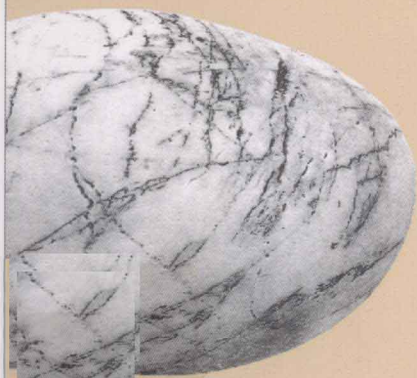


从海德格尔、老子、孟子 到当代新儒学

袁保新 著

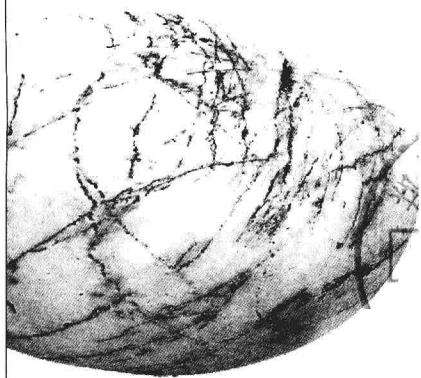


WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

从海德格尔、老子、孟子 到当代新儒学

袁保新 著



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

从海德格尔、老子、孟子到当代新儒学/袁保新著. —武汉: 武汉大学出版社, 2011. 7

中青年哲学家文库

ISBN 978-7-307-08633-3

I. 从… II. 袁… III. ①海德格尔, M. (1889 ~ 1976) — 哲学思想 — 研究 ②老子 — 研究 ③孟子 — 研究 ④儒家 — 研究 — 现代
IV. ①B516.54 ②B223.15 ③B222.55 ④B261

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 049108 号

责任编辑: 胡国民

责任校对: 黄添生

版式设计: 詹锦玲

出版发行: 武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷: 武汉中科兴业印务有限公司

开本: 720 × 1000 1/16 印张: 16 字数: 227 千字 插页: 1

版次: 2011 年 7 月第 1 版 2011 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-08633-3/B · 315 定价: 32.00 元

版权所有, 不得翻印; 凡购我社的图书, 如有质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

自序：一九一二年

一、

这本文集主要收录了我过去十多年来发表过的一些论文。依照惯例，我应该有一篇序文，交代这些文章撰写的背景及彼此间的关联。但是初校稿完成已两年有余，我却几度提笔又搁置。原因无他，想要在短短的序文中，言简意赅地说明这些文章背后的企图，不但在书写的技巧上有一定难度，而且对我个人而言，它还需要一份决心与勇气。因为这10篇文章，从形式上看，好像集中在有关先秦儒家孟子以及道家老子的研究上，但究其实，却是反映我个人如何从海德格尔^①对西方古典形上学及近代主体性哲学的批判洞见中，一步步地松动当代新儒家对先秦儒、道哲学已经建立起的诠释架构。换言之，在这些论文中，我所呈现的有关先秦儒道的理解，不再是“照着”我最尊敬的新儒家前辈“讲”，而是既有继承复有修正地“接着讲”。

对年轻一辈的学者而言，这样的研究动机与自我期许，应是理所当然的。可是，对于一个曾经接受新儒家前辈启蒙，并因而决定一生献身给中国哲学的人而言，这样的思想转变，就显得格外的严肃与重大，不是三言两语所能道尽。我在这本书的第一篇论文中，曾从个人研究历程的角度，约略说明这种思想转折的经过。现在，为了更清楚地呈现这本书中多篇论文写作的学术考量与理由，将分

^① 按照中国内地学术界译法，原书“海德格”统一更正为“海德格尔”——编者注。

别从当代新儒家在学术上的成就与限制，以及海德格尔哲学的洞见与启示等方面，说明这本书成篇的背景。

二、

当代新儒家，这个以唐君毅、牟宗三、徐复观先生为代表的学术传统，在中国近现代哲学史上的地位，其实是毋庸置疑的。刘述先先生曾多次表示：你可以不同意、不接受新儒家，但不可以绕过新儒家^①。这已经说明了新儒家这个学术传统，在中国近现代哲学史上不但有其客观的地位，而且它的研究成果是不可忽视且必须加以继承的。近年来，海内外学者有关这方面的论述非常多，无需赘述。但是，稍稍不同的是，在这篇序文中我想从一个新的角度，亦即从1912年中国学制改革的观点，重新审视当代新儒家的地位，从而看出它的特色、成就与限制。

