

杨国荣 主编

思想与文化

第六辑

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编

思想与文化

第 六 辑

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编

顾	问	王元化	杜维明
主	编	杨国荣	
副	主 编	陈卫平	王家范
学术委员会		(以姓氏拼音为序)	
		陈平原	姜义华 楼宇烈
		童世骏	汪 晖 熊月之

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

思想与文化. 第六辑/杨国荣主编. —上海: 华东师范大学出版社, 2006. 12

ISBN 978-7-5617-5059-9

I. 思... II. 杨... III. 社会科学-文集
IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 130980 号

思想与文化(第六辑)

主 编 杨国荣
文字编辑 金国正
责任校对 王丽平
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电 话 021-62450163 转各部 行政传真 021-62572105
网 址 www.ecnupress.com.cn www.hdsdbook.com.cn
市 场 部 传真 021-62860410 021-62602316
邮购零售 电话 021-62869887 021-54340188

印 刷 者 华东师范大学印刷厂
开 本 890×1240 32 开
印 张 9.5
字 数 270 千字
版 次 2007 年 1 月第一版
印 次 2007 年 1 月第一次
印 数 3100
书 号 ISBN 978-7-5617-5059-9/C·139
定 价 16.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)

目 录

中西之间

- 康德与儒家哲学 [美] 成中英 1

传统与现代

- 中国现代哲学的三个“接着讲” 汤一介 17
徐复观研究中国思想史的基本方法 李维武 31
论冯友兰形上学及其体认方式 李洪卫 61

史与思

- 晚清的清流与名士 杨国领 86
追寻现代性:民国上海言情文化的历史解读 姜 进 147

文学与文化

- “大时代”里的“现代文学” 王 晓明 169

学术评论

- 新实用主义与中国哲学——罗蒂的回应 [美] 罗 蒂
吴冠军译 181
儒家伦理的几个基本问题:《中国哲学百科全书》
相关论述的评论 [美] 黄 勇
崔雅琴译 206

历史中的哲学

- 自发性与抑止性:原始儒学的社会哲学意义…… [韩] 林泰胜 231
论王船山的天道观 刘梁剑 244

古典今读

- 《逍遥游》的哲学诠释 杨国荣 270

史海钩沉

- 陈寅恪未录书信 杨 扬 289

中西之间

康德与儒家哲学

[美]成中英

在进入我的主题——“康德与儒家哲学”之前，我想先谈一下我研究此一主题的背景。我对儒家的关注开始得很早，对儒学在美国与在世界的发展，过去尽了一番思考与诠释的心力，现在更愿助其创造性地成长；康德是西方哲学的一个重镇，我在哈佛大学念书阶段曾专门关注康德。虽然那时哈佛大学哲学系重视当代分析哲学，但却并未忽视康德哲学的课程。相反的，为了表示对康德哲学的重视，有两位对康德有专长研究的教授（Donald Williams 及 Henry Aiken）来进行授课，一主康德，一反康德。他们一些交叉的眼光为学生们提供了一个新的眼界。在他们彼此交锋的过程中出现的很多问题，对我的启发尤大。也可说是我对康德进一步深入认识的开始。我于1959年最早在华盛顿大学读硕士时曾在一个美学的研究讨论课中先读了康德的第三批判，写了《康德的美学判断的意义》一文，受到当时知名的美学哲学学者 Radar 教授的重视。到了哈佛大学才深入地接触到康德的第一批判与他的《道德形上学基础》一书。对第二批判的实际解读却更为较后，显然它是以第一批判为框架与基础的。最近我在夏威夷大学哲学系连续两次开了“康德与儒家哲学”这一门课，一为大学部的课，一为研究所的课。参与学生极为踊跃。自两年前我在美国哲学学会年会组合康德与儒家哲学的关联问题研究，得到八位德国及美国哲学学者的支持，发表了一系列的专文，就在本年

