

一、现象学与中国古代哲学

(一)

20 世纪西方哲学史上最引人瞩目的事件莫过于现象学思潮的出现了。

顾名思义，所谓现象学，即关于“现象”的学说，而所谓“现象”，即通过人类的意识经验而显现给我们的东西。由此就产生了如下问题：这种在人类意识经验中显现出来的东西（现象），是一种本真的东西呢？抑或是已经被人类意识经验所歪曲的、而与它们在未被显现时的自身（本质）全然相异的一种经验的假象或幻象？易言之，显现是遮蔽还是澄明？

这就形成了西方哲学史上争讼不已的关于现象与本质关系问题的两难推论。然而，苦苦执著于“逻各斯主义”、以形式逻辑为其理性判准的西方传统哲学是无力解决这一问题的，赫拉克利特与巴门尼德、唯名主义与唯实主义、经验论与唯理论之间尖锐的理论对峙就是其明证。非此而即为彼，它们或坚持显现的澄明性而强调经验的现象，或坚持显现的遮蔽性而强调经验的本质。从这种格格不入的坚执出发，引发和衍伸出了西方哲学中的诸如理性与感性、意识与存在、社会与个人、道德与幸福、天国与尘世、

形而上与形而下之间无穷无尽的背反。

正是在这样一个对西方哲学生死攸关的问题上，胡塞尔开始了其现象学的哲学探索。

胡塞尔对现象学最重要的贡献是其“本质的直观”学说的提出。所谓“本质的直观”，是指本质或本体并非像传统哲学所认为的那样，是一种隐匿在现象背后的超验的某物，而毋宁说它就是被我们直接“看”的东西，即“在直接经验中对意识呈现者”。胡塞尔认为，其之所以如此，是因为“看”这种意识的显现活动其实质不是“感知”的，而是“构成”的。也就是说，唯有在这种显现的过程中，本质或本体才“如其所是地”实现为、成其为它自身。在这里，显现与被显现者、经验与被经验物、现象与本质已不再被视为形式逻辑意义上的判然有别的两物，而成为以“循环论证”方式被把握的间不容发的二而一、一而二的东西。显体即本体，遮蔽即澄明，人们看到，胡塞尔的观点已不期而然地与古希腊现象即自现者这一古训不谋而合了。

平中方能见奇。尽管胡塞尔不无谦虚地把自己的这种“本质的直观”称为是向原始的朴素的人类童年思维的回复，但是，其所隐含的方法论思想，对于备受哲学分裂之苦的西方哲学来说，却具有石破天惊的意义。

其一，既然本质不离现象而现象即本质，那么，作为整个西方哲学基石的超验与经验、形而上与形而下这一两界的设定就成为向壁虚造的东西，而为西方哲学家苦心构筑的一幢幢巍峨的形而上学大厦就不过是“空中楼阁”。胡塞尔毋宁说已为传统的“形而上学”宣布了死刑。因此，迨其稍进，海德格尔毫不留情地宣称西方两千年的本体论是“无根的”，而百尺竿头更进一步的德里达则愈发皇地把“消解哲学”提到了西方文化的议事日程。现象学与后期维特根斯坦的语言哲学遥相应和、互为发明，共同形成了当今西方世界中气势如虹的“讨伐形而上”的文化运动。

其二，既然本质不是超验的，而是彻底经验化的东西，那么，作为这一经验化活动之元经验的主体的“我”实际上就具有意义之母的作用。正是基于这一点，胡塞尔才不可避免地由“现象的还原”和“本质的还原”推向“先验的还原”，而海德格尔才迫不及待地由“在”向“此在”归返。因而，“本体即主体”，不是为传统哲学所倚重的外在的异己的物，而是内在的最本己的人最终成为现象学家众目所瞩的焦点。明乎此，我们就不难理解为什么对现象学心契神会的伽达默尔情不自禁地欢呼现象学为西方真正的人文主义的启蒙宣言。

