

## 陳榮灼先生對比較哲學的貢獻

曹志成

中州技術學院通識教育中心副教授

### 引言

在當代中國比較哲學家之中，陳榮灼博士的思想廣博而深刻，富創見，著述面既廣大又精深，是比較哲學方面的健將，他在比較哲學方面，主要研究領域在中國哲學（儒、釋、道三家）與當代歐陸現象學、詮釋學、辯證邏輯以及後結構主義的比較研究。換言之，他是以胡塞爾現象學、海德格的存有思想、黑格爾的思辨邏輯、德希達、符號學以及福柯的權力哲學來重建中國哲學的。他對中國哲學的重建基本上是在回答：「在經由海德格對西方傳統形上學以及羅遜對本質主義及表象主義的批判的洗禮之後，中國哲學還剩下什麼？」的問題。他對中國哲學的重建或比較哲學方面的貢獻可分成三時期：

早期是以三「H」——海德格的早期「基本存有論」與晚期「存有思想」、胡塞爾的「超越現象學」與黑格爾「思辨邏輯」，來重建或解釋中國哲學時期。

1. 《Heidegger and Chinese Philosophy》（海德格與中國哲學）（台北：雙葉書廊，一九八六）。

2. 《論唯識學與華嚴宗之「本性」——對《般若與佛性》之兩點反思》（《鵝湖學誌》第四期，一九九〇）。

3. 《即之分析：簡別倫敦「同一性」哲學諸型態》（《國

際佛學研究年刊》，創刊號，一九九一。

4. 《王弼與郭象玄學思想之異同》（《東海學報》三三三卷，一九九二）。

5. 《唯識學與現象學之「自我問題」》（《鵝湖學誌》第十五期，一九九五）。

中期是以西方語學哲學、詮釋學與符號學來重建中國的語言哲學或中國古代思維方式的現代意義的時期。

此時期有三篇：

6. 《作爲類比推理的「墨辯」》（編備資，黃俊傑編《中國古代思維方式探討》，台北：正中書局，一九九六）。

7. 《公孫龍與演繹思維》（編備資，黃俊傑編《中國古代思維方式探討》，台北：正中書局，一九九六）。

8. 《王弼解釋學思想之特質》（《中國經典詮釋傳統》（三）：文學與道家》，台北：西瑪拉雅基金會，二〇〇一）。

近期是以晚期海德格、黑格爾倫理學以及「後結構主義」

探討「非本質主義」（Non-essentialism），「去超越化」（de-transcendentalized）的中國哲學之可能性時期。

此時期有三篇：

9. 〈道家之「自然」與海德格之「Ereignis」〉《清華學報》卷三四，二〇〇四。

10. 〈宋陸龜通之新途〉《台灣哲學研究》第四期，二〇〇四。

11. 〈氣與力：「唯氣論」新詮〉楊儒賓，祝平次編《儒家氣論與工夫論》，台北：台灣大學出版社，二〇〇五。

## 二、主要哲學創見

早期陳榮灼在尋找是否可以與德國哲學——特別是黑格爾的辯證邏輯、胡塞爾超越現象學與海德格存有思考並駕齊驅並具有家族相似性的中國哲學呢？這也就是說，此問題就是：我們如何透過「他山之石」——德國唯心論、胡塞爾超越現象學與海德格的「此有」詮釋學可以「攻己之玉」——可以幫助我們了解中國哲學中天台宗與華嚴宗義理的不同，真諦唯識古學與玄奘唯識今學的不同以及王弼與郭象思想的不同呢？更進一步談：早期海德格「此有詮釋學」與晚期海德格的「存有思想」的不同對我們理解中國哲學各思想系統間的細微差別有何種幫助呢？其現代意涵為何呢？還有佛教同一性哲學諸種理論，亦即諸種「即」的解釋又如何理解呢？此即早期五篇論文所要回答的問題。此中若以早期海德格「此有」的「基本存有論」來說的話，此「尋本」(grounding searching)或「超越的徑路」(transcendental)可以作儒、釋、道三家的「共法」；另外晚期的「存有」思想則只適合解釋道家的「天道」觀或郭象的「無本」，「離據」的哲學。至於就現象學來解釋唯識學而言，他則指出：真諦的唯識古學不是真心派的思想，而是比較接近沙特的意識無我論的主張；至於玄奘一系的唯識今學則

