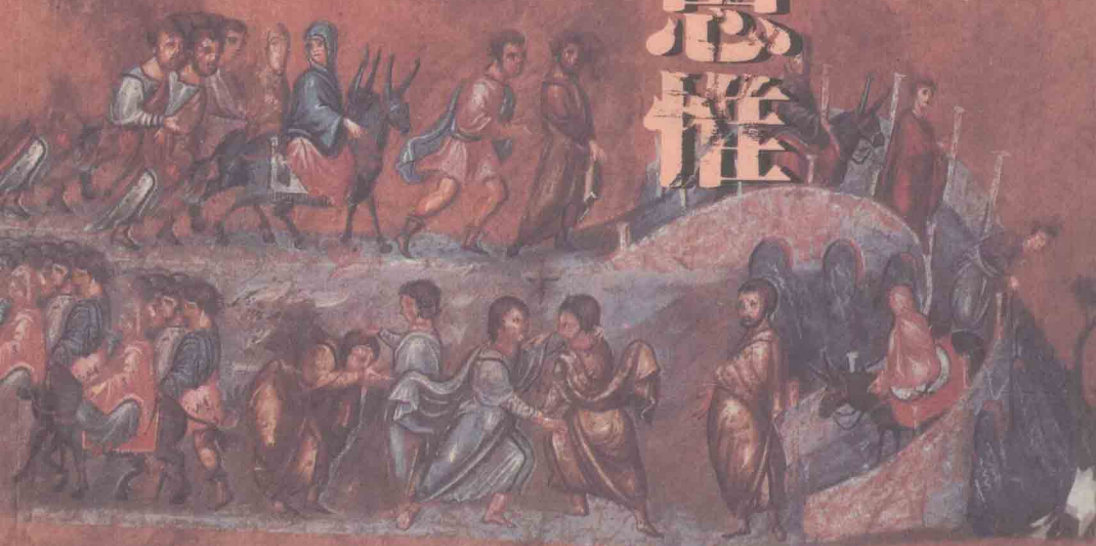


契約

自由

與歷史性思維

林安梧◎著



林安梧◎著

契約、自由

與歷史性思惟

契約、自由與歷史性思惟／林安梧著 -- 初版.

-- 臺北市：幼獅，民85

面；公分

參考書目：面

ISBN 957-530-893-X(平裝)

1. 哲學—論文,講詞等

107

85001205

契約、自由與歷史性思惟

著 者：林安梧

出 版 者：幼獅文化事業公司

發 行 人：李鍾桂

公 司：臺北市重慶南路一段六六之一號三樓
電話：(〇二)三一一二八三二

郵政劃撥：〇〇〇二七三七一三

門 市：幼獅文化廣場

●臺北衡陽店：臺北市衡陽路六號 ☎(02)3822406

●展示中心：臺北市松江路二一九號 ☎(02)5025858轉734

●臺中逢甲店：臺中市逢甲路二之一號 ☎(04)4519414

●高雄復興店：高雄市復興二路一五七號 ☎(07)2011330

印 刷：昱安印刷有限公司

定 價：二五〇元

出 版：中華民國八十五年三月初版

行政院新聞局核准登記證局版臺業字第〇一四三號

版權所有・翻印必究

10008

ISBN 957-530-893-X(平裝)

序 言

「哲學」本義乃是「愛智」，是「追求智慧」，是環繞著吾人的生活周遭而開啓的深遠之智的探討。如此說來，哲學不應是專業，而是徹徹底底的通識，即使近世以來，哲學因在學院的藩籬之下，變得比以前更為專業，甚至變得專技，但根深柢固的，它本源仍是通識，而不是專精的某一個技藝之學。

對哲學的追求原是想解決自家生命的困惑，但這困惑並不因為我努力追求了廿餘年就有所稍減，相反的，可能隨著知識的增長，困惑又增加了許多。祇不過，還可安慰的是，聰明雖不若往昔，但道德仍未負初心，這些困惑有些可以暫時懸擱，而有些則逐漸澄明，讓自己更清楚知道是一個什麼樣的困惑，要如何解決。

總的來說，回顧廿餘年來，我對哲學的追求為的是如何「克服人實存的異化」，並尋求其歸返自身的方法與途徑；時日愈久，我愈覺這祇能恆久而不休止的努力，至於成果如何，則非一般世俗之所能計。曠觀生命之起末終始，就祇有一往前而不休止的奔赴罷了，根本難有所謂可計算的成果；或者一切在人的算計之下的成果，放置在更為寬廣而深遠的天地宙宇之間，仍祇是沙數恆河的塵沙罷了！我以為是更為體悟到夫子所謂「逝者如斯夫，不舍晝夜」是何意思，也更了解夫子為何要說「天何言哉？四時行焉！百物生焉！」是何意思。

