

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十三編

林慶彰主編

第24冊

牟宗三·勞思光哲學比較研究
——以儒學重建和文化哲學爲中心

廖曉煒著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

牟宗三·勞思光哲學比較研究——以儒學重建和文化哲學
為中心／廖曉煒 著——初版——新北市：花木蘭文化出版社，
2012〔民101〕

目 2+294 面：19×26 公分

(中國學術思想研究輯刊 十三編：第 24 冊)

ISBN：978-986-254-807-3 (精裝)

1. 牟宗三 2. 勞思光 3. 學術思想 4. 哲學 5. 儒學

030.8

101002174

ISBN-978-986-254-807-3



中國學術思想研究輯刊

十三編 第二四冊

ISBN：978-986-254-807-3

牟宗三·勞思光哲學比較研究 ——以儒學重建和文化哲學為中心

作 者 廖曉煒

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 3 月

定 價 十三編 26 冊 (精裝) 新台幣 42,000 元

版權所有·請勿翻印

牟宗三·勞思光哲學比較研究
——以儒學重建和文化哲學爲中心

廖曉煒 著

作者簡介

廖曉煒，1983年生於湖北武穴，哲學博士，先後畢業於華科技大學、武漢大學，現為華科技大學哲學系專任教師。主要研究領域：現代中國哲學、先秦儒學、中國哲學史。在各類哲學雜誌發表論文：〈以道德攝存在：牟宗三道德的形而上學之證立〉等多篇。

提 要

本文嘗試以儒學的詮釋與重建以及文化哲學為中心，對牟宗三、勞思光哲學作對比性的研究。就儒學的詮釋與重建而言，牟宗三、勞思光是二十世紀中國人文主義思潮中極具代表性的兩位哲學家，牟宗三試圖形而上學地重建傳統儒學；勞思光則在通盤批判性地考察形上學的基礎上對傳統儒學作一去形上學的詮釋與重建，勞思光乃是在二十世紀中國人文主義思潮內部批評形而上學最為有力且能肯定儒學之價值並對其作全面重建的一家。在一個後形而上學的時代，不論是對儒學作形上學的處理還是對其作去形上學化的處理，都不能不面臨極大的理論困難：前者必須克服懷疑論的衝擊進而對形上實體之實有性給與理論說明，後者則必須處理形上學消解之後所可能出現的相對主義乃至虛無主義的問題。本文對這一部分的闡述大體是通過牟宗三、勞思光之間的相互批判，揭示二家詮釋、重建傳統儒學所必須面對的理論困難，分析二家分歧的理論焦點以及產生分歧的理論根源。就文化哲學而言，牟宗三、勞思光均以中國文化未來路向問題作為思考的重心。按照勞思光自己的界定，勞氏早年以及牟宗三關於文化哲學的思考，大體均可歸入「黑格爾模型」的文化觀；勞思光晚年逐漸意識到「黑格爾模型」的功能限制，在反省這一文化觀的基礎上，提出了更具理論效力的「文化的二重結構觀」。本文關於這一部分的闡述，主要以勞思光的省思為背景，在展示牟宗三以及勞思光早年文化哲學的基礎上，衡定勞氏晚年以「黑格爾模型」對其加以判定的合法性，進而說明「文化的二重結構觀」之於中國文化路向問題尤其是當代新儒學在該問題上的相關思考的理論意義。最後本文在整體性的對比牟宗三、勞思光哲學的基礎上，以當代新儒學為背景，試圖對勞思光哲學作一基本的定位，認為勞思光應當歸入廣義新儒家的行列，並且較之其他廣義新儒家而言，勞思光與以唐君毅、牟宗三為代表之狹義新儒家之間的理論距離更小。

除緒論以外，本文共分五章。第一章集中闡述牟宗三詮釋、重建傳統儒學的基本理論：道德的形而上學，本章不擬對牟宗三道德的形而上學作述評式的研究，而是以勞思光的相關批評為背景，以道德的形而上學何以必要以及道德的形而上學何以可能這兩個問題為中心，對牟宗三道德的形而上學作一深層的省思，並嘗試借助唐君毅的相關思考對牟宗三在這兩個問題上可能遭遇的理論困難作一回應。第二章集中闡述勞思光對傳統儒學所作的價值文化哲學的詮釋與重建，由於學界尤其是大陸學界對勞思光哲學研究尚未真正展開，本章首先具體展示勞思光對傳統儒學所作的獨特的詮釋與重建，進而以牟宗三形而上學思考對儒學宗教性的強調為背景，對勞思光的這一詮釋與重建作一理論上的省察。第三章主要闡述牟宗三文化哲學，與學界通常的述評式的研究不同，本章首先點明牟宗三文化哲學思考的理論關切：儒家現代化何以可能？進而以勞思光晚年的批評為理論背景，著重分析牟宗三文化哲學在思考方式上的總體特點，由之判定其大體合乎勞思光所判定之黑格爾模型文化觀。第四章集中闡述勞思光前後期文化哲學，對勞思光早期文化哲學的分析將繼續第三章的分析模式，即主要從思考方式上考察勞思光早年文化哲學的特點及其與黑格爾模型文化觀的理論關聯，隨之本章著重考察勞思光對黑格爾模型文化觀之理論功能的論析，闡明其真正之功能限制之所在，由之突出文化的二重結構觀的理論意義。第五章則以前四章的分析為基礎，以對比牟宗三、勞思光對儒學相關文本之詮釋及其理論架構之理論效力，以及二家的文化哲學思考為前提，對勞思光哲學作一基本的理論定位。



