

唐力权 著

周易与怀德海

场有哲学序论

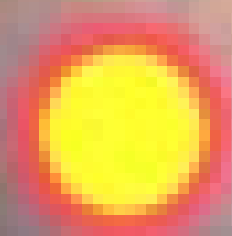
之间

辽宁大学出版社

中国易学名著丛书

周易与怀德海

之间



中国社会科学出版社

国学研究丛刊

周易与怀德海之间

唐力权 著

辽宁大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

周易与怀德海之间/唐力权著, —2 版, —沈阳: 辽宁大学出版社, 1997. 3

(一鳞丛刊)

ISBN 7-5610-1103-2

I. 周… II. 唐… III. 周易-对比研究-怀德海. A. N.
(1861~1947) —哲学 IV. B221.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (97) 第 06122 号

周易与怀德海之间

——场有哲学序论

唐力权 著

辽宁大学出版社出版 (沈阳市崇山中路 66 号)
新华书店经销 沈阳新华印刷厂印刷

开本: 850×1168 1/32 印张: 11 插页: 1 字数: 250 千
1997 年 3 月第 2 版 1997 年 3 月第 1 次印刷
印数: 1—4 000

责任编辑: 赵光辉

封面设计: 邹本忠

责任校对: 东 雪

ISBN 7-5610-1103-2

B·55 定价: 15.00 元

序

我和唐力权先生初次相识，是一九八七年七月在美国加州圣地亚哥市召开的第五届国际中国哲学研讨会上。他对在世界范围内弘扬中国哲学的一片热忱，他的卓越的组织才能和脚踏实地的工作作风，给我留下了非常深刻的印象。

那次会后不久，他就被选为国际中国哲学会的会长，在两年任期内为该会的组织发展、规章制度建设、印刷物出版和开展学术活动等做了大量的工作。其中一项是编辑出版《国际中国哲学人名录》，唐先生委托我和汤一介同志负责收集整理中国大陆学者的资料。前后大约一年时间，我们之间有较频繁的书信往还，我对唐先生的工作作风之细致认真有了更加实际真切的体会，暗自庆幸国际中国哲学会之得人。没有这样一批志士仁人，推拓中国哲学于世界就只能是一句空

话。

对于唐先生的学术造诣，我是通过他的大著《周易与怀德海之间——场有哲学序论》才真正了解的。他先已陆续寄来在《哲学与文化》上连载的大部分章节，后又寄来台湾黎明文化事业公司出版的单行本。这部极具独特风格的哲学著作，读后给人留下两个十分深刻的印象：一是它的太多的创新词语和过于迂回曲折的表达方式使人如入迷宫，开始真有点头晕目眩，没有一股韧劲恐怕是很难卒读的；二是在摸清它的思想理路后，又为它诱人的哲学智慧所吸引，这时你可以从那些独创名词中体会出无穷意味，也能逐渐了然那些“迂回曲折”或许正是作者的经济手段之所在。一位在美国执教多年的华裔哲学家，他对中西哲学的融会贯通的理解，立足于现代而对“泰古哲学原意”执着地追求，经过十年苦思与探索所结出的哲学智慧成果，我想介绍给国内的读者是很有意义的，也一直在寻找着这种机会。

去年七月，我和唐先生有机会在夏威夷再次见面。他自幼年离开广东安平老家后，四十多年没有到过中国大陆，早有重访故国家园的宿愿。我邀请唐先生到南开大学来讲学访问，他欣然答应了。今年暑假，唐先生携家眷回国旅游访问，先在南开大学讲学十日，讲的题目就是场有哲学。他很惊异南开的研究生们对他的哲学能有那么高的兴趣和那么深的慧解，情绪一直十分兴奋。适逢辽宁大学出版社的刘万泉社长来南开洽谈业务，我向他推荐了唐先生的《周易与怀德海之间》一书，刘社长识见不凡，双方很快达成协议，决定由辽大出版社出版该书的简体字本在国内发行。让国人分享海外华人的这一独特的哲学创造成果的意愿终于得以实现。

