

# 世界哲学视野中的二十一世纪中国存有学 ——一种存有论世界图像与构造的终极视野追寻

欧崇敬

南华大学世界禅学研究中心

**摘要:** 存有学，作为形上学的一支，经过现象学派、存在主义者、解构主义者乃至东方的二十世纪中国、印度、日本哲学家的追寻里，哲学界开始有一个可能为存有学最终理论构画的可能。换言之，在关于未涉及生命存有境况一问题的“世界的图像与构造”被物理学界描绘之后，我们所关怀的生命终极问题：生命存在与存有界的“世界的图像与构造”之最终理论就极需由哲学家来完成了。

**关键词:** 存有学；世界图像；世界构造

**中图分类号:**

**文献标识码:**

## <前言>

宇宙论在二十世纪末叶里由物理学及天文学者的共同努力已趋近完善；形上学的另一支：存有学，在经过现象学派、存在主义者、解构主义者乃至东方的二十世纪中国、印度、日本哲学家的追寻里，哲学界开始有一个可能为存有学最终理论构画的可能。换言之，在关于未涉及生命存有境况一问题的“世界的图像与构造”被物理学界描绘之后，我们所关怀的生命终极问题：生命存在与存有界的“世界的图像与构造”之最终理论就极需由哲学家来完成了。

实际上，若缺乏西欧哲学自十七世纪到二十世纪以来的各种方法论之发展，或是缺乏二十世纪的各种人类学、符号学、心理学、宗教学、物理学、生物学、天文学的发展，哲学家要思考存有学的最终理论是缺乏充足条件的；当然在二十世纪中之各国（中、德、英、法、印、日、韩、荷、美、奥、藏）的哲学史数据能充分地在本世纪的大学或书局、图书馆、计算机互联网中交流和被阅读亦是极为重要的。

这样地充分交流乃使得哲学家能充分地运用各种前人对时间、空间、存有者之间的诸关系作出考察；尤其是在亘古困扰哲学家们的灵魂存在与存在境域和宇宙时空之间的终极问题考察。这个自柏拉图、耶稣、佛陀、老子心中就深思的问题，足足困扰了世人与哲学家们二千多年。

举例而言，我们可以看到在朱熹的所有著作里，因为受限于概念、范畴上的使用以及语言句法未具备后设分析的充分工具、以及缺乏现代心理学、物理学、生物学、精神科学、现代医学的知识基础；这使得朱熹的思辨和写作无论如何精密亦难以摆脱其概念系统中所造成之意识型态的支配。

即使，宋明理学家的哲学思想对“仁、理、心、道、气、性、命”等概念，作了极深的推论和思辨，然而却未能将存有与存有者的终极问题作彻底的叙述，亦未能思考研究存有者

的各种纯粹关系。我们不得不承认，就先秦诸子所保留的哲学文献对于哲学家思考上的运用而言，中国哲学的话语世界仍然缺乏了许多的工具，同时讨论存有的面向亦过于单向化。

我们可以努力向中国清代以前的一切保存中之古典文献与民间方术承传作一个关于时空与存有关系上的考察；于是，我们可以发现在约十种保存的文献中，其实尚隐含着许多可被放入存有学思考的内涵。例如：自甲骨文以来所流传的数百种卜学方法之三千余年的发展，我们可以看到“讯息论”与多重时空的关系、以及存有者的“存、灭、福、祸、得、失”等各种物理上的关系于此三千多年中在某种未反省其物理上的理论基础之运用，以及其由各种工具和符号的表现发展中而被解读着。

我们可以看到影响唐代中央和高层知识界极重要的《开元占经》<sup>[1]</sup>、《乙巳占》二书，在宋以后的哲学家们从未有由存有学角度加以思考；<sup>[2] (P18-182)</sup>当然，我们更看不到对数百种卜法何以皆可占卜并指向相关的答案而作为一种未来学的表现以提出一种关于存有学的思考。数术哲学始终没有纳入哲学史的存有学的反省之列。

这样的问题同样也发生在“五行理论”、“天干地支论”、中医的“魂魄论”、“经络论”、“穴位论”；以及内丹家的“元神修炼论”及“内丹论”；阴阳家的“数术论”；堪輿家的“风水论”；符咒家的“符箓及咒语论”；遁甲派的“奇门学与遁甲学”；命学家的“命理论”；相学家的“相学论”等内涵；在长久以来一直被学者用一种保留的态度或不由存有学理论思考的心情加以处理。

然而，这些内涵却皆关及于存有学的内涵，在此如果我们追寻的是一种对存有学（非宇宙论，亦非罗蒂所批判的镜像论）在解构主义发展后之彻底掌握；如我们追寻的是一种对“存有学之最深认识”；那么只要上述的内涵存在着其有效性，哲学家们就很难对其加以漠视。

当然，我们必须说明的是：对上述内涵的考察，应该是一种后解构主义存有学的，并且主要关注在其与存有者及时空系统中之关系的考察，而不在其应用层面。

只是，当我们要对此作一个后解构主义存有学内涵之考察时，我们就发现，我们的确需要各种物理学、心理学、符号学以及各种系谱学的哲学理论。

例如：过去中国未曾出现从“完形心理学”立场来看得上述内涵的考察；又，过去未曾出现以“讯息论”的立场，或“符号互动论”立场来加以反省者；或者是“象征理论”、“解构理论”、“现象学理论”、“微观物理学理论”：从“光、波、磁、粒子、质”等面向来加以考察者。

当我们提出了方法上的考察需求后，其实，我们已经涉及了一种将上述内涵作为一个后解构主义存有学上的观看方式。我们必需运用各种二十世纪学术上所发展出来的分析工具以使得各种关于存有学之内涵能够“自我证成”。是以，这项工作即可以说是透过“存有学的历史考察工作”来逼近于存有学的最终理论；也就是使存有学的内涵在一切人类文化内涵中无所遗漏地被提炼出来。换言之，这是关于存有学中各种存在样项能通过人类文化内涵中之各个深藏或已显在的项目中在考据的活动里被以最完整的方式而观看出一个存有学上的最广阔视野。

这是存有学所能的极致与终极所在。换言之，当我们关怀的是这么一个“存有学的最终理论”，是需要由一切人类文化中所曾经成就的创造里去看存有者与诸时空系统之最大可能关系。