目

次

緒論	1
一、本文的研究方法	3
二、本文之主題與目的	4
第一章 作為道德的形而上學的成德之學	17
第一節 哲學抑或宗教：牟宗三對中國哲學的定位	18
第二節 道德的形而上學何以必要	30
一、道德的形而上學之實踐上的必然性	32
二、哲學之最高義與形上學之必要	34
三、道德意識與宗教意識	44
第三節 道德的形而上學何以可能	46
一、道德的形而上學之本旨及其理論困難	46
二、道德的形而上學述略	50
三、形上實體之論證與說明	58
第四節 道德的形而上學之為教	69
一、牟宗三的存在感受	69
二、儒家的命論與德福問題	75
第二章 作為價值文化哲學的成德之學	81
第一節 「世界哲學」視野下的中國哲學——勞思光對中國哲學研究的相關思考	82
一、哲學與中國哲學	84
二、中國哲學研究的方法論問題	93
第二節 以價值文化哲學為中心的儒學重建	97
一、作為價值文化哲學的孔孟之學	98
二、價值之根源與主體之確立	103
三、以價值文化哲學為中心之宗教、形上學批判	107
第三節 作為價值文化哲學的儒學如何安頓現實人生	137
一、義命分立	140
二、理分之衝突與承當精神	144
三、唐君毅論「超越的信仰」及其對傳統儒學精神之推進	148

第三章 儒家現代化如何可能？——牟宗三對 中國文化路向問題的思考	155
第一節 儒學第三期之發揚	158
一、現代社會之病痛及儒家的回應之道	158
二、儒學第三期之開展	166
第二節 儒家現代化之證立	171
一、牟宗三的歷史文化觀	171
二、中西文化精神論析	174
三、儒家現代化之道	183
第四章 從儒學精神之重建到文化的二重結構觀 ——勞思光文化哲學的內在發展	189
第一節 儒學精神之重建——勞思光早期文化哲 學論析	192
一、價值之本義與文化的超越安立	193
二、文化的普遍理念	197
三、中西文化精神之特性及其缺陷	201
四、儒家文化精神拓展之方向	206
第二節 文化的二重結構觀——勞思光晚期文化 哲學之轉進	210
一、黑格爾模型文化觀	212
二、文化的二重結構觀	222
三、勞思光對現代文化的省思	229
第五章 勞思光對牟宗三哲學的超越及其限度	237
第一節 心性與天道或內在與超越：牟宗三與勞 思光的儒學詮釋	238
一、從文本詮釋的角度看	242
二、從詮釋架構之理論融貫性的角度看	254
第二節 勞思光對牟宗三文化哲學的批評及其 突破	261
結語 勞思光與新儒家：勞思光哲學之定位	269
參考書目	279

緒 論

本文以牟宗三（1909～1995）與勞思光（1927～）的哲學思想為討論對象。〔註1〕牟、勞二家均著述宏富，〔註2〕思想涉及諸多領域，本文無法作全面性的研究，僅選擇在其思想中佔據核心地位的兩部分內容作為研究的重點，即二家對傳統儒學的詮釋重建以及他們的文化哲學思想。

作為當代新儒家（Contemporary Neo-Confucians）中最具原創性的哲學家，〔註3〕牟宗三的哲學思想無疑是當代中國哲學研究中的一個熱門話題，這一課題對中國哲學的研究者乃至西方哲學及跨文化哲學研究者有著持久的吸引力，〔註4〕該課題也越來越多地為歐美地區的學者所關注。〔註5〕有關牟宗

〔註1〕 牟宗三與勞思光間的關係，依照勞氏自己的說法，處於師友之間，勞思光在牟宗三去世後曾作如下挽聯：「施教意殷授業，持身則氣盡狂豪，晚歲儼開宗，講席孤懷爭剝復；訂交分屬忘年，論學則誼兼師友，當時曾證道，此情多變感滄桑」（勞思光：〈輓牟宗三先生〉，《思光人物論集》（香港：中文大學出版社，2001），頁105），二人因1952年牟宗三與殷海光間關於金岳霖的一場爭論而相識，由此開始了二人之間數十年的交誼，參黎漢基：《論徐復觀與殷海光——現代臺灣知識份子與臺灣意識形態研究（1949～1969）》（香港中文大學研究院歷史學部哲學博士論文，1998年6月）。

〔註2〕 有關牟、勞二家的著述情況可分別參閱蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》（臺北：臺灣學生書局，1996）及劉國英、黎漢基合編：〈勞思光先生著述繫年重編〉（收入劉國英、張燦輝合編：《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》，香港：中文大學出版社，2003），頁34。

〔註3〕 Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy (second edition)*, Cambridge University Press, 1999, pp.593.

