

「天人合一」下的「本體實踐學」 —以《存有三態論》為核心的展開

林安梧

慈濟大學宗教與文化研究所 教授暨所長

摘要

本論文旨在汲取儒、道、佛思想，以「天人合一」為思想之視域，經由《存有三態論》之理論建構而展開本體實踐學之論述。依漢語脈絡，華人的「心靈意識」，「心」是就「總體義」說，而「靈」是就「感通義」說，「意」是「指向」，而「識」是「了別」。通過了漢語式的詮解，以儒、道、佛的文化土壤做為背景，因之而企圖建構一漢語脈絡的心理闡析方式。就「意」之「調適而上遂於道」，而有一「定向」，如此為「志」，合稱「意志」。就「意」之「下委於形」，而「涉著於物」，如此為「念」，合稱「意念」。再就此意念而起「貪取」、「占有」，如此而為「欲」（欲望）。就此「意念」之及於物，而起一「了別」則為「識」，合稱「意識」。

「存有三態」指的是「存有的根源」、「存有的開顯」以及「存有的執定」，這與「心靈意識」的闡析是和合為一的。「志」同於「道」，意志的定向必得通極於存有的根源之道，而「識」別於「物」，意識的了別必得落實於存有的執定之物。「識」而有「知」，此為「知識」，「知」而周及於天地萬物之為「常」，是為「知常」，這便是上溯於「道」，是「知常曰明」。「道」為「總體的根源」，「德」為「內在的本性」，關聯著以上的闡釋，最後我們強調「志道、據德」，「尊道、貴德」之和合為一。

關鍵字詞：道、德、心、意、念、識、欲、存有、根源、總體、本性

「天人合一」下的「本體實踐學」 —以《存有三態論》為核心的展開

林安梧

一、「存有三態論」的道德實踐學：以道德的真存實感作為主流，而人在宇宙萬有一切之間，與天地人我萬物通而為一

「存有三態論」是這十多年來，我嘗試繼牟宗三先生「兩層存有論」之後，構造的一套論述系統。相關的議題大體我在《後新儒學：《存有三態論》諸向度的展開——關於後新儒學的『心性論、本體論、詮釋學、教養論與政治學』》一文已略有所述。¹就「存有三態論」的基本結構來說，是由「存有的根源」到「存有的彰顯」到「存有的執定」。起先我們問：人如何存在，人是生活在一個什麼樣的世界呢？通過話語系統，它是個「存有的執定」所成的世界。但「存有的執定」其先是個「存有的彰顯」，更上而遂之則是「存有的根源」。所以在這個過程裡面，人之為人，活在人間世裡面，要開啟他的道德實踐，在整個華人文化傳統，並不是依循著一個超越的絕對者：唯一的人格神所給出的戒律，而展開道德實踐；我們是在一個天地人我萬物通而為一，一個和諧觀、一致觀融通為一個不可分的整體，那樣的狀況之下，去調適而來談道德實踐。

我們的道德實踐是以「仁」，「仁」愛的「仁」這個字眼為主，而不以朱熹所說的「性即理」那個「理」為主。簡單的說，我們道德實踐所依循的是一個主客互動，或者人與人、人與物，所成的場域之間互動的和諧調節一致，而找尋到我該當如何，以這樣的分寸節度，做為一個起點，並且再往上追溯而說人與宇宙萬有一切有一種真實內在的互動感通。我們華人的道德哲學不以道德的法則定律作為主流，而以道德的真存實感作為主流。道德的真存實感是預取了人在宇宙萬有一切之間，是與天地人我萬物通而為一的，是可以上遂於「道」的這個傳統。就上遂於道落實其為本性的「德」這個傳統，中國文化裡不管儒家、道家最強調的都是道德傳統。這個道德傳統不依主體而立，它是依「主客交融」、「境識俱泯」、「能所不二」彼此通而為一的方式，去說的一套道德傳統。²

¹ 全文刊於《鵝湖》第三十一卷第四期（總號364期），二〇〇五年十月，台北。

² 關於此，拙文〈「道」「德」釋義：儒道同源互補的義理闡述〉有明白的闡述，見《鵝湖》第廿八卷第

道家講「道生之，德蓄之」，這是從上往下說；儒家講「天命之謂性」，也是由上往下說。儒家也由人的主體往上說，講「志於道」，講「據於德」；道家也有由人的觸動處往上說，說要「尊道」而「貴德」。這樣的道德哲學既不依於超越的、唯一的、絕對的人格神的戒律而說；也不是依據著康德(Immanuel Kant, 1724-1804) 意義下所說的「自由意志」(free will) 的自我立法而說。它是個「天命之謂性」的傳統，是個「道生之，德蓄之」的傳統，是一個「志於道，據於德」的傳統，是人參與到宇宙萬物總體裡，就其能所、主客、境識渾而為一而說，人在這裡適應融貫一致，就在這個和合的過程裡，找尋到「我該當如何」。就其「分寸節度」而說，這個學習已經慢慢凝成一個社會的禮儀規範，這叫「禮」。人必須從這個地方去合乎這個禮，而合乎這個禮的目的，是能夠克服了人一己之私欲，因此能夠展開真正「仁」的實踐，這叫「克己復禮為仁」。孔老夫子答顏回說，「一日克己復禮，天下歸仁焉」³，這是究竟了義說。這究竟了義說，其實已經預取了人們在這個道德的傳統裡面說。所以「道」是就「總體的根源」說，「德」就是「內在的本性」說。人是活在這個「總體的根源」之中(或者說是「根源的總體」)裡面，因為「根源的總體」與「總體的根源」是同一的，我們強調「總體的根源」是就其根源性強調，而「根源的總體」則就其總體性來強調。「道」之為「道」，既是總體，也是根源。這裡所說的「根源」義，是具有「理想義」與「普遍義」的。這是我們在講「存有三態論」所說的「存有的根源」。

