



後新儒學：《存有 三態論》諸向度的展開（林安梧）

(2006-3-12 11:12:47)

作者：林安梧

——關於後新儒學的『心性論、本體論、詮釋學、教養論與政治學』

論文提要：本文旨在經由一宏觀的反思，以儒學、新儒學與後新儒學做一對比，並據《存有 三態論》為核心，展開有關心性論、本體論、詮釋學、教養論及政治學等向度之綜述。

首先，對後新儒學與儒學道統系譜之關係，做一歷史之釐清。再者，對心性論所涉及之結構：「志、意、心、念、識、欲」展開一建構性的詮釋。此詮釋又關連到「存有 三態」：「存有的根源」、「存有的開顯」與「存有執定」的基本構造。凡此，皆不離「存有的連續觀」：「天、人」「物、我」「人、己」通而為一之型態。

落實於詮釋學而說，這裡隱含有五個詮釋的層級：「道」、「意」、「象」、「構」、「言」。進一步，由此申言，人是參贊天地人我萬物所成之「道」的主體，人不能離此天地人間。人之文化教養也就當落實於此真實世間，能暢其欲、通其情、達其理，自可上遂於道。以政治社會面來說，這是「從「血緣性縱貫軸」到「人際性互動軸」之轉化與重建，此自當由原先之「內聖—外王」之結構轉而為「外王—內聖」之結構，這是以「社會正義」為優先的「心性修養」。如此一來，自能解開「道的錯置」，邁向「公民社會」，建立「民主法治」的社會。

關鍵字詞：公民社會、外王、內聖、心性、正義、詮釋、道、言、血緣性縱貫軸、人際性互動軸、存有、連續觀

一、「後新儒學」與儒學道統系譜之重新釐清

儒學應該到了一個「新儒學之後」的年代了，關於儒學，我的提法有「傳統儒學」、「新儒學」、「後新儒學」。一般所謂的「傳統儒學」我是把它定位成，從先秦一直到宋明之前，或者說時間更長一點，一直到近代清朝末年民國初年。民國初年之後有一大段新儒學的發展，這些儒學的發展可以往前追溯到宋明理學，之後到牟先生，整個體系有了一個總結。牟先生在一九九四年去世，從一九九四年標幟著從當代新儒學到後新儒學的一個里程碑。

關於儒學的分期，我認為不一定要硬說三期或者四期，儒學應該順著整個歷史的發展，它是一步一步地往下發展，所以我認為應該破除掉儒學血緣上誰是正宗嫡傳的意識。我覺得將儒學正宗嫡傳的意識去除，而回歸到一歷史社會總體的視野來看儒學，就會有很大的不同。就這一點來講，我認為儒學應該關聯到整個天道論，也就是自然哲學，關聯到它的歷史哲學，關聯到它的心性論，關聯著它整個政治社會的哲學。因為儒學是在一個非常豐富的文化土壤下所長出來的，它跟它的經濟的生產方式，跟它整個社會結構的方式、政治組織的結構方式，是有密切關聯的。

我覺得近幾十年來研究儒學的、研究當代新儒學的，有一種錯誤的想法，認為好像儒學就只有強調本心良知天理之學，而整個歷史上其它種種，好像跟本心良知之學並不是那麼密切關聯，所以只要單提本心天理良知之學，就可以從這裏繼續地去開展一些什麼東西，這樣的一個儒學思考裏面，它有幾個缺點：它忽略了更豐富的經學傳統，豐富的史學傳統，也忽略到整個中國經濟史、社會史、政治史、文化史的整體的理解，這一點我是頑頑以為不可的。

先秦是一個宗法封建的年代，而秦漢一直到隋唐乃至於到宋元明清，姑且把它叫做帝皇專制的年代。

帝皇專制的年代跟宗法封建是不同的，宗法封建是一統而多元的，而帝皇專制的年代是單元而統一的。近現代的儒學它整個基本上是已經進入到帝皇專制被破解了，它必須進到一個民主，更現代化的年代。在這樣的一個狀態底下，儒學的精神內涵，隨著時代的變遷而做了一些改變，這一點是我們必須要去正視的。

破除了這個所謂的正宗嫡傳意識，它並不意味著儒學沒有所謂的核心論點，我想本心論、天理論，即「心、性、天」通而為一，這論點可以作為儒學核心的論點，但這樣子核心性的論點只是詮釋系統上核心性的論點，它並不意味著以此為正宗。如果要從儒學所面對的不同歷史環境來分別儒學，那麼諸代學問又根據什麼標榜都是儒學？它們的共通點何在？我這麼說，是要說儒學有一個共通的地方，儒學非常重視孝悌人倫。在先秦時候的儒學就已經非常重視孝悌人倫了，秦漢以下也是非常重視孝悌人倫，一直到當代也是重視孝悌人倫，但是先秦時代孝悌人倫思維空間，跟帝皇專制時代的孝悌人倫的思維空間，以及當代的孝悌人倫的思維空間，是不太一樣的。

以儒學的系譜來講，我認為應該好好的還原到儒學本身上去，至少我們應該了解到先秦儒學它後頭所關聯到的意義結構，秦漢以來又是甚麼，當代以來又是什麼。在當代之後，我們應該正視的是，在現代化之後的社會歷史方面不同的發展，儒學不必花那麼多工夫去問如何從傳統開出現代化，而是應該好好去思考，在現代化的發展過程中，面對到什麼樣的一些新的問題，必須好好重新去理解這些前所未有的環境。

二、心性論結構：「志、意、心、念、識、欲」之詮釋

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，而這個部分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。大體來說，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；意往上提是「志」，是個定向；意往下墮是「念」，我認為是涉著於對象；而在於涉著於對象上面起一個分別作用，是「識」；而念再往下墮是「欲」，是個貪取、佔有的意思。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」、「轉意回心」、「致心於虛」。

這裡有幾個不同的作用方式：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——（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（道德法則）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「超越的形式性原則」，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。另外，這樣的展開，劉蕺山代表了一個重要的轉換點，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（盈天地皆心也，盈天地皆氣也），也繼承了整個宋明理學的進一步發展。

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「良知作為本體，而良知本體直接上溯道體」，在這個體系下強調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，因為它那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，我認為應該從劉戡山到黃梨洲，以及同一年代的王夫之，非常注重的「人存在的歷史性」出發，其與「道德本心」和「天理」的關係，我認為是更為可貴的，這也就是王船山（夫之）所強調的「理氣合一論」。「（陸王的）道德本心論」以及「（程朱的）超越形式原理的天理論」，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。「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、回到易學的傳統結構。

三、存有三態論：「存有的根源」、「存有的開顯」與「存有執定」

牟先生最重要的理論建構是「兩層存有論」，其基本上是藉著《大乘起信論》的「一心開二門」的結構，來關連到康德哲學所開啟的「現象界」與「物自身界」，以強調我們的一心可以開出「執的存有論」跟「無執的存有論」。「執的存有論」指的是現象界的存有論，「無執的存有論」指的是物自身界的存有論。它有什麼樣的限制？第一個，有主體主義的傾向；第二個，太強化了人作為一個無限的神聖者的可能性，甚至是必然性，也就是通過心性修養工夫就可以去說它的實踐必然性，並通過實踐必然性而往上提，提到一個形式意義下的絕對必然性。因此，在這裡就可以看出非常強的獨斷色彩。

然而，兩層存有論也自覺到其本身的限制，所以牟先生非常強調如何從智的直覺往下開，但是

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)