比較接近胡塞爾的意識有我論的主張。

中期陳榮灼則較關心有那些中國哲學可以在面對當代西方語言哲學、詮釋學與符號學的衝激之後，其思想仍然可以屹立不搖者。這也就是說，他是透過對傳統的「名實之爭」和「言意之辨」進行新的詮釋。易言之，他認為墨子的類比邏輯、公孫龍名家的雄辯術以及王弼的「記號學的解釋學」都有其在代語言哲學或符號學上的意義或一席之地。這也是中期（作為類比推理的「墨辯」）等三篇所要探討的課題。換言之，墨子「墨辯」、公孫龍「名學」以及王弼的「言意之辨」皆有其現代語言行動理論與後皮耳士的符號學上的意義。

近期陳榮灼認為為了回應海德格對傳統形上學的批判以及羅素對本質主義、表象主義的批判之洗禮，必須採取「後形上學」(Post-metaphysical)的「去超越主義化」(de-transcendentalist)、「非本質主義」(non-essentialist)的進路，來重建中國哲學的政治哲學與自然哲學。此「去超越主義化」的政治哲學之進路表現為兩種具體思路或詮釋策略：第一個思路或詮釋策略是藉由黑格爾以倫理哲學來批判康德的道德主義來看「宋陸之諍」的現代意義；第二個思路或詮釋策略則是以後結構主義福柯（特別是德勒茲所解釋的福柯）的權力哲學來重新解釋王船山的「氣」的哲學。前者證明朱子「理」的倫理學具有後主體主義的意義；後者則表明王船山的「氣論」不是一種「唯物論」或「本質主義」立場。

另外一條重建中國哲學中「去超越主義化」及「非本質主義」的「自然哲學」之進路，則是透過道家之「自然」與海德格之「Ereignis」的比較研究來達成的。此中嘗試建立一種不須「尋本」，即「追求根據」的「順其自然」的道家哲學或「非本質主義」的「自然而然而」概念。

### 三、著作介紹

陳榮灼第一本比較哲學書，於一九八六年出版，題為：《海德格與中國哲學》(Heidegger and Chinese Philosophy)。此書是陳榮灼於比較哲學方面頗具份量、系統性與貢獻的書。在此書中他企圖探現象學進路來重建中國哲學的現代意義——他嘗試以早期海德格的「此有」(Da-sein)的「基本存有論」(Fundamental ontology)與晚期海德格的「存有思想」(Seinsdenken)來重建中國哲學，特別是儒家的「道德形上學」(moral metaphysics)。天台宗的「無執存有論」以及道家的「自然哲學」與「藝術哲學」。他認為以海德格解釋中國哲學比較牟宗三先生以康德解釋中國哲學而言，除了前者是以「存有／理解」解釋中國哲學的「天道／良知」、「道／玄智」、「法性／般若」外，後者則以「物自身／智的直覺」不同外，兩者亦有三點不同：(1)後者的「物自體」與「智的直覺」之間是一種直接同一性的關係；前者的「存有」與「理解」則是一種詮釋學循環的關係；(2)後者為了具備智的直覺，人必須是無限者；前者以「存有的理解」則預設人的有限性；(3)以康德解釋中國哲學將不能免於海德格對西方傳統形上學的批判。此書亦可說他對「中國哲學在經由海德格對超越主體性與西方形上學的批判的洗禮後還剩下什麼？」問題的回應。此書分成二部分：第一部分「是以海德格解釋海德格」的部分，它澄清在海德格哲學中一些主要課題（現象學方法、個體性問題、論詩的本性等），它為第二部分建立理論基礎；第二部分「是以海德格解釋或重建中國哲學」的部分，它藉由海德格的存有思想，釐清了儒家道德形上學、道家的基本哲學概念、天台宗的「一念三千」的「性具」思想等哲學，並不是

