

從海德格、老子、孟子到當代新儒學

——一項從詮釋學角度展開的自我反思

袁保新*

一、引 論

海德格哲學與中國哲學有什麼關係？為什麼中國哲學的現代詮釋，總是有這麼一小群人，無視學術界的質疑，卻始終不渝地從海德格哲學的理路及架構，試圖重塑中國傳統哲學？這種作法的動機、理由、及學術的正當性何在？如果說，從亞里斯多德、多瑪斯哲學的觀點，或康德、黑格爾哲學的角度詮釋中國哲學，是一種「格義式」的作法¹，甚至是一種「挾洋自重」的穿鑿附會；那麼，以海德格取代西方古典哲學的新詮釋進路，又有什麼特殊的意義與價值？這些疑問，相信是許多致力中國哲學研究的學者，每每好奇的；也是運用海德格哲學思考模式詮釋中國哲學的學者，必須清楚回應的問題。

回顧過去二十幾年來我在中國哲學領域裏的探索，雖然作品在質與量上，都是微不足道的；但是一路走來，始終如一，總是在海德格哲學的領會之餘，試圖運用海德格哲學的提問方式及概念架構，重新疏理先秦儒、道哲學經典的蘊涵。我自認無法代表過去這些年學術界的同好，一一回答前述所有的質疑；但是，從我過去的探索經驗出發，細歷每一篇論文寫作的心路歷程，我覺得自己倒是一直在面對這些質問；尤有進者，或許年事稍長，心思愈加固執，我對自己展開的這條思路，也有了一定的自信。因此，在這篇文章中，我將一反論文寫作的慣例，由第一人稱出

* 袁保新，醒吾技術院校長。

¹ 袁保新：〈再論老子之道的義理定位——兼答劉笑敢教授關於老子之道的新的解釋與新詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第7卷第2期（1997年6月），頁158-159。

發，從個人探索歷程的回溯中，總結我將海德格嫁接到中國哲學現代詮釋中的種種想法與理由，並從當代詮釋學的爭議，「較好的理解」VS.「不同的理解」，評議我所展開的這個研究探索的意義與價值。

二、七五——九〇年代：海德格與老子哲學的重建

海德格與中國哲學有什麼關係？這個問題，其實沒有那麼嚴重，爭議也不大。因為，遠在七〇年代以前，臺灣文化界就吹起一股「存在主義」的風潮，當時就有許多學者，認為存在主義的調性，與中國重生命體驗的路數頗為相近。這當中，不乏一些治中國哲學的重量級學者，如唐君毅²、牟宗三先生等³。但是，以今天的角度來看，當時的論述，受限於海德格著作、翻譯、二手研究資料的不足，大都是泛論性的，以「意見」的方式呈現，缺乏細部概念的分析與文獻的參證。但是，風潮所至，對於一個愛智熱情有餘，但學思不足的年輕大學生而言，這種學術關聯性的論述，無異是承諾了一個新的研究方向，充滿了鼓勵與誘惑。

事實上，我開始將海德格與中國哲學關聯起來思考，就是在這種氛圍中展開。大學時代，我唸的是輔大哲學系。在西方哲學方面，一直重複地接受亞里斯多德、多瑪斯那種典型士林哲學的啟迪；但是，在中國哲學方面，卻因為我個人的因緣，一開始就被當代新儒學的大師，從熊十力到唐君毅、牟宗三、徐復觀先生的著作所吸引。這些前輩的著作，不僅興發了我投入中國哲學研究的使命感，而且影響之深，甚至使我很早就判定在二十世紀中國哲學的現代詮釋中，當代新儒學較諸大陸以唯物辯證史觀解釋中國哲學、或輔仁大學以士林哲學融會中國哲學、或自由主義學者批判性的解讀中國哲學，都要來得更深刻，更能展示中國哲學的深度與精采。換言之，當時我對當代的新儒學的論述傳統，拳拳服膺，而且自覺地要繼承這種理路的研究工作。

但有趣的是，一個百分之一百服膺新儒學的年輕人，為什麼在西方哲學中獨獨醉心於海德格，而且執意地將海德格的哲學架構引進中國哲學的詮釋中呢？這就要

² 唐君毅：〈述海德格存在哲學〉，收錄於牟宗三、李達生等編：《存在主義與人生問題》（香港：大學生活社，1971年），頁37-100。

³ 牟宗三：〈存在主義入門〉，《存在主義與人生問題》，頁1-19。

回溯到我大四及研一階段，閱讀牟先生《智的直覺與中國哲學》⁴、《現象與物自身》⁵兩本著作的經驗。當時我閱讀康德《純粹理性批判》英譯本，每每不得其門而入，若不是友人廖鐘慶先生寄來牟先生中文譯本的手稿，始終不得門徑。由於這層緣故，我決定再跟進《智的直覺與中國哲學》。但是，坦白講，以當時的學力，只能說一知半解。可是懵懂之間，卻在心中浮現了幾個疑問：

（一）牟先生《智的直覺與中國哲學》這本著作，有大半的篇幅在修正增補早年《認識心之批判》⁶的見解，他寫作的目的之一，就是要闡述範疇具有「存有論的指涉格」⁷ (ontological reference-scheme)。依據廖鐘慶的說法，促成牟先生這種思想轉變的原因，主要是因為牟先生閱讀了海德格《康德與形上學問題》(*Kant and the Problem of Metaphysics*)，我們從整個論述過程，大量引述海德格的文獻，即可證明。但令人好奇的是，牟先生雖然從海德格汲取重要的靈感，修正了早期的看法，卻在第二十三節〈基本存有論如何可能？〉⁸這一章中，毫不留情地批判海德格《存有與時間》(*Being and Time*)一書，表示「存在的進路是恰當的，而現象學的方法則不相應」⁹。那麼，究竟是什麼考量，使牟先生只是有條件地接受了海德格的想法？