其三，既然本质其实质不过是以“构成”的方式由本体向显体的自我展开，那么，不是显现者，而是“显现本身”就成为最重要的东西。本质最终并非是什么“执”（无论是对于“我”的执还是对于物的执），而溶身为无执无系、生生不已的时间过程。于是，胡塞尔宣称“可能”优于“现实”，海德格尔认为“在”是一种“去在”（Zu-sein）的东西，而伽达默尔则把“存在的扩充”视为是“人文科学”最本质的结构。因此，对于现象学来说，为西方哲学穷究不舍的终极性始源性的东西最终并非是“实有”而是“生成”，并非是某种逻辑的确定性，而是一条先于逻辑的逝者如斯无物常驻的赫拉克利特之流。也恰恰在这一点上，我们看到，以“爱知”、“求真”高自标特的西方哲学，竟与信守“生物不测”而被目为“神秘主义”的中国哲学传统相遇了。

（二）

耐人寻思的是，西方哲学的终点恰恰是中国哲学的起点。当亚里士多德踌躇满志地开始构筑其形而上学体系时，几乎与他同时期的中国的庄子却已在毫不迟疑地着手拆除有关它的偶像了。

《庄子·知北游》里曾记载了庄子这样一段著名的对话：

东郭子问于庄子曰：“所谓道 恶乎在？”

庄子曰：“无所不在。”

东郭子曰：“期而后可。”

庄子曰：“在蝼蚁。”

曰：“何其下邪？”

曰：“在稊稗。”

曰：“何其愈下邪？”

曰：“在瓦甃。”

曰：“何其愈甚邪？”

曰：“在屎溺。”

东郭子不应。庄子曰：“夫子之问也 固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍咸三者，异名同实，其指一也。”

这不正是中国的“本质的直观”、中国的“消解哲学”吗？对于庄子来说，坠落即升腾，凡物即神物，作为宇宙本体的“道”并非超验的，而是体现在我们一切直接经验中的，它与我们的直接经验不过是“异名同实，其指一也”的东西。其实，这种“道不离器”的彻底经验主义思想并非为庄子所独具，它实际上已被中国历史上大多数哲学家奉为圭臬。《中庸》所谓“君子之道费而隐”、禅宗所谓“作用见性”、“担水劈柴无非妙道”、宋明人所谓“随处体认天理”、“洒扫应对 便是形而上者”都无不说明了这一点。它最终导致了作为中国哲学集大成者的王阳明的“即体而言用在体，即用而言体在用”这一“体用同源”说的提出，以及以之为武器王学对“理学”形而上的“异端倾向”狂飙般的清算。显而易见。不是把上学与下学打作两截，而是“唯下学乃可以上达”实际上已经成为中国智慧、中国哲学功夫的最为显著的特点。

彻底的经验主义必然导致彻底的人本主义。值得注意的是 中

国哲人的现象学思想并不仅仅体现在对“道”与“器”的同一关系的理解上，而且还体现在对“道”与“德”同一关系的理解上。它最终从“道”“器”的同一走“道”“德”的同一，从“上学下移”走向“返求诸己”，从而为我们还原出了深藏于经验活动腹地的人这一“内在超验”的意义。对于中国哲学家来说，“德者道之舍”。然而，“德者，得也”唯有人才有得于道，而这种深得于道的“德人”毋宁说就是“道”自身。因此，中国哲学坚持“道不远人”，坚持道的“不可须臾离”，坚持“人能弘道，非道能弘人”。正是基于这种彻底的人本主义精神，《礼记·礼运》提出“人者，天地之心也”孟子提出“万物皆备于我”以及《孝经》坚称“天地之性人为贵”。人已经被中国哲学家视为宇宙之准，万物之灵。成己方能成物，尽性才可知天，由是而开出了接引千年的以“人性论”而非宇宙论为其文化取向的中国哲学的“道之正统”。