屬於「現有層次」(ontic level)而是屬於「存有論層次」(ontological level)。

本書的第一章探討海德格現象學的特色以及在怎樣的意義下是現象學家，它也比較了胡塞爾現象學與海德格現象學的不同。陳榮灼區分了兩種現象學：一般現象學與特殊現象學——他認為胡塞爾超越現象學是特殊現象學；而海德格的現象學則是一般現象學。此一般現象學有幾個特色：(1)描述性(descriptive)。(2)「回歸事物本身」(Zu den Sachen selbst)。(3)「存有作為現象」(Sein als Phänomen)。(4)「反化約論」(anti-reductionism)。另外，陳榮灼也指出海德格現象學的一個重要特色：它是「詮釋學的現象學」(hermeneutical phenomenology)，此或可免於落入柏拉圖以來的形上學的陷阱。對海氏而言，「此有」從不是無世界的生體，而總已是「在世存有」了，而「理解」總是「此有」構造的存在結構（性體）。還有陳榮灼指出此「描述」總已涉及「先行之理解」。另外如海德格以非主體主義語言論述「境域」的向度，使得現象學可免於落入觀念論的形上學。再者本書的第二章探討海德格的「個體性」問題——陳榮灼指出海德格的個體性理論有二義：一者是關於人作為此有的個體化問題；另一者則關於物作為工具物的個體化問題。陳氏指出第二義對海氏是不可能的；因而他的重點放在第一義的個體性——海德格是以時間作為此有之個體化原則，同時，他並將此形式義的個體性原則具體落實至焦慮、邁向死亡、良心和抉擇這些此有的存有結構上，以此四者作為此有之具體義的個體化原則。又在本文第三章中，陳榮灼探討晚期海德格在面對存有的此有的自律問題上如何回應。在晚期海德格思想中，固然會說人是存有的守牧者、聆聽者，似乎存有比人大；但是他還是認

為人與存有的互相隸屬的關係——人回應存有的呼喚，因而進入真理之中。接著在第四章中，陳榮灼探討海德格藝術理論，亦即對詩的本質進行新的探討。此文探討了語言的本質以及詩何以是原初語言的原因。他也顯示作為原初語言與日常語言及形上學語言的不同處。也就是說，詩是一種展示，開顯的力量，它讓事物恰到好處的呈現。

又此書中作為比較哲學的第一章至第五章，則是探討儒家道德形上學與海德格基本存有論的同一與感與關連性的釐清——陳榮灼先消極地澄清儒家道德形上學的特質不是「現有的」(ontic) 方向；接著他積極證明儒家的存有論性質；他也進一步探討海德格基本存有論與儒家道德形上學合作的可能性。陳榮灼在此中也指出儒家道德形上學與海德格基本存有的相似處：首先雙方都主張人類存有者比起其它存有者享有優勢地位；其次兩者都肯定人類存有者作為存有展示的场所；再者雙方都將存有或道視成一個存有論運動。至於兩者的主要不同則在於兩者對於道德性的評價不同：儒家是將道德心視成一個存有論的層次；海氏則將道德意識視為現有的現象。陳榮灼也指出海氏的基本存有論對儒家道德形上學具有補充的功能。而且宋明理學的「第三系」——胡五峰「以心著性」思想（不同於陸王一系的主觀唯心論）反而與海德格的「此有」的分析相近——雙方都是肯定人的有限性的一種非主體主義、非觀念論的實存的存有倫理。他也指出理想的存在，一方面包括了海德格所了解的存有論運動；另一方面也包含儒家所強調的宇宙論創新。再者本書第六章（朝向一個道家哲學的重建）乃是對道家哲學由「弱義的重建」——「重新活化一個理論的原始意義」到「強義的重建」——「一個理論的有效性重建」之嘗試。此章的詮釋課題有三點：(1) 對於道家關鍵詞的根源