三月的英文《中国哲学季刊》(*Journal of Chinese Philosophy*)发表了,相信会引起更多的反响,对康德哲学与儒家哲学的比较与相互理解也将做出更广泛的与更深刻的贡献。

康德进入视野:牟宗三的课题

在中国传统方面,当代中国哲学家,至少是我接触过,除了牟宗三先生外,有对康德提到过却没有深入研究的大有人在。我知道牟宗三先生对康德“情有独钟”,其他著名的教授,如陈康先生,研究重点放在亚里士多德,而非康德。我读大学阶段,有一位哲学系的助教让人感觉康德难得不得了,说他花了一辈子时间在研究康德。这样就造成了对康德有一种别样的隔阂。回过头来说,康德的思想到中国来是很早的,最早为王国维所介绍,之后翻译康德哲学著作的也大有人在。康德在西方很重要,20世纪初新的潮流也回到了康德。不可否认,在中国面对西方时,康德引起的一些批判的变化基本上隔了两层:从康德走向黑格尔,从黑格尔走向马克思。虽然康德并未直接影响到中国哲学的发展,但在马克思主义中感性知识、理性知识这种区分还是受之于康德。在马克思主义里面,不论是马克思、列宁,还是毛泽东,都可在知识的认识方面受之于康德。总之,我们对康德的认识一方面知道他是近代典籍,间接地接受了他的启发,另一方面对他的分析与理解还是比较粗浅,还处于一个比较、翻译、再翻译的阶段,需要再进行更多的历史与哲学的认知。

牟宗三先生的思想的提出关系到康德与儒家哲学甚至与中国哲学的关系。康德与儒家的关系究竟是怎样的?牟先生那一套对中国儒家哲学的诠释是如何与它对康德的理解相关联的?他对康德的批评是不是恰到好处?是不是包含新的问题?依恃牟宗三先生思想的某些当代新儒学有没有一个开展的希望?这条路怎么走?概括点说,当代中国哲学的方向是什么?对这些问题我进行了一些思考。我这里谈的是我们怎么自儒家去理解康德,怎么从康德去理解儒家。

这个问题为什么很重要？因为牟宗三先生的研究影响到现代年轻的第三代和第四代学者的认识。另一点就是，康德的确在西方哲学具有不可磨灭的贡献。康德仍然是西方哲学的中心，尤其在现代西方哲学，经过了几次转向，从本体论走向知识论，从知识论走向语言哲学，从语言哲学走向科学哲学，从科学哲学走向后现代或现象学。现在面临中西哲学的再次交锋，是不是应该有另一个转向？但不管是什么转向，我认为都会与儒学的研究与康德的研究有密切关联，因为两者都密切地关系着人的问题，而我们当前的问题正是人的问题与人的发展问题。因之，我关注的重点——康德与儒家哲学，可说正是这个中西哲学交汇过程中的中心课题。以此为起点，我们就可以看到周易的本体哲学、伽德玛的诠释哲学和我的本体诠释学，在这个变易与融合的时代的重要相关性。

对康德的重新认识：儒家哲学如何影响康德

说到这里，显然我们对康德需要有一个重新的认识。这个重新的认识，我认为，首先在肯定康德受到中国哲学的影响，受到儒家哲学的影响，而发展成为康德的，这是从历史上来说的。在理论上，康德受儒家哲学影响，进行了一场革命，回归到人的自身、人的主体、人的心灵，在人的心灵当中，来看待世界，来掌握世界的问题，掌握自我。之后再形成一个潜在的整体的人的概念。但这个潜在的人的整体的概念康德并没有充分展开。因此又必须回归到儒家哲学中来探索。

康德哲学的内涵与儒家哲学的内涵有基本上的重叠，也就是以人作为中心来了解世界。但是康德所做的是在传统西方神学与近代西方物理学的双重理解中去建立一个人的整体性和主体性。在这个情况下他来不及把这个命题完全展开，但他的动机及其本身所立足的形上学的根据却是可以让人不断深思的。我把我这样一个说法归纳为一点：康德受中国哲学的影响，这个影响是要建立人的存在与价