朱子说得好：“学而不论性，不知所学何事。”然而，所谓人性的“性”字，按中国古人的字义训诂，它不仅从“心”而且从“生”。性者，生也，一字道破天机，性之所以为“性”，追其究竟，实际上最终是指向“生”的。因此，《易》曰“天地之大德曰生”、“生生之谓易”，《道德经》称“道生一，一生二，二生三，三生万物”，而儒家在此基础上提出“因变明时”、“勿必勿固”的思想。实际上，中国哲人之所以坚持“道器不二”“天人合一”其根本原因就在于中国哲人把本体、主体不是看作为某种实体性的东西，而是看作为一个展开于具体现象之中的生生不已的现象学的过程。这就是为熊十力先生苦心孤诣所揭明的中国哲学的“即用显体”的思想。所以，对于中国哲学家来说，唯有“生”，才是连接沟通哲学中种种对峙的二元的唯一桥引，唯有“生”，才是中国哲学中最终“不可诘致”、“退藏于密”的“一”的光辉，而古之圣贤、君子之所以甘囚奴、忘拘幽、视险若夷、视死如生而不知老

之将至，不也正是以这种通幽明、一始终的“生”为其坚实的价值依凭吗？无怪乎开“生学”之端倪的《易》被古人尊为“群经之首”，也无怪乎中国古代最大的圣人孔子不仅扼腕赞叹“《易》其至矣乎”，而且独钟于《易》，以致于把“韦编三绝”的佳话留传于今。

(三)

上面，我们已撮其指要地对现象学与中国哲学中的最基本的特征作一申论。如果不泥于皮相的了解而深入其方法论实质的话，我们会承认，在西方现象学与中国古代哲学之间毋宁说存在着一种可以互参互明的一致东西。现在的问题是，为什么会有这种一致？为什么不同地域、不同时代的哲学家们“闭门造车”，而最终却能“出门合辙？”这就不能不把我们的兴趣引向人类精神的“共通性”的问题。

陆子曾持如下雄论：

东海有圣人出焉，此心同，此理同也。西海有圣人出，此心同，此理同也。南海北海有圣人出，此心同，此理同。千百世之上有圣人出，此心同，此理同。千百世之下有圣人出，此心同，此理同也。^①

因此，只要我们人是“类”的人，我们就“孩提知爱长知敬”、“墟墓兴哀宗庙钦”，即所谓“人同此心，心同此理”、“人心有同然”而被“一视同仁”。换言之，就其根本而言，人与人之间是不存在什么“夷夏之辨”和“古今之分”的。而哲学，既然是“道不远人”的，既然最终是一种对我们人类自己精神的反思产物，它就当然不可能不是一种对我们人类先验地共同拥有的东西。因此，对于哲学来说，不仅“愚夫愚妇可以与知”，而且古人与今人、

东方人与西方人对其体认之间亦不横亘着一道不可逾越的“长城”。如果我们不是仅仅瞻望门墙地把哲学看作是死的“本文”而“以经解经”，而是登堂入室地看作人类自身的东西回到活的解释本身的话，那么，中西文化的沟通就不再是一至难之举，著名的古今之争也不再是一两难选择，而可以化支离为简易。“天下同归而殊途，一致而百虑”了。

而西方现象学运动正是可以看作是趋向这种殊途同归的一种哲学努力。它所谓“回到事物本身”，不也正是要回到人类所共有的一种元文明的东西吗？它所表现出的对东方哲学的认同，不也正是对人类和世界哲学的认同吗？因此，现象学运动的出现，不仅使天悬地隔、格格不入的东西方的哲学、文化走向对话和理解，而且使一种真正类的、世界性的博大圆融的哲学、文化最终成为可能。“夫道，天下公道也”。随着西方现象学运动在现代的兴起，我们相信，伴之而来的必将是“西方文明中心说”这一把“道”视为一己之私的独断论的寿终正寝。