（二）牟先在這部大著作中，盛言中國哲學肯定人具有「智的直覺」。因此，對康德而言是人類理性不可能達致的「超絕形上學」，在中國，卻因為本心仁體的無限性（以儒家為例），均可充分地予以證成。但是，康德「智的直覺」這一概念，是繼承中世紀哲學的意義來使用的。它旨在說明上帝作為純粹的精神體，無形軀感性的限制，因此其對萬物「無中生有」的「創造」，惟是純智的、無感性的，「直覺之即創造之」；但人因為有感性，故只能有「感性直覺」，而無「智的直覺」，而人與萬物的關係，也只能是「認知」的，而非「創造」的關聯。果如其義，則牟先生順儒、釋、道文獻，以疏解代替論證，表示：本心仁體逆覺體證其自身，亦即逆覺其不容己的要見諸行事；而每一行事如事親、讀書，作為本心仁體所

⁴ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1971年）。

⁵ 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975年）。

⁶ 牟宗三：《認識心之批判》（香港：友聯出版社，1957年）。

⁷ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁1。

⁸ 同前註，頁346-367。

⁹ 同前註，頁366。

要實現的目標，亦即在此逆覺中被賦予、創造；由此，歸結出儒家肯定人具有智的直覺；這種作法顯然是有意移轉「智的直覺」原本的義涵，忽略掉了這個概念必須在「上帝乃純智的」、「無中生有」，這些特定意義脈絡下，才算是正確的理解與運用。換言之，一個熟習西方哲學的學者，當他看到牟先生宣稱「中國哲學肯定人具有智的直覺」這一命題時，一定會質疑：難道人是純智的？在沒有任何一物存在的情況下，本心仁體又如何「見父知孝」，有所謂「事親」這種「創造」之事？因此，牟先生這種立基於「智的直覺」來撐建中國哲學的作法，果真是一個有效的策略？

（三）更令人不安的是，依牟先生之見，中國哲學肯定人具有智的直覺的能力，只要逆覺體證，即可證知一切形上智慧的最高理境。果如是，那麼對於一個已證入第一義諦的聖人而言，他常住永恆之境，為什麼還要投身歷史洪流，面對現實的苦難、折磨、考驗，挽狂瀾於既倒。一九九四年我發表〈盡心與立命〉一文，表示：

果如牟先生所引述程明道語「只心便是天」，心體亦即道體，那麼在圓教的義理宏規下，我們很難索解為什麼孟子在歷數堯、舜、禹、湯、周公、孔子後，表達出「然而無有乎爾，則亦無有乎爾」的一種顯然是屬於歷史的、存在的浩歎。換言之，「萬古長空，一朝風月」的禪趣，與孟子「我亦欲正人心，息邪說、距詖行，放淫辭，以承三聖者」的歷史自覺，或許在理論上並不衝突，但畢竟屬於兩種不同的生命形態。¹⁰

其實就是在反映當時的感受。換言之，我當時就質疑牟先生為中國哲學所賦予的詮釋架構，所謂兩層存有論，「無執」與「有執」存有論，是否過於依賴康德「現象」與「物自身」的區分？而「物自身」的世界，作為一個自給自足，無時間性的領域，一個人只要通過逆覺體證即可證入，那麼他又為什麼要折返人間，承接歷史使命，忍受現實磨難？如果實踐的工夫、修養，或所謂的「事上磨練」，均需假定歷程，必須在時間中方為可能，那麼「時間性」在中國哲學中，究竟應該如何安立？

前述的疑問，在當時並不能清楚地表達為概念、文字，但作為問題感，卻是來

¹⁰ 袁保新：〈盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的一項試探〉，收錄於李明輝主編：《孟子思想的哲學探討》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁160-161。

自生命深層的不安，也就是這種不安之感，決定性地影響了我日後哲學思索的方向。

一九七四年我進入輔大哲研所碩士班，在論文方向上，我選擇作海德格基本存有論與儒家道德形上學的比較研究。這個選題充分反映了當時我思考上的興趣，即：想要借一窺海德格哲學的內蘊，為儒家哲學的詮釋，找到一些新的可能性。結果當然是事與願違，其原因不外是年輕學識不足。一九七六年我總算完成碩士論文〈海德格基本存有論中的憂懼心境與先秦儒家道德形上學中的憂患意識之比較研究〉，現在看來，乏善可陳。主要論點在分辨儒家憂患意識所開啟的是一種價值自覺，因此「道二，仁與不仁」的抉擇，足以為下學上達，「盡心／知性／知天」的道德形上學提供實踐的動力。但海德格通過憂懼心境所彰顯的「本真性存在」(authentic existence) 與「非本真性存在」(inauthentic existence) 的區分，就不是一種價值區分，所以海德格基本存有論勢必落空，《存有與時間》一書註定不能完成。對於這項結論，現在我已完全放棄。因為對海德格涉獵愈多，愈了解海德格存有思惟的堅持，根本不是要完成什麼系統；而年事愈長，我也愈信儒家「天道性命相貫通」的蘊涵，是以「歷史」為其唯一實現的場域；這其中，也無所謂完成、不完成的問題。不過，值得一提的是，當時我在闡明孟子「盡心／知性／知天」這個命題時，並沒有採取牟先生逆覺體證的理路，單向度地由本心仁體自我立法的角度來論述，而是採取了唐君毅先生「義命合一」¹¹ 的觀點，來確立儒家實踐形上學的義理性格。