意義的釐清；(2) 澄清在新道家爭論的性質；(3) 界定道家思想的區位和性質。就(1)點而言，陳榮灼指出「道」的兩個特色：第一個特色是指出「道」是「無」，它不是存在物，而是屬於存有論的層次；第二個特色是指出「道」是所有事物的根源。另外道家的「生」非無中生有的「創生」，而是讓其所在的過程。而且彼「自然」不是一個現有的自然概念，而是「沒有任何外在的人為造作的自己生」。陳榮灼也指出道家的「道」、「生」與「自然」概念恰好相當於海德格的「邏各斯」(Logos)、「造化」(Poiesis)與「自然」(Physis)。至於就(2)而言，陳氏指出王弼有將無視成萬有的根據之傾向，認為天地萬物皆以無為本。此崇無的思想一直要到袁頤與郭象才被打破，從而避免落入把「無」絕對化的陷阱。郭象也強化並提高「自化」、「自然」在道家思想中的地位。又陳氏也指出道家的思考是一種非計算性的詩意思考，它認為人的最可貴本質在於人能夠恰當回應道的提問之思考。此篇顯示道家的非形上學性格，它是可免於海德格對形上學的批判。又本文第七章〈海德格與天台宗〉中，陳榮灼指出海德格的「基本存有論」與天台宗的「無執存有論」思想結構上的相似性。本文是透過海德格的「基本存有論」與傳統形上學的對比，以釐清牟宗三先生所謂「天台宗是一個無執存有論」的意涵並進一步證成之。本文是集中兩個主題焦點：(1)「在世存有」與「一念三千」、(2)「離據」與「從無往本立一切法」來證成以海德格「此有」詮釋學的架構來對天台宗進行存有論重建的本質特色。首先陳榮灼是透過海德格「基本存有論」與胡塞爾超驗現象學的「世界」觀的不同來對出天台宗的「性具說」與華嚴宗的「性起說」的「世界」觀的不同；胡塞爾的「世界」是「對象的綜體」義，它是屬於被建構



之層次；而作為絕對主體、能建構的「超越我」則不落人世界中，因而是「無世界的」(worldless)。至於依海德格的看法，人作為「此有」(Dasein)，在本質上是一「在世存有」(Being-in-the-world)，此世界是「能建構層次」，這也就是說世界是屬於「超越我」而為其本質結構。換言之，此「世界」具有存有論意味，它被視為包含「意義網」與「牽涉網」的「自由空間」，它不但是人之可能境界，同時也是一種使得事物能夠出現的背景(境域, horizon)同樣的思路歷程也出現在天台宗的「性具三千世界」的思想中：天台宗肯定眾生無論在迷在悟都本具三千世界，所謂「念具三千」，「智具三千」。其實天台宗所謂「三千世間」不外是現象學的「世界」之意；而且恰如海德格之「世界」並非一「對象的綜體」而為「此有」應可能性之匯集。因而天台宗之「三千世界」是指「心」之活動可能樣式，若以主體作為出發點，則此三千世界不外是四眾六凡之活動空間而已。至於作為對比對象的華嚴宗或胡塞爾都肯定不落在世界中的超越我或一與世間相隔相斷的如來藏自性清淨心。因而華嚴宗之「緣理斷九」與胡塞爾之「超越我」的「無世界性」說法相類似。又陳氏也指出「在世存有」的「在」不是空間關係，而是屬於人的存在結構的「在」——此在天台宗就是「佛身之存在」本具「三千世界」的可能世界。另外，陳榮灼也指出華嚴宗的「性起」思想是一種「尋本」、追求「根據」的思想；至於天台宗的「性具」思想則是一種「無本」思想——一切法以「無本」為「本」，不必再追求「根據」。另外此文也顯示晚期海德格所說的「離據」(Abgrund)思想與天台宗的「從無往本立一切法」思想有相近之處。兩者都不追求根據，不尋本，而說事物如其所如。此文顯示海德格與天台宗的思想性格高度親和性。最後本

第八章中，陳榮灼嘗試在道家哲學架構內來顯示有意義地重建傳統藝術哲學的主要傾向為何？並且進一步指出在道家義的「自然」、「創生過程」與海德格義的「自化」、「詩意」之間的家庭相似性。本文也顯示了中國藝術哲學與海德格自己的觀念的確有一些基本親和性。此如魏晉美學的「師法自然」與亞里斯多德所說「藝術是自然的模仿」有些相似；師法不是拷貝、抄襲，而是一種學習，或者一種以自然為老師、易言之所模仿的不是自然產物，而是自然的「生化過程」。「詩畫合一」是中國意蘊畫的最高要求，若依陳榮灼之見，此「詩」乃集中於彰顯自然的造化過程，亦即時間側面；繪畫則集中在道的佈局，亦即空間側面。他也指出：在面對「美學的主體主義」(aesthetic subjectivism)上，中國與海德格藝術哲學皆稱藝術的本質是自然的藝術。此文顯示了中國藝術哲學在「後形上學」哲學中可能的意義。