于是，这个存有学的最终理论当然不是一个体系的建构，而是一种图像上的展示，透过图像上的展示来看出世界构造的面貌；此处的构造，主要是指存有者与时空系统及各种符号三者间互动之各种可能的整体构造。而不是指物理学上所要描述的世界构造。

如果，我们未尝把整个人类文明史中所有关于存有学的内涵加以考察，而只是将这项考察活动局限于哲学史与科学史上的工作；那么我们可以发现海德格与怀海德的哲学，其实已尽了极大的努力。这就如同我们所看到的禅宗与华严宗哲学之成就一般。

这毕竟只是由“体悟”与“思辩”上可成就于存有学的极致所在，而不是真正属于存有学的极致。要思考存有学的极致，当然必需对世界一个存在事物之认识的人类理解内涵作一个后设的分析思考。如此，这个存有学才可能是超出人类学的范围，而是一个真正的存有学最终理论之考察。

关于这项考察的进行方式，主要运用以不仅是哲学的语言；对于存有问题考察最直接的方法，无疑地应是以解构主义哲学的叙述方式最为直接。这个态度即是：承认各种符号表达和运用的本身仍然可以触及存有问题之内涵，只是其内容是必需透过哲学与非哲学的用语方能呈现其关及于存有之涵度。

在这一点（印度—中国—西藏—日本）正保存了十分丰富而且充足、多样化的特殊科学内涵与各种特殊符号运用。存有学的表达也因此可以更精细、精密地叙述其内涵；而我们也才能更清楚地说出海德格一直陷入表达困难的内容：“存有的彰显”这一类的叙述方式，我们其实可以说是哲学家十分无奈的选择，哲学在存有学上的表达若要寻求突破就显然得比这些方式要更向前地迈步。

我们对于（道、德、天、虚、无、存有、性、命、心、意、志、意识、意志、意向、意念、理性、知性、感性、知觉、直觉）等词的使用显然不能将之作为一种绝对概念来使用，也就是我们叙述的典范必需有所更改。我们在使用上述词语的时候，必需同时运用更精细的分析与后设语词来加以界定。要作这样的叙述典范改变，当然在基础上，也就是存有学背景知识提供基础来源上要有个大幅度地改变才有可能性存在。换言之，上述的概念词语之使用就只是一个过程，而不是一个终点，我们只是通过这些概念使得读者、研究者了解我们所说的对象与以往的哲学家所指涉之对象的关系何在。并且可以很清楚地了解到这些概念在使用上的局限何在。如此，我们要考虑的存有学内涵就可以重新思考“生命存在”在时空系统中的最高度自明、开发、彰显之境界何在。而不再受限于概念的使用，而反被概念的可指涉范围所限制。毕竟德勒兹曾经在《什么是哲学》中说：哲学是一门创造概念的学科，我们现在的工作正式创造新的概念，以弥补叙述存有学论述上的缺乏。

例如：我们过去使用“虚”、“无”之际，我们实际上很难清楚地知道在使用过程里，“虚”或“无”在时空系统中的定位何在；所幸由于天文学、物理学的理论叙述语言在二十世纪后期出现了，这就提供我们对于微观物理或宏观物理乃至心灵、意识内涵上有了更深度化的描述可能。

例如：我们看到拓扑学与心理学的结合；在完形心理学中对知觉、现觉与心理、意识的关系叙述已远远超过了十八、十九世纪甚至二十世纪上半叶的哲学家们所提供的知识论内容。

哲学这个学科在经过二十世纪各学科的发展后，叙述的典范明显地已可作更深度地突破。当然，我们也看到由于各学科的发展，使得哲学的工作不再如十九世纪以前那样地无所不包。如同，理查德·罗蒂《哲学与自然之镜》<sup>[3]</sup>中所说一般，哲学家亦只是众多专家一般。并且哲学不应再作反映自然的叙述。哲学在经过海德格、维根斯坦、杜威之后，其实已改变了其面貌。更在整个解构主义之后，已经转向为一种可以表达生命存在的各种符号、征候、观念系谱、价值重估的面貌。

如此，胡塞尔与罗蒂的看法在此是可以达成一个共视而保存的。不过，在海德格、尼采、存在主义、解释学、结构主义之后所发展出来的解构主义者：德希达、德勒兹、李欧塔、傅

柯、布什亚、拉岗（后结构主义者）等亦为哲学开拓了一个不同的视野。我们通过他们的成果，以及综合我们前述的内涵，我们可以说，哲学的工作在当前，除了重复哲学的历史与历史上的哲学作品之发展过程这种“哲学史工作”外；哲学一个极重要的工作即是存有学（包括纯粹存有学与社会存有学二支）。

在存有学的工作里，我们尚需具备对“观念系谱”、“欲望与社会机制关系”、“价值重估”三个向度的研究；这三个向度当然都可以独立地发展出哲学地讨论。只是，这样的专业讨论必然是要借用心理学、精神科学、人类学、经济学、社会学的成果的。但是，其主要的叙述取向仍然是哲学的。这一点，德勒兹与瓦塔利的合作就是一个很明确的证明，而傅柯的写作当然亦是一例。

除了哲学史、存有学及上述三个方向外，哲学各种过去的专业领域其实已皆成为各学科交互讨论的共同空间了。对于这一点李欧塔在《后现代状况》<sup>[4] (P133-304)</sup>及德勒兹在《什么是哲学》<sup>[5]</sup>二书中已作很清楚地表述，以陈明哲学的定位和学科内容的模糊化所致。

我们可以看到在上述三个向度里，梅洛·庞蒂、德勒兹、阿多诺、傅柯、胡塞尔、海德格、尼采<sup>[6]</sup>等七位哲学家其实乃为哲学的专业性和独特性作了很有力的成果展现。我们看到无论是历史与文化批判、批判理论、系谱学、存有学、解构主义、欲望哲学等哲学表现都在指向我们所说的哲学的可能专业领域。

只是，这样的态势在过去并未被后设地反省出来，过去并不曾结合上述一切的信息和条件在整个世界文明中思考由哲学来考察存有问题以及一切符号发展与哲学家所提供的方法论、技艺间作一个通盘的反省。

当我们完成这个层次的工作后，我们开始可以说：哲学与存有学因为仔细地反省了上述问题，于是我们可以考虑上述各面向的发展与各种方法论应该被放在何种地位被继续研究发展和使用着。存有学要迈向最终理论，并且作为理智上可理解的清晰叙述之学科显然是一定要向上述七个方法论学习方法的，同时亦必需避免分析哲学<sup>[7]</sup>指出哲学可能触及的错误。