然而，值得深思的是，当落叶归根的西方人如梦初醒地在东方哲学中找到自己的“生活世界”，找到自己真正的文化之“根”时，近代中国文化反而却似乎呈现为一种相反的远离自己家园的“背井离乡”的运动。以“五四”为标识的中国近代文化运动，高扬“打倒孔家店”的旗号，以“救亡”为“启蒙”，以“学习西方”为中国的“文艺复兴”。传统的“心性”之说被弃如敝屣，不是中国的“道统”，而是西方的“逻各斯”被奉为中国哲学万神殿的贵宾。为什么会产生这一文化走向呢？它是历史的一种回光返照的插曲呢，抑或是在其中体现了一种历史的必然的东西？为了回答这一问题，就必须回到一种“世界性文化”的深层结构上来。

在人类自我意识发展过程中毋宁说存在着一种内的外化、外的内化的回馈性的“历史的圆圈”的结构。也就是说，人类要回归自己，就必须离异自己，反之亦然。换言之，离异自己和回归

自己实际上是互为前提、互为发生，是“潜在地”即在“时间结构”上你中有我，我中有你的，二者之间亦体现了一种“体用同源”的循环论证关系。这就从根本上表明了以“回到自身”为宗旨的中国文化最终为什么反而采取了一种“远离自己”的表现形式。

因此，“回归”即意味着“远离”，“远离”也即表示着“回归。”当世界开始走向中国的时候，中国亦要走向世界。同时，当我们为西方物质的丰饶、科学的万能所沉迷而留连忘返之际，切莫忘记，无论外面的世界多么精彩，而唯有中国才是我们自己真正的“家”、自己真正的“根”，才是我们漂泊不定的人生之旅的真正归依。

王阳明在论“性”时曾有这样一句意味隽永的话：

未发时惊天动地，已发时寂天寞地。

与声势赫然的西方文化相比，中国文化在当今世界显然不是“已发”者而是“未发”者。但是，正是在这种“未发”的寂天寞地的气象中，我们不是才可以听见一种惊天动地的雷声吗？

让我们于无声处听惊雷吧。

《陆九渊集》卷二三，第 338 页。

二、现代西方显现学与易学本体论

(一)

众所周知，长期以来，哲学一直被很多人视为是西方文明引以自豪的文化特产，而这种西方版的哲学又始终是与存在的问题的研究有关的。

例如，早在西方哲学的童年，古希腊的亚里士多德就称哲学为研究“存在之存在”的学说。以此为开端，对 on 的研究就成为西方哲学史上一脉相承的主线，而关于 on 的 logos，即 ontologie 几乎成为哲学的等同物。

然而，深究亚氏提出“存在之存在”的原委底里，从中一方面体现出西方人穷根问底的思的执着，另一方面又不难看出其受制于“词语专政”而被抽象思维所摆布、所愚弄的迂拙，一种欲罢不能的无可奈何。正如在西语主谓判断语式中主词和谓词作为截然分开的被陈述者与陈述者一样，在亚氏的学说里，他把可以被其他存在所表示的但本身不可表示其他存在的存在称为“本体”，而把那些表示本体的存在称为“范畴”（如数量、性质、关系、空间、时间等等）。在他看来，如果说后者是非本真的具体的存在者的话，那么前者作为后者的“实体”，正是“存在之存在”

的那种东西。

于是，也正是从由亚里士多德所开辟的这一思路出发，在西方哲学里，哲学已成为所谓的“形而上学”，而对“形而上”的“本体”之谜的解索成为西方哲人殚精竭虑而为之的鹄的。西方唯物主义者把这种形上之本体视为是一种终极的物质实体，而西方唯心主义者则把这种本体称作是一种终极的精神实体。但是实际上，无论西方的唯物主义者的解释抑或是唯心主义者的解释都不能回避这样一个问题，即既然本体的存在与具体的存在是相异的两种东西，那么二者之间又如何能在其相异中求得统一？另外，即使我们宣称自己已经找到了所谓终极的本体，那么如何保证这种终级的本体就是终极的东西，即如何保证这种本体背后没有一个更深入的“本体的本体”？换言之，对“存在之存在”的探索必然会导致一种黑格尔式的“恶的无限”，人们最终会发现，所谓的终极的本体到头来是一个人类可望而又永远不可企及的东西。