二、「存有的根源」——儒家從主體的自覺處說，道家從宇宙造化總體根源落實在天地場域中說。「人」的參贊使得「道德哲學」既是形而上學又是實踐的哲學。

「存有的根源」即是所謂的「道」。這個「道」並不是一個與人我區隔開來、超絕於這個世界之外的「道」。「道」是在宇宙人我萬物通而為一的這個總體裡面的「道」。這樣的一個論點，我名之為「萬有在道論」(Panentaoism)的傳統⁴，這不同於超越這個世界之上的形而上的實體這樣的傳統。它其實是內在於整個宇宙萬有一切之間的那樣一個總體、那樣的一個根源。我們的道德學，如果以儒家來論，宋明理學家雖然「程

十期(總號 334)，頁 23-29，2003 年 4 月，台北。

³ 語出《論語》〈顏淵〉篇，第一章。

⁴ 萬有在道論 (pan-entaoism) 這個詞是從萬有在神論 (pan-entheism, 指的是 God indwells in all things) 脫胎而來。

朱學派」與「陸王學派」有那麼大的不同，但是都同意「體用同源，顯微無間」⁵，都同意人活在這個世間的道德實踐活動，是涉及於整個宇宙總體這個造化之源的，這是儒學、也是道學非常重要的。只是儒學強調的是從「主體的自覺處」說，從「怵惕惻隱」處說；而道家是從宇宙造化總體根源落實在它的天地與場域，人就落在這個天地場域之間。這個很重要，不要誤認為理學與心學是截然區隔的，理學與心學或者道學基本上是通的，而理學與心學的悖反，應該通過像王夫之的道學去通而化之、消而融之，來處理掉這個問題。這是在理解牟先生的系統時發覺到這裡必須重新調整過。這樣說的一套哲學，就不是從道德本心、道德主體而去說一套「道德的形而上學」，而是回過頭來說，這個形而上學指的就是「道學」，這個「道學」就隱藏了一套「德學」，經由這樣所構成的「道德哲學」，既是形而上學又是實踐的哲學。

三、上溯於「道」：話語活動之前，「存在根源」與「價值根源」通而為一

形而上學在古希臘是Metaphysics，而在中國來說，如《易傳》所說「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，這是就其「形著」而上溯其「源」，謂之「道」；「形著」而下委其「形」，謂之「器」⁶。當其上溯為道的時候，既是「存在根源的追溯」，也是「價值根源的追溯」，最後，存在的根源和價值的根源是通而為一的。因為華人文化傳統非常清楚地告訴我們，存在的根源與價值的根源，就話語之前(先天未畫前)，它是通而為一的。人們展開話語的活動，使存在之為存在可以朝向認知的路上走，而這裡頭隱含著，「存在」如果就其實踐來講，就往一般我們所說的「道德」，也就是實踐理性的意義上說。我們把西方的「morality」用道德這兩個字去翻譯，其實也可以。不過，原先我們「道德」這兩個字是更寬更廣更高更深。就華人文化傳統來說，整個脈絡其處理方式，就不是以道德的法則為依據，也不以道德的本心為依歸而已；而是要回溯到那個「存有之道」，「天地人我萬物通而為一」的「道」，既是「存在的根源」又是「價值的根源」，既是你認知必須所依循，必須上遂於道的地方，也是你實踐必須依循，必須上遂於道的地方。

⁵ 伊川易傳在序言中，即作如此之解。

⁶ 關於此，請參見林安梧〈關於中國古代經典詮釋的一個問題：對《易經》〈繫辭傳〉「見乃謂之象，形乃謂之器」的一個理解〉，收入《經學論叢：第三屆中國經學國際學術研討會論文集》，頁67-74，二00三年十二月，台北：洪葉文化事業公司印行。

