

RELATIVITY AND RELATEDNESS

蕴 微 论

—— 场有经验的本质

[美] 唐力权 著

中国社会科学出版社

蕴微论：场有经验的本质

Relativity and Relatedness:
The Essential Experience of Field-Being

[美] 唐力权 著
宋继杰 编

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

蕴微论：场有经验的本质/唐力权著. —北京：中国
社会科学出版社，2001.1

ISBN 7-5004-2819-7

I. 蕴… II. 唐… III. 哲学-文集 IV.B26-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 49673 号

责任编辑 冯春风

封面设计 段 绪

版式设计 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮 编 100720

电 话 010-84029453

传 真 010-64030272

网 址 <http://www.cass.net.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2001 年 1 月第 1 版

印 次 2001 年 1 月第 1 次印刷

开 本 850×1168 1/32

印 张 10

插 页 2

字 数 250 千字

印 数 1 2000 册

定 价 18.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

编者导言

唐力权教授的两本最重要的专著已相继在大陆出版:《脉络与实在——怀德海机体哲学之批判的诠释》奠定了场有哲学的基本概念,《周易与怀德海之间——场有哲学序论》则集其思想之大成,最终构成了一个完整的融本体论、宇宙论、人性论为一体的场有哲学体系。从《脉络与实在》到《周易与怀德海之间》整整隔了二十余年,眼前这本论文集透露出唐氏在这二十余年中思想发展的轨迹,使我们对场有哲学的来龙去脉有一清晰的了解。

在《脉络与实在》中,唐氏是以“功能性的存在观念”、“动态的形式理论”和“机体的透视原理”这三个方面为核心诠释怀德海的形上学体系。所谓“功能性的存在”是指,“存在”即是发挥功能,也就是在实在的动态脉络(即活动场)里扮演一角色或成为有贡献的因素,所以“历程”与实在的统一是功能性的存在观念之第一义,同时实在在历程中是要发挥功能的,而功能的实现即意味着价值与目的的达成,这是功能性的存在观念之第二义。所谓“动态的形式理论”是说,一切形式都是“生发——类别——脉络”动态综合的结果,宇宙也无非就是这样一种综合的统一性。亚里士多德的“形式”在数量上、本质上以及发展的可能性上都是固定的,从而所谓生成变化无非是这多种“形式”的总和,而怀德海的“形式”却包含“创造性三极”——现实实有(终极的限制条件)、永恒客体(终极的特性条件)以及上帝(终极的相对地位条件)——的规定性的综合形式,并且这三种规定性绝不能与合生实有之实在脉络的动态特征相脱离。所谓“机体的透视原

理”是说，宇宙乃是一个有系统的总体，个体性与相对相关性在其中相互预设，系统中的每个个体都构成一个观点，对于这个观点来讲，系统就是一个被惟一裁定了的“透视”。系统的所有观点和透视由于必然性而内在相关，这种内在相关性最终都来源于作用的内在结合性。不可能存在绝对孤立的权能，也不可能有绝对孤立的事实。宇宙之统一性是一个机体的统一性，它即是“多”又是“一”。概而言之，怀德海的形上学体系是一种与传统哲学大异其趣的“机体主义”、“脉络主义”、“透视主义”，或者更直接地说——“非实体主义”。

《脉络与实在》构成了唐氏思想进一步发展的坚实基础。从本文集以及《周易与怀德海之间》等著作中可以看到，唐氏的思考从未偏离上述“机体”、“脉络”、“透视”及“场有”等概念，并且也从未置怀德海于不顾，不过，讨论的范围却从本体论、宇宙论拓展到实存生命分析与人性论，讨论的对象也由怀德海而兼涉尼采、海德格尔、利科等西方现当代哲学家以及《易经》哲学、当代新儒家，甚至还包括印度哲学。以下我们通过概述这些论文的要要点来梳理唐氏思想的发展脉络。

“怀德海和《易经》的时间观念”与“从易经的观点看怀德海与中国哲学”这两篇文章是《脉络与实在》之后唐氏哲学思考的最初成果，分别作于1974和1979年。表面上看，这两篇文章都以比较哲学为进路，但事实上，其基本目标却在于深化并拓展《脉络与实在》中的观念，这也是本文集中绝大多数文章所采取的策略。在前一篇文章中，唐氏第一次明确地界定了“场”的概念，认为它包含两个根本的观念，即从功能上被组织或建构起来的整体与制约此整体而同时又被制约的环境。“场”的构成要素是以“实体 (entities)”和“界面 (aspects)”这两种性能存在于场中：它们“实体性地”存在于其“相对性瞬时 (moment of relativity)”中，相互分离，彼此独立；它们“界面性地”存在于其“绝对性瞬时 (moment of absoluteness)”中，在此，它们是有机地牵涉和依存的。

