来自于王船山与熊十力^①,他们的哲学都与《易经》有着千丝万缕的关系。

“存有三态论”包含了我对当代新儒学的一些反思。一方面,此理论的提出与我的老师牟宗三先生的理论系统有着密切的关系。牟先生《现象与物自身》^②的体系性建构缔造了“两层存有论”。

收稿日期:2023-05-12

基金项目:国家社科基金重大项目:“近现代中国价值观念史”(18ZDA020)

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、儒学高等研究院特聘教授,台湾元亨书院院长,主要研究方向:中国哲学、比较哲学。

^① 我于1986年完成硕士论文《王船山人性史哲学之研究》(台北:东大图书公司,1991年),于1991年完成博士论文《熊十力体用哲学之诠释与重建》,出版时更名为《存有、意识与实践—熊十力体用哲学之诠释与重建》(台北:东大图书公司,1993年)。从王船山到熊十力,《易经》哲学所显示的“生生”之思想贯穿其间,对我的哲学构成产生了极大的影响。

^② 《现象与物自身》于1975年由台湾学生书局首度出版,后来收入《牟宗三先生全集》第二十一册(台北:联经出版公司,2003年)。

我的“存有三态论”可以说是从牟先生的“两层存有论”进一步转化开展而来。^①这里有着创造性的转化、创新性的发展。论者以为“存有三态论”在血脉上更接近于牟先生的老师熊十力先生的思考^②，这说法我是认同的。我在写作博士论文时，对熊十力的《新唯识论》做了一个当代哲学的重建，其中点出整个理论涉及“存有、意识与存在”三个根本性论题。具体地说，我论辨了“从对象的两重性之厘清到存有的根源之稳立”，进而论及“存有的根源的开显”，就此提出了存有的三态。这应该是“存有三态论”最早的起源。^③更多涉猎之后，我断定当代新儒学内部存在着分歧，但是这些分歧并没有受到应有的重视。譬如说，牟宗三与唐君毅就有很大的不同。牟先生、唐先生基本上虽然都受熊十力哲学的启发，但是他们后来所走的路却都与熊十力不同。牟先生深受康德哲学的影响，而唐先生虽然也受到康德的影响，但他受黑格尔影响更深。我们都知道，黑格尔哲学由康德、费希特、谢林的哲学进一步发展而来。黑格尔哲学可以说是德意志观念论的顶峰。当然，唐先生的哲学还受到柏格森、怀特海的影响，而且其《易经》哲学的成分也是很高的。虽然他后来的哲学仍不免有主体主义的倾向，但他在上个世纪30年代发表的《迈向意味世界之导言》^④极具现象学的色彩。晚年，他写作的《生命存在与心灵境界》^⑤和牟先生的《现象与物自身》可以相俦而论，标题就足以显示彼此的理论分庭抗礼。唐先生的哲学与“生生哲学”是非常接近的，进一步说，这样的哲学也是有现象学色调的。^⑥

近一百多年来，哲学被纳入大学作为一个学科，中国哲学的研究便免不了是在对比于西方哲学的背景之下做成的。我们常把方向反过来，运用西方的哲学语汇，在西方哲学的范畴下来思考中国哲学。本来，哲学就是高阶的理论思维活动，在异文化的相互交往中，它是被提到最高的层次来展开交谈与对话，一般来说，是拿着自己原先可能的学术语汇或者概念范畴，去理解不同文化传统所传进来的思想。这就是一般所说的“格义”。比如，佛教刚传进中国时，从东汉到魏晋时期，东土的读书人便拿着与佛教相近的东方学术语汇来比拟、理解佛教的理论，如以老子、庄子的“无”来接近佛教的“空”，进而一步步地有了较为深入的理解。这便是佛教史上著名的“格义佛教”^⑦。

西学东渐有好几波，一直到利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)、徐光启那个年代，我们也是拿中国本土原有的“天”的概念去比拟、理解基督宗教的理论。这从利玛窦所著的《天主实义》可见一斑。^⑧近代严复翻译的《群学肄言》《群己权界论》仍是如此^⑨。拿着自己文化原有的学术语汇、概念