一九七六年我進入博士班，原擬展開海德格與道家老子的對比研究。但受限於當時學術界的風氣，認定不懂德文就不懂德國哲學，再加上海德格著作英譯資料難求，相關出版品又多又難蒐集，於是就打消了原初的構想，單純地鎖定在老子形上思考的探索。但是，這篇論文一拖就是七年半。造成延宕的原因很多，其中最重要的是，根本提不出什麼創新的見解。直到八〇年代以後，沈清松教授從比利時留學歸國，引進詮釋學的理論，我在粗略接觸之後，一念之轉，放棄原初直探老子哲學本懷的企圖，轉由從詮釋學切入，反省當代學者在老學詮釋分化的現象，並追究老子形上智慧究竟應該作何種進路的理解才屬恰當，這才找到論文寫作的著力點。當時寫作過程中，有兩篇論文影響我特別深。一篇是傅偉勳先生〈創造性的詮釋：道

¹¹ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（香港：新亞書院研究所，1974年），頁523-527。

家形上學與海德格》¹²，另一篇則是陳康先生〈老子「道」之一辭的義涵〉¹³。前者啟發並激勵我從詮釋學的觀點展開老子的研究，後者則提供了我反省當代老學詮釋分化的一個新視角，讓我進一步追問當代學者在面對西方近代哲學「事實」與「價值」的二分性時，如何解決傳統道家哲學經典中，「實然」與「應然」都納入「自然」來思考的這個特點。但是，即令當時在方法學及問題意識上，我已找到了著力點，但面對當代重要學者在詮釋老子的分化事實，要知所抉擇，並提出調適上遂的新說，並非易事。當時，依據我個人對當代學者老學詮釋的疏理，大體言之，主要分化為兩條路徑。一是順西方哲學的理路，將「道」理解為第一因、無限實體、自然律則；另一則是從思想史的、存在的、實踐的進路，將「道」理解為一種「主觀心境」。前者以唐君毅先生早期〈原道〉¹⁴一文為代表；後者則以牟先生一貫的詮釋為指標¹⁵。我在一九八四年所寫的論文〈老子思想中「道」之形上性格底商榷〉¹⁶一文中，曾歸納我在博士論文的論點，即從哲學史、詮釋學的一致性、整體性三個判準，論證牟先生「主觀境界」說，實優勝於「客觀實有」說。但是，對於牟先生將「道」之實體性與客觀性一起打掉，均收在主體性為首出的詮釋架構中，僅容許將「道」理解為主觀心境，我始終覺得不安。當時，我的策略是回歸文本，認為「道」之實體性固然可議，但是將「道」收納在「主體性」中予以展開，取消「道」之客觀性，基本上是局限於西方近代哲學，自笛卡爾以來，以認識論優先於形上學的偏見。因為，如果我們願意參考海德格存有思惟的洞見，瞭解到：存有作為一切存有物得以理解的基礎，早在主客對列的認知格局以前，它已是一切主體性或客體性成立的意義根據，那麼我們其實沒有必要因為實踐進路的強調，就率爾否定「道」的客觀性。

但是，一如前文一再提及，年輕的生命受限於學力與自信不足，我前論的觀點，並未乾淨俐落地表現在我的博士論文中。在牟先生嚴謹龐大的論述架構下，想要有所資藉又能別出新義，幾乎是不可能的事。我竭盡所有的聰明，在博士論文

¹² Charles Wei-Hsun Fu, "Creative Hermeneutics," *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1976).

¹³ Chung-Hwan Chen, "What Does Lao-Tzu Mean by the Term 'Tao'?" 《清華學報》第4卷第2期（1964年2月）。

¹⁴ 同前註，頁348-398。

¹⁵ 牟宗三：《才性與玄理》（香港：人生出版社，1963年），頁128-167。

¹⁶ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁131-151。

中，也只能將「道」的地位拉昇到「保證存在界生生相續的價值理序」這一涵義；之後，在〈老子思想中「道」之形上性格底商榷〉一文中，又稍進一步，分析出「沖虛玄德」對萬物的「不生之生」，至少預設了：一、每一存在物生育成長的動力，均內在於自己；二、這一內在動力只有在不禁不塞、萬物各安其位的情況下，才可能實現；從而間接地凸顯出：即令聖人不出，但卻無礙「道之在天下」的「客觀性」。但無論如何，在當時我始終不敢將我個人老子詮釋背後所隱藏的海德格的存有思惟，全盤拖出。而是要到二〇〇〇年，我撰寫〈秩序與創新〉¹⁷一文時，這才敢將老子的形上之「道」，逕自從存有學的觀點，將之視同為海德格的「存有」(Sein, being)，並暗示「沖虛玄德」充其極亦只是「道之在此顯現」(Da-sein)。

從一九八四年取得博士學位，一直到一九九〇年，我陸陸續續又寫了幾篇有關老子的論文，目前都收在我第一本書《老子哲學之詮釋與重建》之中。現在，整個回顧起來，討論的題材雖然不一，但基本理路，卻始終延續著我博士論文的想法在發展。在論述策略上，我沒有像友人陳榮灼先生一樣，直接地將海德格與老子關聯起來分析，而是儘可能回歸《道德經》的文本，從當代學者已建立的論述，有所批判地提出我個人的觀點。換言之，海德格在我這個階段的研究中，一直像個藏鏡人，呼之欲出，但始終沒有以主角的方式現身。眼光敏銳的讀者，可能看出我在詮釋老子形上思想的過程，自始至終都是很自覺地要擺脫西方古典形上學以「實體」或「第一因」為主軸的思考方式，堅持從海德格「存有學的差異」(ontological difference)的架構，展開老子有關「道」與萬物關係的說明。但是這種將老子哲學收束在存有學層次來詮釋的作法，它在哲學上的嚴肅意義，其實非常複雜，至少有兩點，我認為在今天有必要作出一個交待。

首先，從「存有」不是「存有物」的觀點，「道」固然不可像「說故事」(telling a story)一樣，逕自詮解為第一因、或無限實體；同樣地，它也不可以化約為「先驗根據」(transcendental ground)，建構為某種「主體性」的概念¹⁸。換言之，像牟先生將「道」理解為「沖虛玄德」的主觀心境，其實也是一種遺忘存有學

¹⁷ 袁保新：〈秩序與創新——從文化治療學的角度省思道家哲學的現代義涵〉，《鵝湖月刊》第37卷第2期（2001年8月），頁11-22。

¹⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), p. 26.