〔註4〕 歷屆當代新儒學會議乃至相關的中國哲學會議，牟宗三哲學都是其中一個極為重要的議題，大陸及港臺地區以牟宗三為題的博士論文亦有數十篇之多。

〔註5〕 比如以牟宗三為題的博士論文有 Sébastien Billioud, *The Role of Intellectual*

三哲學的研究成果，無論是在廣度上還是在深度上都已經達到了相當的水準。是以本文的重點不在闡釋牟宗三與勞思光各自的哲學思想，而是對二家作對比性或比較性的研究，儘管後者以前者為前提和基礎。與牟宗三相比，大陸學者對勞思光的關注並不太多。這一方面固然是因為勞思光的著作在大陸出版很少，即便是其完成於上世紀 60 年代末至 80 年代初、在港臺地區具有廣泛影響的《中國哲學史》，也是遲至 2005 年才在大陸出版；〔註 6〕但另一方面正因為勞氏《中國哲學史》的持續影響，不少學者僅將其視為一位哲學史家。事實上，勞著《中國哲學史》遠不足以代表勞氏思想的全部，若能更廣泛地閱讀勞氏的其他著作，自然不難體會他的諸多洞見。勞思光在重建中國哲學以及文化哲學方面的成績，不但使其躋身當代中國哲學家之列，更使其於二〇〇二年當選為臺灣中央研究院院士，成為繼胡適、馮友蘭之後第三位獲此殊榮的哲學家，〔註 7〕香港中文大學亦於二〇〇四年授予勞思光榮譽文學博士學位。〔註 8〕

Intuition in the Philosophy of Mou Zongsan (1909~95) (Prof. François Jullien), University Paris 7, 2004 (此外 Sébastien Billioud 新近出版了另一本專論牟宗三哲學的英文書: *Thinking Through Confucian Modernity, A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, Brill, 2011); Olf Lehmann, *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne: "Philosophierung" der Tradition und "Konfuzianisierung" der Aufklärung bei Mou Zongsan*, Leipzig: Leipziger Univ.-Verl., 2003; Clower, Jason Thomas, *The unlikely Buddhistologist Mou Zongsan* (Brill, 2010); N.Serina Chan: *The Thought of Mou Zongsan* (Brill, 2011) (Sébastien Billioud、Clower, Jason Thomas 以及 N.Serina Chan 所著專書均收入梅約翰教授 (John Makeham) 主編的 *Modern Chinese Philosophy* 叢書中) 等等。

〔註 6〕 勞氏《中國哲學史》重版多次，是港臺地區哲學系及國文系使用最為廣泛的哲學史教材，該書有韓國西江大學鄭仁在教授翻譯的韓文譯本，於 1986~87 年在漢城出版，分古代、漢唐、宋明三篇；英譯工作亦由普林斯頓大學開始著手進行。參見劉國英、黎漢基合編：《勞思光先生著述繫年重編》及吳有能：《百家出入心無礙——勞思光教授》（臺北：文史哲出版社，1999），頁 1~2。

〔註 7〕 〈榮譽文學博士勞榮璋（勞思光）教授贊辭〉，《（香港）中文大學校刊》（2004 年秋冬），頁 20~21。

〔註 8〕 勞氏家世甚榮，高祖父勞崇光官至兩廣總督，有《易圖詳說》等著作行世，祖父勞君展留學法國，為著名數學家，堂兄勞幹亦為臺灣中央研究院院士，是著名歷史學家。相關背景介紹可參劉國英：〈哲學洞見、歷史素養與文化探索的融會——勞思光教授簡介〉，《新亞生活》38:7（2011 年 3 月），頁 2~4；林益祥：《勞思光及其詩研究》（華梵大學中國文學系碩士學位論文，2008），頁 19~24。

一、本文的研究方法

本文屬於廣義上的比較哲學，就方法論的角度而言，比較法自然是此項研究中最重要方法。誠如牟宗三所言，「『比較哲學』本身也不能成一個學問，天地間沒有一種哲學叫做『比較哲學』，它只是一時的方便」。^{〔註9〕}但這並不意味比較哲學便沒有更為積極的意義，以下試引唐君毅先生有關「比較法」的相關論述加以說明：