① 参见程志华《由“一心开二门”到“存有三态论”——儒学之一新的发展向度》，载《哲学动态》2011年第6期，第28—35页。他认为这“表征出儒学之一新的发展向度：由强调整体性的‘良知’向强调整体性的‘道’的转向，由纯粹的‘实践的哲学’向兼具‘知解的哲学’的‘实践的哲学’的转向。”

② 参见杨超宇《论牟宗三对熊十力体用论的修正与背离》，此文是2019年7月12—13日在山东举行的“‘百年儒学走向’国际学术研讨会暨牟宗三先生诞辰110周年纪念会”会议论文，对熊十力与牟宗三的学术分判有着独到的见解。杨超宇于2018年以《“十力学派”体用论建构历程及其影响研究》一文获得西北大学硕士学位，此文虽是硕士论文，但见解深入。

③ 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》，第108—115页。

④ 《迈向意味世界之导言》一文原刊载于1944年1月中国哲学会出版的《哲学评论》，后来收入《哲学论集》，载《唐君毅先生全集》卷十八，台北：台湾学生书局，1991年，第93—118页。

⑤ 参见唐君毅《生命存在与心灵境界》，台北：台湾学生书局，1977年。

⑥ 参见林安梧《唐君毅先生的意识现象学：以〈迈向意味世界之导言〉为核心的探讨》，“2018唐君毅先生学术思想研讨会——纪念唐先生逝世40周年”会议论文；陈荣灼《从现象学观点看“观照凌虚境”》，载《清华学报》新52卷第4期，2022年，第717—737页。

⑦ 参见李幸玲《格义新探》，载《中国学术年刊》第18期，1997年，第127—157页。

⑧ 参见徐光台《利玛窦〈天主实义〉中的格物穷理》，载《清华学报》1998年第1期，第47—73页。

⑨ 参见林安梧《个性自由与社会权限：以穆勒(J.S.Mill)“自由论”为中心的考察及兼于严复译“群己权界论”之对比省思》，载《思与言》1989年第1期，第1—18页。

范畴去比拟、理解异文化所传来的经典语汇,这可以说是顺向的格义。顺向的格义是文化交流中的常态。到了民国时代,学界走的则是一独特的“逆向格义”的路子。

民国以来,特别是五四新文化运动之后,白话文大兴,而文言文几乎退出了主要的学术论著场域。我们用白话去翻译西方的学术论著,当然因为东洋日本语文也大量使用我们的汉字,由于地利之便,许多知识分子都曾东渡日本,日本原先对西方著作的翻译顺势而来,影响了中国。我们采用了许多日本的汉字翻译,并且在西方学术的概念范畴和理论框架下来思考问题。这便是我说的“逆向格义”,简称“逆格义”^①,刘笑敢教授称之为“反向格义”^②。其实,逆格义、逆向格义、反向格义,所指一也。

顺向格义,其话语权操之在己,文化的话语权在我们手上。逆向格义,其话语权操之在人,文化的话语权在对方手上。这有很大的不同。我们甚至可以说“逆向格义”基本上是在文化被殖民的背景下兴起的难以抵挡的势头。关于这个问题,上个世纪90年代中期,我在南华大学创设哲学研究所时,常与袁保新教授思考讨论,袁教授可以说是最早思考这问题的师友^③。到了本世纪初,我做了几次相关的演讲,也写了几篇相关的文章。我的用意在于如何克服“逆向格义”,而进入较为深层的对话与哲学诠释,进而有更为崭新的创造。我认为比较哲学、比较宗教学等领域的学者必须要一代接一代地努力,才能克服这些困境。

我记得在本世纪初,有一次我到中国社会科学院哲学研究所参访,做讲座,与叶秀山先生谈到了这些问题^④。当时我们热情地谈论到中西哲学的比较问题,叶先生用“两手和面”来做比喻,起先两手都沾黏了面粉与水,黏腻腻的,但“和面”的动作不能停,要继续做,做到一定程度了,面是面,手是手,便自分明。不必太在乎是顺向格义还是逆向格义,反正这都是彼此交往、互动、融通的过程。久了,就会有更深一层的理解,彼此的转化与创造就会有新的可能。