而我们又必需在整合这些方法之外，向其它学科如前述中所言的认识基础找寻更多于哲学方法本身的内涵。存有学的工作要迈向其最终理论的完成的确要有着一种极大的关怀和美学情操。

在整个“存有学最终理论”的形构上，哲学由于其具有终极关怀的明确取向以及对存有问题本身长期地各种学说提出等二个特质，这就使得哲学在整个理论的形构上仍然占着主轴的地位，并且使存有学成为一种后结构主义的期望。而其它的学科只是在相关于存有之指涉一部分作为知识上的提供。

以此，我们很有必要从中西印日藏等哲学史上反省一个可供参考于问题与方法进行之主轴的哲学文献。在中国哲学史上：《庄子》的“真人真知论”<sup>[8]</sup>及“人论”<sup>[9]</sup>、“天人三籁”<sup>[10]</sup>、“逍遥绝待”<sup>[11]</sup>的确开拓了存有学一个重要的方向，其对于人类知觉构造之超越性的提出，以及万物在存有的交互关系作了即使在西欧哲学发展中亦未可重复的文本提出。而《老子》“道论”<sup>[12]</sup>、“德论”<sup>[13]</sup>、“玄论”<sup>[14]</sup>、“妙论”<sup>[15]</sup>等重要范畴的提出直至今日仍具有高度的未来性。在中国哲学上《老子》与《庄子》、及《道藏》中若干气学文献之哲学的文本可以作为一个极重要于存有学最终理论引导问题面向的主轴。

而胡塞尔由现象学对存有学的关怀并且展现对“世界的图像与构造”描述的境界以及其所提出的各个主要现象学要处理的问题，如“先验主体”、“生活世界”、“严密学科”等亦具有极深的未来发展意义，只是我们不再可用相同的方法与信息背景来思考同一个问题。海德格对于存有的思考所逼近的限度、傅柯对权力在社会存有领域中的各种关系，德勒兹对

于欲望、权力、心理在社会存有中的变化发展；以及完形心理学和梅洛庞蒂由知觉入手都提供了我们很重要的思考途径；某种程度唯识学包括《成唯识论》<sup>[16]</sup>等文本也提出了知觉及心灵境界问题的讨论方法。

我们将可以考虑运用这些哲学家们所提供的文本在整个叙述过程中作为一种问题的引导作用来发展整个讨论。当然，我们亦必需环顾存有学的当代发展，通过各国哲学家所成就的存有学内涵找出其可再发展于存有学最终理论的部分。而一定程度上亦必需指出其不足之处，作为最终理论的考察仍需在批判其不足而有所改变。例如对海德格《存在与时间》<sup>[17]</sup>、《形而上学导论》<sup>[18]</sup>的反省；对胡塞尔《笛卡儿沉思》<sup>[19]</sup>、《危机》<sup>[20]</sup>、《观念》<sup>[21]</sup>、《逻辑研究》<sup>[22]</sup>的反省；对京都学派“无”的存有学之反省；对熊十力《新唯识论》<sup>[23]</sup>，牟宗三《现象与物自身》<sup>[24]</sup>、《智的直觉与中国哲学》<sup>[25]</sup>，唐君毅《生命存在与心灵境界》<sup>[26]</sup>在存有学理论上的反省等。当然也包括对哲学史的反省！如儒学、新儒学、道家哲学、禅学、大乘佛学诸派、印度六派哲学的反省。

这些考察背后的最深目标，当然即是在形构存有学之最终理论，让生命存在的最深基础不再是支离破碎，而生命存在的终极亦能因此而有成本，世界文明中诸学科与诸事物与存在方有其准确地存在向度。

于是，我们可以进一步的说，我们所要讨论的存有学是由以下之基础所构成的讨论：由感官知觉所可运用的一切符号组成（包括线、数、音、光、波、质等）在各个时空系统中所可展现的最高可能性之各向度的后设分析研究。

那么，我们所可以获得的存有学讨论基础即是一个最广阔的基础。我们也因此可以看出，由这个考察方式乃可以考察出人类体认存有学内涵之极致的可能性所在；同时也可以看出在世界文明发展中，各文明在之各时代的存有内涵具高度层次体认者在其内在在知觉构造中的运作方式以及其存有体认层次提升的过程。

是以，这里即涉及了感官知觉与科学观察世界存在之万物的构成基础考察；亦是一种包括了人类学上的一切符号与存在问题，以及博物学、生物学、物理学、数学上已观察和已发展的内涵以作为存有学意义的考察。那么，这个考察也就是《庄子》〈应帝王〉篇中所说的“非人”与〈大宗师〉“真人真知”乃至〈齐物论〉之“万物齐同”、“道枢”、“以明”、“葆光”、“天府”内涵的考察；同时也是一个在海德格哲学批判人类学存有学式研究之后，与解构主义在对逻各斯（logos）中心主义批判之后的存有学研究。

也就是，我们的研究是在解构主义之后，并对后现代主义超越的存有学研究。

在过去存有学研究里一直缺乏着以下这样的考察，但在尼采与解构主义者（特别是傅柯及德勒兹）等哲学家的努力里乃有了如此的途径：我们是否曾对一个时代，如西欧历史的某一世纪考察，或更进一步地说我们是否可以一朝代为例，好比唐朝一代的一切文字记录，包括《全唐诗》、《全唐文》、《全唐文补遗》以及一切保存在《大藏经》及《道藏》、《续道藏》的唐代译作或创作，乃至《禅宗全书》中属于唐代的作品、唐代传奇、《四库全书》中关于唐代的一切专书乃至唐代所遗留的一切文物；我们是否对上述关于唐朝的符号相关文本作过后设地存有学考察呢？

事实上，我们的确可对此近三百年所成为的一个时代，通过其一切文字与器物的遗留而转化为符号考察并升为存有学的发掘工作。因为这一切遗留物转化为符号文本时，我们可以充分地阅读到此一时代存在事物所织成的网络、看到一切思考范畴的架构，看出其符号运用上的“差异与重复”之所在；当然也可看出用符号展现出来的“欲望表现形式”。