由此引生出“实体性思维方式”与“界面性思维方式”间的辩证关系，而这两者在唐氏看来正好代表西方传统与现代两种根本不同的思维方式。怀德海当然是后一种思维模式的杰出代表。唐氏认为，正是现代西方思想中的这一反实体主义取向在一定程度上缩小了东西方哲学间的距离。因为当传统西方思想以实体主义为取向时，传统的东方思想却以其界面性倾向而另辟蹊径。而这种差异的心性根源则在于东方思想致力于关怀，而西方思想则植根于惊异。当然更重要的是，任何哲学或思维模式，无论偏于实体性还是偏于界面性，都对其时空理论产生决定性的影响。实体性思维是空间性的，倾向于把时间空间化；界面性思维是时间性的，倾向于把空间时间化。因为空间实际是外在相关性的场系统，而只有时间才构成内在相关性或界面相关性的场系统。怀德海一方面批判传统西方将时间空间化的倾向，另一方面建立自己的以现实实在在感知脉络中的客体化为基础的物理时间理论以及因果效应学说，认为“目前持存的现在性乃是将事物的已在性与正在事物的将在性之间相互作用的时面”。唐氏觉得这与《易经》哲学中的时间与时间性的含义正相契合。因为《易经》中的“时位相关”概念以及“适时性”观念正好与怀德海的这种时空扩延域概念相对应。应该说，唐氏以很大的篇幅论证了这两种时间概念中的亲和成分，不过也指出了两者间的分际。他认为《易经》有怀德海的“有机自然主义”，又独具一个被怀德海忽略了的实存—人文主义的维度。因为“存在借以敞开自身的存在脉络性，就其本身来说不仅包括客观—物理的空间与时间，也包括主观的一人的空间与时间——或‘空间性’与‘时间性’。就其关注这种主观一人的时空以及它与人的命运、人类存在的本真性的关系而言，《易经》更接近海德格尔的实存本体论而非怀德海的有机自然主义。”

“从《易经》的观点看怀德海与中国哲学”就是站在《易经》哲学的立场上全面审视评论怀德海有机自然主义的尝试。唐氏首先承认怀德海与中国哲学之间的亲和性不仅是思想上的契合，而

且还有历史的相关性，这一点是由李约瑟最早揭示出来的。在思想上，按照唐氏的概括，“中国的生命哲学根本上是以关怀为取向的意义性/重要性的哲学，它同时又是人文主义的、自然主义的和理想主义的。这种哲学，其形上学观点根本上乃是机体主义与创造主义的，其方法则是综合与策略性的。”《易经》最突出最典型地代表了这样一种哲学倾向。很明显，怀德海最根本的哲学洞见与此不无相似之处，例如：“他对感受、情绪以及作为最终实在之要素的主观当下性的强调；他的诉诸于直觉与想象力；他的将存有与历程和生成相同一；他的根本的历程—相关的形上学进路；他对以和谐为基础的美的极度崇拜；他对上帝之为世界诗人的不同寻常的界定。”所以无论《易经》还是怀德海的哲学，我们都可冠之以“生命的形上学”。尽管如此，唐氏对怀德海在这一方面的贡献却是持保留态度，因为“从中国哲学的立场看，一种纯粹思辨的生命哲学在语义上差不多是自相矛盾的。正如中国哲学家所强调的，没有一种生命哲学配得上生命哲学这个名称除非它是一种可行性的生命哲学：任何以生命为中心的哲学的真理都必须到活生生的生命本身中去找。”这就是说作为一种思辨哲学体系，怀德海的生命哲学仍然保留了直觉与理性、经验与逻辑—数学、特性与本性、界面性与实体性的思维模式、一与多、上帝与世界以及理论与实践等西方传统哲学所僵持的紧张关系，尽管他试图予以综合协调。所以唐氏认为怀德海既是西方传统哲学的顶峰又是其超越者。

