

林安梧著

# 儒學轉向

從「新儒學」到  
「後新儒學」的過渡

臺灣學子書局印行



林安梧 著

# 儒學轉向

從「新儒學」到「後新儒學」的過渡

臺灣學  
書局  
印行

儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡

林安梧著。－初版。－臺北市：臺灣學生，  
2006[民 95]

面：公分

含索引

ISBN 957-15-1300-8(精裝)

ISBN 957-15-1301-6(平裝)

1. 哲學－中國－現代(1900-)－論文，講詞等

128.07

95002743

儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡(全一冊)

著 作 者：林 安 梧  
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司  
發 行 人：盧 保 宏  
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司  
臺北市和平東路一段一九八號  
郵政劃撥帳號：00024668  
電 話：(02)23634156  
傳 真：(02)23636334  
E-mail: student.book@msa.hinet.net  
http://www.studentbooks.com.tw

本書局登記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 彩 色 印 刷 公 司  
中和市永和路三六三巷四二號  
電 話：(02)22268853

定價：精裝新臺幣七〇〇元  
平裝新臺幣六〇〇元

西 元 二 〇 〇 六 年 二 月 初 版

12808

有著作權・侵害必究  
ISBN 957-15-1300-8(精裝)  
ISBN 957-15-1301-6(平裝)

# 自序——

## 儒學轉向：從「新儒學」 到「後新儒學」的過渡

「儒學轉向」，是的！儒學是到了一該轉向的年代了；這轉向是依著儒學而開啟新的轉向，又依這樣的轉向，而開啟著一新的儒學。這樣的轉向，我們就稱它為「儒學轉向」，這樣的儒學，在時序處在當代新儒學之後，我們就將它稱為「後新儒學」。

一九九四年，這個關鍵的年代，當時我刻在美國威斯康辛麥迪遜校區（Wisconsin University at Madison）訪問，春雪紛紛，內心有著憧憬，有著憂疑，有著痛苦；我深深感受到當代新儒學是到了一個該轉向的年代了。在二月廿二日，我寫下了《後新儒學論綱》。四月間，我趁著游學之便，在哈佛大學杜維明先生所主持的「儒學討論會」上做了第一次講述，想法與杜先生容或有異，但「和而不同」，本是儒家良善的傳統，重要的是攻錯與啟發，何必強其同。可以這麼說，自此，我的「後新儒學思考」正式啟動了。

一九九四年四月底，我完成了《儒學與中國傳統社會之哲學省察：以「血緣性縱貫軸」為核心的展開》一書的初稿（該書於1996年出版），這書主要在闡明儒學與中國傳統社會的複雜關係。它一

· 儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡 ·

方面闡明了儒學之為儒學是不離生活世界、不離社會總體的；一方面則隱然而現的是要脫出「血緣性縱貫軸」的限制，而強調開啟「人際性互動軸」的重要。

在以「血緣性縱貫軸」為中心的一體化結構裡，它是以「宰制性的政治連結」為核心，以「人格性的道德連結」為方法、「血緣性的自然連結」為背景而建構起來的。儒家傳統在這裡的「聖王理想」是眾所周知的，結果卻常轉而落為「王聖現實」的困境，這種詭譎的實況，我名之為「道的錯置」（misplaced Tao）。「道的錯置」如同整個中國民族之咒，這咒如何解開，我認為這不只是在道德、思想層面下功夫就得成效，而是要在整個制度面、結構面做一番轉向，才能開啟嶄新的可能。就此而言，我並不滿意當代新儒家牟宗三先生以「良知的自我坎陷」這樣的「主體轉化的創造」；我倒是聽進了林毓生、傅偉勳兩位前輩所提起的「創造的轉化」。林、傅兩位前輩亦各有所異，我雖較同意創造的轉化，但與彼等主張仍各有異同。

我仍然以為儒家「仁學」之以「人格性的道德連結」為核心，這是恆久不變的。以前帝皇專制年代，一直到黨國威權時代，這核心被「宰制性的政治連結」所攫奪，因而「仁學」在帝皇專制壓迫下異化為「主奴式的心性修養」。現在，「仁學」已脫開了專制、威權，仁學早不應在主奴式的心性修養底下思考問題，而應進到「主體際的道德實踐」。原來儒家是在血緣性的自然連結下，展開其實踐向度的；現在則有所別異，「血緣性的自然連結」雖然是一最為基礎的結構，但卻不是最重要、最巨大的；除此之外，「契約性的社會連結」所構成的社區、社群、社團，進一步以廣義的來說

