

林安梧著

臺灣學生書局印行

道的錯置

中國政治思想的根本困結

中國哲學叢刊



國家圖書館出版品預行編目資料

道的錯置——中國政治思想的根本困結

林安梧著。－初版。－臺北市：臺灣學生，
2003[民 92]
面：公分

ISBN 957-15-1188-9 (精裝)

ISBN 957-15-1189-7 (平裝)

1. 政治－哲學，原理－中國

570.92

92011899

道的錯置——中國政治思想的根本困結（全一冊）

著 者：林 安 梧
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局
發 行 人：盧 保 宏
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局

臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號：00024668
電話：(02)23634156
傳真：(02)23636334
E-mail：student.book@msa.hinet.net
http://studentbook.web66.com.tw

本書局登記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：宏 輝 彩 色 印 刷 公 司
中和市永和路三六三巷四二號
電話：(02)22268853

精裝新臺幣四五〇元

定價：平裝新臺幣三八〇元

西 元 二 〇 〇 三 年 八 月 初 版

57008

有著作權・侵害必究

ISBN 957-15-1188-9 (精裝)

ISBN 957-15-1189-7 (平裝)

序 言

哲學，之於我來說，是人參贊於天地萬有一切之間的總體理解與詮釋，並在這樣的向度下逐漸的達到自我本性的確知。因為，自我本性並不是先天本然之為如何，而是在歷史社會總體的薰染下，積累成如何。用王夫之的話來說，「命日降，性日生日成」，「習與性成，未成可成，已成可革」；並沒有一先在的國民性，只有在歷史社會長養的過程中成就的國民性，它是變動的，是歷程的；在變動歷程中積累成的性子。

華夏族群積累了數千年的文化傳統，在宗法封建、帝皇專制、小農經濟、聖賢教養下成了一自家的性子。這性子有好有壞，可上可下，或善或惡，或高或低。天下有道時，這性子可能顯示的是「天行健，君子以自強不息；地勢坤，君子以厚德載物」；天下無道時，它卻也可能「處士橫議，諸侯放恣，邪說暴行有作」，「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴」。詭譎而難理的是，原本的「敦厚樸實」居然滑轉為「世故顛預」；原本的「人情義理」竟也扭曲為「私情恩義」。多年以前，我即曾為此撰了一篇〈孔子與阿Q：一個精神病理史的理解與詮釋〉，我的提法是這樣的：

原先孔子所開啓的儒學強調的是一「道德的社會實踐意識」，但顯然地世代並未真從宗法封建與帝皇專制中解放出來；因

而在此兩面向的糾葛下，道德的社會實踐意識無法暢達的發展，遂滑轉為一「道德的自我修養意識」。原先之轉為一道德的自我修養意識，為的是要歸返生命自身，而再度開啓社會實踐意識，傳統之要求由內聖通向外王，所指殆此。問題是：內聖通不出去為外王，反折回來，又使得那道德的自我修養意識再異化為一「道德自我的境界之追求」。此時之道德轉而為一境界型態之物，而不再是實理實事。原先的道德精神境界的追求所為的是自我的治療與康復，俾其能開啓道德的自我修養之可能；但在世衰道微的情況之下，即如道德精神境界亦成為一虛假而短暫的境界。這再度往下異化便成為一「自我的矯飾」與「自我的休閒」，明說其理由，實則為虛，終而墮入一自我蒙欺，萬劫不復的魔業之中。魂魄既喪，遊走無方，來去無所，這失魂症的病人也只能以「道德的精神勝利法」自我蒙欺罷了。

如上所說，「孔子」與「阿Q」兩者可以關聯成一個井然有序的系譜。由「道德的社會實踐意識」滑轉而為「道德的自我修養意識」，再滑轉為「道德自我的境界追求」，而後再異化為「道德的自我矯飾」與「道德的自我休閒」，終而墮到以「道德的精神勝利法」而轉為一「道德自我的蒙欺」。我們之所以將「孔子」與「阿Q」做這個精神病理史的關聯性理解，並不是要去說當代中國族群之為阿Q為可接受的，而是要藉由這樣的理解與詮釋達到一治療的作用，進而得以瓦解這個奇怪的綜體，讓中國文化及在此中長養的中國子民有一重生的可能。