比較法本是人之最原始而最自然的思想方法。……比較是兼較同與較異，然一切思想中恒有異，異中又恒有同。有似異而實同者，亦有似同而實異者。然吾人見同時，又恒易忽其異，見異時又恒易忽其同，因而比較之事，似易而實難。而比較法之價值，則在由比較，而使同異皆顯出，同以異為背景，而同益彰其同；異以同為背景，異亦更見其異。由是而使同異皆得凸顯，而所比較之具體的個體性，亦皆得凸顯。而吾人之比較思想活動本身，亦因而有更清楚豐富之思想內容。故吾人從事對哲學思想之比較研究，亦即使吾人之哲學思想本身，升進為能綜合所比較之哲學思想，以成一更高之哲學思想者。^{〔註10〕}

依唐氏之見，比較法乃是人類最原始最自然的思想方法，蓋人面對兩種不同的事物時，我們認知的心靈會自然地順其天性去察識它們之間的同與異。但這並非說比較法是最簡單的思想方法，相反，比較法「似易而實難」，因為要保證比較的結果是實同實異而非似同似異，且在比較的過程中不使比較對象的同與異相互影響，即引文所謂「見同時又恒易忽其異，見異時又恒易忽其同」，這無不以嚴謹而客觀的研究為前提。更進一步的困難還在於，對比較對象之特性的認識與對二者間同異的把握之間存在一種「循環」的關係：一方面，對比較雙方之特性的認識乃是進行比較研究的前提，另一方面，要真正達到對比較雙方各自特性的深刻認識，又不能不要求深層次的比較研究，也就是說，「他者」的存在乃是達成自我認識的一個必要前提。^{〔註11〕}由此，我們也就得出比較哲學的第一個積極意義，通過比較可以深化我們對

〔註9〕 牟宗三：〈訪韓答問錄〉，《時代與感受》（全集本卷23）（臺北：聯經，2003），頁224。

〔註10〕 唐君毅：《哲學概論（上）》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁123～124。

〔註11〕 張汝倫：〈他者的鏡像：西方哲學對現代中國哲學研究的影響〉，《哲學研究》2005年第2期，頁56。

比較雙方的理解，即引文中所謂的「所比較之具體的個體性，亦皆得凸顯」。進一步來講，每一哲學理論無不圍繞一些核心的哲學問題而展開，圍繞某一問題對不同的理論進行對比性的研究，無疑可以深化對哲學問題本身的理解，比較對象各自的得失也隨之被揭示出來，以此為基礎，更為完滿的理論也才有產生的可能，也即「成一更高之哲學思想」，這可以說是對比較研究的更高一層的要求。用傳統哲學的語言來說，比較法必然包含一「判教」的工作，當然，這裏所謂的「判教」僅指一種客觀的研究方法。因為，如果我們並不只是對既往的哲學理論作簡單的描述，而要求對其加以評論，即衡定其在理論上的效力如何，那麼從對哲學問題的更為一般性的思考出發，衡定諸哲學理論之理論效力的高下，大概是研究工作中無法回避的一個環節了。這其實也就暗含了從事比較研究者必然有其明確的問題意識，如此，比較對象的選取便不能是任意的，而是以特定的哲學問題為中心而確定的。循此，我們可以轉而說明本文所選取之研究對象的可比性以及本文之目的。

二、本文之主題與目的

之所以選擇牟宗三與勞思光作為比較的對象，就問題意識而言，乃是因為他們就當代中國哲學中兩個極端重要的課題——傳統中國哲學主要是儒學之重建以及中國文化路向問題——所做的研究俱有突破性的貢獻，並且他們的觀點構成當代中國哲學中較具代表性的兩種理論，二家之說固然存在不少共同之處，但更有針鋒相對的地方。對二家的相關思想作比較性的研究，不但可以彌補大陸學界長期忽視勞思光哲學思想的不足，更可以深化對新儒家尤其是牟宗三哲學的研究。事實上，「以牟宗三為主的當代新儒學的著力點是在道德的形上學之建構，並回應『新外王』的問題」。^{〔註12〕}對於勞思光而言，雖然他排斥形上學的研究進路，不過如何通過詮釋、重構傳統儒學以抉發其中具有「開放性的」內容，以及中國文化的未來發展方向，則是他關注的重心，這兩者與上述新儒家所關注者在問題意識上是完全一致的。不過上述兩個問題本身並非是完全自明的，我們首先對其作簡單的說明。

牟宗三與勞思光都非徹底的西化論者或反傳統主義者，且對傳統文化尤

〔註12〕 林月惠：〈林維傑〈牟宗三哲學中的理論與實踐〉文回應〉，林維傑：〈牟宗三哲學中的理論與實踐——由「本體工夫」轉向「理論實踐」之可能〉，《中國文哲研究通訊》（第十五卷第三期），頁119。