纵观一百余年来中西哲学的互动可以发现,中国当代哲学受西方近现代以来“启蒙”观念的影响太深,太强调以人类为中心,太强调以人类的知性为中心来思考问题,例如,当代新儒家太强调以人类的道德良知为中心,总的来说,仍然不免“逆向格义”的限制。我想,现在,我们必须对“逆向格义”予以重新反思了。事实上,安乐哲(Roger Ames)对于“逆向格义”可能带来的问题,在上个世纪末便有反思。安乐哲曾经在香港新亚书院和台湾大学读书,他从美国来到我们中国,他能反思这些问题,我认为意义是极重要、极深刻的。比如,他创造了一个西方语汇“Zoetology”来讲“生生哲学”,这是有别于原先的“ontology”的。^⑤我想,现在到了检讨“逆向格义”的时候了。

回到整个中国的古典脉络中,以“道”“理”“心”这三个概念为核心来看,“心”是强调内在的主体性,“理”是强调客观的法理性,“道”是强调总体的根源性。总的来说,中国哲学中的这三个概念是以“道”为首出的。清末民初以来,中国学界所涉及的哲学思考,这三个概念大概都包含在内。比如,冯

^① 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》,载《淡江中文学报》2006年第15期,第95—116页。

^② 参见刘笑敢《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》,北京:商务印书馆,2009年,第102—107页。

^③ 参见袁保新《知识与智慧——从廿世纪中国哲学的“格义化”谈起》,载《鹅湖月刊》2001年第316期,第9—11页。

^④ 叶秀山在上个世纪80年代对东西哲学的汇通已有不少研究,对中西文明的交往问题有颇多深入的睿见。参见叶秀山《在“交往”的路上:海德格尔的“存在”与老子的“道”》一文,载《思·史·诗:现象学和存在哲学研究》,北京:人民出版社,2010年,第189—195页。

^⑤ 参见安乐哲撰,秦凯丽、关欣译《生生论(Zoetology):一种传统思维方式的新名称》,载《周易研究》2023年第1期,第6—15页。

友兰比较重视“理”，熊十力、唐君毅、牟宗三比较重视“心”，而较为忽略“道”。其实，谈论“生生”要回到“道”上来说，这样才比较恰当如实。如果“以人讲天”来说“天人关系之生生”，则是从人的道德出发去说一套“道德的形而上学”，是将人的道德赋予天地万物。如果回到中国古代典籍去看，这样的讲法是会被质疑的。因为人本是有限的，如何能由人的主体去安置设立一道德的形而上学？

检视这一百多年来中国哲学界的思考历程，我们可以明白地发现，我们真是到了一个应该重新思考与检视的年代了，是该跨过逆向格义的年代了。对《易经》的重新诠释是必要的，《易经》是天人性命相贯通之书，它是一套意象的哲学，也可以是一套“意”与“象”的哲学。经由哲学诠释学的理解，我们绝对不能只将它误解为宇宙论中心的哲学。不要忘了，夫子删《诗》《书》、订礼乐、赞《周易》、修《春秋》，是经由诗书礼乐，而后赞《周易》、修《春秋》。《易经》是天人性命贯通的典籍，是参造化之微、审心念之几、观事变之势的典籍，是中国民族伟大的经典，它阐述的是“天人合德”的教养。“大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”（《乾卦·文言》），这样的“天人合德”，当然不会是宇宙论中心的，也不会是以人类心灵主体为中心的。人是最为重要的参赞点，但不是中心点。这是可以确然清楚的。

二、论“存在”与“Being”的异同

论“存在”与“Being”的异同/从“是”(to be)到“有”(Being)/古汉语文字的溯源及其意义的显发/从“存”到“在”；从“屯”到“生”/关于“存有”与“生成”的问题/对比《易经》哲学与柏格森(H. Bergson)