四、「盡心、知性、知天」的落實：通過「存心養性」來「事天」，通過「殀壽不貳，修身以俟之」來「立命」

從形而上的根源，從最高點往下說，就如《中庸》之講「天命之謂性」。從人的主宰處往上說，就如《孟子·盡心》講：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」。如何「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」，這便得「存其心，養其性，所以事天也」，得「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」。「盡心、知性、知天」，心、性、天通而為一，這是一個總標目，而其落實之方則是「存其心，養其性，所以事天也」，是「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」。這是通過「事天」、通過「立命」，來達成前面所說的「盡心知性以知天」。所以回頭去看〈盡心篇〉的第一章所提到的，那個語法結構是：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」，接下去那句話是：「存其心，養其性，所以事天也；殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也」，這三句，第一句是立宗旨，第二、第三兩句，是用來闡述第一句的⁷。這從句法的結構上就可以看得很清楚。「所以事天也、所以立命也」，這是通過「存心、養性」來「事天」，通過「殀壽不貳，修身以俟之」來「立命」，通過「事天」與「立命」來達成前面所標的宗旨。所以陽明的解釋不切、朱熹的解釋也不切，問題是他們未能重視句法結構，就急得發揮自己的想法。仔細端詳句法結構，應該如上這樣解釋才切。如這樣解釋才切，那麼儒家的道德哲學是「志於道，據於德」；儒家的道德哲學是「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」；儒家的道德哲學是「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」。

五、人通過話語系統，參贊、詮釋世界，故能「曲成萬物而不遺」

儒家的道德哲學是「天道性命貫通為一」，而真正用功夫處是在「心」的入路上去說，心的入路是放在這個心、性、天的傳統，而落實是「存心養性」、是「殀壽不貳，修身以俟之」。這樣才能「事天」、才能「立命」、才能「盡心、知性，以知天」。這樣說的實踐哲學就不是以道德主體作為核心點而展開的道德哲學，不是道德主體主義，而是放在一個「道論」的傳統和「德論」的傳統，「通而為一」的立場去說。這也就是說，並不是經由道德主體之確立，而去「一心開二門」，一個上開本體界、睿知界，一個下開現象界；一個下開而成就一套「執的存有論」，一個上開而成就一套

⁷ 關於此，請參見郭鶴鳴〈心性與天命：孟子盡心篇首章新詮〉，國文學報第廿四期，一九九八年十二月，國立台灣師範大學國文學系印行，台北。

「無執的存有論」。不是這樣的，而是人就放在這個天地人我萬物通而為一的、溯其本源的「道」來理解、來參贊。「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，道就在這個不斷的生發、不斷的開展、不斷的落實的過程裡，從「無名天地之始」，通過「名以定形」的功夫，「有名萬物之母」「天下萬物生於有，有生於無」。「道」是由「無」而「有」，從「無分別」到「分別」，從「不可說」到「可說」，從「可說」到「說」，而「說出對象」，經由這個過程發展出來的。人就在這個過程裡面，參與進去。人在這參與的過程裡，通過話語系統，才構成了整個存在事物的掌握與規定，通過這樣的方式而「曲成萬物」⁸。

六、「存有根源」的體證：儒家強調「仁」的實踐動力；道家強調「尊道貴德」的傳統

以一套話語系統去說這個世界，當然人類的趨向、人類的慾望、人類的權力、人類的利益……總總就滲透進去了，所以造成了如《孟子》所說「物交物，引之而已矣」的一種勢態⁹，這也如老子《道德經》所說「物形之，勢成之」¹⁰。這時候該怎麼辦呢？必須回溯到那個本源，以這個總體之根源、那存有之根源的總體作為你所尊崇的，這個叫「尊道」。你以這個總體根源為尊崇，就是回溯到那邊，這時候你才能夠以你落實的那個本性為貴，就是你重視那個本性。你尊崇那個總體的根源，重視你所落實那個本性，這個叫「道德」：「尊道而貴德」，這個是道家的傳統。儒家的傳統更強調人有一個主體的實踐動力，而這個主體的實踐動力，就是儒家從孔子所開啟的仁學傳統，到孟子學所開啟的「怵惕惻隱」這良知良能的傳統，也就是一種道德實踐的不可自己的實踐動力——「仁」。這個實踐動力，它是從哪來的？它必須人們落在這個天地人我萬物通而為一的場域裡，它對於存在的根源、對於價值的根源、對於宇宙造化

⁸ 關於此，請參見林安梧〈關於中國哲學解釋學的一些基礎性理解〉，《安徽師範大學學報(人文社會科學版)》，第三十一卷第一期，頁 31-39，2003 年 1 月，中國安徽。後收入林安梧《人文學方法論：詮釋的存有學探源》第六章，台灣讀冊文化事業公司印行，二 00 三年七月，台北。

⁹ 《孟子》〈告子上〉公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」

¹⁰ 老子第五十一章「道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

之源，也就是對於道德實踐之源，有一個真實的嚮往，這叫做「志於道」。當你「志於道」而進一步落實了，你才能夠依據著所落實的本性「據於德」。有「志於道」才有「據於德」，有「據於德」才有「依於仁」，有「依於仁」才能夠「優游涵泳於六藝之間」。這是從上往下一層一層往下說，要不然「志於道，據於德，依於仁，游於藝」要怎麼說？這樣說才通！這樣說才能夠上遂到最本源的地方。