值的新的意识、建立人的整体性的存在的新概念,他要展开一个“人”的哲学。但历史的发展却是曲折与诡秘的,理性本体的绝对化与全盘系统化,阻挠了康德哲学中潜藏的问题理性与创造活力。也就是说,康德被后来的哲学家如黑格尔所掩盖,使他无法直接与儒家哲学接轨,这应该说是一件不幸的事。而黑格尔对中国哲学严厉的批评,又引发了后来 Max Weber 对儒家的曲解,使儒家哲学的真相沉于深渊,迄今尚未能完全张扬于世界。

我认为我们必须在实际工作中学习如何去掌握这些问题,在历史方面更需要交代一下。十七世纪莱布尼兹在对上帝的看法上走出了神学的圈套,认为上帝就是纯粹理性。为什么呢?他认为上帝知道一切事物存在的每一个细节,所有的知识都是分析命题,没有综合命题这个概念。莱布尼茨首先区分综合命题和分析命题,分析命题绝对是真,而综合命题有可能真,也可能假,因为是经验的、可变化的,涵盖面只能限于经验。但是从上帝的眼光看,上帝对世界的描述一定是分析的,上帝就等于是逻各斯。上帝到了莱布尼茨就整个变成既有逻辑学又有形上学的含义的存在,但不是一般意义上的存在。上帝不能说没有良好的意愿,上帝良好的意愿就是让存在尽量实现上帝心中良好的善。上帝心中的善和真理是联系在一起的,所以他提出说我们的世界是一个最好的世界。好的意思是没有比它更好的了,这样的世界具有理性、具有一切善性,但不是说完全具有,还需要上帝的支持、需要人的开发,但是上帝作为理性可以演绎出这个世界。这个思想显然在与中国思想接触后得到了加强,认为人是最好的表达,人是上帝的一个版本。在这种情况下莱布尼兹写了《中国人的自然神学论述》(Discourse on the Natural Theology of the Chinese)一文,论述了朱子哲学,他说上帝实际上就是朱子说的理,理就是上帝,上帝就是理。他这个思想是很有意思的,当时传播到西方的宋明理学思想以朱子为主,他很着迷于中国的语言,认为中国最具有实用理性哲学系统。所以这些都在他的预计中,因为上帝要展开,所以理性要透过物质,即“气”来表达。这些思想影响了他之后的西方

哲学家,包括康德。

在西方早期的启蒙时代,中国儒家对西方的影响不能高估,但是绝对不能低估。启蒙时代开始,就在人类凭借其主体的理性努力从中世纪的神学中解放出来。但教会的神学家并不接受这一现象,随时准备反击。即使宗教已经改革了,人的良知与理性已受到肯定,也可说人已经解放出来,但是人的独立的主体性还没有彰显出来,这里还有争斗。最能反映这种斗争的历史实际的就是发生在十七世纪到十八世纪的礼仪之争(Rites Controversy)。在这个争论中,欧洲当时的神学教父们对孔子的人有自主性思想有着很强烈的反击与批评。

康德却透过莱布尼兹与 Christian Wolff 受到了中国哲学的影响。1746 年,22 岁的康德的第一篇哲学论文写的就是“气”。他用的拉丁文是 *vis viva*,翻译成英文就是 living force 或 active force,显然就是气。气有生命力,但气跟物理学的物有什么关系? 关系在于人与世界在气中相连,人与世界同源,人可超越物体但却不可能远离自然,人必须认同世界,伤害世界即伤害自己。人的自主性包含了世界的完整性,反之亦然。儒家哲学第三阶段发展的时期也正是西方物理学开始蓬勃的时期。物理学的发展是因为宗教改革造成的神学的衰落。神学要复古,在理论上要与物理学划清界限。当然更不能同意人与世界内在的息息的本体关联。另一方面又必须强调人对超越的上帝的依赖性。为了维护此一观点,神学教父们就要利用教会力量来对抗主张人性自主的儒家哲学。但从理性启蒙的观点来看,人一方面可以发展物理学的自然观,另一方面可以建立人的理性的自立的尊严,而不必接受神学的桎梏。这就是当时两个思潮的斗争,包含了三种力量的冲击,一个是神学的力量,一个是物理学的力量,一个是伦理学的力量。当时进入欧洲的儒学虽没有建立牢固的基础,但基于孔子思想与四书文本的拉丁文翻译以及在德法两地的流传,儒家的世界观却已产生了莫大的影响。在这样的氛围与环境下,康德进入了学术思考与研究的历史关头。