人是生活在天地之間的，其問題不離於天地，亦不離於人；因天地亦是人，而人亦是天地。能處天地者可以處人，能處人者可以處天地。中國童蒙典籍《三字經》有言「三才者，天地人」，其言真且切

矣！不論是將人回歸於天地間來處理，還是把天地收歸到人來處理，他們彼此之間，究竟為不可分。

究竟雖為不可分，但學問仍是分別說之事也，仍有其可分者在，此亦祇是內外兩面，各有所傾而已。我曾往內追求探索，出入儒、道、佛三教，進窺基督宗教，乃至其他民間種種教派，因用力過猛，心力耗損，深深體會到陰陽相害、神魔交侵的痛苦。我亦曾學習息心靜坐之法、涵養省察之道，所體會者是「入聖界易，入魔界難」，要隔斷紅塵，自求阿羅漢式的了脫，固然不易；但人總離不開當下之塵世，抱一菩薩精神，入此魔界，此難中之難也。當然，我亦曾向外關聯著生活世界之種種，將人置於天地間來考察。這裡所結集的《契約、自由與歷史性思惟》當是我近十餘年來對於這方面問題考索的一點心得。

第一章〈從自然狀態到政治社會的締造：對洛克政治哲學兩個基礎性問題之理解與反省〉，本文扣緊洛克（J. Locke 1632–1704）所著《政府論第二講》（或譯次講）（*Second Treatise of Government*）來省察，釐清洛克所謂的「自然狀態」（state of nature）一方面是作為政治社會起源的原初狀態，而另一方面則意指一具體的自然人性之內容——依冷靜的理性、遵守自然法，以平等為原則，並自由自在的生活著。後者正說明了所謂的自然狀態正是邁入市民社會（civil society）所必得具備的，它也是批判現實政治社會的一個背景判準。換言之，自然狀態不祇是純然關於事實的描述，而且是具有價值規範意義的。政治社會的締造是經由社會契約而構組成的，是由大家所共同委託而成立的一個仲裁者、執行者，他所為的是保衛大家生命、財產、自由、安全。值得注意的是締造了政治社會，此中的人才有一具體而積極的自由。這自由是被保護在這契約所成的

政治社會之中的，而更根本的則是通極於自然狀態的。

第二章〈論盧梭哲學中的「自由」概念——以「自然狀態」與「社會狀態」為對比展開的基礎性理解與反省〉，筆者指出盧梭的道德哲學與其契約論思想有極密切的關係，而這些問題核心集中在他對於「自由」一概念的理解上面。但在一七五五年，盧梭的《論人類不平等的起源》一書與一七六二年《社會契約論》一書對於「自由」一概念的理解卻有天壤之別。筆者以為此問題可以視為盧梭哲學的論題之核心，應予釐清。

首先筆者經由契約論傳統的回溯，而釐清了盧梭的哲學體系之地位，繼而指出其論「自然狀態」下的自由之為何義，更而指出「社會狀態」下的自由又為何義，對於其所謂的「普遍意志」(general will)與「眾數意志」(will of all)作出釐清。筆者以為盧梭雖然前、後期對於「自由」一概念的理解表層上雖然迥異，但骨子裡則有其極為密切的關聯。再者，筆者更而指出盧梭的《社會契約論》所謂的「自由」隱含的道德義涵，而此對於康德的道德哲學有一重大的啓發，值得注意。又筆者在論述過程中，以中國的政治傳統之背景作一對比，旨在推展一種新的理解與詮釋的方式，並在這樣的交談互動之下，使得中國文化中所隱含的重要概念有一對比的釐清。

從對洛克與契約論的搜討與研究，清楚的發現到他所以為的民主起源，所強調的是人原具有「自然理性」，原來契約締結的可能並不是一般所以為的「原罪」或「性惡」，而是指的人性之善。相對而言，具有「性惡」論傾向的霍布士，所強調的卻是君主專制。當然，近代民主的起源之多樣的，筆者無意在此強調說「民主」是以性善為基的，而是要說即如性善論的傳統，並不會妨害民主的發展。如此說來，為了發展民主，也就不必特意去強調「性惡」、「原罪」，或者