七、「善」，是宇宙造化根源「存有」律動處的一個定向，人就在參贊的過程裡「凝成其性」，就此性而說其為「性善」

我們的道德學不是從主體所訂定的法則來說；不是從超越的、唯一的、絕對的、至上的人格神所給的戒律來說；而是在一個總體的根源裡，最後能所、主客、境識渾而為一，這其中就隱含著的實踐的動向。這個動向，就落實其「幾」來說，它可善可惡，但是再究其根源而說，沒有人為造作的，我們給它一個價值定向去說即是「誠」。用「誠無為，幾善惡」¹¹這話來說，倒也充分。就其「幾」處而說，它的律動其源何來？因為有「一陰一陽」，所以有「幾」的律動。而一陰一陽，就其為和合之總體，即為「道」。人就在參贊這個宇宙造化之「幾」，參贊這個存有的律動，人「繼志述事」的參與了它，這時候人的善性在這個過程裡面彰顯出來。所以，人不是生而就是善，而是在參贊宇宙造化之「幾」起了一個定向。因此，你參與它了，承繼了宇宙造化的、存有開顯的、存有根源將顯未顯之「幾」，那裡有一個往前發展的動力，這就叫「善」。此處的善，仍然沒有固結在你的主體中，成為你的主體所定義的善，你必須進一步去落實，在你的本性裡去成就它，這叫「成之者性」。

「性善論」的傳統，是不能悖離《易傳》所說「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」¹²這個傳統的。這也就是說孟子「性善論」的傳統，其實是連著中國文化傳統最原初的巫祝傳統，在哲理化發展的過程裡，隱含的一套姑且仍然把它叫做「本體宇宙論」的彰顯方式。或者，用我的話說，就是從「存有的根源」到「存有的彰顯」到「存有的執定」的發展過程裡面，從宇宙造化之根源的存有律動處，人就在參贊的過程裡面，有一個定向，那叫「善」。你把這個定向徹底落實了，凝成其性，就此性

¹¹ 請參見《宋元學案：濂溪學案（上）》「誠無為，幾善惡。德，愛曰仁，宜曰義，理曰禮，通曰智，守曰信。性焉安焉之謂聖，復焉執焉之謂賢，發微不可見、充周不可窮之謂神」。

¹² 關於此，文本來自於《易經·繫辭傳》第五章，所做詮釋多本乎王船山易學，請參見曾昭旭先生《王船山哲學》，林安梧《王船山人性史哲學之研究》。

而說其為「性善」。這樣的性善是在動態的成長中所說的性善，這樣的「性善論」不是直接就主體說。因為，主體之為主體，是在一個「天命之謂性」這個傳統下說的。而「天命之謂性」是「命日降，性日生、日成」的傳統下說的。並不是就一生下來的定性說，也不是可以完全悖離經驗、悖離整個文化傳統，直接就執持的那個先驗的善來說。

因為先驗的善只是在理上說的先驗，而不是人在時間上生而有之的。理上說的生而有之，與在時間上說的生而有之是不同的。因為人本身活著的生而有之，就會如荀子所說：為了生存下去、為了資源的不夠而開始掠奪。從這個角度去說，是就經驗的角度往下說，就變成了「性惡論」。但就其生而有之，如其理往上提的說，那才能夠談性善。所以，孟子是就超越面說，荀子就經驗面說，這樣談的人性論是可以通的。如果我們通而化之到《易傳》的傳統裡頭去說，「道」原來可以在巫祝傳統哲理化的發展裡面，通過「存有三態論」去通而化之、化而融之。而從這個角度上去說道德哲學，我認為可以免除康德道德哲學那種主體主義的傾向，也可以免除以西方意義下的基督宗教文化傳統來詮釋，誤認為這「天命之謂性」的傳統是神學的道德學(Theological moral)。總的來說，它既不是神學道德學，也不是透過宇宙造化源頭所形成的形而上法則來訂定人間的法則。它是人的參與因此而生發的一個定向點，那個定向點必須通過一個「命日降，性日生、日成」，也就是王夫之所說的「習與性成」的發展過程裡所說的人性論¹³。這樣的人性論、這樣的性善論，我認為是儒學裡頭重要的實踐哲學，與道家的實踐哲學是兩個不同向度。

八、「道」——究竟是「實有型態」的形而上學？抑或為「境界型態」的形而上學？

如上所論，「道」可以通過「存有三態論」去通而化之、化而融之的角度來看，這進一步可以解決一個問題——「道」究竟是形而上的實體，還是心靈主體所顯露的境界？這也就是說，這樣的形而上學究竟是所謂「實有型態」的形而上學，還是「境界型態」的形而上學？這是牟先生所提出的問題，袁保新先生曾對此花了大氣力要去解決這問題¹⁴。我認為一旦糾纏在這問題裡就沒得解決，其實這是一個不是問題的問題，是牟先生那個年代常陷入的問題。就好像牟先生努力解決中國哲學、中國文化傳統不妨害民主、不妨害科學發展的問題；他努力解決這個糾纏，因為徹底的反傳統主

¹³ 同上註。

¹⁴ 請參見袁保新《老子哲学之诠释与重建》文津出版社印行，一九九一年九月，台北。

義者、科學主義者一再地宣稱：中國文化是妨礙民主、妨礙科學發展，牟先生就在他們問題的糾纏底下，努力解決他們的糾纏，然後告訴他們，中國文化傳統是不妨礙民主、科學的發展。但是因為糾纏在裡面，所以努力用他整套的系統去說明中國文化傳統是「如何開出民主」「如何開出科學」。