我从事经典讲习工作已经超过四十年，在阅读、理解与诠释的过程中，面对古代汉语的经典，如何将汉字汉语活生生地体现出来，怎样让古典汉语和现代汉语能生化、活化，而且能转换成当代的学术语汇，这是我最为关注的。这里所说的“汉语”指的并不是翻译自西方哲学而与之对应的汉语哲学语汇，再以这些汉译语汇来论说中国哲学，而是强调要回到汉语汉字本身去了解自己。须知，汉语汉字是以存在为本位的，而西方语文是以话语为中心的，二者有天壤之别。以“话语”为中心的西方语文较重视逻辑思维，而以“存在”为本位的中国语文则较重视存在事物本身的彰显。基于累积的教学经验，我认为中国语文的学习，要能感其意味、体其意韵，才能明其意义。这些年来，我一直这样强调着。我呼吁要对古汉语作文字溯源，让它的意义如其本然地显发。

汉字与西方使用的拼音文字有很大的不同，汉字是图像性文字，图像性文字是以存在为本位的；而拼音文字是以话语为中心的，这是最大的一个分野。西方哲学以话语为中心，追到后面的“逻各斯”(Logos)；中国哲学以存在为本位，最后是回到存在本身，回到“道”(Tao)。比如，对于“有”“无”这两个最为根本的概念范畴，老子《道德经》强调“天下万物生于有，有生于无”（《道德经》，第四十章），“无”是无分别的，是总体，是根源，充满了创生发展的可能性。“无”并不是果真断灭的无，而是充满着生生之可能。“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为”（《道德经》，第四十八章），“无”“无为”强调要跨过语言，而回到存在本身。

我们且回到“存”“在”二字的古汉语去看“存在”，“在”(在)是“从土才声”，象征着植物的生长。“存”(存)是“从子从在土省”，“子”参与到“在”里，而省略了“土”，写成了“存”字。显然，“存在”其实指的是人居于天、地、人、我、万物通而为一之中，参赞天地之化育。这样理解就很妥当。又如，《易经》说“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”（《系辞上传》），“一阴一阳之谓道”说的是“存在的律动”，“继之者善”说的是“实践的参赞”，“成之者性”说的是“教养的习成”。王船山的诠释，特别

强调“道大而善小,善大而性小”^①。如果放在西方哲学的语境下,以西方近现代的主流哲学来看的话,强调存在的实然与价值的应然应该分开来,那么对王船山的理解就会变得很艰难,甚至会污指他讲错了。劳思光先生就有这样的看法,而这些看法是站不住脚的。^②尤有过之者,甚至整个《周易》哲学也会被质疑,被认为是自然宇宙论中心的哲学,这样一来,好像中国哲学在学问的严密程度上是不足的。其实,这里充满着逆向格义的偏见。

记得上个世纪80年代,我还在台湾大学学习的时候,有位研究西方伦理学的教授,他对《易传》所说的“天行健,君子以自强不息”提出大大的质疑。他说:你怎么知道天之所行是“健”呢?即使“天行健”,又与“君子以自强不息”有什么关系呢?这明显存在摩尔(G.E.Moore)所说的自然主义的谬误(The Naturalistic Fallacy)^③。他之所以如此质疑,其实是因为他处在由“to be”到“being”这样的西方哲学主流系统中来思考问题,特别是受到休谟的影响,认为实然与应然是应该严格划分的,但他并没有仔细想过,在什么样的状况下才能如此严格划分、才需要如此严格划分。事实上,我们的“生生哲学”根本不是这样子的。

“生”(𠄎)就其字源来说,象征着一根小草从泥土里头生出来。生出来叫“生”,正在生的艰难过程叫“屯”。《易经》的屯卦,便是讲生之艰难。从“存”到“在”,从“屯”到“生”,我们可以看到这里有一个很明显的存在与生成的问题。就中国哲学来讲,“存在”必然隐含“生成”,老子说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(《道德经》,第四十二章)^④须知,我们讲的“物”并不是存在本身,“物”是“三生万物”,是“名以定形、文以成物”的“物”,这是一个从“不可说”到“可说”到“说其可说”到“说出了对象”的过程。经由一个主体的对象化活动,对象成为一个被决定了的定象,我们把被决定的定象说成“物”,“物”并不是存在本身,这接近于所谓“存在者”与“存在”的一个区别。