我们看到，正当西方哲学乐此不疲地陷入这种思的游戏而不可解脱之际，一种洗心革面的新哲学——现象学随之诞生了，其对于业已走火入魔的西方哲学来说堪称为一场“解咒”的运动。

现象学对于西方传统哲学的“解咒”是以如下方式进行的：首先，它从西方传统哲学对存在的概念的抽象的思，回到对更为原初、更为直露的描述性的“现象”的直觉。进而，其又把这种“现象”不是理解为传统哲学中的那种与本质相区别的事物的即定的认知性表象，而是还原为一种事物的发生学意义上的“就其自身显示自身”的显现活动、显现过程。实际上，这种“现象”向“显现”的还原得助于海德格尔对古希腊现象一词的词源学考证。海氏指出，我们现在通译为“现象”的希腊名词 *phainomenon* 来自动词 *phainesthai* 而动词 *phainesthai* 意为显现自身、公开自身。因此，相应的名词 *phainomenon* 就是显示着自身的东西、显现者、公开者。

于是现象学的所谓“现象”，就成为这样一种东西：

首先并恰恰不显现，同首先和通常显现着的东西相对，它隐藏不露；但同时它又从本质上包含在首先和通常显现着的东西中，其情况是：它造就它的意义与根据。

这个在不同寻常的意义上隐藏不露的东西，或复又反过来沦入遮蔽状态的东西，或仅仅“以伪装的方式”显现的东西，却不是这种那种存在者，而是……存在者的存在。^①

在这里，本体与显体已不再是空间上的判然有别的两种东西，而成为在时间中发生着的“敞开”（*Unverborgenheit*）与“遮蔽”（*Verborgenheit*）的互为其根、对立统一的显现活动之整体。一方面，前者造就着后者的意义和根据，后者唯有依据于前者才得以展示自己。另一方面，后者又是前者的现实形态，前者唯有借助于后者自身才能存在。犹如植木之于种子，其既为种子生命力的异己之表现，而又实为其的本己之形式。用海氏的话来说。即“存在者的存在决不会是那样一种东西——好像还有什么‘不现实的东西’在它背后似的”^②，“有多少假象，就有多少‘存在’”^③，“遮蔽状态是‘现象’的对应概念”^④。关于这种“敞开”与“遮蔽”的辩证法，后来海德格尔说的更为透彻，他在其《讲演与论文集》第2卷里曾写道：

神通过天穹而现象是一种展示，它让人看见那自我掩蔽者。不过，它不是把掩蔽者从其隐蔽中揪出来给人看，相反，它只有把掩蔽者深护于其掩蔽中才得让人看。不可知的神就这样通过天穹开敞而作为不可知者现象。

这样，在这种“敞开”与“遮蔽”的显现逻辑里，现象学已经为数千年来西方哲学家百思不得其解的“存在之存在”问题找到其应有的答案。其不正是具体的存在者与作为具体存在者之根据的本体的存在二者之间那种扑朔迷离的关系的最好的破解吗？故正是从这一点出发，海德格尔不无理由地认为传统的存在论可