這很可憐了，這意思就像你們所有人都糾纏一個問題，問我說林老師你根本不姓林，我通過你們這個問題，很努力的告訴你們我姓林，接下去想了一大套東西說明我如何是姓林。這沒有意義啊！然後接下去問，當我姓林時如何能夠容納各個非姓林的人，好像我們姓林的人原來是只照顧姓林的人，不是這樣的，這個問題是個假問題，完全是假問題，但是為什麼假問題那麼重要，因為現在說我不是姓林，那麼我不是漢人，我不是漢人……接下去可以衍生出很多很嚴重的問題，我當然要努力的證明我是。就好像澳洲土著曾被懷疑是否是人，因為澳洲土人長得很矮，據云曾有洋人懷疑他們不是人，而是一種存在很奇怪的動物。當有人認為儒家、道家不是宗教時，你不是努力證明你有宗教嗎？當有人認為儒家、中國文化所說不叫哲學的時候，你不是努力證明你有哲學嗎？這就是我說的用「筷子」與用「叉子」的不同，當人們看到你用筷子，而認為你怎麼用那麼差的叉子，用兩根「叉」怎麼叉呢？他不知道原來你是一套不同的東西，你努力的去證明它。¹⁵中國哲學其實近一百多年來在西方哲學強勢的侵迫之下，形成一個非常麻煩的東西，使得中國哲學就在一個文化霸權下努力的去證明說如何、如何。牟先生努力達到了某一些那個年代的使命，但牟先生理解的中國哲學的系統、中國文化的系統雖有他那個時代的可貴，同時也有他那個時代的限制，那個限制蠻大的。我認為就好像牟先生對西方的基督宗教文化，真的有一種很嚴重的民族情緒的排斥，但是你要瞭解他為何會有這種理解，因為在他那個年代就會有這種理解，依我看現在不需要了，為何可以不需要，因為事情走過了，你有機會重新去理解這些問題。在牟先生的詮釋系統裡，他有他的偏執處，這些偏執處我認為現在是個機會，應該重新去正視它，然後有一些新發展。

至於牟先生最重大的貢獻就是通過現代的西方哲學話語恰當的、合理的，當然也有他的限制的，重新對中國哲學有一個新的建構，這個建構使得中國哲學以西方哲學的話語哲學化，與西方哲學產生對話的可能。你不能否認牟先生這個重大的成就，你更不能說牟先生那個時代有他的限制，而不用這一大套話語系統。你不能說牟先生這

¹⁵ 關於此，請參見林安梧《儒家倫理與社會正義》（中國言實出版社印行，二〇〇五年十二月，北京）第一章〈東西文化的差異與融通：從「筷子」與「叉子」為例示的展開〉，此文原為二〇〇二年十一月十四日應中南大學之邀，所做之講演、

一大套話語系統通通與中國哲學經典不相干，你還用中國哲學經典裡頭的話語，在那些地方混在一塊，與現在的哲學學術區隔開來，然後自己區隔成另一個領域。現在有一些人做的中國哲學，既不用牟先生的話語系統，也不用現代的哲學話語系統。這是一種倒退，區分程度遠遠倒退，譬如說強調朱子學是要希聖希賢的，那他這個話有意義嗎？這個話當然有意義，但這個話意義不大，為什麼意義不大？因為所有儒學都要希聖希賢，這個話就沒有進一步的區分，懂意思嗎？我為什麼會指出這點呢，因為台大有一位學弟朋友，提到這個問題時，對牟先生的系統很不滿意，但是他對牟先生不瞭解，他批評牟先生對朱子學的詮釋時，因為他對牟先生不瞭解，說朱子怎麼樣，講了半天，我是認為根本沒有進到前人所講的程度，前人所講的到什麼程度，你要跟著往前走。人文學現在最糟糕的是矇著眼，不看別人走到哪裡，他經營自己的視域系統，反正就是另外一個視域，要不就講勢力均衡就可以了。人文學基本上，我認為中國哲學進步很緩慢，這個是很可惜的事。