差異的不究竟的作法。

其次，將「道」與「萬物」的關係定位為一種存有學的關係，固然可以擺脫西方宇宙論順外在因果模式將「道」化約為「第一因」的淺陋，但《道德經》文本中許多明顯具有宇宙發生論色彩的語句，似乎就不是牟先生用「姿態」一辭所能遮蔽得掉。問題是，與道家存有學相容的「宇宙論」陳述，應該如何「陳構」(formulation)? 一時之間，我也苦無對策¹⁹。

以上兩點，其實在九〇年代以前，我在寫作有關老子的論文時，都已是「點滴在心頭」，卻始終不曾明言。主要考量，就是一經明說，我採用海德格存有學進路詮釋老子的作法，就會直接沖犯到當代新儒家「中國哲學的特質在主體性」的基本命題。我的個性沒有這麼叛逆，再加上年輕本來自信就不足，我只能「猶抱琵琶半遮面」地朝已逐漸明朗的方向前進。在這個階段中，我間斷的涉獵海德格的作品，領會愈多，愈確信海德格開啟的思路，在批判解構西方哲學的洞見上，適足以為中國哲學的現代詮釋提供新的可能性，在釋放中國傳統哲學經典的現代意義上，他遠比亞里斯多德、多瑪斯、康德、黑格爾更恰當。但是，從海德格哲學中汲取靈感詮釋中國哲學，絕不能一廂情願。我必須在文獻的基礎上，從問題意識出發，指出基於何種問題的考量，我們必須修正原有的理解架構，並採取海德格的觀點來解讀經典。這項工作，看似簡單，但執行的過程，卻極為艱鉅。如果說服力不夠，將海德格架接到中國哲學詮釋上的努力，很難不被批評為「標新立異」。我知道，這一切都需要時間。

¹⁹ 依據牟宗三先生的見解，不僅「道」的實體性、客觀性是虛說，「道」的宇宙論的陳述亦只是「姿態」而已。對於牟先生的看法，我一直有不安。取消「道」的實體性，我可以接受；但不談「道」的客觀性，我認為並不妥適。其實，我們只要從存有學的角度反思「不生之生」如何可能，就可以獲致我在前文的結論。然而，真正令人困擾的是，道的宇宙論陳述，果真只是「姿態」？從詮釋學方法論的觀點，這種「修改」、「抹去」文本的作法，不是很有說服力的。問題是，如果道家也有宇宙論，那麼這種宇宙論與西方哲學的宇宙論有何差異？我在〈秩序與創新〉這篇文章中曾簡略地提出我的想法，苦於文獻不足徵也，一直沒有充分的展開。最近，中正大學賴錫三教授在莊子氣化論方面作出一些研究，頗有突破，可參考賴錫三：〈《莊子》「精」「氣」「神」的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，《漢學研究》第22卷第2期（2004年12月），頁121-154。

三、九〇年代以後：海德格與孟子心性論的現代詮釋

將海德格關聯著老子作比較研究，坦白講，比較沒有爭議。因為海德格在他著作中，多次表示老子的「道」，與他心目中的「存有」相似。但是將海德格關聯著孟子，將「盡心／知性／知天」這個古老命題，賦予海德格式存有論的詮釋，在九〇年代之初，我應當是第一個探險者。

事實上，一九九二年我出版《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》²⁰一書時，就試圖將海德格的觀點帶到我對孟子的詮釋中。但這個念頭，在寫作進行到中途，就被我撤銷了。理由一方面是這本書原是為了升等而寫，不宜太「別出心裁」；但真正的關鍵，卻是因為關於孟子的論述，早已汗牛充棟。特別是以牟先生為代表的師門傳統，引經據典，詳加論證，是我二十多年以來篤信不疑的詮釋系統，我很難從這個系統中推陳出新，另造新論。所以，寫作到中途，我就擱置了原初的構想。但是，對於牟先生「一心開二門」，在現象與物自身的二分架構下，暢發無執存有論的儒家圓教論述，我始終有著一分不安。因為「只心便是天」，本心仁體圓滿具足，常住於無時間性的理境，我實在看不出一個聖人為什麼要有「終身之憂」²¹，為什麼要有「然而無有乎爾，則亦無有乎爾」的歷史浩歎。因此，二十年前，從大四以來的那種不安之感，持續發酵。我苦思著究竟應該採取何種論述策略，這才可以具有說服力地將海德格的洞見架接到孟子的現代詮釋中。

一九八四年我參與中研院文哲所孟子學的計畫，發表〈盡心與立命——從海德格基本存有論重塑孟子心性論的試探〉，第一次正式將海德格帶到孟子的解讀中。因為當時已無升等壓力，我的自信也比較足了，所以這才敢放膽一試。但是，整個寫作過程卻極為辛苦，兩萬多字的文章，卻用了三個月才完成，比我撰寫博士論文、升等論文，還要難產。原因無它，一是這個領域無前輩作品可以資藉；另一是長期閱讀當代新儒學前輩的著作，早已爛熟這個理路、概念用語，如今要另闢蹊徑，所有用語都要更換，一不小心，只要還存著一絲舊有的思考、語言，我就不能表達出自己真正想說的。這個經驗，相信許多前輩在研究過程中都經歷過。