一九九〇年，陳榮灼發表〈論唯識宗與華嚴宗之「本性」——對《般若與佛性》之兩點反思〉一文。此文順著日本學者上田義文對真諦的研究以及作者自己對黑格爾的理解，重新反省《佛性與般若》中對「唯識宗」與「華嚴宗」方面的研究——他提出兩點觀點：第一點是指出真諦唯識學忠實地解釋非妄心派的無著與世親之立場，還有真諦也不是真心派的如來藏思想，它也比较偏重於通過「三性三無性」來對一切法做根源的「描述」。也因此「唯識古學」所主張的「智如不二」或「性相融通」是非存有論的，此與《大乘起信論》的「色心不上」或「性相融通」在本質上是「存有論」立場有所不同。第二點是他提出「超越的分解」或可用於《起信論》的「一心開二門」之系統，但對華嚴宗的「法界緣起」的「性起」系統則不能適用。原因是後者的「一切即一，一即一切」的「即」是

「對立統一」性格，還有法藏所提「相入」與「相即」概念具有「辯證的綜合」的性格，它強調「對立雙方透過相互過渡或相互過渡，把自己跟對立統一起來」之義諦。這也就是說，「超越的分解」只能適用於康德式的「超越觀念論」，而不適於華嚴宗的「性起系統」——而後者正是「具體同一性哲學」立場，也就是黑格爾式的「思辨性絕對觀念論」或「辯證的綜合」。

一九九一年，陳榮灼發表〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉一文。此文中，他指出佛教重要三派的「即」之概念恰好與西方三種「同一性」概念之哲學相接近：第一種是樹中觀派的「即」是「二物相合」之「即」，亦即從分析的立場用「不二」說「不異」，排斥差異；此相當於黑格爾所說的「抽象同一性」。第二種是華嚴派的「即」乃是「背面翻轉」的「即」，它是將矛盾對立收到同一，不離差異，視之為同一性的內在結構，以異體（對立）為相入是「內在於整體」的思想，「同體」（統一）為「相即」是「統一性整體」的思想，亦即此法界緣起被視為「同體緣起」，主張「即一切，一切即一」，亦有「相互過渡」之義，以唯清淨的「真心」為依；此相當於黑格爾所說的「具體同一性」——「關於差異與同一的同一性」或「辯證的同一性」。第三種是天台宗的「即」則是「當體全是」的「即」，它以「即」為「具」，就是一種「一念心具三千法」或「一當體，無非法智」的「即」，亦是「以無住本立一切法」的「即」，此種「即」在思想結構上類似於海德格義的「自道式同一思想」(tautological thinking)，或可說是一種「模擬兩可的同一性」(paradoxical identity)，它一方面承認「存有」與「存有者」之間的「差異」，但也承認兩者的「互具」關係。又他也指出

黑格爾的「同一性」概念是建立在「存有」上；但是海德格則認為「存有」是建立在「同一性」上，而此「同一性」就是「自然」，就是「離據」的「無本」。陳榮灼在此是以海德格與黑格爾「同一性」哲學的思想不同，來凸顯天台宗與華嚴宗的「即」義理性格上的不同。