大談「幽暗意識」。

第三章〈個性自由與社會權限——以穆勒《自由論》為中心的考察兼及於嚴復譯《羣己權界論》之對比省思〉，本文主要在釐清穆勒（J.S. Mill）《自由論》（*On Liberty*）一書的主題，並相應於此而指出嚴復所譯《羣己權界論》一書所致的轉折與扭曲。筆者通過一文獻的理解與拓深來詮釋穆勒的經典之作，指出彼強調「自由乃是一權力的限制」、「真理是在自由之場中開顯的」、「個性即是自由之場」；並基於上述諸端，而點出「社會權限與自由原則之釐清」的可能。在行文過程中，筆者更以對比的方式凸顯出嚴復的限制，並因之而指出中國當代所要求接受的民主自由之思想受到了什麼樣的限制。最後則強調個人、社會、政府三者的區分，指出一理想的自由社會之藍圖。

在嚴復的翻譯與穆勒原義的對比之下，清楚的顯示異文化互動之困難，從此文脈中明白的發現到在華夏的文化傳統中，關於「個性」（individuality）、「自由」（liberty）其資源的匱乏，我們所重的是「羣體性」、「和諧」等觀念。這裡，我們自可以清楚的發現中國民族要走向民主自由的道路是十分艱辛的。

第四章〈對休姆（D. Hume）一個新視野的詮釋：以“Of Personal Identity”為中心之展開〉，本文筆者通過一種「文獻理解及拓深」的方式來處理休姆的哲學，在文獻的爬梳過程中，可發現休姆充滿著歷史意識，他是站在一廣大的歷史社會所成的生活世界來省察問題的。休姆一方面通過了徹底經驗論（radical empiricism）的立場解消了傳統哲學中實體（substance）、自我（self）、靈魂（soul）及同一性（identity）等觀念，從而他又更回歸到一更廣大的歷史社會這個共同的生活世界之中，一方面注意到了其複雜性與多樣性，另

一方面則又肯定人們對它有一單純性及同一性的要求。他說「……正如一個共和國，……不但其成員有所改變，其法律和制度有所改變，它仍然是一個共和國。同理，一個人雖然其性格與性情、印象和觀念都不停的改變，但並不因此便失去其同一性。」

在我追求哲學的歷程裡，雖曾從事儒、道、佛形而上的考源，但卻極喜歡如休姆般徹底經驗論所展開的平易。在表象上，後者似與前者相對反，但我卻以為其靈魂深處彼此是相通的，甚至我以為休姆比起一般獨斷式的形而上學的考索，其心靈是更為幽微縝密的，甚至隱含著望上的冥契性思惟。我亦不敢說，這會不會是出自於我自家的臆想，但我卻千真萬確的感受到休姆是隱含著這樣的思惟。或者，我們可以借用王船山之言，說這些思想「因而通之，皆可以造乎君子之道」。

第五章〈方法與理解——對瑪克斯·韋伯(Max Weber)方法論的理解與反省〉，本文的寫作以瑪克斯·韋伯所著《社會科學方法論》(*The Methodology of the Social Science*) 一書第二章〈社會科學與社會政策中的「客觀性」〉(“Objectivity” in Social Science and Social Policy) 為主脈，旁及韋伯的其他著作，及後人對韋伯的闡釋，指出韋伯方法論的精髓所在。

筆者以為價值與事實的區分，一方面使得他能擺脫價值判斷對於事實分析的干擾，但他又強調價值必然關聯到事實。基於此他所欲探討的人文科學的客觀性便不在實證論的枷鎖之中，而開啓了「解釋社會學」(*interpretative sociology*) 的新局。他發現所謂的因果乃是一理解詮釋下的因果，是一種「選擇性的親近」(*selective affinity*)。在理解詮釋的過程，我們定然不能沒有一引導性的概念，此即是彼所謂「理想類型」(*ideal type*) 的提出。依筆者的詮

釋「理想類型」極為獨特，可以將之理解為一「綜合的純粹概念」(synthetic pure concepts)，它是從現實的研究素材中，所融鑄而成的一個思惟概念，它具有體系化的組織能力，更具有發現實在界的作用，也因此而使得因果的解釋成為可能。

從韋伯的方法論中，我清楚而深切的體會到人文社會科學的客觀性，原祇是一理解與詮釋的客觀性，此不同於一般自然科學所以為的客觀性。正因如此，人文社會學問的研究應是一理解與詮釋的研究，而不是強制性、帶有預測性的研究；諸多語言文字符號所形成的建構乃祇是一方便的指點，而不是真正事實就是如此。如此一來，我在腦海裡逐漸形成了一非實在論、非本質論的方法論意識。