以被现象学完全代庖了，其宣称“哲学是普遍的现象学存在论”，“存在论作为现象学才是可能的”。

实际上，这种“敞开”与“遮蔽”的显现逻辑的提出，其哲学意义远远超出了传统西方哲学中的存在问题之解决，而毋宁说为我们从中预示出了西方哲学致思方向的这样一种改弦易辙，即从世袭的现实性领域转向可能性领域，从以往的“什么”的研究转向“如何”的研究，从对传统的实体的探索转向对功能的探索，一言而蔽之，即从“在”的哲学转向“去在”（Zu-sein）、“生存”（*existenz*）这一生成和生命的哲学。说到底 现象的显现学实际上就是生命的生成学，而“敞开”与“遮蔽”的显现逻辑不过是生命发生之法则。这无疑是西方哲学有史以来的一场最具根本性的历史性变革。相形之下，那种一度被誉为是“哥白尼式的革命”的康德哲学，不过是作为旧哲学游戏中的竞技者，与其先前的形形色色的哲学一样而黯然失色了。

人们看到，这种耳目一新的“敞开”与“遮蔽”的现象学的显现逻辑已经成为现象学家们构筑其一幢幢新哲学大厦的基本方法论原则。例如，在胡塞尔的“纯粹意识”的理论里，“意识的概念已与“显现”的概念异名同谓，原则同格。胡塞尔写道：“认识现象学是有双重意义的认识现象的科学，是关于作为现象、显示、意识行为的认识科学，在这些认识中，这些或那些被动地或主动地显现出来，被意识到；而另一方面是关于作为如此显示出来的对象本身的科学”^⑧。而胡塞尔所谓的“意向性”学说实际上就是这样一种有关意识的显现的学说。它研究意识如何在其敞开活动中不仅实现了意识而同时又使意识对象这一显现物得以彰显的。这就导致了胡塞尔的看似同义反复但实又出语不凡的著名结论，即一方面意识是对象的认识，而另一方面对象又是意识的对象，或用胡氏的话来表述，即物“只不过是一个意向统一体，该意向统一体原则上只有作为这样一些显现方式的统一体才可以被给

予”^④。因此，在胡塞尔的学说里，“功能的观点是现象学的中心观点”^⑤，传统的感知主义的认识论学说已让位于其意识的显现功能学，正是基于这种意识的显现功能学，胡塞尔才得以完成其克服康德的“物自体”的坚执、消解西方传统认识哲学中主客二元对峙这一超越前哲的历史性工作。

再如，在海德格尔的“此在”生存状态的理论里，这一“敞开”与“遮蔽”的现象学显现逻辑更是被其极为自觉地予以运用。对于海德格尔来说，“此在”的最基本结构就是所谓“在世界之中”。而这种“此在”的“在世界之中”不是指现成的东西“一个在一个之中”，也不是“此在”的存在者与“世界”的存在者“并肩比列”，而是指“此在”向世界“展开自己”；“此在”进入疏明之地”，或“此在”“站出来而进入此的开放状态：Ek-sistenz”。用海氏的话来说，“此在”“它本身就是澄明。唯对于从生存论上如此这般澄明了的存在者，现成的东西才可能在光明中通达，在晦暗中掩藏不露”。^⑥在这里，“此在”与“世界”之间无宁说构成了显现活动中的一种“敞开”与“遮蔽”的对应统，“此在”之被“世界”遮蔽也即其自身之敞开，“此在”在“世界”之沉沦也即其从世界中之超越。正是在这种二者相反相成的关系之中，“此在”实现了其与“世界”的和解，同时也完成了自身的以“能在”、“生存”为其本质的生命规定。显而易见，海氏这里对“此在”生存状态分析所遵循的逻辑亦完全是显现学的。尽管后来他基于与“人类中心说”划清界限的考虑而逐渐割爱了“此在”概念，但其学说中对于这一显现逻辑的坚持却是一如既往、至始至终的。

耐人寻思的是，后来海德格尔在其《艺术作品的本源》这一论著里推出“世界”，（Die Welt）与“大地”（Die Erde）这两个准东方式的术语以表述原先的“敞开”与“遮蔽”这一对概念^⑦。这一表达方式的变化，表明海氏已开始认识到用抽象“思辨”把