为了帮助读者了解唐先生其人和其书，我在这里就自己知道的情况和唐著要点再略作介述。

唐力权教授 1935 年 10 月 26 日生于广东省安平县。早

年毕业于香港金文泰中学，考入台湾大学电机工程系。一年后转到美国纽约大学学经济，毕业后在纽约大学研究院攻读经济学博士学位。当时是主修经济学，副修哲学。后转到纽约社会科学研究新校攻读哲学博士，1969年获博士学位。他的博士论文题目是《怀德海有机哲学之批判的解释》。同年到美国康州美田大学哲学系任教，讲授存在主义哲学和东方哲学等课程，直到现在。除《周易与怀德海之间》之外，他还著有哲理诗集《道》（英文本）和中西比较哲学论文数十篇。

正如作者在“自序”中所指出的：《周易与怀德海之间》严格说来“不能算是一本比较哲学的著作，当然更不是关于《周易》或怀德海哲学的专著”。因为作者的用意首先在于建构自己独特的哲学学说和提出一套自己独特的哲学观念。这样说来，该书的副标题“场有哲学序论”或许更有助于读者把握它的实质内涵。但是，这并不排除该书的内容充满了有关中西哲学特别是《周易》与怀德海哲学之比较和融通。这不仅在于作者认为书中的哲学观念系“通过对《周易》与怀德海哲学的反省而得来的”，而且在于作者申明它苦心积虑地提出的一套有关“场有哲学”的观念，其用心所在正是企图“为比较哲学本身建立理论的基础”。

按照唐先生的解释：“‘场有’就是依场而有的意思。一切存有都是场的存有。”此所谓“场”字乃是一哲学的观念，而非一数学或物理学的观念，它是就事物的相对性或相关性而言的。“‘场’就是事物底相对相关性的所在，也同时是此相对相关性之所以为可能的所在。”相对的含义就是没有绝对，可以说，“场有”就是对于“绝对”的否定。在场有哲学看来，没有绝对的一，也没有绝对的多；没有绝对的超越，也没有绝对的内在；没有绝对的创造者，也没有绝对的被创造者；没有绝对的主体，也没有绝对的客体，“所有相对的两极都是互为依存而非可以独立的存在”。显然，场有哲学所阐明的乃是一种相对性原

理或称之为相关性原理。

确切地说，把“场有”界定为对于“绝对”的否定应当表述为对于绝对的实体观念的否定。所谓绝对的实体观念正是肯定宇宙间存在着一个孤立的存有，一个可以独立于其他存有之外的存有，一个无须“依场而有”的存有，而肯定这样一种“实体”的存在正是西方传统哲学最显著的特征。实体观念的绝对化、极端化不仅导致了西方传统的二元论和绝对主义，而且使哲学家们很容易产生一种误解，以为自己可以站在宇宙之外，从一个“绝对旁观者”的地位来看宇宙，好象他自己就是上帝似的。唐先生把这样一种哲学立场和态度称之为“场外观”。

从场有哲学的观点来看，上述绝对的、外在的观点（场外观）是根本站不住脚的。因为人不能站在宇宙之外，也没有“宇宙之外”可言。既然一切存有都是依场而有，那么“宇宙”乃是无限场有的名称，宇宙之外无所谓存有。在场有哲学看来，不可能有外在于宇宙的上帝，“上帝”或终极存有也无例外地属于场有的观念。场有是“无外”的，我们只能从“场内”的观点来看宇宙、看人生。唐先生认为，《周易》哲学和怀德海哲学之所以能够连在一起作对比研究，就是因为它们的一切观念都是由“场内观”所导出来的，它们基本上都是一种场有哲学。也就是说，场有思想即相对相关性思想是二者所共有的形上根据，也是它们共同的方法论——它们基本的思想形式。无论是《易传》里的“太极”，还是怀德海形上学里的“神”，都不是一超越万物而非与万物互为依存的独立实体或绝对存有。这种神与万物亦有相对相关性的思想，在西方传统的形上学里乃是不可想象的。

唐先生认为，任何思想进路或思维方式在其根源处都是一种“形上姿态”的表现，“场内观”与“场外观”的区别和对立亦不例外。“形上姿态”是贯穿唐著的一个中心观念。它指的是生存在场有之中的人面对宇宙人生所采取的基本态度，这个态度是