九、在天地人我通而為一的整體裡面，道家強調場域彰顯的可能，儒家強調主體實踐的能動性，進而化解「境界」和「實有」的對立區隔

回到我剛剛說的道德實踐問題，你們可以瞭解到這樣的道德學，這樣的實踐概念怎麼去理解它，那麼我們剛剛說的關於「境界型態」的形而上學與「實有型態」的形而上學，其實是不分的。因為在中國哲學所說的「實有」莫非「境界」，中國哲學所說的「境界」亦是「實有」。因為「實有」與「境界」，「實有」之為「實有」，並不是可以區隔作為一個主體之所對，一個被給予存在那樣的「實有」；而「境界」之為「境界」，是主客交融為一個不可分的整體，之所揭露、之所顯發、之所彰顯的那樣的一個世界，那樣的一個理境，同時是一個實境，你不能說它是主觀的境界，它是主客交融不二的說，能所交融不二、境識渾而為一所彰顯的那樣一個境界，既是「實有」又是「境界」，既是主又是客，你不能說它是主觀境界型態的，我以為這並不適合只通過心性修養論的觀點，而說道家只是主觀境界的形而上學。因為道家並不是人通過致虛守靜所彰顯的那個理境，正如同儒家並不是通過道德主體的實踐才去開啟那樣一套的道德形而上學。相反的，人就在天地人我通而為一的整體裡面，道家強調場域彰顯的可能，儒家強調主體的觸動、主體自覺的參與、主體實踐的能動性。這樣說的時候，「境界」和「實有」的區隔就化掉了。這也就是說，在我們的文化傳統裡面，不是把主客對立、主客分隔，能所分隔、境識分隔為二視為當然，我不認為那是當然。我們視什麼為當然，「天地人我萬物通而為一」是當然。天地人我通而為一是當然，

所以物之為物是「名以定形」、「文以成物」，非論其不同的¹⁶。在這個過程裡面，你只要能夠把那個論、把那個話語系統通而解之，它就可以「恢詭譎怪，道通為一」，它就可以通過論的解消，而讓物之不齊、物之性還歸於一，此之謂「齊物」¹⁷。

十、「本體的實踐學」、「社會的批判學」與「意義的治療學」：儒家通過「道德」的實踐開啟「意義的治療學」；道家則回溯至「道」的根源進行「本體的治療學」或「存有的治療學」

因為「天地人我萬物通而為一」的過程能夠「上遂於道」，因之能「道生之」、「德蓄之」，能夠如其道，著於德。這樣的道德傳統能讓人在「尊道」而「貴德」的過程裡面，讓你回溯到根源，獲得一個「存有的根源」的治療，回到本性，讓你如其本性增長，因此獲得一種恰當的批判、恰當的治療。在這種過程裡，你就在天地人我萬物交與參贊的過程裡，開啟一套道德的、實踐的形而上學。這套道德實踐的形而上學並不是以道德主體為中心的，而是以人迎向這個世界，這個世界迎向人，交與為一體，而為場域，而為總體¹⁸。這樣來看的時候，我們說這樣的實踐學如果上遂於「道」，我們姑且把「道」稱為「本體」，那可以叫做「本體實踐學」。這樣一套詮釋學，你如果把它上遂於「道」，可以叫做「本體詮釋學」。這樣一套實踐學是如其本體實踐落實在社會百態的批判，而它的批判是通過一套意義治療來批判，這種意義治療的方式，就儒家來講的話，是通過道德的實踐，使「人」這個活生生實存而有的主體自覺，從「我，就在這裡」確立的，開啟一套我名之曰「儒家型的意義治療學」¹⁹。

如果以道家來講的話，是回溯到道的根源，回溯到整個場域那調節的、和諧的可能性，因此獲得一種調節、和諧，能從「我，歸返天地」，而能夠依其道、如其德，能「尊道而貴德」，能「道生」而「德蓄」，因此而獲得一種我名之曰「本體的治療

¹⁶ 這些看法，我在《道的錯置：中國政治思想的根本困結》第一章〈導論：「道」的彰顯、遮蔽、錯置與治療之可能：後新儒家哲學擬構——從「兩層存有論」到「存有三態論」〉，頁1-36，台灣學生書局印行，二〇〇三年八月，台北。

¹⁷ 所引文本見《莊子》〈齊物論〉，又有關莊子之論，請參見張默生，《莊子新釋》，臺北：天工書局1993年。

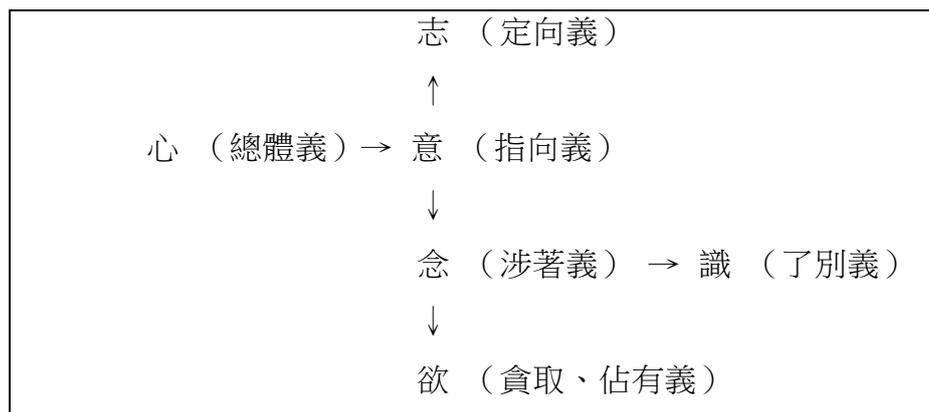
¹⁸ 關於「人」與「世界」的交與迎向，有取於馬丁·布伯(Martin Buber)，請參見馬丁·布伯著，陳維綱譯：《我與你》，三聯書店，2002年，北京。