大體說來，這樣的問題已糾纏整個中國民族數千年，做爲一實存的體會者、研究者，它著實如鬼魅般糾纏了我幾十年，揮之不去、棄之不得。還記得一九七九年，那時我在師大國文系讀大四，寫了一篇〈中國政治傳統中主智、超智與反智的糾結〉的文章，它可以說是我探索這問題的一個切入點。我當時直覺得要深入研究中國文化傳統，一定不能忽略這個向度，特別是研究儒學義理，更不能忽略整個歷史縱深度、社會廣厚度的理解。當時，儘管那時已經有些人將我視爲新儒學派的承繼者之一，但我對新儒學之特重「形上理由的追溯」，而忽略「歷史發生原因的考察」一直是有所疑慮的；對於新儒學之特重「意義的生發」，而忽略「結構的契入」一直是期期以爲不可的。那時，我常爲這問題搞得心悶，鬱瘁難舒，莫明所以，但無可懷疑的，哲學的問題意識就在這過程中發榮滋長。

一九八〇年到一九八二年間，我服預備軍官役於中壢，結識了一些研究社會哲學的朋友，因而對法蘭克福學派（Frankfurt School）的批判理論（Critical Theory）有了些了解。在諸多交談對話過程中，更而引發了我對中國文化傳統深一層的理解興趣，原先的糾結慢慢的豁顯了出來。記得，我當時譯讀了一些卡爾·曼罕（Karl Mannheim）、馬克斯·韋伯（Max. Weber）、柯林烏（R.G. Collingwood）、波柏爾（Karl Popper）的文章，卡爾·曼罕的知識社會學式思考深獲我心，馬克斯·韋伯的「理念類型」方法、柯林烏的「問題—答案」邏輯，對於我去詮釋中國學問大有助益，波柏爾的反本質主義（anti-essentialism）更是給我一劑強心針。此後，儘管我的個人信仰上仍是以儒教爲導向，仍稟持著「乃願學則學孔子也」；但我與波柏爾的「方法論上的約定主義」（methodological

conventionalism) 自此卻結了不解之緣，可以說是十分投契。

服預官役，身居軍中，對於集體主義、專制主義自也更有情境讓我有一「實存的覺知」，並由此覺知，逐漸長養成理論性的契入，做出架構性的詮釋。感之既深，筆札不斷，譯文不停，對新儒學的理解日深，反省也日多；那時，我寫了〈「舊內聖」的確開不出「新外王」〉、〈當代新儒家述評〉、〈梁漱溟及其文化三期重現說〉，也譯了〈斯賓格勒及歷史循環論〉等等，這些文章大體在《中國論壇》、《中國文化月刊》、《鵝湖學刊》發表。我只覺得，我對中國專制政治的理解逐漸「旋轉契入」，像螺旋般漸旋漸入，山重水複，原疑無路，卻又是柳暗花明，我慢慢意會到此中別有洞天。藉用《莊子》〈齊物論〉「恢詭譎怪，道通為一」的話來說，若真能得其「一」，當可道出此中的「恢詭譎怪」，若不能道出，那這樣所證得的「道」，恐亦是玩弄光景而已。但此中的「恢詭譎怪」究為如何，又如何會落入「玩弄光景」，我直有所感，卻又道它不得。

一九八二到一九八六年，我在臺灣大學讀哲學研究所碩士班，這期間讀書無數，筆札不停，文章不斷，我經過了「十九世紀歐洲哲學」、「社會科學的哲學」、「德國史學史專題」、「科學哲學」、「歷史哲學」、「分析哲學」、「詮釋學」以及康德 (I. Kant)、黑格爾 (G.W.F. Hegel)、休謨 (D. Hume)、穆勒 (J.S. Mill)、邁乃克 (F. Meinecke)、韋伯 (Max. Weber)、馬克思 (K. Marx)、佛洛姆 (E. Fromm)、涂爾幹 (E. Durkheim)、高達美 (G. Gadamer) 等西方哲學相關課程的洗禮，配合著「中國哲學專題」、「先秦儒學」、「宋明理學」、「易經哲學」、「道家哲學」、「當代儒佛論爭」，還有往昔以來即無間斷的當代新儒學諸如馬一浮、熊十力、