²⁰ 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年）。

²¹ 《孟子·離婁下》，參見《孟子引得》（臺北：孔孟學會，1965年）。

現在回顧當年寫作的過程，我主要是分兩個部分來進行。第一部分是借勞思光先生與牟宗三先生的歧見，即勞先生認為孟子心性論無需另設形上天的肯定，而牟先生卻保留天作為「超越實體」，從而提問：孟子學究竟有無形上學的蘊涵？如果有，這種形上學的蘊涵應該理解為一種「道德的形上學」？還是「基本存有論」？換言之，我運用借力使力的手法，先論證出將孟子「盡心／知性／知天」解讀為基本存有論的正當性。接著，在第二部分，我儘可能回歸《孟子》文本，在參考唐君毅先生「義命合一」的觀點下，展開了對「盡心／知性／知天」新的解讀，並獲得了以下四點結論²²。

（一）孟子「即心以言性」的理路雖然早為前輩學者所詳論，但是在基本存有論的觀點來看，孟子所謂的「心」，並不是指人所具有的一種超過、多過一般動物的「理性機能」(faculty of reason)；而是指：唯有人能夠「明於庶物，察於人倫」地存活於世界中。換言之，「心」在這裏是指著一種「存活的能力」(ability-to-be)²³，旨在凸顯天地萬物只有人具有領會、詮釋自我的可能性，而且這種能力的展開，無所逃地要在世界中進行。因此，所謂「盡心知性」，不外是說：當一個人愈是充盡地「明於庶物，察於人倫」，他也就愈充分地彰顯並了解到人之所以為人。

（二）如果孟子的「心」一概念，的確指的就是一種開顯明照存在界秩序、意義的能力，那麼依基本存有論的觀點，「心」作為「在世存有」(being-in-the-world)，一方面固然可以依其自身的感通原則，明善而察理；但另一方面，「心」在投入具體的、公共的生活世界時，也可能會有所「放失」與「陷溺」。因此，「心」的操持存養遂成為孟子工夫論的重點。一般人在理解孟子性善論時，每以「人何以為不善」相責疑。但是，就「在世存有」乃是「心」的基本形式而言，人在實際生活中的「為不善」，無非是指既成的公共世界對「心」形成了不可避免的干擾、扭曲；但就「心」自身的明察能力而言，並不會取消²⁴。

²² 下文在重複這個結論時，文字略有修正，涵義未變，只是希望表述得更清楚些。

²³ 將「心」解讀為「存活的能力」，其實也就是將「心」比同海德格所謂的「存在」(existence)。但是在掌握這個涵義時，我們一定要提醒自己，一方面不可以再掉陷到近代西方哲學「心，物」二元論的模式中，將「心」理解為另一種實體，或某種「機能」；另一方面，也不可以將這種「能力」誤解為「潛能」(potentiality)，落入亞里斯多德哲學本質主義思考的框架中。

²⁴ 孟子在〈告子上〉第八，牛山之木章中表示：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？」正是明證。

(三) 尤有進者，從基本存有論的角度切入孟子「盡心／知性／知天」的理路，最重大的發現即是：「天」在孟子哲學中，既不是作為宗教信仰的「上帝」加以崇拜，也不作為西方形上學中的「無限實體」、「第一因」，思辨地展開對存在界的說明。雖然，籠統地將「天」當作一切造化的根源，《孟子》書並不排斥，但是從一些重要的篇章，如〈萬章上〉第五、第六章以及〈梁惠王下〉第十六章，「天」在《孟子》書中，主要擔負的是人在歷史的律動中所遭遇的各種事件、情境的最終解釋²⁵。換言之，孟子顯然已將《詩》、《書》中的「形上天」的信仰「存有論化」了，轉換為明照生活世界中各種遇合之有無生滅的意義基礎。它的豐盈不竭的義涵，早已滲透到人類文明的腳步中，只待吾人心性的覺醒與回應。

(四) 關於「盡心」如何「知天」，傳統的理解只要順「萬物皆備於我」這一意義，逕自可以發展出「天人合一」的歸結。但是，如果從基本存有論的觀點來看，「仁，人心也；義，人路也」，「仁」作為無限的感通原則，若不能通過「由命見義」的途徑，進入生命具體的情境，仍然無法真正契接於穆不已、生物不測的「天道」²⁶。換言之，我們認為從倫理學的角度詮釋孟子²⁷，雖然擁有龐大文獻的支持，但是孟子「盡心」之教若不能落實到「立命」的真實踐履之上，則孟子的心性論不僅有「蹈空」之嫌，而且顯然與孟子那種不惜與整個時代破裂的存在感受與歷史使命感不符。因此，完備的展開孟子心性論的內涵，我們認為在「心、性、天」的架構中，必須再補進「命」一概念，如此才能保住人在歷史移動中為文化理想奮鬥的真實性與意義。

上述論點的建立，在寫作過程中，雖然是字斟句酌，但是完成之後，始終覺得意有未盡。事實上，無論是在當時論文宣讀的現場，還是日後教學的講堂上，我這

²⁵ 歷來對〈萬章上〉第五、六章，均視為孟子政治哲學的重要文獻，但是當孟子說道：「舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」我們看到孟子對「天命」的理解，明顯具有歷史哲學的蘊涵。