如果说上述两篇论文是从“时间”或“生命”概念出发透视中国哲学的优势，那么“哲学沉默的意义：有关中国思想中语言使用的一些看法”（1976）则是就哲学语言的运用问题阐发这种优势的。唐氏一向强调，中西思想文化的根本差异在于机械性与“因应性（tactics，或译策略性）”的区别：西方人的心灵受规则概念所宰制，所以传统西方哲学对真理的追求实际上是寻求合乎律则或“机械必然性”；相反，中国人的心灵受制于存有的脉络性关

联，所以传统中国哲学所关切的主要是“道”的因应效力。这一点落实到语言问题上，也是不难领会的。因为从中国哲学的观点来看，语言的使用是一种生活样式，但不是维特根斯坦式的游戏的样式，而是实现的样式（form of fulfillment），既然生活是一种因应事态而非机械事态，那么中国有关语言和言说的哲学概念都具有因应的、实存的以及实用的特性。从实存或实用的角度看，“沉默”就与“言说”具有同等的重要性，“沉默的体现是行动，言说起自行动之沉默且归于行动之沉默”。哲学绝不仅仅是一种理论的工作，更不只是语言的问题，“只有‘道思’与‘道言’并不够，它们只不过是‘道心’的两个切面；道之真理不只是被思想与言说，更重要的，要被实行与践履。”所以可以理解孔子“不语怪、力、乱、神”慎言“性与天道”，也就是不透过文字的媒介而是在沉默的行动因应中认识、体验、表达“道”。庄子也视“忘言”为最高的精神境界，这是一种纯任自然、与道合一的沉默，“正如存有物的原初真实性存在于含摄存有之完满性的‘非有’之中，语言的原初真实性亦同样地存在于‘道’纯任自然而自言的沉默之中”，所谓“大言不言”是也。因此，从“沉默”这个看似简单的问题所反映的却是整个中国哲学的一种特性，以此去反省当代西方哲学中的“语言学转向”不就有了一个制高点了吗？

我们说过，从权能场有的分析转向实存生命的分析，从对实体主义的批判转向对实体主义心性根源的批判，是《脉络与实在》之后唐氏哲学探索的基本旨趣，从这样一种脉络来看，前述论文尚属于过渡性的，而下面一组论文则开拓了这种根本的转向。

“存在主义哲学中的‘存在’观念”一文首先探讨了“主体性”的义理架构，继而通过“无”、“意识”及“本质”三个概念来透显存在主义中“存在”这一观念的涵义。唐氏这一阶段的哲学受存在主义及当代新儒家大师牟宗三的影响至巨，而存在主义与牟宗三都可属于“生命的学问”、“主体性的哲学”。“主体性”即“生命自处处境之道”。不过存在主义着重人的主体性，对自然关

注得不够，而唐氏则从承认一切生命的主体性开始，然后才探究人的主体性。“自处”“处境”是存在主义超越西方传统哲学之所在，唐氏将此观念纳入自己的“生命的场有”概念之中，无疑“主体性”与“生命的场有”的统一恰好构成包括人在内的一切有情生命的实存。人与其他生命的不同在于人的主体性是“有间的”或者说有“问题心”，所以“生命的理性”就有“方中求圆”、“有碍求无碍”的曲折历程与“曲转求常”的自克“牺牲结构”。这些概念是唐氏日后构建人性论的基石。但在这里唐氏提供了一个理解存在主义思想的契机，他强调西方的主体性就是如何在虚无中自处，没有虚无便没有西方人的心灵。而存在主义的“存在”就是从“无”中站出来。这个“无”既可指浑沌，也指意识之绝灭，不过最重要的意思却是“独立个体性从俗众中站出来”，这也是一个“appropriate（化为已有）”的过程，把不属自己的因素化为已有，构成自己的本真生命（authenticity）。可见唐氏对存在主义的体认也不无独到之处。

“道身与影身：人道中的自克、牺牲结构”可谓唐力权人性理论的集中表述，也是其著述中的经典之作。唐氏认为，人之为生命，其本能欲望或心性要求——包括生命权能通过仁材两极所作的一切投企——都有自求实现、自求满足的本然倾向，“这个自诚自直的生命通则既是道德的原始基础，也是理性的最后根源。”这里，自直而得直（求满足而得到满足）就是公道，反之，不得直（求满足而得不到满足）就是不公道。那么在人的生命里，这一“公道原理”是如何具体表现的呢？唐氏认为，它是通过生命权能的自克、牺牲结构而彰显的。生命权能的自克与牺牲必然导致生命权能某一方面的亏负，由此亏负暴露出文明人不同“理性道术”的内在矛盾。由于“良知”与“爱罗”的仁材两极作为生命权能运作的两大途径同时又是不同文明“理性道术”的主要价值取向，所以生命权能的自克、牺牲与亏负可以归结为仁材两极间的纠结。中西哲学正好代表了两种仁材纠结所形成的“克牺结