为什么要从1912年谈起？

翻开中国近现代的大事年表，1912年绝对是热闹的一年。但是从中国学术传统的发展来看，它的意义就无比重要而且影响深远了。因为那一年，教育总长蔡元培先生，正式颁布了新的学制系统，即“壬子学制”，确立了近代中国完全与西方大学相似的大学教育体制^②。换言之，从那一年起，传统以“学究天人，道贯古今”自我期许的高级知识分子，都必须在西方“大学”的知识分类的规范与架构下，有逻辑地、有系统地进行他的学术活动，并成为不同学门里的学者、专家。“壬子学制”的划时代意义，可以对照10年前清末吏部尚书张百熙拟定的“壬寅学制”，充分显示出来。盖“壬寅学制”是张百熙为当时的京师大学堂（北京大学前身）的复学所建

① “中研院”文哲所研究员刘述先先生于《牟宗三先生全集出版在今日的意义》一文中提到“牟先生精研康德哲学，我曾将牟先生在当代中国哲学的地位比之于康德在西方哲学的地位：你可以超过他，却不可以绕过他”。

② 金以林：《近代中国大学研究》，北京：中央文献出版社2000年版，第36页。

立的新学制^①，当时是参考日本人的做法，首度将大学的知识活动安排在“七科三十五目”的分类架构下。其中，“科”相当于大学里分设的“学院”，而“目”则相当于“学系”。但有趣的是，当时的“文学科”（即文学院），下设了七目（系），即：经学、史学、理学、诸子学、掌故学、辞章学、外国语言文字学。换言之，壬寅学制并未遵循西方大学知识分类的逻辑，而是保守地沿袭中国老传统中经、史、子、集及义理、辞章、考据的分类名目，仍旧在“传统”与“现代化”中拉扯，充满了妥协、过渡的色彩。这和蔡元培所提倡的“壬子学制”，“文科”下设哲学、文学、历史学、地理学四系，完全师法西方大学的知识分类，迥然不同。因此，“壬子学制”的施行，意味着从那一年起，中国老学术传统的研究如果要延续下去，就必须栖身在新制“大学”的殿堂之下，依照西方“知识”活动的标准来进行。换言之，“刚日读经，柔日读史”，书院里师生讲习论道，或发为简篇，或寄情诗文这种传承模式，已经完全行不通了。从1912年起，中国哲学在近现代的传承与发展，注定要与“大学”里的知识活动绑在一起，而“知识化”也就成为百年来有志于中国哲学研究无所逃的首要课题。

但是，什么是“知识化”？中国哲学究竟应该如何“知识化”？这些问题远比我们想象的要复杂，无法在此细述。事实上，这些年我对百年来中国哲学的发展，有一项与众不同的观察。我发现近现代中国哲学“知识化”的进程，基本上就是走一条“格义化”的途径。只是，这一次的“格义”，不是像魏晋南北朝一样，运用本土道家哲学的语言来接引消化外来的印度佛学，而是倒过来，运用西方哲学的分类架构及概念语言重新阐述中国传统哲学的内涵。因为，这一个时期中国哲学的发展，无可避免地一定要在中西哲学交遇对话的脉络中展开；犹有进者，为了符合“大学”里知识活动的规范、标准，中国传统哲学“即事言理”、不重分析却强调综合表意的言说方式，都必须拆解重整分置于西方哲学的分类架构下，诸如形上

^① 金以林：《近代中国大学研究》，北京：中央文献出版社2000年版，第22页。

学、知识论、伦理学等，再经由与西方哲学中相应的学派理论、概念的对比说明，以新瓶装旧酒的方式，赋予传统文献新的诠释。但问题是，这种“格义”模式的“知识化”，会不会造成中国传统智慧的扭曲与误解？答案其实是不言而喻的。

我们翻开胡适之先生的《中国古代哲学史》^①，看到庄子被理解为某种进化论主张的先驱人物，而大名鼎鼎的冯友兰先生也将孟子视为具有神秘主义的倾向^②，就不难想象百年来中国哲学的“知识化”，千奇百怪，不一而足。但是，我提出“格义”的说法，虽有反讽之义，却并不否认中西哲学的交遇，不仅有其时代的必然性，而且穿凿附会之说，有时也会带来“丰富”传统的效益。只是，百年来前辈学者前仆后继地投入中国哲学的诠释，究竟是“削足适履”，还是“调适上遂”，纵然没有绝对的标准，但无论如何，我们仍应有优劣的相对鉴别。果如是，我们就不难看出当代新儒家学派为什么在中国近现代哲学史上有其特殊的地位与重要性。