人的本体的体认：本体与理性

康德首先面临的还是宇宙观与本体论的问题。他探索怎么去了解现象背后的真实,了解气背后的理或气所蕴含的理,不能不问这理是物理学的理,是神学的理,还是另一种有关人的生命的理。经过了很长时间的摸索,1755年他以对物理学的研究——对天体与火的研究拿到了初级与终极博士学位。但自此之后,他显然在同时思考人的感知与理知与道德之知等问题,因而进行了和经历了一场他说的哥白尼式的革命。哥白尼革命是世界观的建立,但是他所进行的哥白尼式的革命是什么呢?是回到人自身,建立以人为中心的世界观。用另一种方式说,就是归向儒学以人为本体的革命,在一个人的世界观里面找寻人的地位,建立人的认知世界,安排人能信仰的上帝的位置。就其哲学整个的发展过程来看,我们不能不承认他已看到了人的存在的结构与发展问题。他在1781年出版的第一批判中对纯粹理性的探讨时就已经考虑到实用理性的问题,紧接着1787年的纯粹理性批判的第二版,他于1788年出版了实践理性批判,于1790年出版了判断力批判。这一出版过程明显地说明他心里已经有一个对整体的人的整体的发展的构想。

牟宗三先生没有谈到康德哲学整体的发展,而是完全从康德的第一批判开始进行直线型的诠释。这样的对康德的了解是选择性的,局限于平面的,并未形成对康德哲学发展及其意向的整体的多层次的诠释。但他受康德的启发,在实践理性与理论理性之间找到一个平衡,所以就产生了他的两层存有论,把理性存有论化。然后再产生他的道德形上学。实际上,康德没有讲道德形上学,他讲的是神学形上学,讲它是确定它在认知上不可能。是不是康德也会认为道德形上学是不可能的呢?基于此问,我认为牟宗三先生的对康德的理解有两个特点:第一,没有注意到康德哲学的发展及历史;第二,对康德的批判只重视在实践理性和纯粹理性批判,形成了他的两层存有

论之说。没有充分发挥康德第三批判的精神。此点有类于吉藏之倡导龙树的真假二谛论,而未能进入智顗的三谛圆融论(关于此点,当为文别论。其实牟宗三先生在佛家哲学中是天台哲学智者大师的发扬者)。

在这样一个论述中,我们可以合理地确认康德受儒家影响回归到人的本体。他把本体变成理性,叫做理性本体。这个本体指的是宇宙与人所原初具有的能力与性向,是一种动力的根源,又具有发展成形体的存有过程。存有能够自其根源展现出来,成为一个体系,因之就叫做本体。在人之成为人,它是以理性作为它的本体的一个基础,但是他的理性概念比较接近中国的本体概念。因为假设把理性叫做理,这里就是原始的理,这个理也可能是一个发生原则,就是说理性可以成为一个形上学的形构原理,然后形成对象。康德发展的三大批判,事实上也就相当于讲理性或理的三种用途:理论用途(理论理性)、实践用途(实践理性)、判断的用途(判断力理性)。所以理性可以做多种之用。我从儒家哲学解释康德的时候,一般从本、体、用三个层次来解释。一般我们讲体用,也讲本体,但是我认为最广泛的概念就是本、体、用。理有本,本是根源性的存在,可以成为形上思考的对象;体是一个知识论的系统所展开的;用是可以实际落实为人的道德实践与非道德的实用行为之中的,自然也可以看作主体的人对知识的应用。如此,用则可划分为一种应用和实行,因而就可以有本、体、用、行四个层次。这样来看,这四个层次也可说是康德整体思维中理的或理性的层次。他虽然讲理性,但是他的理性若化解为中国哲学或儒家哲学的本体论的话,就具有本、体、用、行的结构。