第六章〈理性的弔詭——對《基督新教倫理與資本主義精神》一書之理解與反省〉，本文通過一宏觀的概括方式，對瑪克斯·韋伯所著《基督新教倫理與資本主義精神》提出理解與檢討，指出韋伯論題中所隱含的理性的弔詭。理性的弔詭之豁顯正說明了整個西方近現代文明之前展。就其宗教一面來說，這是從路德教派所提出的「天職說」到喀爾文教派所提出的「預選說」，此中顯示了制慾精神的擡頭。就其文明一面來說，這是從工業革命到資本主義的發展。更深層的來說，這樣的過程，不管是在宗教或文明的層次來說，都顯示了韋伯所關心的「理性化」(rationalization)之過程。但值得注意的是這樣的理性化過程卻隱含了另一個反理性的特質，它對人類的生存產生了嚴重的宰制現象，使人們陷入一鐵籠的桎梏之中，這正顯示現代文明所難以避免的悲劇氣息。

從韋伯的宗教社會學的思考中，讓我開啓對整個中國傳統宗教與政治社會的思考。另一方面，我亦看出不同的宗教傳統，不同的心靈意識狀態，有著不同的「理性化」方式。基督教傳統所導致的理性

化方式，與中國宗教傳統所導致的理性化方式頗為不同，前者是一斷裂型的理性思考方式，而後者則是一連續型的理性思考方式。我後來之研究中西宗教之異同，寫就《儒學與中國傳統社會的哲學考察》，其基本的起始點思惟，實開啓於此。

第七章〈詮釋與歷史——對黑格爾歷史哲學方法論的理解與反省〉，筆者以為黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770–1831）的整個哲學系統充滿著強烈的歷史意識，而在這股強烈的歷史意識之後更充滿著極為深刻而不可言喻的宗教意識。黑格爾透過這雙重的意識對於自然以及人間禮文做了一個理性思惟的概念規定，並從而發展出一套辯證的邏輯去闡明精神發展的歷程。

本文扣緊的是黑格爾《歷史哲學講演錄》一書的緒論，對於彼所論：歷史寫作的三種方式、世界史的概念、精神的本性、精神之開展作了概括的論略及詮釋，並指出彼所謂「世界史乃是理性各環節從精神的自由的自由的概念中所引出的必然發展」，這是以其整套思辯哲學作為根柢來詮釋歷史的。但是我們並不能因此就說黑格爾是將思辯哲學的框框置於歷史之上，是一種削足適履的情形。因為他的思辯哲學本身便充滿著歷史性，此是黑格爾自家的生命體驗並曠觀世界歷史文化，面臨「天人問題」（上帝——人）的終極思考。最後筆者宣稱：儘管黑格爾不是一成功的歷史學家，但無可懷疑的，他是一個極具歷史意識的形上學家。

黑格爾的歷史性考索，是通極於「絕對精神」的；對比而言，中國哲學傳統如朱熹的「理一分殊」，則是通極於「太極」的。三〇年代，賀麟即有相為比較之論，但我總覺黑格爾與朱熹畢竟所差甚遠，若言其較切近者當屬王船山，此牟宗三先生亦早有所論，祇是王船山強調的是「通極於道」，這「道」與黑格爾所謂的「絕對精神」頗有

不同，而其不同正標識著兩個極為不同的宗教傳統。我之專研船山哲學、力讀黑格爾哲學，真如車之雙輪、鳥之雙翼，相輔以成，兩者對我自身的哲學思考起了相當大的作用。

第八章〈論柯林烏的「歷史的想像」〉，柯林烏（R. G. Collingwood）的歷史學方法不但釐清了歷史知識之為獨異於其他種類的知識，他更深入「歷史知識如何可能」這個論題之中，徹底的檢討，而指出其關鍵點乃在於「先驗的想像」（*apriori imagination*）。柯林烏揚棄了以記憶（*memory*）及權威（*authority*）為核心概念的常識性歷史理論，而指出歷史家在閱讀及寫作的過程中最重要而且必然要的是去從事選擇（*select*）、重構（*reconsturct*）與批判（*critique*）等工作。由於自覺到此，柯林烏所著重的是史家的自主性。值得注意的是所謂的「自主性」並不是主觀的任意，而是史家的「心智之鏡」，通過先驗的想像，以一種思想的內在構造並取得了歷史證據的印證，使得歷史成為過去經驗的重演。當然這在在驗察了柯林烏的名言「所有的歷史是思想之史」（*All history is the history of thoughts*）。