握整体宇宙生命的无奈和局限，而转而求助于中国古典的形象化的“象数”思维。而语言即“道白”，这一事实不也正向世人道出，发轫于古老东方的“绝对精神”的旅行，既是智者向欧罗巴的义无反顾的前往，又是游子向自己故土的满怀乡思的回归吗？

(二)



可以说，现象学的出现，既是西方哲学自身的变革与深化，又是对于古老的中国哲学致思方向的一种趋同与合流。

长期以来，一些学者坚持认为，中文所特有的“象征”和“隐喻”的形式决定了中国古代文化难以产生自己的哲学本体论理论。其实，这一看法犹如夏虫之疑冰、井蛙之观天，其完全是一种似是而非之见：如果我们把本体理解为亚里士多德式的极端的形而上的一种抽象的实体，那么，那么中国古代哲学中确无这种所谓的本体论，但是，如果我们把本体不是理解为这种东西，而是理解为一种现象学式的显现活动的整体，那么中国古代哲学中不仅有自己的本体论，而且其本体论一开始就有幸克服西语所带来的思执的局限，而不落言筌地进入到对天高地阔的宇宙本身的洞观。

这就把我们带入了中国古代本体论学说的源头，即《易经》的学说里。与西方传统的“从思想到思想”这种本体论思想不同，“是故易者，象也，象也者像也”（《易·系辞下》）易学遵循的是一种“象物推理”逻辑，不仅《易经》的“易”字截取蜥蜴的“蜴”之象，而且《易经》中的几乎所有哲学范畴都是借象喻义的。《老子》云：“执大象，天下往”让我们先从《易经》中的最主要的几个“大象”的象义分析入手。

先谈“乾”、“坤”。“乾”、“坤”为《易经》的首卦，亦是构

筑易学体系的两位一体的最基本的逻辑构架。《易》称“乾坤其易之门邪？”“乾坤其易之蕴邪？……乾坤毁则无以见易”，一部《易经》实际上就是“乾”与“坤”之演义。关于“乾”，《说文》云：“乾，上出也。从乙。乙，物之达也。𠄎声。而“乙”，按许说取象“春草木冤曲而出，阴气尚疆，其出乙乙也”。因此，“乾”象植物破土而出之形，其表示生命之萌出、之显露，故《易经》中古人以“大始”、“大明”训“乾”^④。另关于“坤”，《说文》云：“坤，地也，从土申。土位在申也”。故“坤”即指土地。又土地之“土”字，《说文》云：“土，地之吐生万物也。二象地之上、地之中。丨，物出形也”。因此，“坤”像植物在地之形，其表示生命之归藏、之幽闭，故《易经》中古人以“载物”、“含章”训坤。这样，“乾”、“坤”二字的词源学考证实际上为我们揭示出生命运动中的一种敞开与遮蔽的对应统，二者呈示在一种相反相成的关系之中：土地（坤）既是生命表现（乾）之遮蔽又是其载体，而生命表现既是对土地之超越又深植于土地之中。

再谈“阴”、“阳”。“阴”与“阳”亦是《易经》中的中心范畴。《易》曰“阴阳合德”，“一阴一阳谓之道”，以致朱熹坚称“易只消阴阳二字括尽”。关于“阳”，《说文》云：“阳，高明也”。又在古文字中阳字本为“易”，而关于“易”张舜徽说：“易字当以生长为本义，一者地也。上有日照临之下，下像草木之根。其初形必如耑篆之下而，……易字在金文中有作   诸形者，下像草木始著根之形。凡草木必得日光而后能生成，故易必从日。日之向背即阴阳之所由分，故易字引申有开明义。草木得日光而向上引出，故易字又有高举义”。因此，与“乾”一样，“阳”亦像植物之萌出、之显露。另关于“阴”，“阴”在古文字中原为“𠄎”（𠄎），《说文》云：“𠄎，云覆日也”。因此，“阴”作为“日”的掩蔽而实为“阳”之反题形式。这样，与“乾”、“坤”一样，“阳”与“阴”亦构成了一对生命运动的敞开与遮蔽的对应统：