早在上个世纪30年代,有关《易经》哲学以及西方柏格森(Henri Bergson, 1859—1941)的生命哲学,熊十力提过^⑤,方东美也做了不少研究^⑥,吴康也做了研究^⑦。这些前辈们的研究,并没有被好好地被承继下来,很是可惜。我想,现在到了一个新的起点,是时候重新接续前辈们的这些研究了。

三、论“存在与价值的和合性”优先性之确立

论“存在与价值的和合性”之优先性/对比于巴门尼德(Parmanides)“思维与存在的一致性”的反思/“天地之大德曰生”“生生之谓易”/从古汉语的“在”到“八”/哲学基础的重新厘清:天道论、心

① [清]王夫之《周易外传》,北京:中华书局,1977年,第181页。关于此命题之论述,参见林安梧《王船山人性史哲学之研究》,第58—65页。

② 参见林安梧《关于中国哲学诠释的“格义”问题探索之一:对于船山哲学几个问题之深层反思——从劳思光对王船山哲学的误解说起》,“王船山国际学术研讨会”会议论文,2002年11月,湖南衡阳。

③ “自然主义谬误”的概念是由摩尔在1903年出版的《伦理学原理》一书中首次提出的。他认为这样的谬误不仅存在于自然主义伦理学中,也存在于非自然主义伦理学中。在某向度的伦理价值中所包含的特征表达了自然的倾向。依据摩尔的理论,评价性语句不能用自然的或超自然的特征完整定义。我们不能直接从对世界状态的描述中得出道德戒律,这种“实然—应然”的转换是谬误的。而“存在与价值的和合性”则可以免除这些质疑。参见黄庆明《摩尔的“自然主义的谬误”》,载《鹅湖月刊》第48期,1979年,第22—25页。

④ 参见林安梧《关于〈老子道德经〉“道、一、二、三及天地万物”的几点讨论》,载《东华汉学》2008年第7期,第1—23页。

⑤ 参见林安梧《危机时代的生命哲学:柏格森生之哲学与熊十力体用观之试探》,载《文风》第34期,第76—84页。

⑥ 参见曾春海《方东美的易学》,载《哲学与文化》2015年第12期,第3—18页。

⑦ 参见吴康《柏格森哲学》,台北:台湾商务印书馆,1966年。

性论、实践论

顺着《易经》的生生哲学看下来,我们可以发现存在与价值是和合为一的。甚至我们可以说,“存在与价值的和合性”对中国哲学来说应该是优先的。^①这不同于古希腊的巴门尼德(Parmenides)以“思维与存在的一致性”为优先。总的来说,“思维与存在的一致性”原则应当是第二位的。存在之为存在,当它还没分别时,那是浑沦一片的,万有一切通统为一,存在与价值、思维、实践都浑在一起的。若举两端来说,存在与价值是和合为一的。这可是优先的,而人们经由思维来“论定”存在,经由一主体的对象化活动,那存在得以成为一个“存在物”“存在者”,成为一个对象物,我们往往就以此对象物来说存在。其实,这是一个思维之所确立的对象物,是“名以定形、文以成物”的对象物,并不是存在自身。换言之,“思维与存在的一致性”优先的话,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。

若就《易经》哲学的脉络系统来说,回到存在本身,是从“存”讲“在”、从“屯”讲“生”,我们可以看到“天地之大德曰生”“生生之谓易”这些句子。显然,这些句子要是可以体会、可以理解的话,我们就必须肯定“存在与价值是和合为一”的。《易经》哲学这样的道理处处可见,特别各个卦的《大象传》几乎都是这样想问题的。比如,“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”,《易经》前四卦乾、坤、屯、蒙的《大象传》,是大家耳熟能详的,而且我们读下来立马清楚明白。这些语句之所以容易理解,正是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。明显地,我们可以看到《易经》哲学所彰显的存在论与西方存在论是不同的。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”之中^②,而且也使价值的确立出了许多曲曲折折的麻烦。