而作为存有界的最高可能体悟者，在这一个时代里可通过符号而运作意识、知觉构造中的存有彰显度之最高可能也就由此而被展开了。同样的方法，当然可以运用在各民族国家其断代史之整体符号的存有学考察，或通过区域性民族志而转化的符号之存有学考察。

而由于人类作为存有表现的一切符号表现极致可被反省、考察、阅读；于是尼采的“超人”、庄子的“非人与真人”、德勒兹的“游牧民族”才开始成为可能。至此，我们的“世界的图像与构造”才有另一个阅读向度的起点。我们才真正地超出哲学人类学的界限。人类至此才能开始扬弃被欲望支配的存有性、知觉性，人类才能重返纯粹观念的王国：“伊甸园”；一个将肉体欲望完全转化为观念的指涉活动，或者是一个欲望完全消除的所在。

我们看到《庄子》内篇中叙述的“真人”、“圣人”其所可以有“真知”的内涵条件不就是一个不受肉体欲望支配、而可超乎一般感官知觉的“纯粹存有者”。那么，“真人”、“圣人”当然是“伊甸园”中的存有者，而“至人”之与造物者游的逍遥，与天地精神独往来，不亦是与伊甸园的主宰者相往来吗？是而，我们可知“存有学的最终理论”在柏拉图理型说，希伯来的“伊甸园”说，《庄子》的“真人真知论”、尼采的“超人论”德勒兹那个可以穿越“千峰台”的“游牧者”等理论里得到了许多具有交集指向的灵感。

再加以二十世纪后期的心理学、物理学理论的提出和哲学之现象学、解构方法的成就，“存有学终极理论”开始可能被说明。而世界各文明的神秘性也在此开始被解明，例如天文学上的知识之七星与各文明神秘使用“七”而作为一种存有彰显的基础，我们终于可以展开。又例如宋代开启的“图书学派”作为一种存有学的象征符号表现之说明如何在中国文明中展开；又例如“后天八卦”与圆周、磁场和地面居住空间的各种讯息关系的象征表现等；或是《六十四卦》、《灵棋经》、《太玄》对“世界的图像与构造”的象征说明。

至此，我们才终于清楚到，古代中国从《六十四卦》到汉代的《灵棋经》、《太玄》乃是以象征符号系统表现存有学式的“世界的图像与构造”。当然，我们也在此符号象征的解明后，看到世界各学说系统关于灵魂存在的时间性、轮回性、永恒性问题的真正实况为何。

于是凡属存有者存在的一切时空系统之问题，无论是肉眼可见或不可见之存有图像及构造皆可被说明。这样的存有学知识之陈述，我们必需使之可验证，成为有效地人文科学、社会科学语言，并且是一种可与自然科学对话的叙述。

我们看到，关于这一个多重时空系统的存有学数据保存得最完整者，莫过于中国文明。无论是关于各种生命的魂、魄、元神之传说和讨论，各种时空系统的讯息论或象征性之说明等。只是，我们却未曾开始运用后设分析的语句来加以开展，亦未曾将其全面地符号化而作存有学式地考察。是此，后解构的存有学理论也就近在眼前而又远在天涯。幸而，《庄子》〈内篇〉强烈地保存了古代中国科学家之科学内涵转化为存有学层面之叙述，而我们又得在二十世纪可看到各种考古遗物和数据、报告、以及经历各种自然科学、社会、人文科学方法的洗礼。

于是，后解构的存有学理论也就可能呼之而出了。经历二千五百年左右的文字叙述活动里，知识分子一直努力的存有学工作在我们的世代里似乎可以得到一个趋近完整的叙述了。在此，我们必需回顾中、西、印三个主要言说存有学的思想传统之成就，并透过这些成就的成果与限制来说明我们将更进一步形构的内涵，而“世界的图像与构造”又是如何由片断、支离而趋近空整的，也必需加以说明。

在中国哲学史上，先秦的四个主要存有学叙述文献里，《周易古经》、《老子》、《庄子》、《易传》这可以说是世界文明史中少数几个“专业化”的存有学式叙述文本，这四个先秦的存有学文本基本上为中国思想史开设了基础的理论架构特别是〈六十四卦的爻辞〉、《老子》五千言本、〈逍遥游〉、〈齐物论〉、〈大宗师〉、〈应帝王〉（上述四篇为《庄子》〈内

篇》所属)以及《系辞》等诸段文本。上述诸篇文本为中国存有学所开设的范畴一直到公元四百年印度佛典大量翻译为中文之前乃未被扩大或超越。

其真正的关键乃是为世界存有学说史确立了:哲学家必需如柏拉图、耶稣一样关心并且承认存有着另一个时空系统的存有者。也唯有对此问题作清晰地解说,存有学的理论才是最完整的。“内丹”正是对此问题入手的重要窗口。在《参同契》之后,晋代葛洪的《抱朴子》中乃首次在文本中展开了“符咒”作为多重时空存有系统的一个“讯息存有知识学”的表述。竹林七贤的嵇康则直接讨论了“空间布局与存有者”关系的问题,郭朴《葬经》所讨论的存有者不具生命现象之际与其所在地关系的存有学叙述,都为整个中国式的存有学知识打开了更广阔视野。由先秦的四文本至魏晋之际约莫九百年的时间里,中国存有学显然完成一个分析存有者与存有界一切可解读象征的解说叙述性系统。其理论架构通过两汉魏晋几个上述代表性文本完成了最重要的发展历程。存有者一切在时空中的显现,包括时间性的座落点(以天干、地支构成的分析系统)、包括存有者所展现的磁、形、声、质、量、光、色等都是可分析而且与存有界存在着互动活动的,同时存有者的存在亦是多重时空系统存在的关系;包括与相关所属系统和属地的关系(如祖先身后属地及祖先作为另一时空存有者关系)理论皆已出现。这个方面到了唐代的《乙巳占》、《开元占经》、李虚中“命学”以及五代徐子平的“子平八字”开展以及陶弘景在南朝中成就的“茅山道法论”述等乃已为中国存有学架构了一个极宽阔的时空系统与讯息理论之存有学基础。

