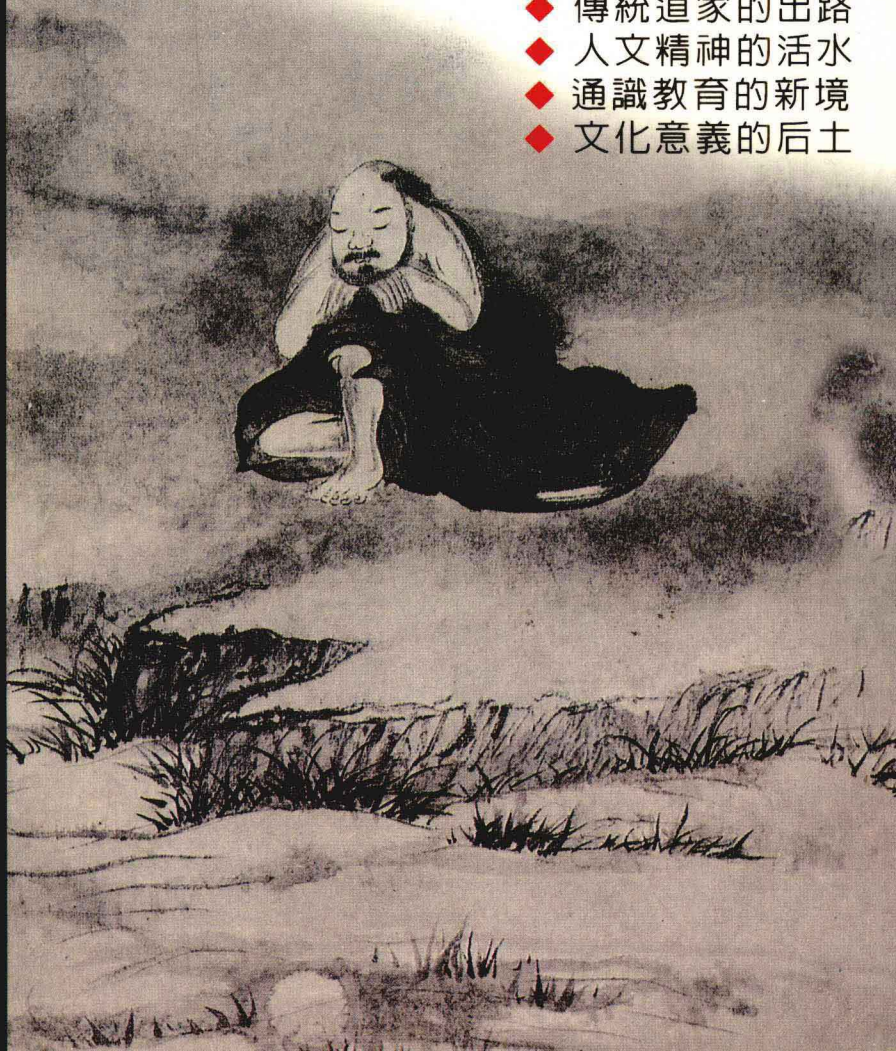


人文與哲學的對話

葉海煙◎著

- ◆ 當代儒學的願景
- ◆ 傳統道家的出路
- ◆ 人文精神的活水
- ◆ 通識教育的新境
- ◆ 文化意義的后土



文史哲大系 143
葉海煙著

人文與哲學的對話

文津出版社 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

人文與哲學的對話 / 葉海煙著. -- 初版. --
臺北市：文津，1999[民88]
面；公分. -- (文史哲大系；143)

ISBN 957-668-567-2(平裝)

1. 哲學 - 中國 - 論文, 講詞等

120.7

88012634

文 史 哲 大 系 ⑭

人文與哲學的對話

著 作 者：葉 海 煙
發 行 者：邱 家 敬
出 版 者：文津出版社有限公司
地 址：臺北市106建國南路二段294巷1號
E-mail：twenchin@ms16.hinet.net
電 話：(02)23636464傳真：(02)23635439
郵政劃撥：00160840（文津出版社帳戶）
登記證：行政院新聞局局版臺業字第5820號