¹⁹ 關於此，請參見林安梧《中國宗教與意義治療》一書，台灣：明文書局印行，一九九六年四月，台北。

學」或「存有的治療學」，也就是「道療」²⁰。

十一、對於人的心靈意識結構的總體闡釋：志、意、心、念、識、欲

就中國哲學史的發展來說，孔孟儒學經過兩漢、魏晉南北朝、隋唐，而進入宋明階段，有關人的心靈意識結構問題上，儒學已經發展相當完整。這個部分顯然的是受到了佛教的挑戰，換言之，東漢之後，整個中國人對自己內部心性意識的結構性分析，已經開始逐層深入。大體我們可以看到，從先秦《孟子》論及「知言養氣」及其心性相關的問題，後來《管子》裡頭也談到相關心性的問題，到了漢朝之後，道教的一部經典《太上老君說常清靜經》裡面說及「元神本清、人心本靜」，而「人欲牽擾」等等，其實已受到佛教很深的影響，而佛教的「唯識學」、「般若學」在魏晉南北朝的長期與深層發展之後，到了宋明理學，對於心靈意識的分析也非常深刻。大體來說，我的理解詮釋，可以用下列結構作說明：



「心」是就「總體」來說；「意」是就心靈總體所發的「指向」來說；「意」往上提是「志」，「志」是就其「定向」來說；「意」往下墮是「念」，我認為是涉著於對象，「念」是就其「涉著」來說；而涉著於對象上面，起一個分別的作用是「識」，「識」是就其「了別」來說；而「念」再往下墮是「欲」，是個貪取、佔有的意義，「欲」是就其「貪取」來說。大體來講，我認為宋明理學家，對整個心靈意識的結構性分析可以用上述的圖加以說明，其所做的工夫在於如何「化念歸意」、「轉意迴心」、「致心於虛」。儘管程朱、陸王，還有其他諸門派各有不同，但總的不離我現在做出的闡析。

²⁰ 林安梧〈「存有三態論」與「存有的治療」之構建—道家思惟的新向度〉台北：鵝湖月刊，26卷第6期，2000年12月，台北。

十二、程朱的「道德天理論」、陸王的「道德本心論」、明末的新發展及當代新儒學的可能發展

這裡有幾個不同的用功方式：以程朱學來說，強調從「識」，也就是認知上，即對「對象」的了別下功夫，程朱認為對於一個對象越「清楚」地了別，我的心裡也就越為「明白」。而不管是程朱或是陸王，都預取著最後要「志於道」（志通於道），「致心於虛」，心的虛極即是通於道。但是，程朱學從「格物致知」、「誠意正心」著手，強調我們對於對象的客觀認知，是必要，而且優先的，唯有我們對對象所形成的一套知識系統能夠清楚地掌握，才能展開恰當的道德實踐。這裡對知識的認知與道德的實踐，在程朱這裡，隱含了一個辯證性的結構，並關連成一個不可分的整體，換句話說，它（程朱學）的下手處，在於對客觀事物的認知開始，而這個認知就隱含了一個道德實踐的指向，這便是程朱學。

另外，陸王學則是強調在其「心」之本體，「心」中含了一個道德實踐的發展動力，而此道德實踐的動力也就是道德實踐的法則，亦即「心即理」，這樣的一個結構所強調的是「心」與「理」的內在同一性，人是做為一道德本體性的存在。陽明學重點是從心的本體出發，將心的本體顯露出來，而引發出道德實踐的動力，並要求著我去把它實踐出來，所以要致良知於事事物物之上。總結來說，宋明理學是從一個超越的形式原則，發展到一個內在主體性原則，而這個內在主體性原則再往前進一步地發展，就發展到一個純粹意向性的原則，這也是從朱子學到陽明學再到劉蕺山學的一貫發展²¹。另外，這樣的展開，劉蕺山代表了一個重要的轉捩點，一方面是「歸顯於密」，另一方面是走到整個生活世界上去，譬如劉蕺山的學生黃梨洲便主張走到整個生活世界上去，他主張「盈天地皆心也，盈天地皆氣也」，他繼承了整個宋明理學，有了進一步的發展。

當代新儒學對於整個儒學心性論結構上，太強調於陽明學，而將其視為正宗；而陽明學之為正宗是以主體主義的正宗為正宗，也就是說，陽明學還隱含一個朝向意向性發展的路向，但是這個路向被忽略了，換言之，當代新儒學在牟先生的系統下，太強調「良知」做為「本體」，而這個良知本體直接上溯「道體」，在這個體系下強調

²¹關於此，請參見林安梧〈明清之際：從「主體性」、「意向性」到「歷史性」的一個過程：以陽明、蕺山、船山為例的探討〉，《國文學報》第三十八期，頁1-29，國立台灣師範大學國文學系，二〇〇五年十二月，台北。