安乐哲创了一个语词“Zoetology”用以指涉“生生哲学”,让生生哲学有了一哲学的独特定位,这当然是可以的。但我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。这样一来,“ontology”这个语汇的内涵就被拓宽了。

考本溯源,中国哲学的知识论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“境识俱起”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,其古老意蕴还存留在现在闽南地区和台湾地区所讲的闽南语中,比如,闽南语讲“尔八否”,意思就是“你理解吗”。“八”其实就是从一个整体扒出两片,就是从“无分别”进入“分别”。^③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”。^④换言之,古典汉语里的“八”即所谓的“认识”活动,说的是由“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。

四、关于“存在”“生成”与“参赞化育”

关于“存在”“生成”与“参赞化育”/“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”/“天命之谓性,

^① 参见林安梧《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》,载《齐鲁学刊》2022年第1期,第6—7页。

^② 孙周兴于此论之甚切,参见孙周兴《后哲学的哲学问题》,载《中国社会科学》2006年第5期,第9—14、205—206页。

^③ “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。”

^④ 参见陈一标《唯识学“虚妄分别”之研究》,载《国际佛学研究》1991年创刊号,第187—205页。

率性之为道,修道之谓教”/“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和”“致中和,天地位焉,万物育焉”/“天行健,君子以自强不息”“地势坤,君子以厚德载物”

我们顺此理路思索,可以对中国哲学有一整体而基础性的回返与重构,会发现“天道论、心性论、实践论”本来是通在一块的。“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”(《系辞上传》),如上文所释,从“天道论”到“实践论”到“教养论”,这三句话通包了。这样的思考就是存在、生成、参赞、话语通通连接在一块了。这么说来,“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,它讲的是宇宙造化流行。这有别于周初所说的“天命”,那时是“天命靡常”的天命,它将此转化为“惟德是辅”的思考,之后又一脉相承,重新启动,转到修文德一路上来了。^①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”其实落在“道之德”上来说。^②道家讲“道生之,德畜之”(《道德经》,第五十一章),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。^③“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。人之所以为人在于参赞天地之化育,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)。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时,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。这样的创造性转化、创新性发展,也正是“生生哲学”的落实、运用。“苟日新、日日新、又日新”,生生不息。

五、“存有三态论”的基本构成:生生哲学的当代诠释

从“两层存有论”到“存有三态论”的转化/存有的根源、存有的开显、存有的执定/关于“道、意、象、构、言”/关于“隐、显、分、定、执”/“道生一,一生二,二生三,三生万物”/“万物负阴而抱阳,冲气以为和”

“存有三态论”,是我1991年写作博士论文《熊十力的体用哲学之诠释与重建》时启动的思考。1996年左右我对“道”与“言”的问题有了进一步理解,就在南华大学哲学研究所的“开校启教仪式”上宣讲了“道与言”。翌年《揭谛》学刊发行,我将此敷衍成一篇完整的论纲,作为发刊词。后来,1999年召开第十一届国际哲学会“跨世纪中国哲学:总结与展望”学术研讨会,我将它铺衍写成《后新儒家哲学拟构:以〈道言论〉为核心的诠释与构造》,这篇论文提出将“道显为象,象以为形,言以定形,言业相随,言本无言,业本非业,同归于道,一本空明”,从“存有的根源之显现,迈向

^① 参见张俊《周人的天命政治神学三命题》,载《福建论坛(人文社会科学版)》2012年第8期,第87—93页。

^② 参见林安梧《血缘性纵贯轴下“宗法国家”的皇权与孝道》,载《佛学研究论文集(3):当代宗教的发展趋势》,1996年,第129—154页。

^③ 参见林安梧《“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》,载《鹅湖月刊》第334期,2003年,第23—29页。