初版：1999年11月一刷
ISBN：957-668-567-2

印數：1000本
新台幣360元

自序

這裡呈現的是我個人近三年來的一點研究成果。寫作的緣起大都是應學術研討會和學術刊物之邀，但由於個人的專業思考和哲學關懷主要集中在中國哲學（特別是道家哲學和當代新儒學）、人文學（包括人文教育和通識教育的具體實踐）及台灣文化的意義研究等三個課題，因此這二十四篇作品基本上是理路一貫，前呼後應的。

從「當代儒學的願景」作為一個思維向度展開，對「哲學的理想與理想的哲學」二者間的關聯性，我以唐君毅的人文意識為例，探討了其中的根源性意義及終極性意義。接著，在「儒學的系統與系統的儒學」可能產生互動與拉鋸的情況下，我則以牟宗三為例，說明其「哲學原型」說的有效性和有限性。此外，既試圖以新的角度思索儒學再生的可能，我於是從「理性、文化與俗世化問題」出發，將新儒學放入當代（中國文化與台灣社會）的焦點下，進行了初步的檢視。同時，我也在比較的方法與文化交談的氛圍裏做了一些工作。

另一方面，「儒、道互補」似乎仍隱隱然呼喚著個人的心魂，我依然昂首邁向寂然清冷的「傳統道家的出路」。在《莊子宇宙論試探》、《莊子的生命哲學》、《老莊哲學新論》等專書撰作之後，又一次在通識教育與當代倫理課題的引領下，提出了〈莊子論惡與痛苦〉、〈生態保育與環境倫理的道家觀點〉及〈道家觀點的生死教育〉等三篇論文，這當是個人向道家哲學討取具現代意義

資源的實際行動。同時，個人依然著意於道家哲學的其他課題，包括莊子的末世觀與宇宙觀，以及莊子的概念系統究能如何建構等，其間，楚墓竹簡《太一生水》，也引起我比興的趣味。

原來哲學以人文為根柢，不斷地回返理性的懷抱，更當是任何哲學工作者不能不全力以赴的事業。因此，〈仁〉的意義脈絡、所謂〈仁學〉的人學意義，以及「比較」的方法運用所展現的理性的態度，也就成為我個人在人文的廣袤中，試圖掘發人文精神的活水，而這未始不是一種值得努力經營的生意。

而「通識的場域」，其寬闊廣大的氣象，已不僅是現代教育的希望所繫，作為以「文化的醫生」自我期許的哲學研討室中的一員，更不能自外於此一湧動人文波瀾的新天地，我於是撰作了〈道家思想中的自由、超脫與解放——並論道家的情意教育觀〉、〈通識教育與中國人文精神〉及〈全人理想的現代意義〉等三篇與通識教育相關的論文，這是具有幾分意氣的嘗試，而對「台灣文化」的思考則另有一點冒險的味道，我於是試圖對台灣文化中的意義建構、定向問題、倫理議題及其文化批判的哲學基礎等課，作了初步的探索。原來文化意義的后土，才是吾人生命植根的壤土。論集最後的兩篇書評，都和當代中國哲學有關。其實，它們不是論文，本不宜放入「論集」，但個人所以不忍割捨，實情有可原——因為盼望聖賢、中道學養和同情的理解，難道不是學術中人的大夢？而大夢未醒，論集未了，一切尚待來者，而來者當來，來者必來，來者不能不來——這是信心，也應是共識。因此，人文與哲學的對話是不僅開放向自己，向他人，向廣闊的天地；它更開放向無盡的未來，向時間與永恆交接的不可知的介面。