构”。西方哲学的“克牺结构”可以分两个层次来讲。首先，从古希腊以来的西方传统“克牺结构”以阿波罗的清明来克制戴奥尼索斯的狂妄，它成就的是简别外在的知解理性，亏负的是动物性的本能欲望。这种狭隘的理性道术受到了尼采和弗洛伊德以来的现代哲学家的猛烈抨击。在他们看来，知解理性是靠不住的，因为知性本身属于爱罗心性的一面，和人的爱欲、权力欲、权利欲一样，都是权力意志（爱罗执性的本质）的表现，况且人类创造文化的生命力（包括知性）本来就寄寓在动物性的本能欲望之中，动物性的生命权能（爱欲、权力欲、权利欲）与创造高级文明的生命权能（知性）并无本质的不同。对动物性生命权能的长期压抑必然导致创造力的衰退和各种文明病态，因此尼采提出“升华而非压抑”的文明策略——“把动物性的追求转变为文明美善价值的追求。”把爱欲与知性相等同的“爱罗心性”的通体自觉，是尼采、弗洛伊德以来现代西方人性论思想的重大贡献。但爱罗心性的自觉同时也伴随着爱罗心性的极端化，由此暴露了西方文明在总体上（无论传统还是现代）成就爱罗而亏负良知的“克牺结构”。这就是西方文明第二个层次的“克牺结构”。以这一“克牺结构”为基础的人性论自然是一个毫无良知自觉的“半边人性论”。

与西方相反，中国传统哲学（儒家是其主流）以来自仁性冲动的责任感为主体性，通过这一仁极良知关怀所看到和挺立的乃是一个为亲和的聚力所凝结的生命场有和一个以本然责任感为存在特征的“徘徊我”，“完满的互体性”是中国传统哲人的终极关怀之所在。仁材纠结在中国哲学里是以“德”与“福”的关系表现出来的：仁性之亏负就是“德”。在仁极良知关怀的推动下，中国哲学很自然地走上了重德而轻福的道路，因此中国人精神生命里的“克牺结构”基本上就是一个以德统福、以义务强制权利的结构。唐氏认为，尽管以仁性冲动为本的责任感乃是一切道德价值的根源，但道德价值的实现不是没有代价的，它不只代表对自

然之不公平，剥夺了我们自然生命的朴福；即使在精神文明的领域里，由自克作用所衍生出来的道德规范也往往妨害了或限制了其他如艺术、科学和宗教等价值的实现。诚然，在传统的儒家哲学里，爱罗心性的体认是非常有限的，“儒家哲人所肯认的材知我乃是一个良知化的材知我；他们所认识的爱罗只是在粗略的‘人性论’中透显出来的爱罗”，因此往往是受贬抑、批判的对象。无疑，一个没有爱罗心性自觉的人性论也只能是“半边人性论”。唐力权承认以牟宗三为代表的当代新儒家“以摄知归仁为鹄的”，正接触到仁材纠结的人性本质，但他们和传统儒家一样，把道德主体等同良知主体，无法把爱罗从良知压抑之下解放出来并对两者重新相对定位，因此所谓的“良知自我坎陷”终究无法彻底解构传统的“克牺结构”而导向一种健康合理的“人道学”。

“贞宜论”即可视为唐力权本人的“人道学”。所谓“贞宜”乃是一切存有都是求贞定而得宜的，而对人来说就是一个“安身立命”的大事。从场有哲学的观点来看，人乃是一个“贞三宜”的场有者：自然之宜、人文道德之宜、本体之宜——这三个词语所代表的是实存生命体宜、向宜、贞宜的三个基本层面。安身立命的意义也就涵摄在这三个层面所构成的“三宜格局”的义理构架。换言之，“实存的人如何立足在其生命场有中的自然之宜与人文道德之宜的基础上通向本体之宜，就是一切安身立命哲学的中心课题。”“本体之宜”——为一切存有所共依的一宜而纯宜——乃一切存有之本性，也是实存生命超越性之所系。所以贞本体之宜也可称为“贞一”。“贞一”是与“立殊”相对应的概念，“立殊”就是一事物通过“贞一”而确立其殊性。贞宜的目的是贞一也是立殊，亦即“通过个体之殊性来尽存有之本性。”由于生命形态和存有意识的不同，人的贞宜也就可以有不同的进路，展现不同的姿态，这里，唐氏展示了三种不同的“安身立命”之道。西方人安身立命的智慧基本上是知性的——亦即是外向控制性的西方文明乃是一个通过知性、外向控制性智慧或“Logos”理性道术所洗礼