²⁶ 傳統以來，將「仁」訓解為「感通」，並無異議。這裏，我略作引申的是，順「義者，宜也」的古訓，指出「義」正是「仁」做為感通力量底一項情境化的運用，換言之，「義」乃是「情境化原則」。

²⁷ 從倫理學角度來詮釋孟子，特別是從康德自律道德的立場出發，最典型的人物，前輩當然是牟宗三先生，近期則以李明輝教授為代表。可參考李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年）。

種將海德格架接到孟子學詮釋上的努力，並未得到預期中熱烈的討論。師友間嘉許的固然不少，但質疑的也有，可是，贊成、反對均未構成激烈的討論。我知道，在許多人心目中，我做的工作，並未構成當代新儒學牟先生主流論述的衝激。大家的不予理會，其實就是大家認為還可以容忍，覺得我與牟先生道德形上學的觀點，基本上是相容的。但是作為一個哲學工作者，概念語言的選取，決非任意輕率的，但憑主觀的好惡；相反的，它是基於一些學術上重大的考量，這才會有所更張。因此，我反躬自省，我這種將海德格架接到孟子學的詮釋工作，一經充分地展開，它會在那些義理面向與牟先生「道德的形上學」有區別？這些差異形成的原因、背景是什麼？我可以提出什麼學術上的理由，支持自己的做法是較合理的？換言之，我必須再接再厲，將自己潛隱在背後的想法，一一逼上檯面。

事實上，我在寫作〈盡心與立命〉時，就很清楚的知道，如果我採取海德格的觀點解讀孟子，勢必在三個理論面向上，與牟先生的立場分道揚鑣：

（一）在心性論上，我將徹底揚棄「主體性」的理論型態。因為如果我們將「心」理解作「在世存有」，一種開顯，明照存在界秩序、意義的能力，那麼「心」就絕不可能像牟先生所設想的，自給自足於先驗的國度，遺世而獨立；相反的，它自始自終為時間所滲透，它是有限的，也是歷史的，它注定要在投向世界的過程中完成自己。孟子說「仁，人心也」、「仁也者，人也」。如果，「仁」指的就是一種無外的感通能力，那麼，「心」早在逆覺其自身為主體之前，已是「在世界中」的。

（二）在形上天的理解方面，我也將放棄西方古典形上學「超越實體」一類的概念。因為證諸文獻，孟子從未將「天」抽象地解讀為「第一因」、「超越實體」，擔負著萬物存在變化的解釋之責。相反的，孟子所謂「天也，非人之所能為也」的表述，總是扣緊著人在歷史中的各種境遇，將之理解為等待人聆聽、領納、回應的意義事件。「天」作為造化根源，或造化自身，在《孟子》書中，主要是在說明生活世界中各種遇合的意義。換言之，我們應當在存有學的脈絡下，將「天」詮釋為以歷史為呈現場域的「意義無盡藏」²⁸，而等同於海德格的「存有」。

²⁸ 「意義無盡藏」乃我個人自鑄的一個名詞，旨在說明「天」的存有學蘊涵。換言之，我從文獻的觀點出發，「天」在孔孟哲學中始終是一親切、可參與的意義之體，它從未像西方思辨形上學一樣，作為一個冰冷、森嚴的「超越實體」，只是一個理論性的概念。

(三) 在倫理學的向度中，由於我採取唐先生「義命合一」的詮釋理路，我也必須跳脫「自律」與「他律」的二分架構，從更根源的角度，亦即「存有與道德的統一」這個立場，重新展開孟子道德哲學的蘊涵²⁹。

因此，一九九五年以後，我決定在〈盡心與立命〉的基礎上，繼續展開海德格與儒學現代詮釋的探討。第一篇是〈天道、心性、與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，發表於一九九五年。接著，我又寫了〈試論儒家心性之學的現代意涵及其與科學的關係——兼論當代儒學對西方近代科技的理解與回應〉。一九九九年，再提出〈什麼是人？孟子心性論與海德格存有思惟的對比研究〉。並在二〇〇〇年，發表〈從「義命關係」到「天人之際」——兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵〉。在這先後四篇文章中，我分別從不同問題意識出發，反覆論證牟先生順主體性哲學的模式所建構的儒學現代義涵，由於挾帶了西方近代哲學的一些預設，諸如心／物二元，事實／價值二分，理性／感性二分，主／客對立，所以雖然有若干文獻的支撐，但是在理論上卻無可避免地將儒學帶到一些困境中，諸如：

(一) 無法在「心／性／天」通而為一圓教的模式中，說明儒學為什麼這麼重視「歷史意識」³⁰。

(二) 「一心開二門」與「良知坎陷」說，充其極，只能說明道德主體性與科學在邏輯上的「相容性」，卻不能回歸到歷史上，從存有學的角度說明科學發生的必然性³¹。

(三) 從「先驗主體性」來徵定儒學心性論的內涵，表面上似乎可以為道德法則的普遍性找到基礎，但是這個論述卻導致了「身／心」問題無法安排，而且在遺忘人的歷史性的情況下，將無法充分解釋我們的道德經驗³²。

²⁹ 袁保新：〈從「義命關係」到「天人之際」——兼論「自由」在孔孟儒學中的兩重義涵〉，《淡江大學中文學報》第7期（2001年6月），頁1-26。

³⁰ 袁保新：〈天道、心性、與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，《哲學與文化月刊》第22卷第11期（1995年11月），頁1009-1022。

³¹ 袁保新：〈試論儒家心性之學的現代意涵及其與科學的關係——兼論當代儒學對西方近代科技的理解與回應〉，收錄於劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年），頁199-223。