付梓之際，個人願意向同意刊登拙作的各學術刊物，以及接受個人宣讀論文的各學術研討會，

表示最真摯的謝意。其間，〈『仁』義的發展脈絡〉一文並曾獲得中華民國世界和平教授學會的研討計畫獎勵，謹此一併誌謝。

三年來，淑均和方珣在我最忙碌的時候陪我度過不少溫馨而悠閒的片刻，供給我不夠的生活氣力。我的學生陳美玲、施文蓓則直接為拙作提供搜尋資料及繕打校印的幫助，也是個人不敢或忘的。此外，東吳大學校長劉源俊博士對人文教育與通識課程的貢獻與洞見，輔大哲學和東吳哲學系的師友們以愛智為志業，以及邱鎮京教授為出版事業不吝投注的心力，在在都是個人敢於違背文人藏拙原則的充要的理由。

葉海煙於東吳大學哲學系

一九九九年九月五日

目 錄

自序	一
壹、當代儒學的願景	一
一、哲學的理想與理想的哲學	二
——論唐君毅人文意識的根源性與終極性	二
二、儒學的系統與系統的儒學	十八
——並論牟宗三「哲學原型」的提出	十八
三、理性、文化與俗世化問題	三十四
——一項從當代新儒家出發的思考	三十四
四、「比較」作為一種方法對當代中國哲學的意義	五二
五、當代新儒家的佛學詮釋	五二
——以牟宗三為例	七三
六、文化交談中的當代中國哲學	九一
貳、傳統道家的出路	一〇七
七、莊子論惡與痛苦	一〇八

八、生態保育與環境倫理的道家觀點·····	一二五
九、道家觀點的生死教育·····	一四二
十、莊子的末世觀·····	一五七
十一、《太一生水》與莊子的宇宙觀·····	一七一
十二、論《莊子》概念系統的詮釋·····	一八三
參、人文精神的活水·····	二〇一
十三、「仁」義的發展脈絡·····	二〇二
十四、譚嗣同《仁學》的人學意義·····	二三〇
十五、玄學人性論的現代意義·····	二四六
十六、宋明心學與禪學對話的哲學意義·····	二五九
肆、通識教育的新境·····	二七三
十七、道家思想中的自由、超脫與解放 ——並論道家的情意教育觀·····	二七四
十八、通識教育與中國人文精神·····	二八九
十九、全人理想的現代意義·····	三〇七
伍、文化意義的后土·····	三二三
二十、台灣文化的意義建構與定向問題·····	三三四
二十一、台灣文化中的倫理議題商榷·····	三四八

二十二、台灣文化批判的哲學基礎	
——與儒學傳統的一場對話	三六四
陸、附錄	
二十三、盼望聖賢的年代	三八四
——簡介鄭家棟《當代新儒學論衡》	
二十四、中道的學養與同情的理解	
——推介劉述先《當代中國哲學論》	三九一

人文與哲學的對話

壹、當代儒學的願景

哲學的理想與理想的哲學

——論唐君毅人文意識的根源性與終極性

在當代新儒家的代表人物中，應數唐君毅（一九〇九年—一九七八年）最具「博厚」氣象了。而唐氏所以博厚，其主要理由即在於「人文意識」與「人文精神」始終為唐氏哲學思考之主軸。