此处我们注意到,如果把体、本体的理性变为世界的真相来进行对象化的思考的时候,那就成为他讲的物自身或物自体了,在定义上就不可能被知道。所以物自体的问题在康德来讲只是一个说辞或者说是一个思想的对象,他说物自体我们可以思想,但是不可以知道。因为知道(知识的知道)就是要有经验的基础遵循一定的范畴与准则在理解当中成为规范对象的,就是把现象跟经验联系在一起。如

此物自体只是思考为现象的一个依托。作为一个对象或现象的依托,物自体本身就不是现象,当然不可能被知道。但不可被知道并不意味着不可被思想,也不是它不可以被看成是事物的基础,也不必认为此一名词的所指不能被看成是人的存在的一个部分。事实上,我们可以认为也有理由认为在任何一个现象、行为当中都有物自体的作用。从这一点看,物自体应可看作人的存在的本体,不可只作对象化思考的对象来看待。在这里我们可以提出对牟先生对康德物自体概念的批评的回应。

自性体悟与对象认知

由于牟宗三先生对康德本身的理解没有掌握它的全貌,所以他认为中国哲学与西方哲学的不同在于中国人能直觉地掌握物自体,而在西方,康德是把物自体看成是根本上不可知的。因此他认为这个要纠正。其实中国哲学的物自体也不是知识的对象,它也只是行为的对象、行为的基础,或者说是透过直观、透过体验、透过反思所产生的一种思想的对象。也不一定是西方传统哲学所说的智的直觉的对象。所以说不知道物自体但却可以思想物自体,又可以体验到物自体就是人的自性的作用,这三者之间并没有矛盾。并不是说康德有错,只是希望可以从中国哲学对康德进行补充,但另一方面我们也要还他一个公平。所以这样,我认为康德并不像牟先生所说的那样具有很大的问题。康德还没有被展开成为一个更完整的系统。要展开当然要了解儒家,但另一个方面,因为他融合了物理学和神学,那么他也提供了中国哲学的一个更广泛的分析与思想空间。

在此我想提出互相诠释的重要性。如果我们要去了解西方,了解西方某一个哲学传统或某一个哲学家,与此一主体相关者进行对话显然是一个重要的途径。但对话的前提是什么?现在很多人把对话的理解有点浪漫化了。怎么对话?首先语言的问题没有办法消除掉,还有对话语言背后的那些假设是什么,怎么去掌握?如何解决两

个语言不可通约的现象？对话怎么去实现其理解的目标？我能够理解对方，因为我的理解有本体论的基础，这就是一种对话的基础。然后我可以通过翻译或通过另外一种语言来表达，也就是说，我得出的结论，我从我的理解当中可以掌握对方。所以对话必须基于某些相互理解，相互理解愈多愈深，则通过对话以达到更多理解与融合也就愈为容易。相互理解也就是相互诠释，我这样理解你，你这样理解我，然后我们再进行一个理解，当然这个理解涉及到行为，你理解的时候我怎么做，我做的是不是符合你的期望，你做的能否符合我的期望，这是一个考验。一个好的理解是在行为上产生相互的呼应，即是一种和谐化依持，那就是一种好的理解。但是如要做到好的理解，你还必须具有善意即诚恳的开放自我的心灵。因此理解需要德性的支持，这也涉及到实践智慧的重要性。