的“霸道”文明。印度人安身立命的智慧也是知性的——但却是内向控制性的瑜伽理性。中华民族，就其所走的贞宜之路来讲，乃是一本于仁恕、通过良知关怀而证入太极太和的民族。以此看来，“贞宜论”与其说是“人道学”不如说是人类文明格局之心性根源的“考古学”。

“权力、意志与诠释——尼采的透视主义与后现代思想”，尽管这是一篇研究尼采哲学的专论，但如果我们认识到尼采思想给予唐氏的巨大启发，那么此文的意义也就不难理解了。唐氏由“权力”、“意志”、“诠释”等一连串尼采哲学的基本命题出发，并推展至其认识论的核心：“透视主义”。从尼采这里，我们看到：人的一切行有——包括他的一切生命活动、思想言行——都是有入性根据的，骨子里都是人性冲动的表现。人性的冲动决定了人的生命立场、人的存有姿态、人对宇宙人生一切价值的投企——因而也就决定了人的安身立命之道及其文明存有所涵摄的意义体系。尼采哲学对西方传统哲学的终结意义，在于他将西方传统哲学追求完满自体性的冲动推至极致从而在存有论上进一步发展出“超人”和“永恒轮回”的观念。从这个意义上讲，尼采哲学又是西方后现代、后结构主义思潮的源头。从比较哲学的角度看，尼采的爱欲冲动恰与儒家的良知冲动构成对立的两极，歧异也许正是沟通的起点。

“生生之仁与权力意志：儒家与尼采之间”正是要在这两条“殊途”之间寻找某个“同归”之路。唐氏确信，这个关联的意义就在良知与爱罗这两个人道之根的相对定位和相互交涉上。人性的冲动就其感于存有本性之断而不断而言就是“良知”，断而又断则为“爱罗（eros）”。西方哲学是一个突显爱罗心、契合存有本性之断而又断的传统。此哲学心灵的根性自觉（爱罗心全幅大用的自我开显）和形上姿态的自觉——自体主义思想的彻底反省，可说是自尼采始。尼采是近代西方最后一位形上学家，又是西方有史以来最具批判性的形上学家，尼采所要否定的不是西方哲学精

神所本的爱罗之根，而只是由此根生长出来的躯干——西方文化与西方哲学在柏拉图主义与基督教文明支配下所生长出来的一颗“爱罗之树”。尼采只是反理性化、道德宗教化了的爱罗，他站在真理的立场来反（绝对的）真理，站在道德的立场来非道德，站在理性的立场来非理性，站在传统的活水源头处（希腊酒神精神）而反传统的。问题是，这些批判对传统的中国文化——尤其是属于主导地位的儒家文化——是否也有重大的意义呢？答案是肯定的。儒家文化也蕴涵了一个意义的骗局和生命的苦狱。因此正如尼采诉诸于“权力意志”，唐氏回溯至原始儒家的“生生之仁”以对治血缘宗法化、礼教道德化的“良知之树”。并且，就其基本含义言，尼采的权力意志与儒家的“生生之仁”其实是相通的，抑且是同其所指的，它们所涵摄的都是本体权能生生不息的创生性或创化性。换言之，就其为价值生命所依立的实存主体性而言，尼采与儒家的归趣是同一的。只是由于两家生命立场的不同，其表现出来的生命情调与学问风格也就有显著的差别：“本于良知根性的大生命乃是一个充满着仁恕关怀，以人的忧患意识为思想行为的原动力的价值生命；而基于爱罗根性的大生命则是一个充满着惊异之情，为人的悲剧意识所笼罩、所支配的价值生命。”如果说尼采哲学是“走出爱罗的良知”，那么，新儒家熊十力的思想则意味着“走出良知的爱罗”。良知与爱罗的相对自我坎陷与相对地辩证的自觉也就是人道根性的整全的自觉。21世纪的哲学，无论东西，必然奠基在此人道根性的整全自觉上，奠基在自体性与互体性的辩证自觉上。唐氏最后主张，尼采与熊十力两家哲学所构成的转折点一方面是此根源辩证自觉的起点，另一方面也可视为中西哲学交涉与会通的两大焦点。