牟宗三、唐君毅的學習與反省。一九八五年我選定了「王船山的人性史哲學」做為我碩士論文的寫作方向，我將這些年來所習得的西學資源與中學融於一爐，在船山學「兩端而一致」淘洗下，逐漸長成了一「本體—發生學的方法論」（the methodology of onto-genetic analysis）思維，對於船山學中的「人性」與「歷史性」的辯證性思維做了一番釐清。就在這過程裡，我原先所熟知的懷德海（A. Whitehead）所說的「具體性的錯置」（the fallacy of misplaced concreteness）一詞似乎有著一股迷人的呼喚，對比於此，我深切覺知到中國文化傳統有一「道的錯置」（the fallacy of misplaced Tao）。一九八六年我完成了碩士論文《王船山人性史哲學之研究》，並以「道的錯置」為核心概念架構了一研究計畫，順利的考入了臺灣大學哲學研究所博士班。「道的錯置」這中國人固有的「歷史業力」依然困擾著我，但我卻也逐漸有了「帶業修行」的理論能力。

「帶業修行」是辛苦的，但卻也有著「即煩惱即菩提」的喜悅；修行的進程是緩慢的，後來我並沒有以「道的錯置」做為我的博士論文方向，反倒以我夙興夜寐，魂想夢思的熊十力《新唯識論》做為我博士論文的研究向度。誠實的講，我這研究是帶有創作意味的，是在「詮釋」中「轉化」，在「轉化」中「融通」，並進一步有所「批判」、「重建」。我在熊十力的體用哲學的薰陶下，對於「存有」、「意識」與「實踐」等最為基礎的哲學問題，漸有定見，整個哲學的向度從業師牟宗三先生的「兩層存有論」轉了出來，朝向「存有三態論」邁進。我在一九九一年寫完了博士論文，便預想著「後新儒學時代」的可能向度須得由「牟宗三」逆返到「熊十力」，由「熊十力」逆返到「王船山」，這樣的逆返並不是復古，而是一

嶄新的發展。

我對康德式的中國哲學詮釋既有深入理解，繼而發現此中的限制，因而試圖走出一相關於現象學、解釋學、知識社會學、社會批判理論、文化治療學的中國哲學詮釋向度。對於「存有三態論」的理論建構，我愈契愈深，並確知這是一值得努力的向度。原來所關懷「道的錯置」的問題，亦可置於「存有三態論」的建構中來處理，因為「存有三態論」就某一方面來說，也是由「道的錯置」的問題感，苦苦逼迫，盤旋而上，才得開顯認取的。換言之，我一方面對於當代新儒學之體系性建構有著批判性的繼承與發展，思能以「存有三態論」來做一轉出開展，而另一方面則對於中國文化傳統中「道的錯置」的歷史業力如何銷解，一直耿耿於懷，盼得解決。

從一九八九年以來，「道的錯置」已成爲我帶業修行，苦參實修的「話頭」，經由十餘年的努力，這問題大體釐清，記得我在一九九七年《鵝湖學刊》與中央大學哲學所舉辦的「中國哲學與政治哲學國際研討會」上，我宣讀了〈三論「道的錯置」：中國政治哲學的根本問題〉論文，記得在「問題的緣起」有著一段這樣的追述：

「道的錯置」一詞，筆者始用於一九八六年，當時申論船山之史論，曾有這樣的議論：「一般說來，歷史退化論者（或歷史復古論者），他們將自己胸中的道德理想託之於古代，他們將理想的歷史與現實的歷史混同爲一，他們將道的開展次序和歷史的時間次序等同一氣，並認爲道的開展是逐漸貧困，終至失喪而難挽的。換言之，他們將邏輯上道的源頭轉變成時間上道的根源，認爲有個歷史的起源，而歷史的起源

