

歐崇敬——著

後後現代的 中國存有學

後解構與後差異的中國哲學導論



世界存有學全書 2

歐崇敬——著

後後現代的 中國存有學

後解構與後差異的中國哲學導論

後後現代的中國存有學

——後解構與後差異的中國哲學導論

作 者／歐崇敬

企劃主編／郭淑玲

主 編／金美香

特約編輯／李志宏

發行人／洪有道

發行所／洪葉文化事業有限公司

登記號：局版北市業字第 1447 號

地 址：106 台北市羅斯福路三段 283 巷 14 弄 22 號 3 樓

電 話：02-2363-2866

傳 真：02-2363-2274

劃 撥：1630104-7 洪有道帳戶

e-mail:service@hungyeh.com.tw

<http://www.hungyeh.com.tw>

版 次／2006 年 12 月 初版一刷

ISBN-13：978-986-7553-93-5

ISBN-10：986-7553-93-4

定價◎300 元〔如有缺頁、破損、裝幀錯誤請寄回更換〕

◁ 版 權 所 有 · 翻 印 必 究 ▷

國家圖書館出版品預行編目資料

後後現代的中國存有學：後解構與後差異的中國

哲學導論/歐崇敬著. -- 初版.--

臺北市：洪葉文化，2006 [民 95]

面；公分

參考書目：面

ISBN：978-986-7553-93-5（平裝）

1. 存在哲學

143.46

95022854

序

每一個時代都有其自身所擁有的「現代」，亦即人是無時無刻不處於「現代」的，此外每一個「現代」的處境，無論是城邦社會或是部落文明以來的社會均會有其「傳統」。然而「傳統」與「現代」經常是既相互矛盾，又相互需求的。在這種長期的二元張力及對立情況下，世界終會需要「後現代」的出現，也就是對峙於「現代性」的缺點下的新文化、新存有觀，特別是在西歐、北美社會，主要是指啓蒙運動，理性主義高抬的情況下而有其特指性表述意涵的內容。「後現代」一詞當然也就更具有反對「理性」優位，「同一性」被過度強調的批判意味。

嚴格說來，後現代始於二十世紀的三〇年代左右，而式微於八〇年代。「後現代」的差異化、非中心性、反理體中心主義，其實已深入哲學、教育學、社會學、歷史學、文學理論、性別研究、心理學等各個層面。但「後現代」又具有虛無主義，且與理性主義對立，而其只有差異，沒有「共識」的形象，卻不易改變。甚至又與哈伯瑪斯所代表的現代性理論，進入另一種二元對立的緊張關係。雙方的立場從第三者角度觀之，似乎又進入了另一種自說自話的獨斷傾向。

這種情況如同唯識學的「見分／相分」二元對立，而建構一個反省的「自證分」，但卻又與前一兩分式的結構對立。終

而必須再建構「證自證分」來檢查一切的檢查作用，使得沒有任何學說具有獨裁、獨斷的機會。

於是，二十世紀六〇年代才興起「後後現代」主義之文學創作立場，並在八〇年代轉而發展出哈山的文化論述。再此本書更以哲學的立場來對此一系列的關鍵論述，作出一華人世界、華人思想的回應。

如果說沙特、海德格、卡繆的存在主義，及高達美、利科的解釋學已屬「後現代」的範圍，那麼李維斯陀、皮亞傑、阿杜塞、喬姆斯基的結構主義，則應看作是「後現代」與「現代」主義的結合討論。而解構主義、後結構主義、差異哲學、權力哲學、欲望哲學等論述的代表思想家德希達、德勒茲、傅柯、李歐塔、布希亞、羅蘭·巴特、拉崗等人，應可看作是走向後現代的後現代主義者。

如此將解構、後結構、差異等哲學或身體、權力、欲望的論述引向一個「後後現代」存有學的思考，乃是必要的哲學發展歷程。當然，在同步的工作環節，尚應再注意詹明信、哈山、費若本、薩伊德、孔恩、李察·羅蒂及社羣主義者的研究成果。