³² 袁保新：〈什麼是人？孟子心性論與海德格存有思惟的對比研究〉，收錄於《中國哲學與全球倫理》（臺北：東吳大學哲學系，2000年），頁55-96。

(四)「道德的形上學」並不能真正保住「天」作為「超越實體」的地位，因為「主體性」作為自給自足的原理，自我坎陷即可開現象界；那麼為事實世界另立一最高原理，將導致系統內同時肯定兩個最高原理的窘境³³。

相反地，如果我們採取海德格的進路，前述的困難，不但可以克服，並且回歸文本，我們一樣可以找到文獻的呼應，那麼我這種將海德格架接到孟子學現代詮釋的努力，就不是聊備一格別出心裁，而是值得尊重並肯定的作法。因此，一九九五年以後，我連續以四篇論文，論證運用海德格詮釋孟子的合理性，總算在近幾年中逐漸得到迴響，一些年輕人願意跟進，一起展開海德格與中國哲學對話的探險。我知道，這條路上，我已不是孤獨一人了。

四、結論：「較好的理解」？「不同的理解」？

在二十世紀西方詮釋的發展過程中，一直存在著一些爭議³⁴。約略分之，有三個立場。一是「照原意的理解」，以貝第 (E. Betti)、赫許 (E. D. Hirsch) 為代表，主張合理的詮釋應該要恢復「作者的意圖」，以確保詮釋理解的客觀性與正確性。另一是「不同的理解」，以高達美 (H.-G. Gadamer) 為代表，認為每一時代詮釋者在詮釋經典時，都是立足於自身的情境出發，是在為自身開啟文本在當前的適用性，無所謂誰對誰錯，大家只是理解不一樣而已。第三種立場是「較好的理解」，以阿培爾 (Karl-Otto Apel) 與哈伯馬斯 (J. Habermas) 為代表，他們在繼承啟蒙運動理性至上，歷史必須追求進步的前提下，表示「理解」不等於「同意」，我們在面對各式各樣的理解時，應保持理性自由與批判的空間，不可以照單全收，而必須知所選擇。已如所知，這三種立場，捉對廝殺，在二十世紀中後期曾展開過兩次論戰。

坦白講，詮釋學上的這些爭議究竟應該如何評議，不是本文能夠置喙。但是，利用詮釋學家立場路數的歧異，省察我過去所展開的研究成果，或許可以澄清一些疑慮與誤解，讓我有機會更明確的說明我所做的工作的意義。

大體言之，過去二十多年來，我資藉海德格哲學的理路、概念架構來詮釋中國

³³ 袁保新：〈天道、心性、與歷史——孟子人性論的再詮釋〉，頁 1009-1022。

³⁴ 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解——從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉，《中國文哲研究通訊》第 9 卷第 3 期（1999 年 9 月），頁 87-109。

哲學的作法，與其說是我相信海德格更能幫助我們還原中國哲學的本懷真相；毋寧說是通過海德格的參照對比，我們可以為中國哲學經典的內涵，找到更適用於當代情境的現代義涵。換言之，我傾向高達美的觀點，相信：只要有文獻足夠的支撐，詮釋經由「提問/答覆」的辯證過程所達致的意義視域，基本上都是重新發現文本的現代義涵，是一種讓經典繼續發揮它照明、解釋我們現代人經驗的積極作法。因此海德格也好，康德也好，他們作為思考理路及概念架構的參考系統，無非是為詮釋者供問題意識，協助詮釋者將經典潛隱未發的意義可能性，召喚至前，為詮釋者所用。持平說來，這當中並無所謂誰較好，誰較不好。

但是，如果不同詮釋只是不一樣的理解，無所謂優劣，那麼為什麼每一個詮釋者總是竭盡所能地在各個詮釋系統中進行區分、別異的工作？難道不是要證明自己的詮釋是「較好的」嗎？譬如牟先生在老子詮釋中反對將「道」理解為客觀實有，力持「道」只是主觀心境；我在詮釋孟子時，不採取主體性哲學的進路來說明「心」、「性」、「天」諸概念的關係，始終堅持從「在世存有」的觀點切入；這些作法，不是都是在表明自己詮釋觀點是「較好的理解」？

對於這些質疑，我作為一位詮釋工作者，從自我批判的角度出發，必須承認：

（一）所謂「較好的理解」，並不是「真」與「假」的區別，因為我們根本無法確定經典作者的本懷是什麼，也無意提供真假的最後判準。

（二）所謂「較好的理解」，充其量只能在兩個層次是可以成立的。一是就方法論的設計上，愈周延、精確地遵守各項詮釋原則，當然比粗糙、隨興的抽樣比附，或前後不一致的解讀，更具有說服力。另一則是扣緊問題意識而言，如果我們對經典的提問，更能反映現代人的意義需求，更能照明現代人的經驗處境，那麼這個詮釋也就具有更大的適切性。

果如前述，針對過去二十多年遊走於海德格、老子、孟子之間的詮釋成果，在何種意義下，我自認自己所提出的詮釋是「較好的理解」，我就可以說明如下：首先，在第一階段一九七五年至一九九〇年當中，我在老子詮釋方面的試探，主要是從詮釋學方法論的考量出發。換言之，無論是對客觀實有形態的批判，或者對牟先生主觀境界說有條件的保留，我都是建基在一些方法論的理由之上立說的。在這個階段中，文本的整體性、一致性及其從屬的歷史情境，是我論證展開的基礎，海德格並沒有扮演關鍵的角色。但是第二階段，也就是一九九〇年以後，當我開始參考海德格來重新詮釋孟子時，促使我放棄牟先生「道德形上學」的詮釋理路，另闢蹊