即是道的源頭。簡言之，他們將道錯置了——一種「時間性的錯置」——。由於這種時間性的「道的錯置」，使得中國儒者一直徘徊在懷古的情調裡，低迴不已。」緊接著，我又做了這樣的補充——「這裡所使用『道的錯置』（misplaced Tao）這個詞是筆者省思中國傳統的歷史及政治而安立的一個詞。筆者以為「道的錯置」這個現象在歷史上則表現為歷史復古論及歷史退化論，這是所謂「時間性的錯置」，而「道的錯置」這個現象在政治上則表現為專制極權，這是所謂「結構性的道的錯置」。時間性的道的錯置將愈古老的世代認為是愈接近於道的世代，故是愈理想的世代，而愈往後的世代則愈遠於道，故離理想愈遠，一般所謂「世衰道微，人心不古」即隱含此錯置的謬誤。至於結構性的道的錯置則是認為政治制度結構中愈高的階層愈接近於道，而君主（國君）即是道在人間世的化身，依次遞降而有君子與小人之別。」這樣的問題意識一直勾引著我，它喚醒了我對傳統主義者的反省與批判，特別是上面所述的後者——「結構性的道的錯置」，之後更是我所著力之處。於是我又寫了〈道的錯置（一）：先秦儒家政治思想的困結——以《論語》及《孟子》為核心的展開〉、〈論「道之錯置」——對比於西方文化下中國文化宰制類型的一個分析〉兩篇文章，來闡明這個問題。其實，這問題的緣起應早溯自牟宗三先生《政道與治道》一書，之後余英時先生又發表了〈反智論與中國政治傳統〉一文（一九七五年），這篇文章給了我許多啓發，但也引發起我不同的觀點，於是在一九七九年我寫了〈中國政治傳統中主

· 道的錯置——中國政治思想的根本困結 ·

智、超智與反智的糾結——環繞先秦儒、道二家政治思想的試探與考察〉一文，這應是我對中國政治社會哲學研究的起點。從「主智、超智與反智」糾結的論述，到「道的錯置」之提出，算是在中國政治社會哲學探索的一點心得，之後再順此寫就了多篇文章，而於一九九四年於麥迪遜寫成，而於一九九六年印行的《儒學與中國傳統社會之哲學省察》，可以視為此問題的一個總結。一九九七年所寫成並刊行的〈牟宗三之後：咒術、專制、良知與解咒——對「臺灣當代新儒學」的批判與前瞻〉，亦可視為此系列的另一個新的發展。這發展在強調即如當代新儒學而言，他對於中國傳統政治社會已有深入的探討與批判，但仍不免落於「道的錯置」之中，它像是一個「咒」一般，須得瓦解與重建。

做了以上冗長的追述，並不意味有關「道的錯置」之問題我已「得證正果」；相反的，我仍然感受到這是一沒完沒了的志業，我仍在「帶業修行」中。這裡所提出來的，可以說是「帶業修行」的報告書而已。這些報告書因著不同的因緣，回應著當時存在的感受與體會，也因此而有著不同的筆緻，或長或短，或雅或俗，或古或今，爲了單篇文章的完整性，論述之義理亦不免有重講一遍者。顯然地，問題感是一樣的，只是理論逐漸深化，架構亦逐漸分明，煩惱所顯之菩提日熟而已。

本書所收文章，最早的是一九七九年的〈中國政治傳統中主智、超智與反智的糾結：環繞先秦儒道二家政治思想的試探與考察〉（見附錄一），發表在《鵝湖學刊》上，是我大四所寫的，我當時不滿

意余英時先生所寫的〈反智論與中國政治傳統〉，想進一步深入去理出此中的困境。我當時以為

儒家之所以變成「主智、超智與反智」的糾結；就其義理本質的內在關連而言，是很間接的，是很詭譎的；它祇是因為沒有發展出理性的架構表現，無客觀性的護持，又經過荀學，轉到韓非的歧出，才墮入這種糾結裏的。道家之成為「超智」與「反智」的糾結，就其義理本質的內在關連而言，是很直接的，而其詭譎則涵藏在超智之直接落為反智的思路中。它不僅沒有理性的架構表現，於理性的運用表現亦缺，而它又想超越理性的表現，因而一變為反理性的運用表現，終墮入大無明大漆黑之中。豈不可歎！……民主法治雖不是原有的政治傳統早有的，也不是與原有的政治傳統兩相背反的，在原有的政治傳統中，我們看到民本的思想與物各付物的思想，這基本上都是民主法治所要必備的精神。而祇因為原有政治傳統中，智性的發展不夠，以致未發展一客觀性的「政道」與一客觀性的「架構表現」，因而形成「主智、超智與反智」的大糾結。