中国近现代哲学界人才辈出，如以个人来评断成就，争议性太大。但是，如果从“学派”的观点来看，即从一贯的学术主张、师生传承、诠释架构与语言这些指标来审视，则由熊十力先生开始，唐君毅、牟宗三、徐复观诸先生发扬光大，然后香港新亚书院与台湾《鹅湖月刊》的踵继追随者所形成的“新儒家”学派，较诸中国内地在改革开放前一切以唯物论、唯物史观理论为依据的论述传统，以及台湾辅仁大学以托马斯·阿奎那哲学会通中国哲学的诠释系统，无疑新儒家学派拥有更多的特色与成就。兹分述如后：

首先，从文化遗产的角度来看，新儒家的学者对传统的学术成就，一向主张“返本开新”，不但自觉地加以继承，而且面向世界，

① 胡适于其所著之《中国古代哲学史》第二册第九篇“庄子”项下第一章“庄子时代的生物进化论”章节中，即论述庄子当时的生物进化论观点，并将庄子思想也归类于其中（台北：台湾“商务印书馆”1981年版，第15页）。

② 冯友兰著《中国哲学史》一书中，对孟子思想的讨论有如下文句“‘万物皆备于我’‘上下与天地同流’等语，颇有神秘主义之倾向。其本意如何，孟子所言简略，不能详也”。见该书第一篇子学时代第六章“孟子及儒家中之孟学（六）天、性及浩然之气”篇章（香港：三联书店1992年版，第127页）。

争取中华文化与世界各文化传统公平对话的地位。这一点，我们从唐君毅、牟宗三、张君勱、徐复观公开联名发表《中国文化与世界》一事上^①，可以清楚地看到。相对而言，过去内地学者一切奉马列主义为主臬的做法，特别在“文革”前后，对传统哲学的批判解构，其实是远多于继承发扬的。而台湾“辅仁学派”，虽没有像内地学者一样反中国文化，但在信仰优位的前提下，文化意识并不明显。因此，如果我们从文化遗产自觉地继承与保留的标准来看，新儒家学派在中国近现代哲学史上，是最让人动容的一支学术思潮。

其次，从“知识化”进程的严谨性来看，当代新儒家学者从唐、牟以降，对西方哲学的娴熟与理解，也远远超出其他门派。西方汉学家如墨子刻(Thomas A. Metzger)^②，就曾赞扬儒家前辈对西方哲学的理解与掌握，不会比西方学者逊色。因此，当新儒家学者面对中国经典，试图运用西方哲学概念及论证形式来诠释中国传统哲学时，不仅有细腻的分析考量，譬如中国传统心性之学为什么不宜做“理性的灵魂”的理论来理解，为什么不应以认识论形上学的理论来看待，而应该比较近似于康德的道德形上学，他们都有缜密的辨析：尤有进者，他们对经典文本的整体性，也有更多的专注。最典型的例子就是唐君毅在诠释孟子“义命”关系时，为什么不取“分立”说而要迂曲地建立“合一”说，其考量理由就是关照到文本中许多被轻忽但意义重大的章句^③。因此，回顾百年来中国哲学“知识化”的成果，无论是从西方严格“知识”的标准来看，还是诠释学尊重文本的角度来看，新儒家学者所交出的成绩单，应是最具学术说服力的。

再次，从前述两点的说明，我们已经可以看出，新儒家学者代

① 唐君毅：《中华人文与当今世界》下册，台北：台湾学生书局1975年版，第865~929页。

② 1988年香港举行唐君毅思想国际会议，我有机会与墨子刻先生交谈，言谈中墨子刻对唐先生推崇备至，作了如上述的表达。

③ 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，香港：新华书院研究所1966年版，第512~527页。