徑的關鍵，方法論的考量就不這麼重要，而是主導詮釋活動背後的問題意識，成為決定性的因素。在前後五篇有關儒家與孟子的論文中，我用了很大的篇幅來揭露「道德的形上學」的困境，其目的就是在論證我用海德格詮釋孟子是「較好的理解」，而以「道德的形上學」模式來詮釋孟子，恐怕是不合時宜，而且是不符現代人意義需求的作法。問題是，牟先生詮釋孟子的問題意識是什麼？牟先生雖然不曾明言，但是我大膽推測，應該是下述兩個關懷：

（一）道德法則的普遍性如何安立？它的超越根據為何？

（二）儒家心性論有沒有形上學的蘊涵？如果有，它的義理形態與西方古典形上學有何異曲同工之處？

坦白說，牟先生詮釋儒學的問題意識，在學術上固然有其成立的理由，毋庸置疑；但是，這樣的關懷，能不能幫助我們解讀孟子，並從《孟子》書中找到靈感、洞見，從而更能理解現代人的經驗處境，我就不能沒有懷疑。

在〈什麼是人？〉這篇文章中，我曾反省當代人類文明的處境：

二十世紀人類文明的發展，基本上是由科技的更新來主導的。科技在二十世紀的進步，不但改變了人類的生活方式，而且也打破族群與國家之間的樊籬。都市文明的興起，已經使舊有的生活秩序解體，但是在交通、資訊工具急速的變遷與進步下，就是任何族群與國家，也都不能獨立地存在，現代人注定要在與「它者」(the other) 的相遇中，尋找自我的定位。因此，現代文明的困境，不是人類行為沒有規範可以諮詢，而是「誰」的規範，足以為「地球村」的生命共同體訂定行為的準則。在人類歷史中，從來沒有比二十世紀的現代人更加困惑與迷惘的了。

尤有進者，現代科技的進步，雖然可以將人送到太空，但是科技在經濟進步主義的推波助瀾下，卻逐漸使人不能存活於地球之上。生態環境嚴重的破壞，早已使人懷疑科技的更新，果可拯救科技帶來的災難。自然界強勁而無情的反撲，不啻讓現代人再次經驗到「它者」。只是，令現代人迷惑的是，科學不是一直是二十世紀人類最有自信的成就嗎？為什麼擁有「真理」與「知識」光環的科學，愈來愈不了解他所居住的自然界、或地球。是不是我們自傲的科學一開始就將自然界過度簡化為某種特定認知模式下的「對象」，忽略了自然其實也有它永遠拒絕被化約的尊嚴。二十世紀晚期環境哲學或環境倫理學的興起，正說明了二十世紀文明的這種困境，即：「它者」

拒絕被化約為「我」或「我們」的情況下，什麼是自我？什麼是人性？什麼是自然？都成為一些迫切等待重新思索的問題。換言之，存有的再探索與新倫理的重建，已經成為二十一世紀人類文明最重要的課題。

未來人類文明究竟何去何從呢？如果我們不能從歷史的回顧中，洞悉現代人存在困境的根本癥結，對症下藥，那麼再多的哲學也只不過是無用知識的堆積。唐君毅先生在反省當代存在哲學的興起時，曾經一針見血地指出現代人的精神處境，亦即「上不在天，下不在地，外不在人，內不在己」。也就是說現代人既沒有超越的價值理想（上不在天），也失去了可以修遊藏息的自然世界（下不在地）；尤有進者，不同族群價值觀的衝突，使得人間頓成江湖，只是以前是刀光劍影，現在是高科技的現代武器（外不在人）。更可悲的是，人愈來愈不能理解自己了（內不在己）。究竟是什麼原因將人類帶到這樣的困境中？也許不是三言兩語可以交代清楚。但是可以確認的是，如果我們要建構二十一世紀的新倫理，恐怕不能再將希望寄託給近代西方倫理學的思考模式，亦即在主體性的絕對預設下，假普遍理性之名，一方面確保道德法則的普遍性；另一方面，將所有的事物對象化，形成單向度的宰制關係。換言之，我們必須放棄人本位主義的思考方式，重建天、地、人、我之間的和諧關係，並謙遜的接納歷史所賦予的各式各樣的「差異」，讓每一個人、物皆能是其所是，成就他自身。³⁵

換言之，道德的關懷，誠然是每一個時代共同的課題，但是當前時代新倫理秩序的建立，顯然不是訴諸道德理性的先驗性，即可安立。而是需要從存有學的立場，重新思考什麼是人？什麼是自然？如何重建天、地、人、我的和諧關係？這才可能為人類文明找到出路。因此，在詮釋孟子時，我為什麼不再順著近代西方倫理學的思考模式進行，而是參考海德格基本存有學的理路，其目的就是要從存有與道德統一這個更根源基礎上，重新揭露孟子哲學的現代意義。這種問題意識的轉折，在我個人看來，不僅有學術上的充分理由，而且它也反映了我們現代人強烈的時代感受。

因此，總結我過去的研究工作，雖然我曾批評二十世紀以來的中國哲學，面對西學東漸，為了爭取它在大學殿堂的發言權，不得不運用西方哲學的概念、語言來詮釋中國傳統哲學，因此表現為一種「格義」式的發展；但是，基於個人詮釋學的

³⁵ 袁保新：〈什麼是人？孟子心性論與海德格存有思惟的對比研究〉，頁 94-95。

訓練，我從未喧賓奪主，削足適履。而我過去十年中，選取海德格作為詮釋中國經典的參考系統，主要是基於問題意識的轉移，它的動機既非為了「標新立異」，也不是「挾洋以自重」。用馮友蘭的話，這些年的工作，只是希望在當代新儒學的傳承中，自己是一位「接著講」而不僅是「照著講」的馬前卒。至於這整個探索的方向，是否有意義，相信學術界自有其公斷。