就人与场有之终极关系而言的，它就是人的思想和行为方式之最后根据。在这里，“形上”是形以上或形之上的意思，“形上”和“形下”的分别也就是《易传》所谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的区分。“姿态”显然是一主体性的概念，它是指作为主体的人面对周围世界所采取的回应和裁定的方式。形上姿态不是指人的形躯在现实时空中所呈现的姿态，而是指人的精神生命面对宇宙人生所采取的姿态（亦即根本观点和态度）。“形上”两字已被普遍地用来翻译西方哲学中的 metaphysics（亦形上学）。Metaphysics 乃是一门探究“终极”哲学问题的学问，“我们在‘姿态’上面加上‘形上’两字为的正是这‘终极’的含义，因为我们所要表达的乃是人与场有之间的终极关系”。这些哲学语言虽然较富思辨性，但是我们仍然可以看出唐先生是十分重视世界观的决定意义和强调世界观与方法论之统一的。

发掘与重建蕴含于泰古哲学语言中的根身性相学，或许是唐先生这部著作中最有特色的部分，它也最典型地体现了本书的方法——回到人类经验源头的方法，代表了一种与现代解构主义、离中心主义相抗衡的“奠基主义”（foundationalism）的思想进路。

所谓“根身”即是指我们这具能直立走路的形躯。唐先生认为，泰古哲学在本来的意义上也就是泰古人的“根身性相学”，即泰古人自我反省其根身生长变化的基本性相的学问。泰古人素朴的哲学思想乃是名副其实“脚踏实地”的哲学思想，因为它完全是以根身为出发点的。泰古哲学语言即是“依形躯而起念”的哲学语言，它是有迹可寻的人类经验的历史源头。正是在这个意义上，唐先生认为《周易》去古未远（相对今天而言），其中还保留着某些泰古哲学语言的痕迹，可以作为研究泰古人的根身性相学的重要依据。他也是从这一特定的意义来对《周易》进行诠释的。

例如，对“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八

卦”的几句话，唐先生是这样解释的：在泰古哲学的素朴语言里，“太极”指的原是我们这具能直立走路的形躯。“太”的原意为大。直立的形躯乃是人的躯体生长发展的极端，所以“太”、“大”和“极”原是同义语。“易”的概念原也是指我们这是形躯——这具能屈伸进退、动静变化的形躯。“易有太极”就是说屈伸进退、动静变化（易）乃是以直立的形躯（太极）为中心、为本的。而这具为“易”之本的直立形躯也同时是为形躯所本有或依形躯而有的一切相对性（如屈伸、曲直、上下、前后、左右、内外等等）的根源，所以在“易有太极”后面接着说“是生两仪”。“两仪”原是指屈伸或曲直——我们形躯的两个最基本的仪态。形躯之伸直则向上而朝天，形躯之屈或曲则向下而接地，由此又引出天地、乾坤的概念。天地、乾坤乃是一切相对性的根源，所以“两仪”也泛指一切以天地乾坤为本的相对性。人生活的环境就是由乾坤（两仪）相反相成的相对性所决定的，宇宙间的一切名相也是通过乾坤的相对相关性而开显的，所以《易传》说：“两仪生四象。”“四象”也就是“四方”之象。“四方”即前后左右四个方向，它们是由直立的形躯而决定的。《易传》以“四方”来指以形躯为中心的环境，当人顶天立地般站立起来的时候，也同时是事物在他四周豁然开显的时候。那么，“四象生八卦”又是指的什么呢？唐先生认为，“卦”的原义就是“挂”，“挂”的天地之间的当然只能是我们四周所开显的现象了。所以在《周易》经、传中，“卦”和“象”是相通的，“八卦”即“八象”。“八卦”的原义不是指八种现象而是指“八方”之象，即四面八方所垂之象。“八方”乃是指东南西北四个方位和南东、西南、东北、西北四个方位之和。换句话说，“四象生八卦”这句话基本上是泰古人对方位经验的描述。把“八卦”说成是乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八种符号，或天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象，父、母、长男、长女、中男、中女、少男、少女八种人伦关系等观念都是后来演变而成的。

经过这样的诠释，泰古人的哲学也就是他们的根身性相学，即反省其根身（形躯）生长变化的基本性相的学问。此根身性相学不仅涵摄一宇宙论，而且也涵摄了他们的心性论，因为在中国传统哲学中宇宙论和心性论是不可分的，而把这两方面的联结起来的枢纽正是我们这具能屈伸变化的形躯。