其是儒學傳統有著不同程度的認同，面對現代文化的猛烈衝擊，他們均努力尋求傳統哲學、文化「脫困」的可能性方案，現代化成為傳統文化的一個必然要求。〔註13〕這樣，傳統文化與現代化之間的關係問題也就成了他們關注的核心課題；〔註14〕同時，牟宗三、勞思光都認為「中國文化的核心內容是以儒家為主」〔註15〕或「中國文化精神只能以儒學為代表」，〔註16〕這樣一來，傳統儒學與現代性的關係如何就成為一個無法回避的問題。正是在這一意義上，施益堅（Stephan Schmidt）認為牟宗三最為關心的問題是「儒家現代性如何可能」，〔註17〕涂笑非亦將牟宗三以康德哲學為中心所展開的比較哲學視為大的亞洲現代化之努力的一部分，〔註18〕這其實也就是從思想文化的層次思考，「怎樣把傳統中國推向現代？怎樣使中國從傳統走出來，使傳統繼續生根而成為現代的中國？」〔註19〕現代性在某種意義上如同一張過濾網，能否通過這張過濾網也就成為檢驗傳統儒學能否與現代性相容的一項重要標準。對牟宗三與勞思光而言，以現代性為背景對傳統儒學乃至中國哲學作一番通盤而深入的探究或者說重構，其必要性是不言而喻的，是以牟宗三說：「我們第一步要靜下心來好好了解古典，然後按照『實踐的智慧學』這個哲學古義的方向，把中國的義理撐起來，重鑄中國的哲學，『重鑄』要適應時代」。〔註20〕牟宗三的態度基本上是使傳統先通過現代的檢驗再批評現代，也就是說傳統在牟宗三這裏已經具備了現代的特性，同時針對現代性的

〔註13〕 見牟宗三：〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉、〈文化建設的道路——歷史的回顧〉、〈文化建設的道路——現時文化建設的意義〉、〈中國文化大動脈中的終極關心問題〉諸文，均收入《時代與感受》。

〔註14〕 勞思光：《虛境與希望——論當代哲學與文化》（香港：中文大學出版社，2003），頁220。

〔註15〕 牟宗三：《時代與感受》，頁340。

〔註16〕 勞思光：〈中國文化之未來與儒學精神之重建〉，《儒學精神與世界文化路向》（臺北：時報出版公司，1986），頁165~181；勞思光：《思辯錄——思光近作集》（臺北：東大圖書公司，1996），頁124。

〔註17〕 施益堅：〈歷史哲學與儒家現代化：論牟宗三思想從黑格爾到康德的轉折〉，《思想》第13期（2009年10月），頁159~171。

〔註18〕 Xiaofei Tu, Dare to Compare: The Comparative Philosophy of Mou Zongsan. *Kritike 1* (2), pp28.

〔註19〕 王邦雄：〈從中國現代化過程中看當代新儒家的精神開展〉，牟宗三：《時代與感受·導言》。

〔註20〕 牟宗三：〈客觀的了解與中國文化之再造〉，《牟宗三先生晚期文集》（全集本卷27）（臺北：聯經，2003），頁434。

諸種弊端而有所回應，〔註 21〕是以牟宗三說：「現代化是必須經過的，然不是最後圓滿的」。〔註 22〕勞思光則將此轉換為一個重要的理論上的區分：「開放成分」與「封閉成分」的區分，〔註 23〕而傳統儒學中何者為開放、何者為封閉的評判標準則似乎都是現代性的，〔註 24〕勞思光試圖使傳統儒學完全衝破這些滿是荊棘的阻礙，以最後所得到的具有開放性的內容作為回應現代性問題的基本資源。這即涉及儒學的「治療功能」的問題，勞思光對此以及其與牟宗三在這一問題上的分歧有清楚的認識：

從前大概唐君毅先生、牟宗三先生也有這個意思，他們也都談到這個問題，就是資本主義文化、現代文化發展到一個時候出現了一些毛病，他們希望能夠從儒學裏找出一些觀念來，對那些毛病起一種對治的作用，這就是我說的治療功能。不過在我來看，這個對治的範圍是可以擴大，可以一直擴大到後現代情景、後現代思潮。〔註 25〕