一九八九年間，我寫了〈「道的錯置」：先秦儒家政治思想的困結——以《論語》及《孟子》為核心的展開〉一文，先在東海大學所舉辦的「第一屆中國思想史研討會：先秦儒法道思想之交融及其影響」上宣讀，後來又經修改提交到「孔子誕辰 2539 年國際學術研討會」上，當時兩岸來往不便，我並未到北京宣讀此文，這論文卻也收到論文集去了。

這篇文章旨在通過一文獻的解讀方式，以《論語》及《孟子》為考察的核心，企圖將儒家政治哲學所隱含的困結合盤托出。……依筆者看來，儒家之最可貴者，以其能於既有的「血緣性的自然連結」之上，更而開發之，以闡揚人之所以為人的根本，點出吾人實於此「血緣性的自然連結」之上，尚有一更深切而真實的「人格性的道德連結」。至於其所謂的困結則在於帝皇專制之後，使得儒家原來的「聖王」理想，被異化成一「王聖」的現實困局；這使得原先儒家所強調的以「人格性的道德連結」為核心，以「血緣性的自然連結」為方法這樣的「聖王理想」，變成了以「宰制性的政治連結」為核心，以「血緣性的自然連結」為背景，以「人格性的道德連結」為工具的「王聖」現實，這便構成了一嚴重的「道的錯置」（misplaced Tao）的情形。

同在一九八九年間，適逢中國文化大學舉辦了第一屆「比較哲學國際研討會」，我本想對比的寫懷德海（A. Whitehead）所提的「具體性的錯置」與我所拈出的「道的錯置」。結果，只寫了一半，更了題目，就叫〈論「道之錯置」——對比於西方文化下中國文化宰制類型的一個分析〉，這篇文章旨在針對中國文化之宰制類型提出一總體的詮釋，提出「道的錯置」一詞以為概括。首先，經由「絕地天之通」與「巴別塔」二神話，做一宏觀的對比，指出中西文化心靈之根本差異，拈出「氣的感通」與「言說的論定」之異同；進而對比懷德海所提之「具體性的誤置」，而逼顯出「道的錯置」。再者，經由「君」、「父」、「聖」三概念的深層分析，指出中國

文化傳統中之以「宰制性的政治連結」為核心，而以「血緣性的自然連結」為總樞，以「人格性的道德連結」為理想，而糾成一不可分的總體。君權中心、父權中心而管控一切，聖賢教養異化為工具，「道的錯置」於焉構成，中國族群之文化心靈受到嚴重的扭曲與摧殘。最後，筆者強調須邁出「血緣性的自然連結」，開展出一「契約性的社會連結」，進一步，瓦解「宰制性的政治連結」，進而構造一「委託性的政治連結」，如此才能使得「道德與思想的意圖」能得與現代化接榫，而不致形成一種謬誤。

或者，可以清楚的論定：自一九八九年後，有關中國文化「血緣性縱貫軸」的闡釋結構大體底定，一九九四年訪美期間，我在威斯康辛大學麥迪遜校區完成了《儒學與中國傳統社會之哲學省察：以「血緣性縱貫軸」為核心的展開》一書。這書有部分曾論到了林毓生先生提出的「道德與思想的意圖」之問題，但我只帶過，未及詳言。記得林毓生先生有了回應，我直想好好再寫一篇文章來闡釋。適逢「第四屆華人心理與行為科際學術研討會：思維方式及其現代意義」，一九九七年在臺灣召開，我應邀發表論文，就此寫了〈「道德與思想之意圖」的背景理解：以「血緣性縱貫軸」為核心的展開〉一文。我認為林先生的確看到了「道德與思想意圖」的嚴重問題，至於這問題是如何產生的，它可以有多方的詮釋，我認為須得通過「血緣性的縱貫軸」為核心來展開，才能徹底將此中的糾結處理清楚。