在场有哲学中，“两仪”的“仪”字被赋予了更为普遍的意义，用它来指一切事物所表现的姿态和情状，此姿态和情状包括身、心和我们周围的事物，因为在泰古哲学语言中“身之仪”、“心之仪”和“事物之仪”本是统一不可分的。唐先生通过分析《易传》的“阴阳”、“刚柔”概念和《中庸》的“至诚”、“致曲”概念来说明宇宙论和心性论的密切联系。“刚柔”是指形态直曲，“阴阳”是指光的向背，它们都是扣紧人的形躯的活动而言的。《中庸》所讲的“诚”乃是一心性论的概念，而“诚”的本来含义就是“直”。“诚”是人的生命里追求自我完成的力量，生命的自我完成乃是与活动的“一致性”联系在一起的，此所谓“一致性”就是指基本方向的始终如一和活动过程的持续不断，而这也正是“直”的涵义。只讲“至诚之道”还不够，《中庸》又讲“其次致曲”。“曲”原也是指形躯的状态而言。“曲”并非只有负面的价值，人的形躯的许多操作与活动必须依靠不同程度的弯曲状态才能完成。这就是《中庸》“致曲”之道的本义。以“至诚”为体，还须以“致曲”为用，才能真有所成。所以，《易传》所讲的“一阴一阳”之道和《中庸》所讲的“至诚”、“致曲”之道原是相通的，所不同的是《易传》讲的是宇宙论，而《中庸》则是讲的心性论，其原初的意义都是与泰古人对于人的形躯的活动变化之观察、体验联系在一起的。

唐先生认为，身心不二、体用一如可以说是泰古哲学的不二法门。泰古人没有孤立的意识心的观念，在他们看来，心不过是依于形躯而有的一种灵明作用罢了。在后世哲学的发展中，只有中国哲学较多地保留了泰古哲学身心、身物、心物一

相连的中道精神，这尤其突出地表现在中国哲学有关根身与道身之关系的认识方面。“道身”是指人的精神生命，人所面对的意义世界乃是通过人的精神生命而开显的。由于每个人的精神生命所采取的形上姿态不同，它所开显的意义世界也就不同。按照中国哲学的观念，道身起于根身而超越根身，但在超越中仍与后者保持着相即不离的关系，唐先生称之为“超切”关系。“超切”即是超越与依存的统一。道身与根身的相互依存表现在：一方面人的精神生命乃是建筑在根身的肉体生命之上，离开了肉体生命就无所谓精神生命可言；另一方面，人的精神生命又能够反过来影响人的肉体生命，儒家哲学中“以德润身”的修身思想和道家哲学中“复归其根”的养生思想，都是讲的后一层意思。

根身与道身的异化和二元对立，在西方和印度主流哲学的发展中都表现的十分突出，在具有此种倾向的哲学家们看来，人的精神生命（道身）的确立必然表现为对于肉体生命（根身）的敌视或卑视，而在中国哲学中，根身与道身的异化和两极对立不仅在儒家思想中不存在，在道家思想中亦不可见。以肉体形躯为“臭皮囊”的观念乃是来自佛家。唐先生认为，根身与道身相即不离的“超切”关系是中国哲学自《周易》以来的根深蒂固的观念，这一观念在某种意义上也决定了中国人文传统的基调。

通过发掘泰古哲学原意、寻回自己精神生命之根固然是唐先生建构场有哲学的重要依据，但是他也并非只是一味地向后看、“向万古回归”，事实上他也不能不关心现代文明的发展，特别是“五四”以来一直争论不休的中西哲学与文化的异同、中国传统文化的省思及其未来发展这些深具时代性的问题。全书最后一章，讲的是人类文明格局辩证的自觉，突出地是讲以“易印文明”为本位的中国文化传统，怎样在当今“大开大合”的时代吸收其他文明格局的精华而获得民主、科学与富强，使现