如此,无论是天上星辰或不可见之时空、讯息、符号、声音、光影、存有者内在、外在都获得各种存有学地发展。所缺乏的则是存有学的后设语言,以及存有学问题的转化,另一个重要的缺乏则是关于对存有者意识、欲望、以及与诸存有域关系的讨论;前者的缺乏正是我们所要进行的工作,后者的缺乏正是印度哲学的专长。这一点,在佛典由公元四百年至南宋代中晚期之间约九百年的翻译印度哲学经典过程里补足了此项缺憾。也就是说,在此九百年的发展后,中国存有学文本的累积,基本上已达到可完整提供各个向问题解决的线索。而自公元九百六〇年起的宋代、元代、明代、清代乃至二十世纪的中国思想界则可看作是五个发展、融合这整个基础架构的时代,无论是理学、心学、禅宗、实学、三教汇通都是一种存有学发展于基础架构的尝试。而自宋代起,我们可以由《全宋文》、《全宋诗》、《全宋词》、《资治通鉴》、《正统道藏》、《禅宗全书》中看到中国语法乃逐渐地转化中。汉语自宋代起的描述清晰度逐渐提高,特别表现在宋代以后的小说类文体中。然而,直到白话文运动,出现之前存有学的后设语法都未能出现。

当然,包括对原始佛教特别是《杂阿含经》以及空宗、有宗如天台智者,唯识玄奘所开设的系统亦未作充分地存有学语言地消化;这个工作一直到熊、牟、汤三位哲学家出现之际才有了一个基础。

事实上,这一步亦是整个世界哲学史上极重要的一个步骤。我们正是在这个基础上才有了不同的哲学用语,并发展出成熟地当代存有学语句来与世界哲学对话。在熊、牟、汤之后最重要的哲学词语转化提高者,其实是旅美的哲学家傅伟勋所倡导之“批判的继承与创造地发展”的多面向讨论。

我们正是在这一个发展了三千年的语境中,终于可以运用汉语文来充分讨论其表述存有学、并且是在已消化、译介西欧、美、苏等传统至当代之哲学典籍后的表述。这个讨论乃适可以使中国哲学作为基础而完成一个属于世界哲学与可与世界哲学对话的存有学论述。

如果,我们要面对的中国古典哲学文献则当然包括天台智者的《摩诃止观》、《法华玄义》;玄奘的《成唯识论》,这个自先秦到隋唐的关键文体系列也就成为我们叙述存有学最终理论的基础素材提供。然而,这乃是仅就中国哲学史文献部分而论的。在印度哲学史上的《奥义书》、《梵书》、《森林书》、“六派哲学”(包括《数论经》、《胜论经》)等,

以及原始四阿含佛典，《南传大藏经》，龙树的空宗著作、弥勒、世亲、无着的唯识学派著作（如《瑜伽师地论》、《唯识二十颂》、《唯识三十颂》等）以及到集大成的商羯罗哲学都提供了丰富地关于意识哲学、境界哲学、欲望哲学、心理现象哲学的发展文本，这可使存有学发展出更精细和完整的境地。

在存有学的后设词语作出最大贡献的莫过于西欧哲学传统，然而，在鸠摩罗什大量精准翻译印度佛教哲学作品进入中国的过程里，尤其是直到玄奘大师完成精确地唯识学译著后，乃在其间约三百年的时段里被数代的译师完成首度较接近于后设分析性的词语在中文世界里。特别是龙树的作品（中观学派）以及弥勒、无着（唯识学派）的作品乃大大地丰富了汉语文的语法与概念、范畴系统。

我们看到《大智度论》与《瑜伽师地论》<sup>[27]</sup>这两部仅保留中文版本的译作皆达数十万字的理论叙述，这对中国哲学界的创作而言，以单部作品来说，是直至二十世纪的整个一百年都未有达到的成就；而这其中最难得的就是其对于存有者内在性的深刻分析与后设思考之态度。

于是，我们不得不说在讨论存有学的最终理论之际，龙树与弥勒、无着这几位印度哲学家的作品已提供了相当大的可发掘成果。不仅是其在中国哲学史上作为首度后设理论的提供者立场上，更在于龙树透过“空”、“真如”与弥勒、无着透过“阿赖耶识”、“末那识”、“转识成智”及“涅槃”的讨论对于存有学理论的贡献。

在七世纪以后的中国，禅学大规模兴起，终在两三个世纪中形成了五家七派的观法。以哲学的语言来说，禅学家乃是在二至三个世纪里提出了七种解决终极问题的存有学内涵之间在意识自我锻炼途径。这使得存有学与意识哲学的发展关系有一个重大的领域来加以发掘。

我们经由上述的问题乃可说，存有学最终理论所要思考的素材基本上可以先秦到唐代，至多到南宋为止这段约十八个世纪的史料（哲学性相关史料文献及原典）约五千种以内。是以，我们可以说由中国及印度交会而成的中文哲学相关史料上获得了一个迈向存有学最终理论的讨论起点。

当我们要由这个起点进行讨论之际，我们仍然需要再思考关于表达方式与方法论的问题，这一点西欧到当代英美哲学的许多发展乃有多所值得我们借镜之处。

另一个最具有当代性哲学问题的提供与技艺的供给者则非解构主义哲学家莫属；我这里特别指的是法国解构主义者或后结构主义哲学家：傅柯、罗兰·巴特、李欧塔、德勒兹、德希达、拉岗、布什亚七位哲学家。

尤其是傅柯、德勒兹两位哲学家们所创立在“权力、知识、意识、欲望、存有”等向度的新时代性哲学论述，其实已为整个世界哲学界开创了一个二十一世纪的新视野。由于，这七位哲学家所开创的解构思想方法上的运用，使得我们对哲学存有学的写作以及对过去哲学史所提供的素材有了新面向作创造诠释以开展为新时代性存有学论述的可能。

总此，我们可以说存有学的最终理论不能不向以下的几个面向发展：

i 存有学的相关哲学史之诠释（特别是中文世界公元前五世纪到公元十四世纪的五千种左右之哲学思想相关文献）；

ii 权力知识学的社会存有学问题探究；

iii 系谱学、征候学、价值重估、符号学的文化哲学研究

iv 德勒兹、瓦塔利、傅柯共同开拓的欲望哲学之探究方式；

v 在结构、解构、后于解构三种基本态度下的哲学阅读。

通过这五种哲学研究的取向，我们对于存有学最终理论的探讨将获得较近于整全的研究；在取镜十九、二十世纪诸西欧、英、美哲学方法论以为技艺上的协助之际，我们最应该采取的态度乃是避免过往存有学理论表述上的错误和独断；并且取源其对事物认知上的新角度或说较传统而能把握得更为内在性之事物的范畴与指涉系统。如此，我们对于西欧、英、美哲学在存有学理论上的吸收可说是十分正面的。