如果说“权力意志与生生之仁”是在歧异中求会通，那么“自由与自律之间：存在主义与当代新儒学的主体性观念”却是在会通中求歧异了。以牟宗三先生为核心的当代新儒家在会通中西哲学的过程中由于受康德哲学的影响，援引西方自由自律的观念

来重新诠释传统的儒家哲学，一方面以自由等同自律，另一方面则以良知的逆觉体证来诠释自律（相当于康德哲学中实践理性的自我立法）。对此，唐氏持批评态度。他认为，在西方哲学里，自由与自律的概念乃是实体主义思想的产物，而中国的哲学传统却是一个超切主义的传统——一个非实体主义的传统。尽管这两个传统在人的心性里有一个辩证的内在关联，但在其各自发展的精神上却是两极对反，背道而驰的。把一些实体主义思想的根苗强植在一个非实体主义文化的土壤里而无视根苗与土壤之间在性质上是否协调，其所产生的困难自是不言而喻的了。因此唐氏提出以仁材两极的辩证自觉作为重建“主体性”的基础，从而将自由与自律，非理性与理性、个体与类性等困难消融于这一新的“主体性”中。

“权能与场有：行依论——易道的诠释”是唐氏站在其“场有哲学”的立场对《易经》所作的全面诠释。唐氏认为，《易经》环绕着卜筮的生命道术而发展出来的宇宙观、人生观是一种场有哲学，也是一种生命哲学——一种归结于生命与场有的超切互摄之道的“超切主义哲学”。所谓“行依论”是说，作用与势用、权能与场有的相互依转乃是万物生化之理或普遍原则。行依也就是“易”。《易经》以“易”为名就是要把它所蕴含的哲学思想建筑在行依之理上，建筑在行依体验的基础上。而人的最原初的行依体验便是唐氏所谓的泰古人自我反省其根身（肉体形躯）生长变化的基本情状或性相的“根身性相学”，它是人类意义世界开显的起点和枢纽。接着唐氏比较了这种所谓的“泰古哲学”与文明哲学的差异，认为两者的分别就是无执存有论与有执存有论的分别，亦即是“超切主义”与“实体主义”的分别。由于泰古人的问题心不显，泰古人的生命基本上是一个无间的生命，这种思维方式缺乏辩证性。泰古哲学出于超切直觉意识内容的素描，而不是成于针对着有间无间生命矛盾地立命辩证法的运用，而那为文明人安身立命所赖的立命辩证法已不是超切直觉的当体领悟，而是一种

统合了超切直觉与知解理性的生命道术。以此来看，由于去古未远，《易经》哲学恰好为我们文明人领会权能场有全体大用最后所本的终极活理提供了一条契静精微的思路。具体地讲，根身从原始混沌中超脱出来，却又依存于天地场有的无限背景，这一天、地、人一体相联的超切场面的确立乃是“人性生命”的开始，也是“场有历史”的开始，或者说是人的“存在”的开始——包括意义世界的开始，道身（精神生命）的开始、问题心理性道术的开始、精神人格的开始，因此唐氏称此为人类的“核心现象”。与此相应，泰古人在反省其根身生长变化的基本性相所运用的自然语言就是人类的“核心语言”，譬如古汉语中的“一”、“太极”、“易”、“道”、“天地”、“刚柔”、“阴阳”、“进退”等，都是直接或间接地表达了根身生长变化的性相的核心语言。但是随着文明社会的演变和精神生命的确立，原为一切文明之本的根身就渐渐被遗忘了，核心语言的泰古原义也完全被淹没或忘其本指了。“自我”观念的发展或“我识透视、知解理性”的绝对化，导致了文明人不仅把他自己孤立起来成为无根的个体我，也把异己化了的他人他物孤立起来成为与他自己一样无根的个体我或个体物。但人是不可能无根的，主宰着文明人问题心态的我识一方面固然在无休止地干那“断根异化”的形上勾当，但也同时不断地通过问题心的作茧作用作那“回归寻根”的努力。必须注意的是，对根身的重视当然是“场有哲学”的根本关切，但“根身性相学”或“泰古哲学”却只是唐氏借以解构“实体主义”的一面镜子而非其终极指向。