〔註 21〕 在這一意義上，中島隆博(Takahiro Nakajima)對新儒家的界定是十分合理的，即「所謂新儒家，指的是力圖重新構築傳統的儒學思想，一方面確立中國思想的獨立性，另一方面對現在的普遍性的諸種問題有所貢獻的中國哲學家們」。參中島隆博：《解構與重建——中國哲學的可能性》(The University of Tokyo Center for Philosophy, 2010) 頁 272。在這一意義上，我們也就不能簡單質疑牟宗三哲學存在前現代的偏執，捨棄康德的批判精神而表現出十足的獨斷氣息(相關質疑可參考鄧曉芒駁斥牟宗三諸論文，諸文均收入鄧曉芒：《儒家倫理新批判》(重慶：重慶大學出版社，2010))。何乏筆(Fabian Heubel)對此有很好的回應：「許多研究牟宗三的學者質疑，牟氏在吸收康德哲學過程中，是否停留在前現代、前批判的思想狀態，避開康德哲學中的啓蒙精神和反形上學動力。然而，牟氏在理論工作上的嚴謹、銳利和真誠所展現的辯證思想，比起某些離不開馬列主義教條，賦予中國哲學一種馬克思主義解釋的論述，還更具批判理論意味，且能面對當代漢語哲學所處的內在矛盾。」何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》第 8 期(2009 年春季)，頁 136。

〔註 22〕 牟宗三：〈哲學之路——我的學思歷程〉，《時代與感受續編》(全集本卷 24)(臺北：聯經，2003)，頁 401~412。

〔註 23〕 勞思光：〈答友人書——論中國哲學研究之態度〉，《新編中國哲學史(三卷下)》(桂林：廣西師範大學出版社，2005)，頁 665~668。

〔註 24〕 依勞思光的看法，我們今日從事中國哲學研究的根本目的就在於使中國哲學成為一種「活的哲學」，所謂活的哲學的第一層涵義即是中國哲學是否能夠通過現代學院哲學的濾網的問題。參勞思光：〈中國哲學研究之檢討及建議〉，《虛境與希望：論當代哲學與文化》(香港：中文大學出版社，2003)，頁 8。

〔註 25〕 勞思光：〈從當代思潮看新儒家〉，《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》(香港：中文大學出版社，2007)，頁 103~117。

基於這一問題背景，牟宗三、勞思光對「何謂儒學」這一有關「儒學本質」的問題，給出了各自的回答，雖然他們均將儒學界定為「成德之學（教）」，〔註26〕然而二家對成德之學的理解存在很大的差異。〔註27〕牟、勞依照各自的「儒學意識」〔註28〕所建構的「儒學圖像」及「儒學譜系」自然也就有了很大的不同。這也就構成本文主體內容的第一部分：牟宗三、勞思光對作為成德之學的傳統儒學的不同詮釋，而其詮釋的結果即是代表各自立場的現代儒學思想，二者之間共同處何在？有何分歧？分歧的原因為何？這都是本文將要著力探討的問題。

需要稍作說明的是，勞思光在哲學方面較為注重邏輯分析，且基本上以對文化問題的哲學反思貫穿其全部思想，學者或許會懷疑其將儒學哲學化的同時大大淡化了儒學作為身心性命之學的維度，細讀勞氏的眾多著作，不難發現在肯定儒學能為個體提供安身立命之本這一點上，勞思光與新儒家並無二致，這從勞氏晚期將中國哲學界定為「引導性的哲學」(orientative philosophy) 並憂慮哲學逐漸被淪為一種「智力的遊戲」這一點上可以清楚地看出。〔註29〕從勞思光〈答友人書〉中的一段文字中我們可以更為清楚地體會到勞氏對於中國哲學的基本態度：

了解中國哲學有一個最大的障礙，就是中國哲學中某些詞語的指涉，每每是日常生活中所無而只在工夫過程中呈現的。因此，如果一個治哲學的人自己根本未致力於任何工夫過程，則他很容易覺得找不到那些詞語的指涉何在。倘若他就此止步，而斷言中國哲學中這些詞語無意義可說，則他就不能了解中國哲學了。〔註30〕

〔註26〕 勞思光：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁149；牟宗三：《心體與性體（一）》（全集本卷5）（臺北：聯經，2003），頁8。

〔註27〕 必須說明的是，雖然牟宗三認定「心性之學」或「內聖之學」、「成德之教」是儒家之最內在的本質（《心體與性體（一）》，頁6~8），但我們卻不應該將牟氏的看法狹隘化為一種本質主義（essentialism）的論點，否則將引起不必要的誤會，相關討論見楊祖漢：〈儒家形上學與意志自由——與馮耀明先生商榷〉，《當代儒學思辨錄》（臺北：鵝湖出版社，1998），頁81~106。

〔註28〕 林啓屏：〈孟荀「心性論」與儒學意識〉，《文史哲》2006年第5期，頁31~42。

〔註29〕 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉、〈由儒學立場看人之尊嚴——問題與奧秘〉，收入《思辨錄：思光近作集》。