如是，较专业属于的哲学家的工作至多仅保存宗教哲学（如基督教哲学、道教哲学、佛教哲学）以及文化哲学、社会哲学三门专业领域是可被称为由哲学家主导开拓的学问。

而这就显见关于“终极问题”与“历史社会的存在性”问题二个主轴是哲学家们一个研究上的重大任务。换言之，也就是以存有学及社会存有学为主轴的问题意识其实正是哲学家们应以专家身分多所探讨之处。

这个工作的主轴展开正是前述五项路径，而表现的工作范围则呈现为

i 各文明体系之哲学史的重新书写；

ii 存有学与社会存有学的理论探究（如德勒兹、傅柯的哲学工作）；

iii 权力哲学（如尼采、傅柯）；

iv 社会哲学（如洛尔斯、海耶克）；

v 宗教哲学（如对道教、佛教、基督教哲学的重新解释工作）；

vi 心灵哲学（如对天台宗、唯识宗的重新发掘工作）；

vii 欲望哲学（如傅柯、德勒兹的哲学书写）；

viii 对于结构、解构、超解构的哲学问题之思考（如利瓦伊斯陀、德希达、李欧塔）等八类的哲学工作领域。

事实上，即使是哲学家们在专业化的时代里仅存上述八个专业的工作领域，哲学的工作仍然极为广大，而需要有优秀的工作者投入。同时，这八个领域其实都共同指向“终极关怀”以及对“存有问题的究极探究”的关心。如此也就使得存有学与社会存有学的最终理论工作显得重要起来。

如是，胡赛尔的理想：建立一切科学学科的最严密基础理论其实应该在这个立场的说明下获得支持。也就是，只有存有学的最终理论获得彻底地解决时，各学科科学的最严密基础才获得解决及成立。我们看到《易经》、《庄子》、《老子》、佛陀的原始语录、龙树、无著、弥著、商羯罗、六派哲学、奥义书等传世的哲学作品不都指向这个领域吗？是而也就可以说都在提供我们一个迈向最终理论的基础吗！

然而，在二十一世纪的世代里，无论是哪一种语文的哲学工作者，其哲学的讨论皆已不可能回避与世界各当代哲学系统对话的工程。于是，我们在运用这些同一指向的素材时，其实我们尚隐含着另一个工作：在存有学最终理论探讨的过程中同时成就一种诸哲学系统间之交往对话而产生的新世纪哲学发展。例如，我们将龙树的《大智度论》作一种存有学问题与意识哲学的转化讨论，使之与尼采、德希达的主要概念作互动地延伸，使龙树《大智度论》成为具当代及未来哲学生命地转化，那么龙树哲学就成为与尼采、德希达对话后而交互显现其哲学问题与哲学特质的哲学。如此，则不限于对话的哲学家或哲学学派，甚可以超乎其所对话的系统；举例而言，对概念系统的交互诠释，《大智度论》与解构哲学家：德希达、德

勒兹的思想互动，龙树哲学可以呈现其独特的“解构与差异”之哲学路径，又可以呈现其“超解构”的一面。这一点如同《庄子》三十三篇的文本可以提供近似于法哲解构思想的面向，而有其独特性，并且又能呈现其独有的超解构“逍遥齐物哲学”。

由此，存有学在主要的哲学史文本交互对话的过程里，哲学问题作充分地展开、发展，存有学的最终理论基础方可以趋向于更精密与更完备。换言之，我们一方面是要使各个哲学史中保存的存有学文本发展出“最大可能涵容度”而交织出存有学论域的最大基础；再由这个基础上作后设的思考而提出属于存有学的最终理论。另一方面则是运用各种当代哲学所发展完成的方法学成果来反省、避免作为存有学研究所可能触动的错误，而使存有学理论变得真正严密和有意义。

所以，我们几乎是要总和于上述在本导论中的各个向度与方法来作一个综合地发展和运用，存有学的最终理论才有一个书写的起点。是以，首先我们的写作就必然是一种非体系化，而以问题为主轴的进行方式，也就是一种通过“后分析哲学”、“解构主义”、“后解构哲学”、“后现代主义”、“指射”、“攻击”而仍可以成立的存有学的讨论。

当然，也就是可以经得起理察。罗蒂《哲学与自然之镜》考验的存有学理论。我们所要作的当然不再是作为自然之镜的传统存有学或本体论讨论，而是对问题具有基础性解析力的哲学工作。

这一点德勒兹的《重复与差异》以及李欧塔、德希达的差异哲学其实已为我们开拓了一条通往存有学最终理论的道路，只是这三位哲学家们自身未发现而已就这一点而言，三位哲学家的确比胡塞尔、海德格、梅洛·庞蒂、沙特等人走得要远。不过，这个可能性仍然需要与中国哲学史料的交互对话才能显现出来。

何以说要与中国哲学史料交互对话才可显出其那个可能更接近于存有学最终理论的通向呢？最主要的原因是，我们在先前所说的五千种中国哲学相关史料里蕴含着众多直接表现存有者本质与超越存有者本质问题之超时空性的存有自身之说明；例如：自唐代始有文献的“命学”诸派中所运用天干地支表现于存有者内在性特质的表现，或是运用数百种“用神”词语表现的存有者各种内在状态之描述组成。

甚至是运用“象、数、图”所表现于存有与存有者关系的说明等文献都对此问题具有直接陈明的用意；然而，这些文献毕竟都缺乏后设地说明以及其理论所可以成立基础的讨论。“差异哲学家”们，其实已经把“意识、欲望、身体、存有”的关系作了一个最深度剖析的向度性开拓，所缺乏的是中国哲学史料已先用各种“直观式”的内涵结果。换言之，西欧哲学的各种方法论正可以在检查和有效的情况下使叙述推进，而中国哲学史料正可以提供我们方向和结果性的预期、假设。在交互对话的过程中，我们可以检查出许多预期上的错误，却也可以进行出原先只是凭借各单一方法论分析所未能推展的方向。