代相传，有一贯的理念、清楚的传承，俨然一个成熟的学术社团，不但在研究成果的累积上非常丰硕，而且到现在还有一定的影响力。这种情形，相较于内地唯物史观的学术族群，以及台湾的辅仁学派，真可谓一枝独秀。近年来，内地学界已经没有学者再用“唯心论与唯物论的斗争”来解释中国哲学了；而台湾辅仁学派，虽有万丈雄心，但似乎仍停留在孤芳自赏的境地。截至目前，唯有新儒家学派，唐、牟、徐先生在学术上的巨著，不仅启迪了许多后学，而且对传统哲学义理的梳理与阐发，仍旧是现代中国哲学在“知识化”的转型期间，最具有典藏价值的智慧结晶。无怪乎刘述先先生直言：你可以不赞同新儒家，却不能绕过新儒家。

果如前论，新儒家在近现代中国哲学史上，面对“知识化”的挑战，是一枝独秀、拥有主流的地位，那么，未来中国哲学的研究是否只要亦步亦趋，紧跟着先贤规划的理路，就可以通达无碍了呢？答案可能是要让人沮丧了。个中原因端在于：如果传统中国哲学的言说方式，注定要在“知识化”的过程中引进西方哲学的概念与语言，那么，“知识化”就是“格义化”，而格义所带来的误解与扭曲，就必须不断地被质疑与修正。因此，即令当代新儒家的前辈学者，筚路蓝缕，以其学贯中西的学养，严选康德道德形上学的理路、架构、语言，为中国重道德实践的心性之学赋予了现代意义，并回归文本，找到大量文献的印证与支持；但是，康德哲学作为西方近代哲学的产物，一方面背负着西方古典哲学思维最原始的烙印，即：将世界断裂为两概，永恒的非时间领域及变动的的时间领域；另一方面，又未加反省地接受了近代西方文明诸多二分性的预设，如：心/物二分，价值/事实二分，理性/感性二分等，故而在哲学思维的基本调性上，其实与中国传统哲学仍有许多扞格不入的情况。换言之，1912年“壬子学制”所标示的里程碑，亦即中国哲学从此要面对“知识化”考验的这道课题，并没有因为新儒家在近现代哲学史上的卓越成就，就此消失泯除。相反地，它以更精致的、更严格的方式，要求新一代致力于中国哲学研究的学者，认真思考什么样的意义形式，才是中国传统智慧重现活力的表达方式。

三、

这些年来，每一次我试图从海德格尔的哲学观点来诠释先秦儒道时，就会面对相同的质疑：如果新儒家运用康德哲学架构的语言是一种格义，那么，参考海德格尔思维理路的做法，难道不是一种格义？难道不会带来误会与曲解？

要回应这项质疑，其实并不困难。因为，从诠释学的角度切入，如果并无所谓孔、孟、老、庄思想的原意，客观地现成地摆在那儿，等待着我们去核对目前的现代诠释是否正确；尤有进者，近现代中国哲学“知识化”的进程，既然注定了我们必须在中西哲学对话的脉络下展开，无可避免地要运用现代“大学”里的知识语言，以说明传统义理与人类历史文化中各种活动与经验的意义关联，那么，中国经典的现代诠释，虽然背负着“格义”的烙印，但不一定都是负面的结果。多年以来，我都不采纳诠释学客观主义的强硬立场，一定要以真、假、对、错来严分各种诠释系统。但是，诠释作为一种与文本交谈对话的过程，我们向经典提问什么样的问题，如何提问，以及选择何种语言来传递经典的现代意涵，却不是没有相应或不相应，恰当或不恰当，清楚或不清楚的相对区分。因此，当我个人引进海德格尔哲学思维与中国经典对话时，选取何种理论平台来交谈，交谈进行的策略如何，欲达成的目的又是什么，都必须有事前审慎的考量，而非即兴式的比附，徒乱人意，终究逃不了“洋格义”、“换汤不换药”的讥讽。

事实上，运用海德格尔哲学来表诠中国哲学，我绝非先行倡导者。早在四五十年前，唐君毅、牟宗三两位先生就为文谈到了两者的相通性。而同辈的学者如陈荣灼、关子尹、陈荣华先生，也早有专著问世。近十年来，内地学界类此的研究作品，也一本一本地出版。换言之，运用海德格尔哲学来诠释中国哲学，俨然已成趋势。目前这本论文集的付梓，绝非什么标新立异之举。但是，稍稍不同的是，这本书的内容并不志在直接比较海德格尔与中国哲学的同异，而是撷取我个人认为海德格尔最值得中国学者深思的若干睿