順著這樣的理路，我在一九九七年到一九九九年間，關於這個主題，又寫了許多篇文章，〈論「道的錯置」：中國政治哲學的根本問題〉於一九九七年，在中央大學與鵝湖社合辦的「中國哲學與

政治哲學國際學術研討會」上提出，〈「心性修養」與「社會公義」之錯置與解消〉則於一九九八年，在香港中文大學舉辦的「中華文化與廿一世紀國際學術研討會」上，以〈中華文化邁向廿一世紀的糾結之一〉為題提出。〈解開「道的錯置」——兼及於「良知的自我坎陷」的一些思考〉一文則於一九九八年在山東濟南，由孔子基金會與鵝湖社合開的「牟宗三與中國哲學國際學術研討會」上提出。這幾篇論文，大體都在「血緣性的縱貫軸」下所展開的詮釋，但顯然地，有關「道的錯置」的思考，我擴及到了當代新儒學的檢討，我以為牟宗三先生所提「良知的自我坎陷」一詞值得進一步做批判性的展開。或者，可以這麼說，我從牟先生的「兩層存有論」轉而開啓以「存有三態論」為核心的中國哲學詮釋，這是關連到我對「道的錯置」之研究而轉出來的。「存有三態論」的提出，當然朝向的是「後新儒學的發展向度」，這向度不只是做為純理的哲學探討，我們所冀望的是進一步走入生活世界與歷史社會總體之中，展開社會批判、文化治療，甚至是革命的實踐。

如上所說，這本論著結集主要是一九七九年間，由中國政治傳統中「主智、超智與反智」的糾結所衍生出來的。我當時對於「儒學的法家化」這樣的提法猶有未足，是以引出之。不過，中國政治思想的研究，法家是極為重要的論題，一九八八年我在《鵝湖學誌》創刊號發表了〈韓非政治哲學的特質及其困限——以「法」、「勢」、「術」三者為核心展開的分析〉一文。這篇文章旨在經由「法——結構性原則」、「勢——動向性原則」及「術——運用性原則」三者對於韓非政治哲學作一概括掌握，並經由這種概括掌握，以一種幾近馬克斯·韋伯的理想類型（Ideal-Type）之分析方式，回過頭來

指出韓非政治哲學的特質及困限。由於韓非之「法」祇是刑賞的工具，而且背後為「術」所操縱，故不足以構成契約性的客觀結構性原則。而他強調的「勢」雖著重於所謂「人造之勢」，但由於他太注重位勢，而忽略了真正的動向性之理解。至於韓非強調國君要執術而抱法處勢，這在在可見它是以「術」為首出的，但由於他的「法」穩不住，「勢」亦不明，故「術」亦落入暗無天日的「秘窟」之中，這造成了中國政治傳統帝皇專制的惡性文化。我以為凡此種種都指向了所謂「一體化結構」之困限。顯然地，此時有關「道的錯置」的思考尚在蘊釀階段，「血緣性縱貫軸」的分析架構亦未提出；不過，現在回過頭去，倒是可以看出此中的思想胎動。

〈當前臺灣研究的錯置與釐清：以張深切為例——「臺灣性」與「中國性」及其相關問題之闡析〉一文，發表於一九九八年在臺大哲學系舉辦的「認識臺灣學術研討會」。這篇論文旨在經由《張深切全集》的閱讀、理解，集中的點出其中的一個焦點：「臺灣性」與「中國性」。我以為「臺灣性」與「中國性」並不是矛盾的敵體，而是一「臺灣、中國連續體」。再者，我亦因之而釐清當前的臺灣研究多喜站在「臺灣、中國斷裂體」的理解角度上，這是不應理的，但這現象卻值得深入疏理。三者，筆者指出張深切於中國文化及世界文化之融和貫通問題上，他亦有著獨到的見地，值得重視。最後，我以為臺灣海峽兩岸的問題可以藉由張深切的臺灣性與中國性的啓發，站在「文化中國」的立場，以「臺灣、中國連續體」的思考面向開啓一新的未來。廣的來說，這也是一「道的錯置」及其釐清治療。