〔註30〕 勞思光：〈答友人書——論中國哲學研究之態度〉，《新編中國哲學史（三卷下）》，頁668。

這與新儒家強調中國哲學是「生命的學問」是完全一致的，事實上勞氏以「意志的純化」或「意志的理性化」作為儒學工夫論的核心，〔註 31〕同樣是源自其深切的生命體驗。與新儒家一樣，勞思光在中國哲學方面的努力可以理解為通過哲學分析以使中國哲學進入現代學術體系的同時又不失掉中國哲學自身的特質。我們更應該將勞思光的上述言辭理解為對經由批判一切思辨形而上學進而否定整個規範哲學或價值哲學的極端強調邏輯分析者的一種回應，〔註 32〕勞氏的最終目的正要在「哲學之終結」的時代保住哲學思維所開拓出的意義世界與價值世界。〔註 33〕

作為成德之學的傳統儒學在牟宗三這裏呈現為一套道德的形而上學（moral metaphysics）或兩層存有論；勞思光則將其詮釋為一種以心性論為中心的價值文化哲學。就思想資源而言，康德哲學、孟子一系之心學，是二家重構傳統儒學的最為重要的內容。牟宗三於《心體與性體》一書即對比康德實踐哲學的相關思想創構其道德的形而上學，晚年更是基於康德現象與物自身的區分將道德的形而上學架構為兩層存有論，即執的存有論與無執的存有論，牟氏所創構的這套哲學系統同時也是順孟子一系之心學發展而來，實可稱之為當代新心學。同樣，勞思光早年對康德哲學有過深入的研究，〔註 34〕研究所得，如「窮智見德」等看法自然成為其詮釋傳統儒學的重要思想資源，而孟子的心性之學不只被勞氏確認為傳統儒學中最具開放性的內容，更成為其衡定其他各家之說的理論標準，勞氏有關宋明儒學之「一系說」最為明顯地體現了這一點。不過，二家也正是從這裏開始產生分歧，勞思光並不認為「心性論」必歸於「道德形上學」，〔註 35〕道德語言本身有其獨立性，並且在理論上是完滿自足的，是以作為儒家道德哲學之根基的心性論無須涉及天道觀等形上學方面的內容。〔註 36〕勞思光之區別於新儒家，其中關鍵一點就是

〔註 31〕 勞思光：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁 153。

〔註 32〕 卡爾納普：〈通過語言的邏輯分析清除形而上學〉，洪謙主編：《邏輯經驗主義》（北京：商務印書館，1989），頁 32。

〔註 33〕 勞思光：〈哲學觀點與哲學心靈〉，關子尹：《從哲學的觀點看·序》（臺北：東大圖書公司，1994）。

〔註 34〕 勞思光早年著有《康德知識論要義新編》（香港：中文大學出版社，2001）一書以及討論康德哲學的論文多篇。

〔註 35〕 勞思光：《新編中國哲學史·後序》，頁 307。

〔註 36〕 勞思光：〈論儒佛心性論之異同〉，《第十次儒佛會通暨文化哲學研討會論文集》，華梵大學哲學系，2007 年 3 月 17~18 日。

「其拒絕獨斷的形上學與力求避免絕對主義的封閉性」。^{〔註37〕}但在牟宗三看來，認為儒家的學問只限於道德而不涉及存在問題，這種順西方概念式的局限之思考，根本不合乎「儒教之本質」。^{〔註38〕}牟宗三的相關批評正是針對勞思光的觀點而發，牟氏在不少地方即點名批評說：「勞思光把儒家所言仁智合一之心一定只限於道德界，不能涉及存在，這是不通的」。^{〔註39〕}所謂要涉及存在，即是對物的存在有所說明，這即屬於形而上學的內容。依牟宗三的觀點，「天道性命相貫通」正是儒學的本質之所在，^{〔註40〕}儒家論道德並不完全限於應然的價值領域而是必然涉及存在問題的，也就是說心性論與天道觀乃是通而為一的。勞思光論儒學只談心性論而捨棄天道觀的做法，自然對牟宗三所建構的道德形上學體系構成相當的衝擊與威脅，事實上，勞氏的研究進

〔註37〕 陳振崑：〈論孔子的「仁」：現代中國哲學主體性思維的反思〉，《萬戶千門任卷舒：勞思光先生八十華誕祝壽論文集》（劉國英、伍志學、林碧玲合編，香港：中文大學出版社，2010），頁81～102。

〔註38〕 牟宗三：《中國哲學十九講》（上海：上海古籍出版社，2006），頁57～61及牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（上海：上海古籍出版社，2001），頁14。