第二，在人的理性的本体论基础上，对话作为理解的活动，而理解能够掌握外面的对象，或者对方的心灵，是因为我能够重新组合有关的概念，重新解释这些概念。我有这样的能力，我有这样的一种认识的基础在我自身，而这个自身能够做到这一点是因为我有些基本的标准是与其他人的心灵一致的，那就是我追求完美，追求完善，追求完全，追求简单，追求系统，我能自身掌握自己的理性的结构。所以它是本体论的。作为本体论的意思是它自身有一种能力能够指涉外在事物，也能把外在事物化解为理性，然后把理性再通约成为大家共同认识的可以依持的理则或规范。这就是一个对话的诠释、理解的诠释，对话的目标在理解，其起点也在理解。理解的基础在诠释，诠释的基础在对具有整体性的实质体验的本体的掌握和应用，因而具有创造的思想与想象能力，也就是能够掌握语言与概念的意涵与所指，加以精确化，明朗化，对应主题，回答问题，建立共同的语域与架构。这里得到的教训是什么？教训就是对话要相互诠释，达到彼此理解。相互诠释一方面建立了理解，一方面也在一个过程中形成了一个新的对事物认识的共同性基础或说是共同认识的基础。我们不需要改变文本，但我们的理解要面对问题与主体有所改变。就此

看,康德和儒家的对话可以在相互诠释、相互理解中展开,建立相互的认同。这个认同可说是对双方都有利,对建立一个共同世界,包括一个共同的行为世界,都有利。这就是我们如要理解康德为什么必须要双向地了解。从儒学来看康德和从康德来看儒学是要同时进行的。

儒家哲学的两个系统:修己与知道

基于以上所论,我们对康德的认识有了一个方法论的基础。现在我想把康德的重要性和我们对康德和儒家的理解有所交代,再进一步稍深入地谈两个理解的另外一面。

儒家这一块我想将之分为两个阶段:一个是古典儒学,一个是宋明儒学。这里都可以在文本上把它确定一下。古典儒学我确定的文本是《四书》,之外再加上《易传》、《荀子》。在古典儒学中,不把后面两个文本摆进去是不完全的。荀子常被忽视,可能由于荀子对儒家形上学、本体论的表述不多,更重要的是荀子主张性恶论。但儒学开展出来的社会的发展在荀子那里却得到充分的重视。孔子哲学中礼的重要性、圣人的重要性在荀子哲学中也得到更多地论述。荀子和孟子在我个人看来尽管是有很大差别,但是他们也不是不可统合在一个更大的系统之中。在荀子的性恶论和孟子的性善论中,其“性”的概念可能是不一样的,因其所指的“性”的内涵不同。孟子认为人有性善的能力或者说是倾向,在正常情况下可以表露出来。但就荀子说,在正常情况下所表露出来的是偏向恶的行为。然而,荀子又认为人可以在经验与在群体中学习,逐渐能够掌握一种自主、自制的能力,启动理性走向善的行为,这既是实践理性,也是一种实用理性。这个实用理性还可以因为经验的关系掌握外面的事物的分类,产生名实相符的规范的思想,也就是孔子所说的正名思想。换言之,人的心性既有道德的实践理性,也有求知的理论理性。理性在人的自我是一体的,是内在于人的存在的,并不只是外在于人心的东西,

10/ 思想与文化(第六辑)

但经验可以启发出人的心性中的理性。这种内在的理性的启发实际上也是荀子的一个中心思想。如此我们可以看到荀子和孟子在性的概念上是可以对话、相互理解与诠释的。基于此一相互理解与诠释,他们的哲学也扩展他们的思维空间,而不一定要把彼此看成相反的东西。所以我认为儒学的发展应把荀子纳入更深刻的理论之中。至于易传,作为儒家哲学的本体宇宙的意识彰显,我在他处已有充分说明,此处就省略了。