见，重新回到原典，进而调整当代新儒家前辈已经建构的诠释理路与架构，为传统智慧寻找一个更具有启发性的理解向度。

海德格尔作为 20 世纪西方哲学的巨擘，迄今影响力不衰。我个人并未专攻海氏哲学，但三十余年来，时有涉猎，获益匪浅。其中，对于中国哲学的学者而言，至少有两个重点，特别值得我们省思与参考。

第一个是海德格尔对西方哲学传统的解构与批判。许多年轻朋友在阅读海德格尔著作时，往往期待他尽快地回答他自己提出的存有（即“存在”——编者注）问题，可是，终其一生，海德格尔从未直接地、明确地告诉他的读者存有是什么。然而，我们虽然无法在海氏著作中找到存有是什么的标准答案（就像我们无法在中国哲学经典中找到“道”是什么一样），却至少可以撷取许多在他存有思维渗透下所重现的西方哲学家的精神面貌。我个人领受最深的是，海德格尔基于何种哲学上的洞见才展开了他批判西方哲学“遗忘存有”的论述。原来，依据海氏的观点，从柏拉图、亚里士多德以降，所有的哲学思维，基本上都是试图建立一个非时间的、永恒不变的领域，从而一劳永逸地解释变动的、时间性的世界里的一切问题。我们细审西方哲学的发展，无论是柏拉图的“理想世界”，亚里士多德的“不动的动者”，中古哲学的“上帝”，还是德国观念论的“超越主体性”、“绝对精神”，其实都是在时间的与非时间的，亦即变动的与永恒的两重世界区分下，以永恒的国度为真、为根基，并将变动的世界置于其下，从而赋予不同程度真实性的安立。但问题是，什么是永恒？永恒作为一个非时间性的概念，必须依赖时间性的概念才能取得其意义的来源，换言之，它的意义无可避免地只能以消极、否定的形式来表达。因此，海德格尔认为传统西方哲学在没有充分正视“时间”乃是“存有意义”展现的唯一视域的情况下，误以为乞灵于永恒国度的某种超级存有者（如西方古典形上学中的上帝、无限实体、第一因），或者先验原理（如近代西方哲学中的超越主体性），就可以安立时间之流中变动不居的世界，其实是一方面遗忘了存有，涉嫌将存有“存有物化”；另一方面在哲学思维的调性上，显然过度醉心于理论性的思辨，压抑了真正忠于

存有的“倾听”、“沉思”。美国研究海德格尔素负盛名的学者锥弗斯(Hubert L. Dreyfus)^①，就曾准确地指出，海德格尔这种反对理论性思辨的立场，主要是洞见到日常生活所构成的意义世界，乃吾人探索存有奥秘的根源，它一方面拒绝被任何表象性概念所构成的理论，做穷尽性的说明；另一方面它彻底为时间性所贯穿，在不断地生成变化着。因此，我们对存有的探索，无可避免地处在尚待完成的阶段，并且可能有错误等待修正；而西方传统的形上学家，企图建构一个永恒、非时间性的国度，借此笼罩性地说明一切现象，基本上反映的是一种基础主义心态的迷思，但如果回归历史，这些争奇斗艳的理论系统，充其量只是对存有奥秘在时间之流中某个阶段的揭露而已。

海德格尔这个颠覆西方传统哲学的洞见，对一个当代中国哲学的学者，会有什么启发？首先，如果我们认为中国哲学的思维，基本上也没有两重世界的划分，即在非时间的永恒之境与变动不居的时间领域之间，二者有着不可逾越的区隔，那么无论是西方古典形上学以“实体”为核心所展开的理论形态，还是近代西方哲学以“超越主体性”为基础的思辨系统，都不适合引进到中国哲学的现代注释中，视为天经地义必须遵循的理论架构。虽然，我们无意否认“恒”、“常”这两个概念在先秦儒、道经典中的重要性，但是，就如《易·彖传》所言，“恒，久也。……天地之道恒久而不已”^②，中国古代哲人所追求的恒常之道，从未脱离时间之流而自居于某个静止不动的、非时间性的永恒世界，恰如西方哲学家所思考的那样；相反，中国古代哲人从未怀疑过世界变异的真实性，所以恒常之道亦直须于变异中寻觅，而无须另立一个看似法相庄严，但究其实却虚无缥缈的静止世界，来抚平我们对变异性的怀疑与焦虑。因

① Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World*, The MIT Press, Cambridge, 1991, pp. 1-9.