一九九二年，陳榮灼發表了〈王弼與郭象文學思想之異同〉一文。在此文中，他指出道家之當代意義有二面：第一面是道家的「外王之學」本質上是一套與「後現代政治哲學」同調的思想；第二面是道家的「內聖之學」是與海德格之「存有思想」相似的哲學——此文是處理第二面的「內聖之學」的問題。依陳榮灼的看法——早期海德格仍有將「存有」視為「存有者」的「根據」，並有將「存有」與「無」視為同一的傾向；此與王弼「貴無說」的「以無為來」和肯定「無」的「先在性」有其相似之處。換言之，兩者皆有「尋本」的思考模式——「追求事物的最後根據」之想法，並且主張「以無為本」、「從無生有」。至於晚期海德格的「存有」思考與郭象的「自生說」都有「非目的論」與「非基礎主義」的思想性格。他也指出：晚期海德格拋棄「尋本」的思想，轉向「無本」的立場與郭象的思想性格有本質相似性：一方面晚期海氏不再以存有為「本」（根據）；另一方面郭象則批判王弼「尋本」思想而應超越充足理由律，因而郭象所提的「無故」思想與晚期海德格強調「沒有為什麼」異曲同工。另外兩者都強調「無本」與「無故」均為「自然」之真諦；只有做到以「無本」、「無故」的態度來面對萬物，我們才能導致「自由」或「逍遙」，而萬物可「各任其性」。總之，作者從晚期海氏放棄「尋求」的形上學語言，來證成郭象的「無故自有」思想優於王弼「以無為本」的思想。

一九九五年，陳榮灼發表了〈唯識宗與現象學之「自我問題」〉一文。在此文陳榮灼是以胡塞爾的「意識有我論」（肯定「超越自我」）與沙特的「意識無我論」（否定「超越自我」）的不同，來解釋玄奘一系列的「唯識今學」的自我觀與真諦一系列的「唯識古學」的自我觀在義理上的分別。在此文中，他指出真諦一系主要藉「阿陀那識」來描述「自我」之建構過程——依真諦，「自我」並非識的「固有結構」，而是「阿陀那識」所錯誤建構出來的產品，由於此「我」之建構伴隨四種隨煩惱的出現，因此作為此「我」的始作俑者的「阿陀那識」便定性為染污的，因而真諦將「阿陀那識」等同於「染污意識」。另一方面，陳氏也指出窺基一系則企圖說明「阿陀那識」系「識流」底「自身建構」的可能基礎——依窺基看法，「連續性」乃「識體」之本質特徵，而只有基於「阿陀那」之「執持」功能，「識體」的「連續性」才有可能。換言之，依窺基看法，阿陀那識的本質功能在於「執持諸法種子」，「執受色根依處」和「執持結生相續」，由於這些功能皆正面，所以「新說」認為「阿陀那識」理應清淨，也因此在此「阿羅漢位」中，「新說」認為要捨「阿陀那識」而保留阿賴耶識；「舊說」則認為要捨「阿陀那識」而保留阿賴耶識。作者同意後者的看法，此文透過現象學方法使得「新說」與「舊說」的「自我」觀的不同更加清楚。

一九九六年始，陳榮灼開始以西方語言哲學、符號學及詮釋學來重建中國的語言哲學或古代思維方式，此年有兩篇文章。首先，第一篇是〈作為類比推理的「墨辯」〉，陳榮灼指出墨辯作為古典三大邏輯（亞里斯多德的演繹邏輯、陳那「因明」的佛教邏輯以及墨辯的類比邏輯）之一，有其哲學上的貢

獻。其「類比邏輯」旨在建立一個「類比推理形式上的理論」。換言之，本文旨在透過「墨辯」進行重建的方式開展出一關於類比推理形式的邏輯理論。陳榮灼也指出「墨辯」中無論「為自推理」或「為他推理」都帶有強烈的「語用的」（pragmatic）色彩。這也是說，「墨辯」中推理之「有效性」是一具有「語用性格」的概念，使「墨辯」推理成為「有效的相似性本身是「依賴目標的」（goal-dependent)。他也指出「墨辯」「類比邏輯」的「故」等於「論證的目的」，「理」則是「論證之法則」，「類」則是「論證所涉及的相似性」。他也進一步指出「墨辯」的「類」（比喻）是以「例證身分」起作用，此「例證」則是「個別」與「個別」之關係，此與陳那因明的「例證」乃是「個別」（喻）與「普遍」（喻體）之關係不同。換言之，「墨辯」的「類」（比喻）是來自論證中的言效力（perlocutionary）。易言之，此說服力是由論證間所涉及的相似性存在而產生的效應。他是藉奧斯汀的語言哲學來解釋「墨辯」類比邏輯的現代意義。