是一契約所成的公民社會，應該是儒家實踐的最重要依憑土壤。有了這契約性的社會連結所成的公民社會，我們才能進一步去締造一「委託性的政治連結」，實施民主法治，讓政治充分的現代化。我以為儒家的「仁學」在這裡，有一嶄新的可能發展，如同長江出三峽，波瀾壯闊，寬廣盛大。

我總覺得：前輩先生披荊斬棘，以啟山林，自有其存在實感，有這樣的存在實感，因之而有真切的問題意識，進而才有締造新理論的可能。從熊十力、唐君毅到牟宗三，他們最關切的問題是如何克服整個族群的意義危機，透入心性之源，遙契古聖先哲，接續道統，對比西哲，重建道德的形而上學；進而以此下開民主、科學，完成現代化。據實而論，當代新儒學重建道德的形而上學，厥功甚偉；但於民主、科學之開出，對於現代化的理論貢獻並不多。九〇年代後，當代新儒學最重要的議題已不再是三、四〇年代到六、七〇年代，須要去面對整個民族實存的意義危機，它重要的是如何參與一嶄新的公民社會之締造。以是之故，我們可以說問題已不再是如何開出民主、如何開出科學，而是如何在現代化的學習過程裡，去釋放出傳統經典的可貴意義，參與到現代化話語論述的交談過程，有所調節，有所轉進，有所創造，有所發展。簡單的說，問題已不再是「如何從內聖開出外王」，而應該是「如何從外王而調節內聖」。這「內聖——外王」之轉為「外王——內聖」，這顯然是「儒學轉向」的關鍵時刻。

在一九九四年的〈後新儒學論綱〉裡，曾有這樣的陳述：

第十六條、「老儒家的實踐立足點是血緣的、宗法的社會，

· 儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡 ·

是專制的、咒術的社會；新儒家的實踐立足點是市民的、契約的社會，是現代的、開放的社會；後新儒家的實踐立足點是自由的、人類的社會，是後現代的、社會的人類。」

第十七條、「由老儒家而新儒家，再而後新儒家，這是一批判的、繼承的、創造的發展；它不是一斷裂的、隔離的、推翻的發展；究其原因，則根本的仍是那內在的、根源的實踐動力，此仍是儒學之法鑰。」

就在這樣的定向上，繼續展開了我的後新儒學之路，終在一九九八年結集成了《儒學革命論：後新儒家哲學問題向度》一書，由臺灣學生書局出版。以全書所論來說，衡諸「後新儒學論綱」來說，大體來說，仍然處在由「老儒家」而「新儒家」的發展階段為多，至於由「新儒家」而「後新儒家」則只起了一些苗芽而已。

綜論之：當代新儒家唐、牟、徐諸先生所締造的理論系統，旨在指出：如何由「老儒家」開展到「新儒家」。他們強調的實踐立足點已不是血緣的、宗法的社會，不是專制的、咒術的社會；而是市民的、契約的社會，是現代的、開放的社會。但值得注意的是，他們的重點在「如何的開出」，而不是如何在「市民的、契約的、現代的、開放的社會」裡，如何調節適應與發展。再說，他們對於那「血緣的、宗法的社會」、那「專制的、咒術的社會」的理解、詮釋與闡析仍有所未足，因而所謂的開出說常常是一種呼籲而已。內裡還有許多複雜的問題，這須要下大工夫才能清理明白。換言之，當代新儒家是指出了儒家面向現代性的重要，但還沒有真切的去開出一具有現代性的儒學向度，至於邁向一在現代化之後的儒學



向度，那更是遠之又遠，遑不及論。

這麼說來，「後新儒學」其實要去開啟的活動是繁重而巨大的，他不只是在新儒學之後，順著新儒學已開啟的向度去發展而已。更為重要的是，他必須審視整個當代新儒學的發展路向，重新調整、轉進；一方面去釐清原先老儒家與血緣的、宗法的、專制的、咒術的社會之關係，另方面則須正視在市民的、契約的、現代的、開放的社會裡，儒學傳統如何釋放出其原先的意義系統，參與交談、辯證。再者，更為重要的是，後新儒學則必須去面對現代性所帶來之種種異化以及病痛，展開一文化的批判與意義的治療，進而前瞻現代化之後人類文明的可能發展。