② 《易》卷第四“雷风恒卦”彖辞，彖曰：“恒，久之。……天地之道，恒人而已也。”参见《周易正义》十三经注疏整理本，北京：北京大学出版社2000年版，第168页。

此，海德格尔从时间性的观点批判西方哲学对存有的遗忘，不啻打开了一扇新的视窗，恰恰提醒我们致力于中国哲学诠释的学者，是否要回过头来重新检视中国古代哲学的基调，而不必过于急切地将传统哲学智慧在知识化的过程中，装错了酒瓶。

第二个海德格尔存有思维中弥足珍贵的洞见，就是他对“人”的理解。海德格尔对人的分析与定位，有两个面向，特别值得中国学者考量。首先，从存有学（即“存在主义哲学”——编者注）的概念来看，“存有不是存有物（者）”，人作为存有者，一方面固然不是“存有”；但是，另一方面，在芸芸万物中，唯有人能向存有敞开，因此又被名之为“此在”（Dasein），即“存有在此得以显现”，拥有最殊胜的地位。但问题是，“此在”的本质是什么？海德格尔的答案耐人寻味。海氏反对任何本质主义的回答，像亚里士多德运用类名加种差的公式，将人定义为理性的动物，在海德格尔看来，完全没有反映出人与存有的这一种本质性的关系。海德格尔从存有学的角度切入，指出人之所以为人，正在于他能在面向世界的过程中，敞开自我，让万物得以显现，而成为“存有在此”。换言之，海德格尔将人的本质放置于人与存有的动态关系的维度中来理解，他没有预取某种独立的、静态的、自给自足的本质内容，来鉴别人之所以为人。相反地，他自始至终都是从人与存有的关系中来理解人。人与存有一方面迥然有别，另一方面相互隶属：存有需要人的自我敞开，这才能够让造化万物的奥秘得以开显；而人则因为能敞开自我，领纳存有，才拥有万物之中最殊胜的地位。这里，不禁让我们想起《中庸》的一段话：“思知人，不可以不知天。”^①其实，中国古代哲学一向重视天人关系（在道家则是道与人的关系），对人的理解掌握，总是从天人物我的脉络关系中说明，从未将人独立地看待，也无意从认知的层面借本质定义来区别人之所以为人。因此，海德格尔从这种关系的角度，重新思索人的本质，对许多当代中国学者而言，由于长期以来习惯沿用西方古典哲学本质主义的思考模式与语言，短时间固然不容易掌握并进而跟得上脚步，但是，

^① 《中庸》第二十章。

海德格尔的这种理路，曲径足以通幽，值得一再玩味。

然而，海德格尔对人的理解，还有另一个面向，对笃信新儒家的学者而言，也具有特殊意义。这就是海德格尔从不将人从主体性的角度来掌握，而是以“在世存有”作为人存在的基本面向。海德格尔这种扬弃主体性哲学思维的理由，一方面当然是因为他从现象学、方法学的观点来看，主客二分根本是后起的，是理论性的建构物，非原初的；另一方面，则是考量到主体性依旧是非时间性的概念，虽然在近代西方哲学启蒙运动中，假理性之名，取代中古哲学上帝的地位，好像保住了知识与道德的普遍性，但是真实生活中的变动、差异与丰富，却始终拒绝化约在它任何先验的形式原理中。尤有进者，无论是上帝也好，主体性也好，甚至先验理性也好，毕竟是存在界中的一物，不足以穷尽存有造化的多端变化。因此，海德格尔不但不取主体性哲学的进路，连带地也不愿将人理解为主体，或者，一种具有表象能力的意识。海德格尔从现象学切入，指出远在人意识到自己为主体，将世界表象为客体之前，人就已经存活在世界中，并在与事物的生活交接中，对存有丰盈的意义有所领悟、理解。而这个由日常生活所开启的意义世界，一方面是我们理论思维的意义根源，另一方面它却拒绝被任何理论所穷尽，所以人只能借栖息于其中，一步步地揭露它的意涵。换言之，在海德格尔看来，不独人不是足以立一切法的主体性，而且他对存有的理解，也非表象思维中的理论思辨之事。人对形上学的探索，注定只能经由吾人投入日常的生活世界，以参与领悟取代理论思辨的方式，逐步地体现存有的奥秘。因此，当代新儒家的前辈，过去为了彰显中国哲学重实践的取向，特别参酌康德道德哲学的理论，现在看来，不仅混淆了人与存有之间的差异，而且轻忽了人与存有相与隶属的关系，从诠释策略看来，不无斟酌的余地。