〔註39〕 牟宗三：〈實踐的智慧學演講錄（九）〉，《鵝湖月刊》總第402期（2008年12月），頁1～10。牟宗三亦曰：「現在有人想從孔子的思想裏把『天』的觀念拉掉，這不行的。勞思光就是這樣，他就是想把儒家的這個『天』拉掉。這不符合事實。你個人可以不喜歡『天』，但孔夫子不一定不喜歡嘛，孔夫子把這個『天』保留下來。」見牟宗三：〈原始的型範第三部分·先秦儒學大義（二）〉，《鵝湖月刊》總第384期（2007年6月），頁10。「勞思光最反對我們講道德形而上學。他說道德就是道德，何必要形而上學呢？他說儒家都是根據存在學講道德。我說正好相反，儒家都是根據道德來講存在，並不是根據存在來講道德。根據存在來講道德是形上學的道德學。勞思光故意把儒家講成說道德都靠一個宇宙論中心。他討厭宇宙論中心，討厭形而上學。某一種形而上學你可以討厭。儒家講的是道德的形而上學，不是形而上學的道德學，你怎麼相反來講呢？他故意這樣講，他不是完全不懂。以前我很喜歡他，他很聰明，這幾年不行。」見牟宗三：〈原始的型範第三部分·先秦儒學大義（三）〉，《鵝湖月刊》總第385期（2007年7月），頁11。「勞思光想把天去掉，這不能拉掉，沒有完啦。要是光從道德本身講，是可以不要『天』。要是光是『正其誼不謀其利，明其道不計其功。』那個『天』是可以不要。但是，儒家是有『天命不已』這一面呀。」見牟宗三：〈康德美學演講錄（五）〉，《鵝湖月刊》總第411期（2009年9月），頁8。

〔註40〕 牟宗三：《心體與性體（一）》，頁437。第三代新儒家大體亦繼承了這一基本觀念，如劉述先論儒家哲學的三個偉大時代：先秦、宋明、當代，認為貫徹於三個時代的核心即是「天道性命相貫通」，見韋漢傑翻譯整理：〈「垮文化視野下的東亞宗教傳統」第三次研討會記錄〉，《中國文哲研究通訊》第二十卷第三期（2010年9月），頁73。

路更合乎當代西方哲學以後形上學或反形上學的（post- or anti-metaphysical）方式（manner）來思考宗教、倫理問題的整體趨勢。〔註 41〕由此我們也就不難明白，面對來自不同方面的批評，何以牟氏獨獨對勞思光的觀點予以更為激烈的批評。

作為研究的對象來說，我們更應該思考的是，勞思光的批評是否擊中了牟宗三哲學的要害，如果答案是否定的話，我們就必須闡明道德的形而上學在理論上是否有其必然性，作為一種理論其自身是否穩固；相反，如果答案是肯定的話，我們就需要說明勞思光哲學的意義何在？也就是說勞思光的哲學思考是否在新儒家的思考之外為儒學的發展提供了一種更具前景的研究方向？不過，本文的結論並不是在是與非之間作簡單的選擇，本文以為勞思光的批評在一定意義上確實觸及儒家形上學思想中一些較為核心的問題，如天道的客觀實在性以及儒家萬物一體的仁愛觀所存在的內在張力等，不過這些問題並非儒家形上學所完全無法克服的，後文對此將作更為具體的分析。但勞思光的思考在理論上也同樣可以圓滿自足，重要的是二家哲學思考所涉及的各自的哲學（史）觀、宗教觀以及對儒學中成德的目標、工夫等的不同理解，這將是我們理解二家在儒學的詮釋上產生分歧的前提和基礎，本文在分論二家「儒學圖像」之後，將從不同方面對二家的儒學詮釋進行比較。同時，在相互比照之下，我們也可以對二家的儒學詮釋作出更為合理、深入的評論。

以下再對本文的另一核心主題——中國文化路向問題作簡單說明。〔註 42〕牟宗三、勞思光重建傳統儒學的重心都落在心性論上，這部分內容可以理解為傳統儒學中內聖之學的現代形態；他們對中國文化路向問題或者說是對文化問題的哲學思考，〔註 43〕則應屬於外王學，但並非傳統形態的外王學，而是牟宗三所謂的「新外王」學。〔註 44〕牟氏《道德的理想主義》、《政道與治道》、《歷史哲學》等著作基本上都屬於這部分內容，勞思光早期及晚期的大量著作均集中討論了這一問題。新外王學不同於傳統的「經世之學」，其不再以對現實政治

〔註 41〕 Christopher Ben Simpson, *Religion, Metaphysics, and the Postmodern*, Bloomington: Indiana University Press, 2009, PP.1~6.

〔註 42〕 勞思光對此前思想界有關中國文化路向問題的思考有較為集中的考察，參勞思光：《中國文化路向問題的新檢討》（臺北：東大圖書公司，1993）。

〔註 43〕 即牟氏所謂的「文化發展之道路問題」，見牟宗三，〈中國文化之問題〉，《時代與感受》，頁 313~322。

〔註 44〕 牟宗三：〈中國文化的過去與未來〉，《時代與感受續編》，頁 379~387。