其次，一九九六年的〈公孫龍與演繹邏輯〉中，陳榮灼認為公孫龍是中國第一個意識到「演繹思維模式」的重要性的思想家。他認為把公孫龍視成實在論的解釋之看法，並不太恰當；毋寧說應該把公孫龍視成一位唯名論者。陳榮灼也指出公孫龍基本上是一位多元論者，是一位徹底的極端的個體主義者。換言之，公孫龍之所以重視「離」的「分析」立場就是建立在一種多元論的存有論立場上。——他的哲學對手是主張「萬物齊同」的莊子齊物論立場。另外他在「正名」思想方面是採「本質主義」，認為「正名」之標準是在於：「名」一定要反映事物的「本質」，其對手是以荀子為代表的所謂「正

名」的「約定主義」立場。總之，陳榮灼指出《公孫龍子》的辯論方式，就其本性而言，毋寧接近亞里斯多德的「辯論術」——其辯論目的是駁倒對方，使得對方信服地接受自己所提出的論題（如「白馬非馬」等）。

二〇〇二年，陳榮灼發表〈王弼解釋學思想之特質〉一文。在此文中，陳榮灼先提出王弼有關《老子》的解釋學立場有兩個特色：一、反對「文獻學」的道路；二、反對「邏輯分析」的徑路。至於王弼反對這些傳統的解釋《老子》有兩個理由：（1）「道」是不可名狀的；（2）言不能盡意。易言之，王弼認為語言有兩個限制：（1）作為用於「有形物」的「名」不能指謂「道」；（2）作為「稱」也不能完全表達道的本質。陳榮灼也指出王弼與海德格對象形文字的評價不同：在王弼眼中，「象」與「言」無法窮盡地表達「意義」；但是海德格則認為象形文字即已蘊藏著無窮的意義。陳氏也指出王弼的語言哲學表現為：其「名」是類似於皮耳士義之「圖像」（Icon），其「稱」則近乎皮耳士義的「符號」（Symbol），而其「言」所起之作用雷同於皮耳士義的「指號」（Index）的功能，因此，我們可以將王弼的解釋稱為「記號學的解釋學」。

二〇〇四年，陳榮灼進入近期以「去超越哲學化」（*de-transcendentalist*）進路重建中國哲學。其第一篇是〈道家之「自然」與海德格之「Ereignis」〉一文。在此文中，陳榮灼嘗試要證成晚期海德格之「Ereignis」與道家之「自然」的本質關連——其中透過海德格思想中的「轉向」的追溯，找出道家思想如何對海德格作出重大影響。同時也對晚期海氏之「*Being*」證出「自然」的立場，提供義理上的安立。其次，他想藉海德格對道家思想的「解釋學的應用」來勾勒一條重建道

家之「當代相干性」之道路。首先，陳榮灼透過思想史的追溯，發現了由於對道家的接觸使海德格覺得以超越進格來解答「存有感意義」之計劃之不可行。亦即《老子》的「知其白，守其黑」思想便成了海氏克服其早年超越哲學進路之不二法門；再加上莊子的「道不可知」之思想更使得海氏超出以「什麼」（*what*）來看「存有」而改以「如何」（*how*）看「存有」。換言之，我們不能問 *being* 是什麼，而只能以「如何」來接近它。又 *being* 是一個「存有」之「運動」，而且時間和「存有」皆在 *being* 中成爲其自己。又海氏思想中，*being* 包含  *Ereignis*——自身消失、自易隱退或「自虛」的特質，此類似老子所說「爲道日損」之思想，亦即在自損中 *being* 不會喪失自己，反而保存其自己所得。亦即讓萬物各適其性。這也就說海德格的「*Der Fall des Ereignis*」一語，可譯成王弼之「順其自然」或郭象之「直各任其自爲」。另外他也指出海德格也於道的「歸根復命，返璞歸真」看到克服科技時代遺忘存有之危機的可能，亦即克服科技時危機在於「歸根」，這也就是說現代人必須「讓開一步」才有拯救的可能。此也顯示出道家與海德格「自然」思想的當代相干性。此文陳榮灼是以晚期海德格的  *Ereignis* 概念來重建道家「自然」哲學的現代意義。