對柯林烏的理解，起於七〇年代念大學時，因讀余英時先生所寫有關章學誠與柯林烏的比較，後又嘗試譯讀柯氏所著《歷史的理念》、《歷史哲學論文集》等書，頗受其影響。因而對於歷史之為何物有了更深切的理解，再配合對於韋伯方法論的理解，參酌黑格爾、王船山乃至熊十力等，我逐漸陶鑄自己的方法論。當然，科林烏提出的「問題——答案」的邏輯，一直是我後來作研究時所服膺不失的。

第九章〈論「歷史主義」與「歷史定論主義」〉，本文旨在針對波柏爾（Karl Popper）《歷史定論主義的窮困》作出詮釋性的回應，筆者首先對「歷史主義」與「歷史定論主義」做出簡單區分。再者，筆

者回顧歷史主義的發展；進而指出歷史主義在方法論上如何的由方法論上的個體主義滑轉為整體主義，而此整體主義又與歷史定論主義有曖昧關聯。歷史定論主義者強調整體而大規模的改造是可能的，並且隱含一烏托邦的理想。波柏爾經由切身之體驗，而將此提到一抽象概念的層次來思考，他指出歷史定論主義者反對方法學的個體主義（methodological individualism），而宣稱有所謂社會羣體及此羣體的本質，因而代之以方法學上的全體主義（methodological holism）或方法學上的本質主義（methodological essentialism）。波柏爾深入探討歷史的特性，並經由科學哲學的深入探討，指出歷史定論主義者在知識論及方法論上的種種缺失，有力的反對了烏托邦式的全盤性社會規畫，而提出一逐步性的社會策畫工作。指出社會科學雖然不能使我們去預言歷史發展，但是他們卻給我們一個概念：告訴我們在政治上能做哪些事，不能做哪些事。

對於波柏爾的閱讀，給了我關於方法論的極大影響。在本質主義與約定主義、實在論與唯名論、全體論與個體論兩方的對比下，讓我深切的體會到培養重視個體性的重要，以及一種方法論上的唯名論式的思考意識之重要性。這與休姆、韋伯、柯林烏的思考結合，再回頭來與康德、黑格爾，以及中國哲學的王船山、熊十力乃至牟宗三等結合起來，而成了我自己的主要思惟方式。雖然，波柏爾之學與我之氣質並不切近，但對我而言卻起了極大的針砭作用，這是無庸置疑的。

第十章〈康德及其《審美判斷力批判》中的歷史性思惟〉，本文作者首先經由一自家思想的回溯，點出了當代新儒家大師牟宗三先生的康德學所隱含的疑點所在。進而就彼所忽略的《第三批判》展開探索，由於篇幅所限，筆者這裡祇經由一文獻的拓深之路，對於康德的《第三批判》的前半部《審美判斷力的批判》加以探索。筆者強調了康德哲學

的歷史性及自然合目的性，並認為此當是康德哲學溝通第一批判及第二批判的關鍵所在；既然如此，則我們在通過康德的其他作品時亦可看到這種情形。關聯著對於康德學歷史性及合目的性的拓深與理解，我們可以清楚的發現康德強調的是「窮智以見德」，相對而言，牟宗三先生其哲學體系所強調的是「以德攝智」。總而言之，筆者想經由一具有歷史性的康德學的豁醒，進而有一具歷史性的儒學之豁醒。

康德學一直是當代新儒學構成中的主要養分之一，我亦因熟讀當代新儒學，特別是牟宗三先生的哲學，而有所契接於康德學，但總覺得有所未安。其未安之處有二，一是牟先生所重之康德學，顯然重在道德主體性上，另是牟先生亦以此來支援儒家哲學，並極強調儒學中所含之道德主體性。我總以為康德學除道德主體性外，是否有其他可契接之處，頗值得注意；又中國哲學是否即以道德主體性為核心，此與歷來所談之以「氣」為中心的思考似又有別，此仍值得進一步深究。後來，我因讀當代詮釋學著作，如伽達瑪、黑格爾等著作，在在證明我之重康德之第三批判，當有所見也。