就中國哲學回應西歐的文化挑戰與世界主流思想的自我修正道路，華人如何來面對解構、差異哲學的〔主體死亡／意識哲學傾倒／非基礎化／反本質主義／大寫哲學轉為小寫哲學／反哲學人類學〕等等的發展，實乃中國哲學的重大課題。

對於筆者而言，中國的《莊子》及《禪學全書》以及唯識學和部分的儒家思想、道教思想，的確提供了中國哲學回應後現代的哲學困境之元素，並擁有建構超越後現代之後後現代哲學的可能內涵。本書的工作正是在後後現代的進程中，以建構

存有學的論述，然尚未及於美學、倫理學、政治哲學等其他哲學部門。當然本書也成為筆者完成《世界存有學全書》的一個重要環節。

南華大學世界中國哲學研究中心 歐崇敬

目次

序 / I

前 言 / 1

第一篇 從西歐的解構與後現代建構中西融合的後後現代存有觀13

第一章 由當代西歐哲學走向後後現代與後解構的中國
存有學15

第二章 從解構走向最深刻的建構・最徹底的自由到後
後現代57

第三章 差異哲學的源流與後差異哲學的發展85

第四章 從系譜學走向後後現代 123

第五章 後現代與後後現代 133

第六章 後後現代哲學的走向 147

第二篇 建立中國後後現代存有學——從古典中國尋找後後現代的泉源173

第一章 由「真知」或者「大知」作為後後現代存有論
的闡明 175

第二章	從「真知／大知」與「真人／至人」的關係所 建立的後後現代之人知存有關係	185
第三章	以德「完善」能量結晶而彰顯於身體與靈魂的 後後現代存有內涵	199
第四章	「真知」內涵中的「時間、空間、物質、精 神」諸地位的討論	215
第五章	「大知者」可見的世界整體之真髓物質	235
第六章	解開永恆與瞬間、無限與有限之困的後後現代 存有學	259
第七章	「渾沌之知」建構的各類項存在秩序與所司者 之道的中國存有發展圖式	275

前言

本書寫作的用意，基本上是希望繼承中國哲學，並在世界哲學之外所擁有的問題裡，發展一個存有論的全新超解構基礎。當然，後後現代的存有論，必須站在當代世界哲學已建立的基礎上，再向前發展，這個工作顯然是中國哲學現代化（此乃指二十一世紀的後後現代化），以及建立一個屬於全人類之世界哲學發展的準備工作。這是一個以德希達、德勒茲、傅柯、李歐塔、布希亞¹等諸位思想家的解構或差異型態為參照系的哲學工作。而中國存有學的基礎，則以《莊子》及道家思想為超解構、後差異哲學的出發點；同時這也是一個「後後現代」的哲學考察。所謂後後現代的哲學考察，乃是一個解決虛無主義、解決破碎現象，但又不進入任何「同一性」可以考慮，「統一性」或「中心化」的世界，那麼這個建立最佳中國後後現代哲學的起點，即為《莊子》²本文了。此外，本書準備對中國思想歷程，作一個系譜學式的脈絡考察，而非依照舊有

¹ 此處後結構及差異哲學、解構哲學家作一個更大的統整為「解構——差異」型態哲學家，而尋找一個：後解構、後差異、後哲學、後形上學、後理性、後後結構、後後現代的哲學思考。

² 特指《莊子》〈內篇〉及少數〈外篇〉作品如〈山木〉、〈田子方〉、〈知北遊〉等。

2 後後現代的中國存有學 —— 後解構與後差異的中國哲學導論

哲學史式的編年或師承考察；這一項考察是希望從舊有的哲學史式、學派式之考察中，尋找出「超解構」的中國存有學可能性基礎。

在本書的問題與技術，基本上運用了中國文明各種可能涉及到時空間問題的內涵，並將其以哲學問題化來討論。終極的目標，乃是徹底地解開人類一切「知」的問題，並使得一切的神祕變成可知的存有學知識。

在問題的引出上，則以解構及後現代禪宗為主軸，再以各道家、各派思想為引出問題的依據。在全書的進行中，筆者採取循問題線索加以解決的方式，或者說是一種系譜學的進路，乃因此方式有助於重建中國存有學脈絡之進行。