存有的执定,语言的进入,业力的衍生,语言还归于沉默,业力原是虚空无物,存有本源的回溯,总体之源的场域觉醒”。^①“存有三态论”的理论建构,大体底定。虽然在20世纪90年代末这论题对我来说已大体就绪,但直至现在我还在继续思考建构。我的老师牟宗三先生曾提出“两层存有论”:现象界存有论和睿智界存有论,他借用《大乘起信论》“一心开二门”的方式来展开他的理论。牟先生做了现象与物自身的区分,我则是从道之彰显来说,从“存有的根源”到“存有的开显”到“存有的执定”。牟先生“一心开二门”的格局,将“现象与物自身”分别系属于一心所开的两门即心真如门、心生灭门,我则从“存有的根源(道)”的开显起论。显然,存有三态论是还归于存在,这是无分别相的存在,是通天地人我为一的存在。这是回归存有的自身所追溯而成的“存有论”(ontology)。若追本溯源,我认为在汉语使用上,“存在”可能比“存有”更适当,所以有时我也将“存有三态论”改称为“存在三态论”,但内容是一样的。在人文诠释学上,它刚好可以与“道、意、象、构、言”相配合。它也与《老子》的“道生一,一生二,二生三,三生万物”相关联,与“隐、显、分、定、执”相关联,“道”为隐而未显,“一”为显而未分,“二”为分而未定,“三”为“定而未执”,“物”则是“执定已矣”。^②这五层里其实就隐含了从“存有的根源”到“存有的开显”到“存有的执定”,“构”与“言”属于“存有的执定”这一层次,“意”与“象”属于“存有的开显”这一层次,“道”属于“存有的根源”这一层次。当然,这里所说的存有的根源,不是亚里士多德(Aristotle)意义的,或者接近于海德格尔(Martin Heidegger)意义的,但与其这么说,毋宁说它是最接近于《易经》哲学而生发出来的生生哲学。

这些年来,我一直努力思考如何深入读通汉语的古代典籍,让我们的汉语语感活络起来,我们要能“感其意味、体其意韵、明其意义”^③,这样才能读通我们的古代汉语经典。当然,我们不是封闭的,我们希望能够与西方哲学有更多的交谈与对话。但交谈与对话必须是互为主体的,我们不能一直陷溺在西方话语中心主义下,也不能一直以西方的思想范畴为主体。我常举一个例子,我们用筷子夹,西方用叉子叉,而我们现在吃西餐的时候,大概都备有筷子,所以既可以使用筷子,也可以使用叉子。如果以叉子为中心,把叉子的使用方式当成理所当然的,并以叉子的使用方式来要求筷子,那就会误认为筷子是很糟糕的叉子。以叉子的使用方法来看筷子,筷子实在太难叉了,真是不及格的叉子。截至目前,中国哲学研究还有很多以“逆向格义”(“逆向格义”,另称为“反向格义”)的方式来格中国古代典籍,诠释、构造中国哲学,对中国哲学说三道四却没说到要害而又被误认为是要害的情况。其实,以“逆向格义”这样的方式来问问题,问题的焦点往往是不准确的。

由于长期以西方的学术话语为中心,在文化与思想的殖民下,我们甚至被误认为是不会思考的,即使会思考也不足以构作理论。当然总有人努力创作与思考,不过也总有一些学者奴性地反省着,自惭形秽地觉得我们这样有一点东施效颦,这现象我想大家是心知肚明的。我呼吁回到我们自己的汉语本身,唤醒汉语的语感,正视汉语汉字是以“存在”为本位的,而西方的拼音文字则是以“话语”为中心的。以“话语”为中心的重视逻辑与理性,重视的是“是”,这是由“to be”来讲“being”。以“存在”为本位的重视生命、情感,重视的是“生生”,这是由“存”来讲“在”。

^① 参见林安梧《后新儒家哲学之拟构:从“两层存有论”到“存有三态论”——以〈道言论〉为核心的诠释与构造》,载沈清松主编《跨世纪的中国哲学》,台北:五南图书出版公司,2001年,第277—312页。