如果说“阳”意指生命之敞开的話，那么“阴”则意指生命之遮蔽。故《易》称“乾阳物也，坤阴物也”；“阴”、“阳”与“乾”、“坤”名称虽异但其实同旨。

总之，我们的分析表明，无论是“乾”、“坤”还是“阴”、“阳”，它们都是对生命发生、事物生成的机制的表述，它们都是以“敞开”（乾、阳）和“遮蔽”（坤、阴）的相反相成为其逻辑结构的。这就为我们推出了“阖辟成变”这一易学本体论的中心思想：

阖户谓之坤；辟户谓之乾；一阖一辟谓之变；往来不穷谓之道；见乃谓之象；形乃谓之器；制而用之，谓之法；利用出入，民咸用之，谓之神。（《易·系辞上》）

按《说文》的解释，“阖”原指关门，“辟”原指开门。对于易学来说，宇宙犹如一扇巨大的无处不在的既启开又掩闭的门，世界的万象、人间的法理均来自和产生于这扇门的不断的开闭之中。这一“阖辟成变”的古老思想后来为宋代新儒学巨擘张载予以理论上的深入的阐明。他把“阖辟成变”解释为事物的由“隐”（辟）及“显”（阖）由“显”及“隐”的显现过程，而这种象的“幽”、“明”最终又依据于混而为一的元气的“散”与“聚”。在其学说里，其对事物“就其自身显示自己”及“敞开即遮蔽”的显现机制理解之透彻、论述之圆成，使一切现代现象学家们都不能不为之相形见拙。请看：

显，其聚也；隐，其散也。显且隐，幽明所以存乎象；聚且散，推荡所以妙乎神。（《正蒙·大易篇》）

气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云“知幽明之故”，不云“知有无之故”。盈天地之间者，法象而已；文理之察，非离不相视也。方其形也，有以知幽之因；方其不形也，有以知明之故。……

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。（《正蒙·太和篇》）

值得注意的是，这里所提出的“知幽明之故”与“知有无之故”之分，不仅是对中学与佛学本质区别的极其深刻的揭示，而且亦最早开出人类批判存在与存在者二分的存在哲学的先声之鸣。对于中国古代哲学家来说，佛学“形自形，性自性”地把本体与现象打作两段，把本体视为一种万世长存、不生不灭的“实相”而把现象视为“因缘而生”、“刹那生灭”的虚幻的东西，这种作法既导致了现象现而不实而对现象界的取消，又造成了本体实而不现而最终对本体之为本体的意义的否定。与之不同，“《大易》不言有无”（《正蒙·大易篇》）在中国哲学里，本体不是被看作为某种实在的东西，而是被看作为“动之微”（“几”）被看作为生命运动的一种潜在的可能，而现象不是被看作为虚幻的东西，而是被看作为这种“微”之显，看作为这种可能的实现和完成。故如朱子所说，“体用一源，体虽无迹，中亦有用。显微无间者，显中便具微。未有天地，万物已具，此是体中有用；天地即立，此理已存，此是显中有微”（《语类》卷六十七）本体与现象已成为“显微无间”、“体用一源”的显现论、功能论的一元化整体。而这一“显微无间”、“体用一源”的本体论思想的提出，不正可以看作是人类的“存在之存在”问题的极为早熟的哲学阐明，不正是现代西方“现象学本体论”在古老中国的理论回应吗？

我们看到，也正是从这种本体论思想出发，形成了中国哲学特有的把握世界的方式。众所周知，基于一种性形迥异、实幻二分的存在哲学传统，西方哲学实际上是以一种还原式的分析方式把握世界的，无论其唯物主义理论还是其唯心主义理论都概莫能外。西方唯物主义者或把世界分析为“原子”、或分析为“四根”及“四因”。西方唯心主义者或像佛教唯识论那样把世界分析为