「後後現代的中國存有學」是說明「超越虛無主義之源」與「諸時空系統」關係的「真知」存有學之知識內涵，此說明很能點出本書的主題。以往人們發現存有的處境，總是在傳統主義（包括民族主義）、現代主義、後現代主義（包括虛無主義）與（此處所要建構的）「後後現代主義」「包括一種莊子、禪學式的徹底超越（Hyper）主義」四者之間擺盪。後後現代存有論的建構，是尋找一種「無時間性」的永恆與超越，解決前三種意識形態論文紛爭的顛覆終結，並尋找一個可靠的安定「空間」——一個純粹無時間性的空間與視野、境界。

筆者期望關於當代中國文明之存有學，及對中國哲學存有學的數千年發展，能在二十一世紀裡有了真正現代化的重建，進而完成一個人類文明之世界哲學的建構。如此，哲學的主要工作也就能被進一步地完成了。

此外，雖然筆者在本書運用了若干中國古典文獻作為哲學問題的導引，然而筆者並不認為所有經典文獻中之一切敘述，都

具有現代性或普遍性意義的哲學問題。筆者發現大多數的篇章都只是屬於歷史性、文明史、文獻史的問題，而這些問題其實只對專業從事者具有意義罷了。在當代中國哲學世界化的工作，以及建立一個世界哲學的工程裡，表面上似乎極為龐大，然其問題本質，只有一個，即需對中、西、印哲學史與文明史有完整而正確地理解，並具有各種現代學科解決問題的技術，最後則是去蕪存菁地在中、西、印文明中，發現為數有限、具有後現代與後現代問題意義性之典籍裡，發展未來的哲學問題。

在此舉一例說明：整部《莊子》及禪學³對學者而言，已是具有十足地靈感和問題意識的。但其中大多數的問題卻只能視為「莊學」與禪學內部的，或戰國時代與唐代的時代性問題而已。

綜上所述，其實說明了一個意向：應該在整個中國古典文獻中，尋找一組可以被認為對世界文明的未來發展具有貢獻的典籍，而這些典籍所敘述與解決的問題，不是一種文獻史或學派內部的言說。在這十多年裡，筆者透過各種專史的研究、對中國文明各個系統中的重要文獻加以蒐集。初步以為：至少可擁有數十部隸屬於各個領域的經典，而這些經典正是可與當代中國哲學共同走向一個新世紀，重新建構當代中國哲學心靈與世界哲學基礎的著作。

當代中國可不可能建構出一套或許多套存有論，且有別於歐美傳統本體論的非本質性存有學說明，並使此理論之建構不是以擁護民族自信心的立場來完成的。換言之，中國文明的傳統能否提出希臘文明發展以來，其中所缺乏或不顯明的傳統，而對整個人類在宇宙中的存在，或對人類知識領域的開拓

³ 特指唐代及五代，兩宋形成家派師法的禪學派別方法。

有所協助等，是筆所關切的問題。西方本體論在歷經尼采哲學以後，已使得傳統形上學宣告結束，在海德格晚期哲學中《形而上學導論》則更走向了一種非概念體系的形上學表述，這使得存有學有一個新的走向；而傅柯哲學則使「主體」形上學與主體哲學失去了基礎。到了德希達思想中，整個西方原有的哲學傳統皆受到批判，而轉向一種「延異」、「播散」的新思想觀。在同時代的德勒茲《差異與重複》⁴一書中，則建構一種差異與解構主義內部之存有學的新起，他到了《反伊底帕斯》、《千峰台》與《福柯·褶子》⁵三書中，乃有了良善的發展與鋪陳。哈伯馬斯則提出了「後形上學」；而羅蒂提出了「後哲學」與後形而上學的希望。中國哲學的現代化前進，其實是銜接著「後現代」而找出一條「後後現代」、「後哲學」或「後解構」、「後差異」的出路。《莊子》的「無待／無所有之鄉／吾喪我／天籟／天府／天均／兩行／曼衍／坐忘／德不形／才全／忘己／誠忘／真人／至人／環中／道樞／無竟／物化／天德／真宰／盡年／葆光／保真／恬淡／寂寞／心齋／無用／無適／無漠／無功／至樂／不材／天樂／采真／忘言／無跡／無涯／天和／渾沌」等約五十種重要概念或詞組，顯然就具有高度的發展意義，而從中判斷何者可構造出一套有別於歐美的存有論架構，則是此處的首要之務。