换言之，中国哲学史料所提供的内涵可以促使我们在可能的限度中运用各种方法论交互进行、节制出理论正确方向性地讨论而去迈入存有学最终理论的讨论世界里。例如，我们可以运用差异哲学与后解构哲学的方法说明中国“命学”与“相学”所以表达的讯息论内涵是：一种内在意识与知觉构特质的各向度特质描述；而一切文献中之形容词语也就成为可诠释转化的内涵。那么，当一系列相关的文献内涵被转化而连贯为全新的叙述组成时，存有学的新基础被形成了，旧基础被扩大了，向最终理论迈向的可能性于是提高了。

自然地，我们对于“图书学派”<sup>[28]</sup>、“象数学派”<sup>[29]</sup>、“禅学”、“理学”、“天学”、“地学”、“中医学”、“符学”、“空间学”等相关文献的态度也应该在存有学的视野下运用有效的方法论来加以互动使之存有学的意涵得以被彰显。这样的态度，其实是海德格梦

味以求，并且努力开辟的道路；我们既然具备了更多的可发展视野，当然不应轻易用偏执的眼光而让存有学最终理论的可扩大基础之任何一者消逝。

但是，我们毕竟要重申：我们所思考的不是将神秘主义的态度延展成更大的不可检验之范围；相反的，我们是把神秘主义内涵中那个其实可以成为知识的一部分转化出来，并且在这些知识内涵中找出属于存有学的部分，经过西欧、英、美各方法论的检验来完成一个新的存有学理论书写，并且希望整个各个可提供存有学理论的中、西、印哲学素材去寻找其后设基础而来描写这个最终理论。

如此一来，我们的书写世界开始清晰起来，因为「世界的图像与构造」其实是经过我们寻求世界文明一切曾经保留下来的方法与符号记录或活动而转化为存有学的反思与考察。我们在这个考察基础上似乎看到「世界的图像与构造」可由存有与存有者的存有学角度被说明了。

我们关于诸时空系统中的符号、讯息或意识、欲望、存有物、存有境域彰显存有之物的准确性说明及其最深刻性描述开始有了可行的基础。也就是，我们在一个可以不再只是使用“心、性、命、德、道、理、知、知觉、理性、感性、知性、意、意识、识”<sup>[30]</sup>等状态形容词或形容动词、名词为表达的绝对关键词语时，存有学、哲学其实是可以拥有一个新的起点的。

当然，这些基础的成立，其实是在近现代科学与哲学方法论和内涵被发现之后才拥有的。我们将使用描述性的叙述词组来代替过去可能只是一个单词的概念，如此的准确或不准确度都可以更轻易地被检查出来。当我们真能在哲学的叙事方式真的经过了解构、面对了差异哲学以及各种方法论的考核时；哲学叙述之非体系化、非自然之境表现却才真正呈现出“世界的图像与构造”的存有学理论。

换言之，差异、解构、非体系、不连贯、非自然之境本来就是“图像与构造”中的一景或说一“构造”之成果。于是，我们理解这个“图像”不是自然之境，这个“构造”亦不是结构主义的主张。

换言之，由于一切可见与不可见的存有物，存有者都在此“时空系统、存有、万有磁场”之中；那么一切成立的科学基础果真就是“物理学之后设”的两个方向：宇宙论与存有学问题只是其叙述的“典范”（如孔恩所说）可深入描述到哪个程度而已。那么，胡赛尔的期望并没有错，必当存有学的最基础、最深度问题获得解决后，一切科学、一切问题才有一个可靠的基石。

从这里看，一切古代神秘主义的讯息论成立来源亦是由此，无论是：“符”、“咒”、“术”都是运用“磁”与基本粒子关系上的作用规律；其虽在肉眼不可见，在微观世界则是可指涉的；“符”表现为“形”、“划”的规律，透过磁引动了存有者身上的量子性之某些特殊规律，进而影响存有者之知觉系统、神经系统、内分泌系统中的某些特殊效应。当其无效性的成立也就同样地来自其“磁”力对作用对象之粒子性的失效了。

相同地，“咒”是由“音声”而产生“磁波”的效应，而“术”则是直接透过“力”与“磁”的关系；换句话说，没有万有的时空存在之本质性各种“力”和“粒子”的存在，一切有关于存有者的相关作用都是难以成立的。所以我们可以看到所谓各代各种“遁术”、“奇术”的传说都是来自于对“时空性的转换”与“存有者之知觉构造”的各种可能变化而来的。任何复杂的变化都只来自于各种存有者之间的代数、时空次元以及几何向度上的关系而已。

我们最终乃运用了各种哲学方法论以陈明了意识构造、知觉构造中之量子性、基因运作律则而已。那么，我们使用许多的“理性、悟性、感性”原来应该是一组复杂叙述的状态性

名词；理性是整个意识构造与整个时空系统中运作、互动过程中的规律性持续力量的呈现自身；“悟性”原来是这个交互运作中的照明性、照明力、洞察力、可洞察度的自身；“感性”则是特指“知觉构造”在时空系统运作时的特有反应之整体模式，是以不同的时空性、时代、地理，其反应皆有所不同，如此，我们当然应该接受解构主义者、欲望哲学家的发现，及其所运用的方法。只是他们仍然有些走得不够远。

世界各大文明之所以产生极大的创发力（中国、印度、希腊、希伯来、阿拉伯）乃是由于对上述的内涵有所发现，终而运用了其时代性的语言和行动的构造保存在其文明中；而后代的学习者在传承不完整、叙述分析不整全的承继活动里所要努力溯源的原由也就可见一般。

我们的确看到由于对准这些内涵而发展出的哲学、科学叙述高峰在几个文明区中，并发展在全世界的文化中获得讨论。我们在此特别要运用的数据、对象，除了上述说的中国文献外，即是印度吠陀经、奥义书、六派哲学、唯识学、中观学派以及十八世纪以来的西欧、英、美哲学之理论来作为讨论基础。

试想，运用一种非体系性、非镜像性的叙述方式要说明存有学之“世界的图像与构造”正是我们的工作。这个工作同时也是解明着世界文明中的存有之谜。我们运用这时代中所可能提供之最彻底的指涉与分析叙述在尽可能多元、多面向地转动入切过程完成我们所要叙述的“图像与构造”，那么存有着与存有的关系，至此将相信会有一个全新的起点，世界文明的发展也将由于本书的叙述而有不同的起点。