又必须指出,荀子讲性恶有其经验的基础。孟子到荀子之间的一百年,战国发生了一百多场战争,人间遭受到的残酷远胜于春秋时代。所以在这种情况下,荀子讲性恶是可以理解的。因此若真把古典儒学建立一套体系的话,出现的就是一个更完整的人的哲学与人的发展的哲学。我从这个角度来重新理解与建立古典儒家。要了解康德,就要重新理解与建立康德;要了解宋明儒学,就要重新理解与建立宋明儒学,这个工作不做是不行的。当代新儒家开始了这方面的工作,但并没有掌握到相互诠释的重要点与关键性。而且古典儒学跟宋明理学还是要分开,当代新儒家如牟宗三先生的用力可能还是在宋明理学。宋明理学我认为有周敦颐、二程、张载、朱熹、王阳明这六个重要文本,若没有掌握这六个文本,尤其如果未能掌握好朱熹与王阳明的内在关联,或把他们决然划分为敌体或庶嫡的关系,就很难掌握宋明理学。宋明理学是融合了道家与佛学的智慧的儒学,讲人的心性的自觉的结构与活动能力,人的内在的一种创造性与宇宙性。它是一个生动活泼的有机的复杂系统。我提出这样一个问题:康德想要彰显出来的人的哲学,在中国的宋明理学与心学中是不是得到了一种彰显?

我反思西方传统,为什么认为康德和哥白尼革命很重要呢?是因为康德回到了人的主体性,一如哥白尼回到了宇宙的主体性。虽然苏格拉底讲“知道你自己”,但是苏格拉底确信的知道你自己并一定是后人确信的知道你自己。我们分析 Crito 与 Phaedo 两篇对话录就可以知道。因而,虽然苏格拉底提到这个知道你自己的命题,但其

后的西方哲学是否循着苏格拉底的意图发展却是一个重大的问题。一直到文艺复兴时代,现代的西方人才回到重新认识人的自我这个问题。这个过程从迪卡尔到康德再到海德格是很漫长的。首先从宗教改革、文艺复兴,走到康德,已是一个很不容易的过程。值得认识的是在中西交往中康德获得来自儒家的启发。

在古典儒学有清楚的概念就是什么是人,什么是理想的人。那就是“圣人”。所以中国思想冲击西方,就是在人的主体跟人的理想状态,而这个理想状态在中国已经有一个很深刻的模型。孔子讲人,对人的意识非常重视。所以他区别小人、君子,从君子再进行到圣人的理想。所以对人的界定是内在的,而且是动态的,只能从孔子晚年或后期“好易”中“易”的思想中展开。这里,孔子最大的贡献就在于发现人怎么转化,从生物的、自然的人转化为具有道德概念的人。从孔子到孟子、荀子,中间有一个循环,过去学者往往无法解决孔子的礼与孔子的仁之间的“紧张”关系,也不十分理解仁与义、仁与智、道德与知识等的动态的统合问题。但是我想我们应该看到人的存在是从个人到群体,从群体再到个人,从内到外,从外再到内,是一种本体性的循环,是自我的一种意识自我认识的诠释的开展,需要自我具体掌握整体与多种差异关系的修持,此即所谓的修己或修身之道。《大学》中说:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”在这修己概念下的人的动态的主体性,也就反映了世界的动态的客体性,人不但抽象地否定世界,而是要如何具体地学习同世界各方面各层次关联起来乃至融合起来。如此,古典的儒学承继了古代的易学提供了一个主客相应与互动的比较完整的动态的本体世界。但在西方来说,这个模型的掌握面临着神学和物理学的挑战。康德的工作在于调整神学、物理学与人的关系。但是他对人的整体性的发展却还在思索之中,这是他后期的工作。因此在这里我们可以看出从儒家了解康德,对康德的了解会更为同情,更能够掌握它内部的线索,更能够掌握康德哲学思想内在的动力与统一性。他最后的目标是一个完整的人的哲学,是要把实践理性和理论理性结合在一起,而结合起来