我並非一專業而學究性的西洋哲學研究者，餽釘考據，非吾所長；吾之志趣及吾之所長，在於經由「問題——答案」這樣的邏輯思惟方式，勘入問題深處，讓思想之泉澆灌我胸中方寸原具之中國文化傳統之沃土，使得原來所潛藏之種子發榮滋長。廿餘年來，我自謂我不是文化之買辦，不是哲學成品之商人，我是一「哲學自耕農」，默默耕耘而已。孜孜不倦，真積力久，當有所入，這裡結集的十篇文章，多已發表於《思與言》、《鵝湖月刊》、《鵝湖學誌》等學術期刊，亦曾反覆與多方師友討論過，迭有增修，現一併呈現於此，一方面作為里程碑，一方面再求更多的同道賜教。

這十餘年來，我於西洋哲學之涉獵其獲益多自得自於業師牟宗三先

生，還有臺大的郭博文先生、黃振華先生、徐先堯先生、林正弘先生，而政大的沈清松先生、中央大學的袁保新先生、臺大的關永中先生對我的幫助亦甚多，謹此申謝。當然其他對我有所幫助的師友甚多，於此不及一一致謝，願以此受助之心，再以之助人，蓋薪盡火傳，此學術之通義也，不敢不勉！至於學術流派之黨同伐異，此時代之共業，身受之而無悔，願以慈悲之心、懺悔之情，求代受過，共化此業，邁向哲學之理想。

寫此序時，正逢耕兒滿九歲生日，十餘天後又是墾兒滿十二歲生日，他們多少已可以和我討論一些有趣的哲學問題了，很是欣喜，真要感謝若蕙對他們的生養與教導。

孔子紀元二五四六年（乙亥）
九月十五日（西元一九九五年）
於象山居

目 錄

序言	(1)
----	-----

第一章 從自然狀態到政治社會的締造

——對洛克政治哲學兩個基礎性問題之理解與反省	1
• 緒言	2
• 洛克論「自然狀態」之底蘊試析	4
• 從「自然狀態」到「政治社會」之釐清與檢討	8
• 結論	15

第二章 論盧梭哲學中的「自由」概念

——以「自然狀態」與「社會狀態」對比展開的基礎性理解與反省	21
• 前言：問題的緣起	22
• 盧梭論「自然狀態」下的自由	24
• 盧梭論「社會狀態」下的自由	30
• 結論	40

第三章 個性自由與社會權限

——以穆勒《自由論》為中心的考察兼及於嚴復譯《羣己權界論》之對比省思	47
• 前言：問題的緣起	48
• 「自由」乃是權力的限制	49
• 真理是在「自由之場」中開顯的	52

• 個性即是「自由之場」	58
• 社會權限與自由原則之釐清	63
• 結論：回顧及前瞻	68

第四章 對休姆一個新視野的詮釋

——以「Of Personal Identity」為中心之展開	75
• 前言：一個新的視野的提出	76
• 休姆「論位格的同一性」之理解與詮釋	78
• 結論	86

第五章 方法與理解

——對韋伯方法論的理解與反省	91
• 前言	92
• 價值和事實的區分	94
• 「理解」、「因果」及「價值關聯」	97
• 「理想類型」的提出	102
• 結論與感想	107

第六章 理性的弔詭

——對韋伯《基督新教倫理與資本主義精神》一書的理解 與反省	113
• 前言	114
• 《基督新教倫理與資本主義精神》一書的主題	115
• 從路德到喀爾文的衍變	117
• 「預選說」與「制慾精神」	118
• 「制慾精神」與「資本主義」	122
• 結論	126

第七章 詮釋與歷史

——對黑格爾歷史哲學方法論的理解與反省	129
---------------------	-----

• 前言	130
• 歷史寫作的三種方式	131
• 世界史的概念	135
• 精神之本性	138
• 精神之開展	140
• 結論	143

第八章 論柯林烏的「歷史的想像」 151

• 前言	152
• 「歷史哲學」釋義	152
• 歷史的想像之提出	156
• 結論	162

第九章 論歷史主義與歷史定論主義

——波柏爾《歷史定論主義的窮困》的理解與反省 167

• 前言：歷史主義與歷史定論主義的簡單區分	168
• 歷史主義之發展	169
• 歷史定論主義及其與歷史主義的曖昧關係	173
• 歷史定論主義的窮困	175
• 結論	179

第十章 審美判斷與歷史性思考

——康德及其《審美判斷力的批判》中的歷史性思惟 183

• 問題的提出	184
• 自然合目的性的豁顯	189
• 審美判斷與歷史思考	192
• 結論	200

參考書目 205