一个全新的世界存有起点正由于我们的阅读和叙述而开始！

#### 参考文献:

- [1] 开元占经[M]. 李克和校点. 长沙: 岳麓书社, 1994.
- [2] 中国方术概观(上)[A]. 李零主编. 乙巳占[M]. 北京: 人民中国出版社, 1993. 18-182.
- [3] 哲学与自然之镜[M]. 李幼蒸译. 台北: 桂冠图书公司, 1994.
- [4] 李欧塔. 后现代状况[M]. 罗青编译. 台北: 五四书店有限公司, 1989. 133-P304.
- [5] Gilles Deleuze, Felix Guaffari Hugh Tomlinson and Graham Barchell Trans. New York, Columbia Univ. 1994.
- [6] 庄子[M]
- [7] 老子[M]
- [8] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映等译. 台北: 桂冠图书公司, 1993.
- [9] 海德格尔. 形而上学导论[M]. 熊伟等译. 台北: 仰哲出版社, 1993.
- [10] 胡塞尔. 笛卡儿沉思[M]. 张宪译. 台北: 桂冠图书公司, 1992.
- [11] 胡塞尔. 危机[M]. 张庆熊译. 台北: 桂冠图书公司, 1992.
- [12] 胡塞尔. 观念[A]. 李幼蒸译. 纯粹现象学通论[M]. 台北, 桂冠图书公司, 1994.
- [13] 胡塞尔. 逻辑研究[M]. 倪梁康译. 台北: 时报文化, 1994.
- [14] 熊十力. 新唯识论[M]. 台北: 文津出版社, 1986.
- [15] 牟宗三. 现象与物自身[M]. 台北: 学生书局, 1975.
- [16] 牟宗三. 智的直觉与中国哲学[M]. 台北: 商务, 1971.
- [17] 唐君毅. 生命存在与心灵境界[M]. 台北: 学生书局, 1986年.

**注释:**

1. 见《开元占经》，李克和校点，长沙：岳麓书社，1994 初版。
2. 见《中国方术概观》（上），李零主编，《乙巳占》P18~182，北京，人民中国出版社，1993 初版。
3. 《哲学与自然之镜》，李幼蒸译，台北，桂冠图书公司，1994 初版。
4. 见《什么是后现代主义》 罗青编译 P133~P304 <后现代状况> 李欧塔著；台北，五四书店有限公司，1989 初版。
5. Gilles Deleuze, Felix Guaffari Hugh Tomlinson and Graham Barchell Trans. "What is Philosophy?", New York, Columbia Univ. 1994.
6. 在本书正是使用这七位哲学所使用的方法论：“知觉现象学”、“解构主义”、“差异哲学”、“批判理论”、“先验现象学”、“交互主体性”、“欲望哲学”、“考古知识学”、“系谱学”、“存在主义”、“解释学”等十一者与东方哲学内涵交互讨论而彰显存有学之更深刻的理论内涵。
7. “分析哲学”所提出的方法乃可有效地验证存有学论证的正确性。
8. 见《庄子》<内篇>之<大宗师>篇。
9. 在《庄子》<内外杂>篇对于“人”的讨论包括“至人、至知者、神人、圣人、真人、天人、德人、贤人、全人、大人”等相关讨论，可说提供了最丰富的各种“人之可能”的论述。
10. 见《庄子》<内篇>之<齐物论>篇首段。
11. 见《庄子》之篇。
12. 《老子》之“道论”不应将之单纯放在任何单一学科视野下看待，而是整个存有问题的“道”，也就是“道”乃是哲学与科学的共同范畴，也就是一个关于“一切事物最本质性的基础”，也就是类似二十世纪科学理论的“基本粒子”或“夸克”对于在世界一切存有学的说明。
13. 承上注，“德论”在《老子》乃是“一切具有生命者的基础”，亦即如二十世纪生物学理论的“DNA”、“基因”之论点。而基本粒子及 DNA 亦已是当代哲学所不能回避的问题，以及必需采取的共同理论基础。
14. 承注 12、13，“玄论”在前二者之基础上说明了“生成变化”的“过程性”内涵的概念表述。
15. 承前三注，“妙论”是一切表现在时空系统中的“存有者”、或“存有物”所产生的原理基础之共同概念表述。
16. 见唐代玄奘融合印度唯识十大论师的创造性融合作品。
17. 见陈嘉映等译，台北，桂冠图书公司，1993 初版。
18. 见熊伟等译，台北，仰哲出版社，1993 初版。
19. 见张宪译，台北，桂冠图书公司，1992 初版。
20. 见张庆熊译，台北，桂冠图书公司，1992 初版。
21. 见李幼蒸译《纯粹现象学通论》，台北，桂冠图书公司，1994 初版。
22. 见倪梁康译《逻辑研究》第一卷、第二卷，台北，时报文化（至 2000 年二卷之上、下册出版完全），第一卷为 1994 年初版。

23. 熊十力著《新唯识论》，台北，文津出版社，1986年新版一刷。
24. 牟宗三著《现象与物自身》，台北，学生书局，1975年初版。
25. 牟宗三著《智的直觉与中国哲学》，台北，商务，1971年初版。
26. 唐君毅著《生命存在与心灵境界》，台北，学生书局，1986年全集版。
27. 亦即空宗与有宗的二部集大成之著作，并且亦是影响中国大乘佛学「三论宗」与「唯识宗」的二部关键作品。
28. 此指宋代到清代约三十多家的圖書符號表述學派，以及其象徵性的存有學論述。
29. 此指自西漢開創的象數學派：孟喜、京房、焦延壽等哲學家所代表的內涵。
30. 也就是去除舊時代哲學內在的意識型態而重新表述的新哲學、存有學內涵。

## **The Theory of 21th Century Chinese Exist in the Sight of World Philosophy —— a search of world image and structure of the theory of Exist**

Ou chongjing

( NanHua University Study Centre of World Zen )

**Abstract:** The theory of Exist, as a branch of metaphysics, was researched by phenomenology , existentialist, deconstructist, and 21th century Chinese , Indian and Japanese philosopher, which created a possibility of constructing ultimate theory of Exist in academy of philosophy. In other words, after world image and structure without the situation of life exist were described by physics, the life ultimate issue we care: the ultimate theory of world image and structure of life being and exist need to be fulfilled by philosopher.

**Key words:** The theory of Exist; World Image; World Structure

**收稿日期:** 2006-6-4

**作者简介:** 欧崇敬，男，南华大学世界禅学研究中心教授。