代文明的基本条件在中国文化中生根。他以此为“场有哲学的归结”。这位华裔哲学家的一片苦心，他的真正关怀所在，我们还是可以看得相当清楚的。

唐先生关于文明格局辩证自觉的理论，建基于他的仁材交涉的人性论或心性论。他认为，仁性与材性是人性中的对立的两极。仁性就是生命自我肯定、自我承担和自我负责的本性，亦即孟子所谓的“良知良能”。材性除了荀子所说的“材性知能”的含义外，也兼指作为材性知能的内在原动力的一切自然爱欲，包括占有欲、权利欲、权力欲等等。把“材知”和“爱欲”连结起来，这就是古希腊思想中“爱罗”（Eros）一语的涵义，所以他又把材性称之为“爱罗心性”。唐先生认为，仁性与爱罗的分别可以归结于关怀之情与惊异之情的分别。对自己生命的关怀和对自己以外的一切生命的关怀及由此产生的责任感乃是仁的本质；爱罗惊异则起于对异己对象的神秘感和好奇心，并由此产生捕捉、征服、占有异己对象的欲望。与爱罗惊异联系在一起的对异己对象操纵控制的意图、深入探索的兴趣和由此磨炼出来的分析、把握异己对象的智慧，乃是科学发展的前提。不惟科学，西方近代以来的民主政治也是与以爱罗心性为基础的控制性智慧联系在一起的。近代西方人民主、自由、平等的思想乃是奠基于个体权利的观念，而个体权利观念正是材知爱欲（权利欲、权力欲）理性化的结果。

唐先生认为，仁性与材性（爱罗）是人性中相反相成的两个方面，如何认识和说明它们之间错综复杂的辩证关系乃是人性论的中心课题。遗憾的是历史上东西方哲学中的人性理论都难免有以偏概全的倾向，都是一种“半边人性论”。以儒、道、佛三家为代表的中国文化基本上走的是一条以仁性关怀为主体的道路，尽管它们对仁的理解及其确认的层次有很大的差异。由于片面着眼于从同体感通之仁的立场来考察人生，中国哲学对人性的另一面——爱罗心性（材性）缺乏深切的体认和客观

的了解，更多的只是看到它的负面价值。然而，没有起于爱罗惊异的求知热情和探索精神，又怎么能有科学的发展？没有对实存个体的权利和欲望的尊重、肯定及合乎理性的限制，又怎么能有民主的开出？中国哲学以仁性关怀为主体的“半边人性论”自然有其广大高明之处，但它带来的负面影响也是十分明显的。

在西方文化的发展中，爱罗心性始终占主导地位。西方文化中自然科学与逻辑学的发达、对个体权利的尊重和以此为基础所确立的政治体制，可以说无不与爱罗心性的特质有关。但是，爱罗心性的过分膨胀也必然带来严重的危机，这种危机突出地表现在两个方面：一是“虚无的危机”即“意义的危机”，二是“暴力的危机”。爱罗心性是以对异己对象的追逐为能事的，在这种追逐中它永远无法得到满足，由此必然带来安身立命的无着和意义的虚无。另一方面，本能地倾向于以自我为中心，追求爱欲、占有欲、权利欲的满足的爱罗心性又是一切暴力的根源。

场有哲学所要建立的是一种“仁材并建”的人性论。这种人性论的建构之所以必要和可能，乃是由于“生命是一同体的事实，也是一异隔的事实，同体与异隔、感通与对执的相离相合、相反相成正是生命之所以为生命的特质”。一切文明创造，从心性的层次上说，都不过是仁性与材性在具体而特殊的社会环境和人文环境中的实现与落实，都不过是“仁材两极和光相配之事”。“半边人性论”只能代表“有偏”的文明，“仁材并建”、“无偏”的人性论的阐发和开显，乃是纠正中西文明的偏失，使之更趋于合理化、理性化的一个不可缺少的环节和方面。落实到中国文化来讲，中国传统人性论、心性论最大的缺陷就是未能把仁性与材性分开来看，因而也就未能深入探讨爱罗生命的本质。中国哲人往往是把材性的价值化约为仁性的价值，把基本上居于材性的问题当作仁性的问题来处理。唐先生认为，在