“蕴缴论：场有经验的本质”一文是唐氏对其二十多年哲学思考所作的总概括，也是唐氏后期最重要的著作。唐氏自称其哲学为“场有哲学”，所以此文首先对“场有”概念作了精确的定义。他说，“场有”就是“场中之有”、“依场而有”、“即场即有”的意思。换言之，一切事物都是依场而有的，一切有都是场中之有，而场本身也是有。这里，“场”是事物的相对相关性和为此相对相关

性所依据的根源所在。而事物的相对相关性乃是事物的“存有本性”，“场有”正是事物就其“场性”——相对相关的存有本性——而取义的观念。“场有”观念乃是“场有哲学”之异于其他哲学的独特的存有论立场或基本存有信托。具体地说，“它是一个互相涵摄的真实，一个虚机了断的真实，和一个境界开显的真实”，“互相涵摄是场有的实质/超切义，虚机了断是场有的造化/历程义，境界开显是场有的处境/开显义”。所谓“互相涵摄”就是互为限制、互为条件的意思，有多少的类别与层面，就有多少的涵摄关系，可以说它是无穷无尽的。昼管如此，仍可找出几组根本性的涵摄关系，譬如结构与势用、内延与外延、前延与后延的涵摄以及理数、事数、象数间的涵摄。所谓“场有”的事物便是在诸如此类的关系格局中的事物，离此涵摄关系别无事物或存有可言。所谓“虚机了断”，是说现在的（或当下的）“现实存有”正在生成的历程中，它是发自过去那些“现实存有”的成分而形成的一个新的创造。就是说，先前的“现实存有”构成生成中的新的“现实存有”的与料、成分、新的“现实存有”是个创新的开始，而它的成分乃是衍生于先前的事物。在这样一个“虚机了断”的过程中，“结构”与“势用”互为依转，“因地”与“果地”相因相乘，“虚理”（创造的契机）与“实理”（结构信息）互为表里，“物质”（力量的发挥与事功）与“心质”（信息的摄受与处理）相即相入，从而“造化流行，生生不已”。所谓“境界开显”是场有宇宙相对于当下的“蕴缴现行”的开显。“蕴缴现行”是指一个当下的“虚机了断”活动或事件，“蕴缴现行”与相对于它而开显的场有宇宙乃是一个“主”与“客”或“观”与“景”的“主客关系”或“景观关系”。由此关系我们看到了权能场有的三面终极性相：一是权能场有永恒无限而绝对无断的一面，简称“蕴缴真元”；二是权能场有生生历程不断而断、断而不断的一面，简称“造化流行”；三是意识现象的简别外在断而又断的一面，简称“意象世界”。这三面性相相互涵摄、相互开显，以此构成了场有宇宙在自

在层次上的境界开显。哲学的全部资料都源于此，但由于生命立场的限制，人所领悟的只能是其中的一面，从本末整殊的角度可以归结为六：超切直觉——对场有本相、空有或无相（蕴缴真元）绝对无断的觉性；超切曲觉——对场有行相、中相或事相（造化流行）不断而断/断而不断的觉性；超切执觉对场有末相、假相或物相（意象世界）断而又断的觉性；超切圆觉对场有整体性相（场有自身）的觉性；超切方觉——对场有分殊性相（场有者）的觉性；超切脉觉——对场有脉络性相（处境）的觉性。这六觉与哲学思想的形态或派别的对应关系是：直觉偏胜（神秘主义、一元主义）；执觉偏胜（现象主义、分析主义）；曲觉偏胜（变易主义）；圆觉偏胜（整体主义）；方觉偏胜（二元主义、多元主义）；脉觉偏胜（处境主义、脉络主义）。最后唐氏将这几个方面融汇成一个“超切中道”的哲学架构：

六相一相，超切实相：场有哲学的真理论；
六观一观，超切的实现：场有哲学的方法论；
六觉一觉，超切正觉：场有哲学的心性论；
缘命复性，自诚致曲：场有哲学的功夫论；
偏为正用，综合得宜：场有哲学的超切中道。

至此，我们已将本文集中的重要论文作了一个初步的勾勒，希望能借此对唐力权教授的场有哲学有个全面的统观。最后用唐氏镌刻在《周易与怀德海之间》一书的封底里的两句话结束这篇导言或许是合适的：

缘命复性，超切中道；
诚承契印，和光同尘。

编 者

1999年12月