唐君毅早在《中國文化之精神價值》一書中即以「精神價值」作為理解中國文化的鎖鑰。而所謂「精神價值」其實就是「文化意識」、「文化理想」或「人文精神」的主要內涵。唐氏對人類文化活動的觀察與瞭解，原本是超越一國一族之限界的。他的文化哲學的基本命題如下：「吾人謂文化乃人之精神活動之表現（或創造），亦即謂文化之概念與精神之概念，同為一綜攝主客內外之相對，心與物，心與生命，生命與物，個人與社會之相對之一概念。」^①這分明是一種「文化的唯心論」，然唐氏所指涉的「心」並不是一套靜定的概念系統或知識架構，而是一具有綜攝之功能與創造之能力的價值意識。他說：「吾人之精神活動，包含一所實現之理想或價值之覺識，此固為心理的或心靈的。而吾人實現此理想之志願，卻能貫通於吾人之自然生命，並指揮命令吾人之身體動作，以發生一對所謂外在之自然界或人間社會，求有所改變之行為。」^②由此可見，唐氏所以能將吾人之思維、言說與行動皆化入一大系統——此一大系統即為文化系統，其根本的緣由即在於凡人皆具有實現價值理想的意識與力量。對唐氏而言，人是一綜攝者，此亦即意謂人是文化的創造者，而創造的機能不外乎人之精神活動，因此，所謂「精神價值」、「文化意識」、「價值理

想」、「價值意識」、「文化理想」、「人文意識」、「人文精神」，以至於「道德意識」、「道德理性」等概念在唐氏的哲學系統中，已然相涵相攝，而「綜攝」或「涵攝」(comprehend)一詞正是成就唐氏文化唯心論、道德唯心論或具超越意涵的精神哲學的核心概念。

在中國社會與文化的互動歷程中，唐氏建立了他的文化精神根源論，同時他由此照顧且包含了歷史事實的客觀意義，使「文化精神」得以作具體的展現，而迴避了歷史決定論的主觀窠臼。「由中國人之農業生活，自然促進人之超敵對致廣大而愛和平之精神，及中國文化之來源本為一元而非多元，其文化非由不同民族之文化之迭徑衝突戰爭而次第向上疊疊綜合以形成，於是使中國文化歷史之發展，乃依一中心精神，由內向外不斷推擴實現，而於和平中發展。」^③以上跡近「證辭」的斷言分明不是歷史學家的研究報告，而是一哲學家以其廣大的「心量」(「精神範疇」或「概念範疇」)對一文化機體所作的體驗與觀照，其與文化發生學不相交涉，自不待多所論辯，而其中隱含「內外合一之道」及「心物相融之理」，卻頗值得吾人注意。

一、主體思考是理想的開發者

唐氏一再肯定文化由創造而來，而創造的動力在於吾人生命——本具之精神屬性及理想性格。^④所謂「理想」的實現，對唐氏而言，絕非一般之主客對立下的思考與行動，而是吾人理想在其自身的根源性與超越性不斷對話並交流的互動之中突顯其意義，並印證其價值，而「理想」的價值與意義又往往上下迴向於吾人的生活領域及文化向度之間。^⑤

若說人文意識是文化創造之因，則一切之文化活動在枝茂葉繁、成果昭著之餘，自有其追本溯

源的工作須於主體內外同時進行，以不斷發現澆灌文化之活水，其間之進程實乃孔門「既仁且智」的人格修養。唐氏所以大作其《中國哲學原論》，除了作為學術業績之外，實具有詮釋與理解的大功。^⑥

而人文意識乃由主體思考、價值思考，終至於人文思考。價值思考屬「智」之事，人文思考則已進於「仁」的境界，所謂「成己」、「成物」皆涵覆於具位格性的主體意識所開拓的成人之道，而成人之道在智仁並用的道德實踐不斷體現人義的同時，自能深入「人文化成」的根源性中，進而全向度地與人之終極義遙相呼應，唐氏的理想主義（特別是「道德的理想主義」）即在此一深廣的人性空間（或「意義領域」）裡不斷獲致所需的養分。^⑦

意識以主體為根為本，而主體所以能不斷從事具意識性的活動，全在於主體自有其自定自主的自由，而此一自由至少有兩個導向：

1. 以價值的實現為人生之目的
2. 以自我的超越為人生之本質

因此，唐君毅論及吾人之道德心理及道德實踐，乃從此一主體之自由出發，他說，「超越現實自己之心理，是你自己發出的。然而他自何所發出？他不能自你實現自己發出，他必自一超越現實之自己發出。所以你必須肯定一超越你現實自己之『自己』，為你道德心理所自發，此『自己』之肯定，使你更注目於你自己以外，同時更引出超越現實自己之道德心理。」^⑧由價值之實現以迄自我之超越，其生命之主軸始終叩緊「超越」之活動；捨超越，即無任何自我實現之可能與機會。因此，唐君毅的文化哲學是在文化主體——人自身之中不斷尋找文化理想與文化精神的根源性與終極