那麼，此處的第一項工作即是說明這些材料中，何者構成中國人思考判斷及掌握事物，與西方的理解不同；其二則是找

⁴ 見德勒茲著，歐崇敬、翁國仁等譯《差異與重複》，嘉義，南華大學世界中國哲學研究中心出版，2006。

⁵ 見德勒茲著，于奇智、楊潔譯《福柯·褶子》，長沙，湖南文藝出版社，2001。

尋那些被現代藉西方眼光加以看待，而無法理解或對話的敘述系統，並且在實際生活上，這些內容是在現實世界中，可以達到有效性表現的敘述或符號書寫、儀式操作；其三是在中國被認定為自成解釋系統的科學知識與科學理論之背後的存有學的重新探索。

這三個方向的重新探索，筆者將在本書中，重新尋找出一個可以被表現的存有論敘述。然而，在此強調，這只是表現出一個可能項，而不是所有的可能項。

在非基於民族情感，而以認知性質的立場上言，當代中國哲學界顯然有一個共識，即中國文明的內涵確源發著若干種不同於西方世界的理解方法，並且不曾出現在西洋哲學史的紀錄上。在此所要尋找的，顯然是那些隱密在各種西方近代科學所難以理解，而確實存在的文化傳統中，一直被思考和用以認識世界的內涵。在近百年的中、西方哲學相遇，中國之所以難以提出與西方近代哲學相對高度的理論思維，乃因這百餘年來，自嚴復引進西方思想以後，所使用的哲學辭彙及所思考的哲學問題，基本上是在希臘及德、法、英、美、俄、日等地的文化傳統中所產生的哲學問題。例如：海德格所批判的西方形上學傳統，即是一個特屬於希臘到理性主義、觀念論以來的傳統，而不是屬於中國文化氛圍的傳統。某種程度上看去，中國當代的哲學界曾是近乎被全面殖民的狀況，是一個近乎失去中國人存在和認知方法的思考能力的時代。

其實，哲學如果在中國將其真正的本土化，定義為「哲人之學」，並且使其褪去其為外來語譯的色彩時，中國哲學即是中國哲人之學。

當代中國哲學翻譯成西方哲學語言時，在閱讀時，往往

存在著極大的斷層，即使是最單純的「有」和「無」等問題。當學者將其放在西哲史之論文型態發表，與討論中國古典哲學時，都存在著極大的差距，更不用說當世人使用「主體」、「超越」、「知識」等詞語時，在閱讀上所造成的日常用語中之矛盾，亦即其在被討論時，不能被所在的環境所給予的思維結構所掌握，而只是一種生硬而孤立地殖入這樣的問題感，以致漸漸被學人完全遺忘了。

自二十世紀初，已看到胡適借用「杜威」；方東美借用「柏格森」、「尼采」；熊十力借用「唯識學」；王國維借用「叔本華」；共產黨人借用「馬克思」、「列寧」；牟宗三借用「康德」；唐君毅借用「黑格爾」等西哲理論系統來解釋中國哲學或者重建中國哲學的體系。此外尚有借用「邏輯實證論」的殷海光；借用多馬斯的天主教中國學派；或是運用羅素、胡塞爾、海德格、傅柯、梅洛·龐蒂等等。

這無疑都是對現代中國文法之哲人思維內容轉用的過渡時期，所產生的各種的狀態。在此還可以舉一個更明顯的例子，即當中國人思考到「人類學」一詞時，其實是與西方人用此一詞語的認知大異其趣的。然而，當中國學者說明海德格批判西方哲學所處理的，只是人類學問題時的表述，完全是一種閱讀外文典籍而直接「對譯」引用的方式。也就是說，自胡適以來的中國學人，即在使用孤立的新型態語境與「未被正名」之語言辭彙來討論中國哲學。