^② 参见林安梧《关于〈老子道德经〉“道、一、二、三及天地万物”的几点讨论》,载《东华汉学》2008年第7期,第1—23页。

^③ 参见林安梧《〈论语圣经译解:慧命与心法〉一书之〈序言〉与〈凡例〉》,载《鹅湖月刊》第527期,2019年,第61—64页。

结语：“生生哲学”“存有三态论”在 21 世纪的可能作用

“现代”与“现代化之后”：生命哲学、存在主义、现象学运动及相关/“当代”的实存反思：迎向“文明互鉴”下的哲学交谈/体知生生、契入存在、启动觉性、迎向和平

“现代”到“现代化”之后，从 20 世纪生命哲学(philosophy of life)的兴起，到存在主义(existentialism)运动、现象学(phenomenology)运动的兴起，乃至目前风起云涌地检讨“话语”“存在”的问题，人类文明真是到了一个新文明轴心的时代了。我们最古老的传统《易经》哲学所焕发的“生生哲学”的智慧亮光，要是能够多多参与其中，将会为整个现当代哲学带来更多的实存反思，将会迎向更好的“文明互鉴”下的哲学交谈。这时候我们可以体知生生、契入存在、重新启动觉性。《易经》的“生生哲学”是充满了可能性、发展性的哲学，是强调共生共长、共存共荣的哲学。让我们摆脱“盎格鲁萨克逊—亚美利坚式(Anglosaxon-American Model)强控制系统的藩篱。须知华夏文明一直是反强控制系统的，聚村而居、聚族而居，水利农作所构成的共同体一直是安土重迁的弱控制的文明脉络系统，它所强调的是天下主义、和平主义。我们有机会以生生哲学的进一步的发展迎向世界的和平，以和平的逻辑取代霸权的逻辑。西方巴门尼德(Parmanides)以来强调“思维与存在的一致性”的传统以及基督宗教的一神论，导致了进入现代化之后的一种误置，从而非常严重地陷溺在国际的霸权暴力逻辑之中。我认为“生生哲学”的参与将会起到一些重要的积极作用。

(附注：本文最初是 2022 年 11 月 26 日由山东大学易学与中国古代哲学研究中心、中国周易学会、《周易研究》编辑部联合主办的“首届生生哲学高端(国际)论坛”上的发言。博士生周芳宇记录了讲话的内容，约 5000 字左右，在此致谢。之后，笔者增益了三倍，完成此文。)

责任编辑：张克宾

Abstract: The rise of the concept “reverse interpretation” comes along with the background of our culture being colonized and the right of speech belonging to the opposite side. Using the method of “reverse interpretation” to open questioning would always lead to an inaccurate focus of the matter and now is the time to review and go beyond it. We should return again to the Chinese language itself, wake up the feel of Chinese language, trace to the source of the ancient Chinese and make the significance of Chinese manifest as it is. Western alphabetic writing is centered on “speech”, attaches importance to logic and reason, using “to be” to talk about “being”. Chinese characters take “existence” as the focus, pay attention to life, emotion and “sheng sheng” (producing and reproducing). As far as the context of *Changes*-oriented philosophy is concerned, going back to existence itself means talking about “exist” from “being”, “living” from hexagram Zhun [䷵, Birth Throes, 3]. “The consistency of existing and value” has preference over “the consistency of thought and being”. Existence is not established statically, but is generated dynamically, and more important, it is humans participating in the transformation and nourishment of Heaven and Earth. The theory of “three states of existence” is closely related to “sheng sheng philosophy” conceived in the *Yijing*, which is different from Mu Zongsan’s “two states of existence”. “Sheng sheng philosophy” of *Yijing* is a philosophy full of possibilities and development, emphasizing mutual growth, coexistence and co-prosperity. The wisdom of “sheng sheng philosophy” will bring more reflections to modern and contemporary philosophy and step into philosophical conversations involving “mutual learning among civilizations”. From this, we can perceive *sheng sheng*, penetrate into existence, activate illumination and embrace peace.

Key words: *Yijing*; *sheng sheng*; three states of existence; participating in the transformation and nourishment of Heaven and Earth; existence