在二〇〇三年五月間，〈迎接「後牟宗三時代」的來臨——《牟宗三先生全集》出版紀感〉一文，我曾作了這樣的呼籲與表示：

《牟宗三先生全集》出版了，這標誌著牟宗三哲學的完成，但這並不標誌著牟宗三哲學的結束；相反的，它標誌著牟宗三哲學的嶄新起點。這嶄新起點是一轉折，是一迴返，是一承繼，是一批判，是一發展。

我們當該將牟先生在形而上的居宅中，「結穴成丹」的「圓善」再度入於「乾元性海」，即用顯體，承體達用，讓他入於歷史社會總體的生活世界之中，深耕易耨，發榮滋長，以一本體發生學的思考，正視「理論是實踐的理論，實踐是理論的實踐」，「兩端而一致」的辯證開啟，重開儒學的社會實踐之門。「轉折」，不再只停留於「主體式的轉折」，而

· 儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡 ·

應通解而化之，由「主體性」轉折為「意向性」，再由「意向性」開啟活生生的「實存性」。

「迴返」，不再只停留於「銷融式的迴返」，而應調適而上遂，入於「存有的根源」，進而「存有的彰顯」，再進一步轉出一「存有的執定」。「承繼」，不再只停留於「哲學史式的論述」，而應如理而下貫，一方面上遂於文化道統，另一方面做一理論性的創造。「批判」，不再只停留於「超越的分解」，而應辯證的落實，入於「生活世界」所成的歷史社會總體，「即勢成理，以理導勢」，成就一社會的批判，進而開啟一儒學的革命。「發展」，不再只停留於「古典的詮釋」，而應展開哲學的交談，面對現代的生活話語，經由一活生的存在覺知，重構一嶄新的學術話語，參與於全人類文明的交談與建構。

我既做這樣的表述與呼籲，當然，我的整個哲學活動就在這樣的路程中邁進。牟先生的哲學系統成了我最重要的學問資源，但同時也成了我最重要須得去釐清、詮釋與論定的課題。

當然，這樣的嶄新起點「是一轉折，是一迴返，是一承繼，是一批判，是一發展」。他總的來說是「從『兩層存有論』到『存有三態論』的發展」，是從「新儒學」到「後新儒學」的一個轉向。這本文集之定名為「儒學轉向」，其意在此。

這部《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》大體上是這十年來在海峽兩岸三地講學的部份紀錄。第一章到第四章，是一九九九年春夏間，筆者擔任中央大學哲學所「當代儒家哲學專

題」課程，約六月間，應同學之邀，特別加講了四個講次，以一問一答的方式展開。起先由中央大學哲學所、南華大學哲學所的學生做了紀錄，之後再由師大國文研究所的同學做了文字上的修飾，最後再經筆者訂定。

〈第一章、「哲學」之義涵及其相關的基本論述〉，本章旨在闡明「哲學」的基本義涵，以及由此所衍生之中西哲學對比的問題。首先，筆者指出「哲學」是經由教養、學習、覺醒而回到本源的彰顯；就《論語》的哲學觀而言，基本上便是通過一個「仁智雙彰」的過程而回到本源的彰顯。因此，中國本來就有哲學，只是中國的理論思想主要是以「經、傳、注、疏」的方式來表達，這不同於西方。我們不能從西方或歐美的中心主義來斷定中國只有思想而沒有哲學。再者，討論到中西哲學基本上是一種「存有的連續觀」與「存有的斷裂觀」的對比區分。當我們談論中國哲學的時候，也必須在這樣一個宏觀的文化型態學底下，才能夠找到自己的定位。就中國存有的連續觀之文化型態而言，我們也必須去正視從原來的巫祝、占卜傳統與後來之道德教化傳統之連續性的問題。基本上儒家是用「人文化」的方式，才將原來鬼神、巫祝的信仰傳統轉而為內在道德的自我確立。

此外，本文更提出了儒道同源而互補的觀點，認為儒家所強調的是「人倫的自覺」，而道家所強調的則是「自然的生活」。在「存有的遺忘」與「具體性的誤置」（misplaced concreteness）等現代化的危機之下，中國哲學當可以提供一個反思的基點。最後，從劉蕺山所提出的「純粹之善的意向性」出發，說明「意」是在「境識俱泯」而將起，當下一個「淵然之定向」，在這樣的觀點上來看，