良知本身能夠生天生地、神鬼神帝，能夠因此展開一個道德實踐的動力。總而言之，因為這個主體主義跟本質主義的傾向太強了，這一點是我不贊同的。就我的理解而言，我認為應該從劉蕺山到黃梨洲，以及同一年代的王夫之，進一步好好思考這問題。王夫之非常注重從「人存在的歷史性」出發，並論及於「道德本心」和「天理」的關係，我認為這是更為可貴的。陸王的「道德本心論」以及程朱超越形式原理的「道德天理論」，基本上都是走向了「以心控身」的結構，到了王夫之，才是一個「身心一如」的結構，而「身心一如」的結構比較接近最傳統儒學的原始結構，也就是陰陽和合的結構，用船山學的說法是回到易學「乾坤並建」的結構²²。

十三、「人」參與的「道德實踐」，是不離存在、不離價值、不離天地人我萬物通而為一的

其實這樣的實踐哲學，它是不離社會的、不離歷史的、不離整個生活場域的，同時也是不離你內在主體、不離外在客體，不離宇宙萬有一切總體根源的那個道體。這樣說的道德哲學，我們就應該去留意一個很重要的問題，就是它還是有一個很重要的觸動點，這個觸動點是從「人」說，但不是以「人」為核心，而是以「人」作為參贊的啟始點。道德學在儒道的傳統裡談到徹底，就得回溯到人來立說，「人」之能「有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」²³，這是從具體的落實實踐，由下往上說的。道家也說「人法地，地法天，天法道，道法自然」²⁴。人是活在天地場域間的，人學習地的博厚、具體的生長；而地的博厚、具體的生長，是效法學習天的高明普遍之理想；天的高明普遍之理想，是效法回溯到道的總體根源，而道的總體根源，也是一個根源的總體，它本身是要依循著和諧的、自發的、調節的次序，而使得它融貫交融、和合為一。

依華人的老傳統，人在天地之間任何存在的樣相，都隱含了價值的意向。人之為人，既能夠去理解這個存在的樣相，去認知它、去把握它，同時也能夠從存在的樣相

²² 又關於此請參看林安梧〈從「以心控身」到「身心一如」〉：以王船山哲學為核心兼及於程朱、陸王的討論〉收入余安邦 主編《情、欲與文化》，中央研究院民族學研究所出版，二〇〇三年，台北。

²³ 語出《孟子》〈盡心下〉浩生不害問曰：「樂正子，何人也？」孟子曰：「善人也，信人也。」「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善。有諸己之謂信。充實之謂美。充實而有光輝之謂大。大而化之之謂聖。聖而不可知之謂神。樂正子，二之中，四之下也。」

²⁴ 見《老子道德經》第廿五章，關於此章之詮釋，請參見林安梧《老子道德經新譯》，讀冊文化事業公司印行，二〇〇〇年十月，台北。

裡，與價值的意向結合為一，而開啟一種既是象徵又可以通往認知，又可以通往道德之門，而成就一套道德哲學。以《易經》為例來看，「天行健，君子以自強不息」；「地勢坤，君子以厚德載物」；「雲雷，屯，君子以經綸」；「蒙，山下出泉，君子以果行育德」²⁵。從「存在的樣相」隱含「價值的意向」，去談道德實踐。這樣說的道德哲學，是不離存在、不離價值、不離天地人我萬物通而為一的那個傳統去說的，所以不從道德的主體，而是從道德主體實踐的動力，那個參與的地方做為一個觸角，一個深入參贊的起點。

這樣說的話，這個道德哲學我覺得基本上可以免除一些不必要的誤解，也可以對宋明理學家一些不同的派別有恰當的釐清與論定，對於孟、荀也可以有一些恰當的釐清與論定，我是從這個角度來安排的。從這個角度來安排，就是我所說的「存有三態論」的本體實踐學。「存有三態論」的實踐哲學其實是預取了「存有的連續觀」而說的，這裡無關乎是「境界型態」還是「實有型態」，因為它本來就不是這個問題。是道德的形而上學，還是形而上學的道德學？是神學的道德學，還是道德的神學？無關乎此，它是天地人我萬物通而為一，即存在的樣相，隱含價值的意向，人體貼之，從而有一個道德實踐的定向，就此道德實踐的定向作為觸發點，而參與天地人我萬物的那個總體，開啟了它的可能，而在這裡學習它的分寸，學習它的節度，並且造為一個禮儀法制，成就一套「曲成萬物而不遺」²⁶、「名以定形」²⁷、「始制有名」²⁸的一套非常豐富的人文化成的傳統。大體來講，我是從這個角度來理解它。(本文原乃乙酉年春夏間為東華大學中文研究所博士班《人文學方法論》一課之結業講稿，由江佩珍、鄭柏彥、蔡幸娟、蔡妮芳、陳靜容依錄音紀錄，經由筆者下標題並刪修增訂數次完成。甲午歲末十二月廿七日)

²⁵ 以上見《易經》〈乾、坤、屯、蒙〉四卦〈大象〉傳。

²⁶ 語出《易經》〈繫辭〉上傳第四章。

²⁷ 語出王弼《老子道德經注》〈第廿五章〉「名以定形·混成無形·不可得而定·故曰不知其名也·夫名以定形·字以稱可·言道取於無物而不由也·是混成之中·可言之稱最大也·吾所以字之曰道者·取其可言之稱最大也」。

²⁸ 語出《老子道德經》第三十三章。