至於〈論「生命的原鄉」及其回歸開啓之道——〈歸去來辭〉

的哲學理解》一文，本是因緣興起之作，後來在二〇〇一年中興大學所舉辦的「雅正與通俗文學會議」上發表。我自中學讀及陶淵明〈歸去來辭〉以來，即體會到「此中有深義焉！」後來，又讀到他寫的〈五柳先生傳〉，更覺得開頭的「先生不知何許人也，亦不詳其姓字」與魯迅的《阿Q正傳》的開頭「阿Q不知是什麼地方人，也不知道他姓什麼、名字是什麼？」我深切感受到此中充滿著自我迷失及意義危機的困惑，但所不同的是陶淵明筆下的五柳先生回到鄉土田園，歸返到歷史的原鄉，自謂無懷氏、葛天氏之民，因之生命獲得治療與甦醒。相對地，魯迅筆下的阿Q已無鄉土田園可歸，已無歷史的原鄉可回，因之走向了斷頭臺的絕路。我以為數千年來「道的錯置」之問題，糾結難理，但不管怎麼說，我們都得回到「生命的原鄉」，唯有如此，生命既有徹底的回歸，因此才有真切的如實開啓。當然，這篇文章的寫作，有個附帶的功能，我一直想呈現「文、史、哲」不分家的思考是重要的，借用康德式的論式，我以為「沒有『文、史』的『哲學』是空的，沒有『哲學』的『文、史』是盲的」。文學重在「覺知的感應」，史學重在「文獻的考證」，而哲學則重在「理論的辯證」，但無論如何三者都離不開「生命的體證」。無生命的體證何足以言學之本源，學無本源如何深造自得，如何調適而上遂於道，如此遷就話尾，直將話尾當話頭，蒐了來，說說了事，如何言學。

「道的錯置」是中國文化傳統的單門，也是我長年帶業修行、苦苦參尋的「話頭」，這「話頭」的參破，費我廿餘年的工夫。說也奇怪，這話頭的參破竟帶領我從牟先生的哲學氛圍裡走了出來。一九九九年，在臺灣舉辦的「第十一屆國際中國哲學會」上，我提出

了〈後新儒家的哲學擬構：從「兩層存有論」到「存有三態論」〉一文。這篇論文旨在經由一九九六年秋筆者所撰之《道言論》，進一步申論之，意圖由牟宗三先生的「兩層存有論」進一步轉化構成一「存有三態論」。「存有三態論」：存有的根源、存有的開顯、存有的執定，我一方面強調這是一生發的連續歷程，一方面又表明此中之分際。特別由語言的介入（言以定形），業力的衍生（言業相隨），我們必須重視知識與權力的複雜問題。再者，經由存有學的回歸與還滅，而連結了「言」與「無言」，「業」與「非業」，指出語言還歸於沉默，業力原本虛空。在這存有學的回歸與還滅過程裡，最後則指向總體之源的場域覺醒。這樣的哲學構造，意圖走出主體性哲學，而代之以場域性、處所性的哲學。我深信這是後新儒學的一個可能向度。總的來說，這涉及於「道」的彰顯、遮蔽、錯置與治療之可能。在這本論著集裡，我拿這篇文章做為導論，它可以視為我這廿餘年來的簡要報告。

誠如熊十力夫子所言，哲學是「思修交盡」之學，思而修之，修而思之，不可以已！思而修之，思上遂其源，所以啓其修也；修而思之，修下力於行，所以溯其源也。數十年來為學，雖稍有所得，不敢說上下迴向於兩間，不敢說證得正果，也不敢說是菩薩「留惑潤生」，而深切的自知這一切仍只是「帶業修行」而已，因緣果報，何得一時脫落，猶未可知，但願「苟全性命於亂世」，「鞠躬盡瘁」，黽勉以之爾矣！

——癸未（二〇〇三）之夏，端午，屈原沉江之日，自序於深坑之元亨居——