當然學界也應該對西方科學的傳統加以理解，也必須對西洋哲學的內涵有所把握，不過卻更該將使用的語言文字作清楚地界定。如果東、西方哲學所討論的哲學問題，在本質上是有差別的，那麼學者應該讓這個差別，很明顯地出現在的哲學討

論中，如此才能決定所需要移植的西方學術內容應該是什麼。

試想一個問題，假如中國人不曾引入康德、尼采、海德格、傅柯、柏格森、杜威……等人的哲學理論，難道中國人就沒有能力思考真理嗎？那麼《莊子》所敘述的「真知」和「大知」、「小知」，又是什麼呢？

再作另一種假設，假如有一群西方哲學家以中國古典哲學的用語之意譯，作為與其本有之哲學用語混合之使用時，其局面又是如何呢？會不會只是一連串語言文字的解釋鎖鍊而已。當學者不知西方哲學中的「真理觀」與《莊子》的「真人真知觀」的分別所在，而混為一談時，那麼其哲學問題的討論，亦將困在語言文字之中而難有問題思考上的推進。

如果筆者要接續古典中國哲學問題而有所發展，顯然要做的工作就不再是用西方哲學概念來解釋、組構了，而是應以一種近乎日常用語及被普遍接受的當代發展之概念，來重建古典中國各個可發展為存有學的理論體系，而後，在其所建構完成的系統中，再作人類與世界關係中對於當代世界發展之反省。

以此，中國古典文獻可重塑的內涵顯然是豐富的，所遺留下的問題，則是如何用一種極盡一切可能的解釋力，來重建一個新的架構，並且這個架構是可以被當代學者在其所受的訓練視野裡所接受的。如此，形式和架構與解釋的主題就變得十分重要。

觀看這古典中國數十餘種原創性的哲學史料裡，首先要選取的是未被西方哲學討論的內容，並且其內容普遍地存在於中國人文世界中的思維，同時其問題意識又與西方哲學問題有所連接者。這個主題，在本書中所選擇的問題文本則是：《莊子·內

篇》中的〈大宗師〉與〈應帝王〉之「真人與真知」⁶以及「渾沌」⁷觀點，以取代後現代「真理」被解構的困境，建立一個「後後現代」式的中國存有學論述。

我們清楚地明白到，一旦掌握到的存有基礎改變，那麼一切視為理所當然的原有知識架構的存有系統，都將被修正或推翻，因此必須對準以感覺、經驗為立場而建構知識系統性的哲學，進而提出一個超越其上且更為宏觀、更為遼闊的哲學基礎與知識內涵。於是明白到，如果這個世界上尚有不同的知識系統可被建立起來，亦即意味著必定存在著某種對於感覺與經驗內容不同的界定，甚至對於時間與空間關係具有不同界定之基礎，如此也就會出現另一種科學理論。此處的工作即是建構一個新的思考典範，並同時完成一個新的存有論架構體系。

中國存有論在道家哲學的傳統裡，並不全然如余英時教授對老莊哲學所界定的，是具有一種「反智論」⁸的立場。筆者以為，這樣對老莊哲學關乎知識的立場界定是一種未深層化，並且是古典文獻理解方法不足所造成的。老莊思想中的存有論立場與主張，很明顯地是集中在「大知」及「真知」，而非小知；是一種徹底地時間、空間中的學問，而不是片面的學問或理解之知。《莊子》要世人追尋的是站在宇宙宏觀的視野裡，擁有最完整的世界的認識，而不是肉眼所見之幾何空間式的有限性知識。這種有限性知識終究只是日常生活中的「雜多之項」，是一種可有可無、可依於生活需要，而加以選擇是否要

⁶ 見《莊子·內篇》〈大宗師〉。

⁷ 同上註出處，見〈應帝王〉末段。

⁸ 見余英時著，《歷史與思想》，台北，時報，1985。