中国文化和中国哲学的未来发展中，一个基本问题就是如何自觉地、辩证地在仁性关怀的本位精神上安立和成全（不是现代新儒家所讲的“开出”）爱罗生命，亦即正确地认识和处理材知爱欲的问题，缺少这一环节，科学和民主就很难在中国文化中生根和成长，从另一方面说，如何在充分地正视和发挥爱罗生命的创造力的同时，又成功地避免伴随着爱罗生命的自我扩张所可能出现的虚无和暴力的危机，也将是对中国文化的一个严峻考验。

唐先生的上述观点我不见得都能赞同，但是它确实为我们思考许多根本的哲学和文化问题提供了一条新的思路，成为卓然自成一家之言的哲学系统，读后颇能启人心智。场有辩证法虽然不如唯物辩证法全面深刻，但是它把时位观念和相对性原理格外突显出来，对于破除那种旧的形而上学的宇宙观和绝对主义的思想方法确实作出了重要贡献。它的不足是没有进一步说明相对和绝对的辩证关系，从而在理论上和相对主义划清界限。回到人类经验源头的根身性相学、仁材交涉的人性论等也都包含了不少合理因素，我们虽不见得都能同意唐先生对他所引述的“泰古哲学语言”的解释，但是肯定泰古人对周围世界的认识往往是从直接经验出发“近取诸身”，由近及远，这是符合人类认识发展的规律的。关于人性问题，马克思主义强调不能离开现实的人的具体的社会关系来抽象地考察和研究。在某种意义上来说，“仁材交涉”的人性论还是一种抽象人性论。但是，我们不能因此而完全否定它的理论价值，因为仅从阶级性出发并不能说明有关人性的一切问题，例如中西文化的差异和精神文明的不同类型的问题；揭示人性中有对立的两极和要求自觉地处理好二者的辩证关系，对于人的全面发展和人类文明的合理建构都是有重要意义的。唐先生是一位美籍华人，他即将在国内发展和出版的这部中文著作无疑地属于“中国哲学”的范畴，它以其独特的思想进路、创新的哲学语言和完整的理论

系统而在现代中国哲学中确立了自己的一席之地。我们很高兴地看到现代中国哲学百花园中又增添了一朵异彩的奇葩。

场有哲学的构思显然受到怀德海哲学和海德格尔哲学较深的影响，它同时融合进去了大量中国传统哲学的智慧，作者运用追溯“泰古哲学原意”的方法也更多地是以《周易》、《道德经》等中国哲学典籍为素材，因此使本书呈现出来的面貌是富有中国作风和中国气派的，也可以说是已经中国化了的。马克思主义哲学也有一个中国化的问题，它同中国传统哲学之精华是完全可以做到水乳交融地结合在一起的，惭愧的是我们过去在这方面并没有拿出多少够水准的研究成果来。相比之下，一些非马克思主义哲学家在将现代西方哲学和中国传统哲学相结合方面所做的工作，倒是可以作为我们的借镜。我过去提到过冯友兰的“新理学”，唐先生的“场有哲学”也是一个很好的范例。

对于相当一部分读者来说，阅读唐先生此书可能是不轻松的，主要困难之一在于书中有一整套作者自创的哲学名词、概念，不了解其涵义是很难把握本书独特的思想进路的。因此，最后我想提一个建议，希望唐先生本人或深契其思想的其他学人，能抽空编一本《场有哲学辞典》或《场有哲学名词解释》，帮助读者疏解阅读中的困难，那么它的哲理之光将能照亮更多人的心扉。

方克立

1990年8月于天津南开大学

自序

此书卷首所题四句中所包含的意思在我的脑海中已经盘旋了 10 多年了。经过了 10 多年的苦思与探索，我的思想总算是逐渐成熟了；也总算在不断的尝试下找到适合它的哲学语言了。我知道，对一部分读者来说，这本书实在有太多的创新词语，而全书的表达方式也过于迂回曲折。但作者这样做实在有不得已的苦衷。这本书的思想内容相当繁复，“迂回曲折”乃是作者的一种经济手段。至于用词的创新，则显然与独特的思想进路有关。任何思想进路或思维方式在其根源处都是一种“形上姿态”的表现。这是贯串全书的中心观念。对我们来说，离开了人的形上姿态，也就没有存有的开显可言。因为所谓“存有”正是相对于形上姿态的“场有”——《周易》传统中的“天地之道”。不过，“形上”与“形下”是牢不可分的。这种扣紧形