二〇〇四年，陳榮灼發表「朱陸匯通之新途」一文。本文中，陳榮灼嘗試透過黑格爾之「以倫理規畫道德」一論來匯通朱子與陸象山之實踐哲學。他認爲朱子立場屬於「倫理之觀點」，且藉黑格爾對「道德之觀點」的批判來突顯「心學」的局限性，進而論證結合朱陸之必須性，且在一定程度上消弭唐君毅和牟宗三關於「朱陸異同」之論爭。他也指出朱子的「道



問學」的目標便是探討不同事物之「所以然之故」和「所當然之則」。——而朱子此種對道德行為的「客觀性」之關切，十分相應於黑格爾義之「倫理的觀點」。此如黑格爾所指出：在「倫理的觀點」中，個人作為「理性的存在」必須「認識」和「遵守」普遍的「理」。亦即強調道德行為之「客觀標準」乃係「倫理的觀點」的本質特色之一。換言之，對朱子而言，只有通過「格物窮理」我們才能建立「客觀的倫理秩序」。而掌握不同事物的「所當然」和「所以然」是邁向此目標的必要條件。——此也如黑格爾《法哲學原理》所說：「這一點構成了倫理的東西的合理性。」進一步說：「道德的觀點」只觸及「純粹的義務」，亦即在此「善作為普遍物是抽象的」，為了能具體實現，「善還必須得特殊化的規定」，此「特殊化的規定」如何得呢？陳氏指出對朱子而言，只有透過「格物窮理」我們才能建立「特殊的義務」。也正是在這一意義上黑格爾同樣指出了從「道德」到「倫理」轉移的必要。陳榮灼也指出：從朱子的「倫理觀點」出發，也會為「當代新儒家」找出一條更能與「現代化」結合的落實途徑，此也與黑格爾所謂包含「市民社會」和「近代國家」兩環節的「現代性」之「倫理的向度」相輝映。另外他也指出：象山和康德之「道德的觀點」只能照顧到「可能的道德經驗」而非「現實的道德經驗」。而從「道德的觀點」到「倫理的觀點」的過渡乃從一探究「可能條件」之進路過渡到「落實條件」之進路——此已由黑格爾對康德道德哲學之批判所顯示其合理性。

二〇〇四年底，陳榮灼一方面以萊布尼茲「自然哲學」與「力」的概念來跟張載和王船山的「元氣論」作比較，對話以重建中國哲學「氣」概念的「形而上」性格；另一方面也企圖

以福柯的後結構主義作為「力的關係」的「權力」概念來解釋其為橫梁與船山義之「氣」以及萊布尼茲之「力」於社會層面所表現的「應用」或「派生力」，以期能重建儒家的後結構主義的權力哲學或政治哲學。他在前者中先以批判性檢視牟宗三和唐君毅關於張載和王船山的「元氣論」之解釋；其次再透過橫梁和船山的「元氣論」來與萊布尼茲「自然哲學」之比較以提出一個對「唯氣論」的嶄新解釋。陳榮灼指出牟宗三主要是以「超越的分析」之進路解釋之，其橫梁之形象完全屬康德式，儘管他強調船山具「綜合的心量」；另外唐君毅能從偏重「絕對精神」的「唯心論」觀點出發，雖然他能揭露出張載與懷德海之間的相似之處，但其論整個「氣之哲學」卻充滿黑格爾之色彩。又前者較無法見出橫梁與船山所言之「氣」的形而上性格；而後者則只能以「精神」看「氣」，未能從「自然哲學」角度來論「氣」之本質。又陳榮灼一面指出船山與張載「氣」論之別：張載於「空間」之層面上能從「多」之角度以言「性」；船山則於「時間」之層面上能從「流行」的觀點來說「氣」。另一方面則指出橫梁與船山的「非實體化轉向」的「自然哲學」可與萊布尼茲的「力」的概念相提並論，兩者都以「氣」或「力」都是宇宙生化之本體，正如萊布尼茲之「原始力是形而上的」一樣，同樣船山之「氣」無論為「陰」為「陽」均亦屬「形而上」的。總之在本文中陳榮灼透過張載與船山的「氣」概念跟萊布尼茲的「自然哲學」與後結構主義「權力」哲學之比較，對話以重建中國的「非實體主義」、「非本質主義」的自然哲學與包含「權力的微觀物理學分析」的政治哲學。