四、

果如前述，海德格尔这些别开生面的新见解，虽然冲击到西方哲学传统的权威性，但毋庸讳言，他也为当代中国学者面对知识化

的挑战，在寻求中西哲学对话的平台上，打开了新的视窗，让我们获得了更多元化的考量。尤有进者，他也让我们有机会再次反思中国传统哲学智慧的调性，检讨前辈学者已经建立的诠释架构与理路。由于我个人受限于学养，无法全面性地展开海德格尔哲学与中国经典的对话，但是对海德格尔哲学中一些基本取向，发现不仅与中国哲学的调性相容，而且多半也可以在文献上得到印证支持，所以经历多年的反复思索，决定尝试性地将自己的想法表达出来。可是，每当我提笔写作时，我发现自己就立即陷入一种思想混乱当中。因为从进大学以来，我对中国古代典籍的理解，就是在新儒家前辈的教诲下展开的。可是，如果要继续保留新儒学的理路与用语，我就无法表达从海德格尔那里所得到的启发；若完全放掉新儒家的诠释架构，从海德格尔哲学的角度切入，又会觉得唐突、不亲切，而深感不安。这种两难的窘境，一直困扰了我好多年。1994年，我因为参与“中研院”文哲所孟子学的研究计划，必须交一篇论文，于是前后磨蹭了3个月，终于找到一个书写策略，就是从反省前辈学者诠释进路的差异中，找到嫁接海德格尔洞见的途径。论文发表后，一方面觉得意犹未尽，另一方面发现这些想法尚能见容于师友，于是鼓足勇气，又一篇一篇地展开了目前这本书所收录的其他论文。近几年来，一些老学生、年轻学者时常询问何时集结成书，方便他们引用，而我个人对这些文章的自信，也越来越有把握了，于是我又萌生了成书的念头。然而，令人意想不到的，初校稿完成已两年多了，序文却迟迟未动笔，个中理由就是目前这篇序文第一段中我提到的顾虑。

其实，唐先生、牟先生是我最尊敬的两位新儒家师长，没有他们的著作与人格典范，我是不会走到中国哲学领域里来的。可是，年辈差异所反映的时代变迁，也使得我们在问题意识、诠释用语方面，未尽相同。目前为了忠于所思所学，我决定不再照着前辈先生的思考重复地讲，可是，在精神、意向方面，我自信能完全继承两位前辈的想法，就是：我们在中国哲学“知识化”的过程中，一方面应该力求贴近传统智慧的精神面貌，另一方面在选择与西方哲学家的对话时，应尽可能地考量如何释放中国哲学的现代意义，让它

在现代人的生活中，仍旧能发挥照明启迪的功能。

最后，感谢学生书局陈仕华主编的督促，否则这本书可能还要拖上几年。还有，多年来与我往复辩论的师友与学生，若没有诸君的扶持与鼓励，素性疏懒的我，恐怕是不会写这些文章的。其中，最要称谢的就是黄源典博士，细心核校原稿与出处，让这本书终于可以见世。

五、

今年春天特别迟，冬寒，始终挥之不去。回想蔡元培先生1912年颁布的“壬子学制”，感触益多。清晨危坐，想到中国哲学经历百年的转折，究竟何去何从，令人踌躇嗟叹！是为序。

袁保新 序于梅庵

2008年3月3日清晨

目 录

第一篇 从海德格尔、老子、孟子到当代新儒学

- 一项从诠释学角度展开的自我反思 1
- 一、引论 1
- 二、1975—20 世纪 90 年代：海德格尔与老子哲学的重建 2
- 三、20 世纪 90 年代以后：海德格尔与孟子心性论的
现代诠释 10
- 四、结论：“较好的理解”？“不同的理解”？ 16

第二篇 尽心与立命

- 从海德格尔基本存有论重塑孟子心性论的一项试探 22
- 一、导论：问题之背景、线索与论述方式 22
- 二、心性论与形上学 25
- 三、海德格尔基本存有论的理趣及其哲学涵蕴 32
- 四、孟子心性论中“心”、“性”、“天”、“命”
诸概念的再诠释 39
- 五、结论 50

第三篇 天道、心性与历史

- 孟子人性论的再诠释 52
- 一、提出问题 52
- 二、孟子“即心言性”在基本存有论中的意涵 58
- 三、由“义命合一”到“尽心—知性—知天” 62
- 四、结论：“历史”在孟子人性论中的地位 69