性，而捨文化之理想與精神，任何一文化體（文化機體）則不僅可能失墜其一體性與發展性，而且可能步步邁向毀滅或死亡。

基本上，唐君毅的主客對立之預設並不僅止於在一般之對象思考中進行其理論之構作，而且以融攝各種真理論的意義向度，將吾人之認知心提振向上（「上」者，價值之高層所延展的深廣界域），向超主客對立的境界，乃終能在思維與言說外，開拓道德實踐之。因此，唐君毅的價值思考依舊是一超越活動，而且是在超越之中作自我之瞭解、實現與整合。如此將境界哲學與價值哲學作各種之交談與會通，實為唐君毅以儒家一體之仁為宗的哲學意向，而唐氏就在此一極為真切篤實的人文關懷中具體呈現生命之終極義——唐氏以儒家「天德流行」為最後也是最高的境界，似乎是这样的意向與如此的關懷必然的結果——說此一境界是人生的目的論所經營的理念世界，似乎也不為過。⁹

以生命為真實之存在，以心靈為圓滿的境界，唐君毅乃全面地運用其「感通之道」，¹⁰將生命存在與心靈境界作超出概念框限的人文思維，唐氏之人文精神所以能終其一生支撐一介文人與書生的有限的生命（氣命），而且將自己義無反顧地投入生活之旅，並一心一意地向精神世界作無盡的探索，這分明是孔孟仁學在當代儒學所作的一次相當精采的例證，其中有道德生命的光采，也有學術人格的尊嚴。不過，唐氏也同時留下一些幾乎是理論思維所難以承擔的哲學課題。

二、本善與圓善的可能的對話

在傳統的人文精神所鋪展成的人文世界中，唐君毅並不滿足於僅僅作一個思考的主體，他是一

方面致力於窺探人類精神活動的根柢，一方面則從主體作為價值之源頭出發，縱橫上下於「文化意識宇宙」——其中，已無主客對立之片面性、暫時性以及相當程度的相對的真理論。

唐君毅既以闡揚人文精神為其終生職志，他乃由道德之實踐進於世界之肯定，再由世界之肯定進於精神之表現，如此的人文活動已包含了意識的開發與價值的實現。所謂「觀乎人文以化成天下」，觀者其實身在人文化成的歷程中，而所謂「天下」乃同時被轉為一個承受並匯集人文意義的場域，如此，吾人對世界的肯定便同時得以證成。

唐氏並非不明白價值的多層以及文化的多元，但由於他一心一意從事自我之超越和文化的統攝，以至於人文精神的根本與終極，而且他又通過心靈與境界二者的融貫，將人文主義提升到道德理想的高度。如此一來，唐氏幾乎將人文的根本義等同於人文的終極義，而建立了一套人性本善論，以綜合種種的價值論，並把文化的各種範疇總歸於吾心之創造。如此，唐氏又將其超越說和統攝論作一緊密的結合，結合於吾人的道德心理與道德生活，二者不即不離的生命一體性中。其性善論的真諦其實不外乎此生命一體論。

孟子以心善為性善立論，心是道德斷言的機樞，也是價值抉擇的權衡，所謂的困心衡慮，所謂的盡心知性，所謂的直養而無害，莫不是心善、性亦善的呈顯、反覆及實證之道。唐君毅以「一念之自覺」作其本善論的根源，此不僅在「理」上說，更在「事」中建構了十分堅持的基礎：

當下一念之自覺，含涵一切道德之全體，含攝無盡之道德意義，當下一念之自覺，含涵一切道德之智慧。如果由你當下一念之自覺，一朝真了悟到你之超越的自我或你的心之本體，及一切道德價值之全體的本源所在，你對你之道德生活之發展，必可日進吾疆，即有一

絕對的自信。⑪

「當下一念之自覺」即孟子之四端，特別是指四端之始——惻隱之心，以及四端之終——是非之心。惻隱之心寓含一體之仁之廣義，而非之心即唐氏所謂「一切道德之智慧」，其中深義須由道德理性加以辨識並予以貞定。

此外，唐君毅在理性自覺的自我反思活動中，讓道德理性發出其無上命令，以作吾人道德實踐的準則。唐氏把應然性的問題交給力能自覺並自我作主的實踐主體，他認為當我們在善惡分歧，並且出現無法決定「應該不應該」的心理之際，唯一的解決之道便是「奉行你應該的命令」⑫。而至於在實際生活中攸關道德的情境中，吾人究應如何發現「應該的命令」？則惟經由自己當下的反省才能知道何者應該何者不應該。⑬這樣的解決策略其實是超越理性的一般作用與功能的，因此是理性在自體性中的回歸——是具目的性的回歸，也是具終極性的還原，此即自心的還原、本性的回歸，而在回歸與還原的歷程中，其實已預設一「超越的自己」：

當你相信你有一超越的自己，並知此超越的自己即你真正的自己，其中具備一切之善、至善，而你竟不能繼續去實現之，以至全與之相反時；你一旦回想你之中斷實現善之努力，你將覺一極大的恥辱之感。而此恥辱之感，即能馬上把你心翻轉來，去超越你的罪過，仍以實現善，為你之人生目的。如果你無此相信，你將無此極大之恥辱之感。⑭

在此，唐君毅以孟子「羞蓋惡之心」作為善惡分判的內在關鍵，同時將人生目的論等同於人生至善論或人性本善論，其以「超越自己」具足一切之善，即是以人生之終極作人性之根。在不斷超越自己的人格養成之中，終極的理想性乃能不斷與根本的真實性相契合。如此，本善與圓善之間實

為一貫之人生向度，而圓成人性之善，即為「人之生也直」的實現進路，這是唐君毅的人性觀，也是他對人生至高至真的信仰。

其實，圓善之義由牟宗三以其「自由無限心」的自主的呈顯作了十分通澈的詮釋。¹⁵就唐君毅的道德理想而言，「圓善」是一價值實現的活動，「至善」是吾人所關注的終極目標。「止於至善」則是大學終教，亦是人文理想的極高明的境界。因此，「至善」絕不是虛懸於吾人心版之上的某一種「物」（吾人思維之對象），而是由本善之性出發，經吾人不斷以人文理想的普遍性與終極性予以涵覆，最後證成的「圓成實性」——是存有自身，也是價值自身。¹⁶如此論證「至善」，正是唐君毅在其哲學思維中全力展開的宏觀式之辯論，其中包含了一切的存有價值意義。唐氏將「存有」與「價值」兩個領域作了具足理想色彩的統合，其意圖建構一「理想的哲學」，實在值得吾人關切。

三、「理想的哲學」的意義建構

首先，所謂「理想的哲學」必須獲致明確的界定，其建構的可能性才有討論的餘地。在此，吾人且運用牟宗三自康德所謂「哲學是把一切知識關聯於人類理性底本質目的之學」以及「哲學是一切哲學知識之系統」所堆衍出的「積極的路數」，¹⁷來描繪「理想的哲學」的大略的輪廓，而牟氏所設定的七個步驗已然自外於康德，而企圖進入中國哲學的堂奧。

一、康德在理想中所思議的哲學家，孔子足為表率，因為在孔子的宗教（取宗教之廣義）中上帝已轉化而為無限心。