則儒學並不是以立誠為其目的，而是以其本身之自為動力為目的而說立誠；更不可忽略中國哲學中所存在的一個「氣」論的傳統，應該要以「理」、「氣」、「心」三個核心概念來看「主體的參與」到「場域的生發」而說的總體之顯現。

〈第二章、後新儒學的思考：對牟宗三先生「兩層存有論」的批判與「存有三態論」的確立〉，本章首先就牟宗三先生「兩層存有論」的理論構造加以反省。牟先生繼承了宋明理學傳統中所強調的心性論與天道論，主張人可以經由修養的工夫，使內在的本然之我與宇宙的造化之源通而為一。雖然牟先生也主張良知可以經由一個客觀化的坎陷歷程以開出知性主體與民主科學，但這種「民主科學開出論」的「開出」基本上只是一種「超越的統攝」意義之下的開出，它說明了理論上的一個轉出的可能，而非實際的發生過程。牟先生哲學不同於康德哲學的關鍵點在於強調人具有「智的直覺」，然而這樣的一個哲學構造方式卻可能忽略了中國傳統中作為生命動源意義下非常重要的「氣」的問題，使得心性主體過分傾向於純粹義與形式義，而忽略了主體在場域之中的具體義、實存義。如此說來，儒學不只是「心學」，而應是「身心一體」之學，應該要從主體性的哲學回到「處所哲學」或「場域哲學」之下來思考。「存有三態論」的理論架構，認為必須要解開與「存有的執定」相伴而生的種種文蔽，返回到「存有的本源」，才能使存有之總體本源於生活世界中加以開展。這樣一個「存有三態論」的理論構造，可以化解掉儒家只是作為心性修養之實踐意義下的形態，而回到一個總體的生活世界，在歷史社會總體裡談安身立命。不僅可以貫通傳統儒、道之經典傳統，也可以開展出儒家之「實踐人文主義」的

真實意義。

〈第三章、儒、道、佛三家思想的「生活世界」與其相關的「意義治療」〉，本章旨在針對儒、道、佛三家思想的「生活世界」一概念提出釐清，並對於相關的意義治療學、存有治療學、般若治療學提出概括性的對比詮釋。首先，釐清了「生活世界」的兩重意義界定，進而審知須得肯定人內在的本源與宇宙的本源是通而為一，而存有之本源（道）則須經由「存有的執定」在「德、性、位、份」中落實。其次，針對儒道佛三家之異同，指出儒家型的意義治療學從「我，就在這裡」開啟；道家型的存有治療學是從「我，回到天地」開啟；而佛家型的般若治療學則是從「我，當下空無」開啟。儒道佛三家的詮釋系統有別而其本源不分，他們都經由一回溯的歷程回到「道」的本身。就治療而言，這得從醫道、醫理、藥理到切實的治療。再者，作者闡述「陰陽五行」運用於「意義治療」的方式，並縷述了意義治療實際展開所涉及之諸問題。強調由「它與我」（it and I）、「我與它」（I and it）再轉而回到「我與你」（I and Thou）等範式的轉變。

〈第四章、良知、良知學及其所衍生之道德自虐問題之哲學省察〉，本章旨在通過對於中國傳統良知學的反省，探討良知在歷史業力形成過程中所造成的種種異化與扭曲，並進一步思考可能的復歸之道。首先，就良知與良知學進行分疏與釐清，指出良知本是當下明白的內在根源之體，但當人們通過語言文字符號系統所理解的良知學，便造成了異化的可能。良知之所以會演變成道德自虐，也正是在帝皇專制的高壓底下，將專制的意識型態與道德良知結合在一塊，而這也是今日在檢討良知學時必須去正視的問題。再者，須

· 儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡 ·

得強調的是如何從宗法封建與帝皇專制之中，將人的個體性提昇出來，正視人的個體性、回到人的主體性，再進而回到根源性的總體。由此獨立的個體，進而形成一個契約性的社會連結，構成一個理想的公民社會；而正視社會公義，在社會公義之下談道德修養，才會使得良知學得以有更為暢達的發展。此外，經由中國傳統小說中所蘊涵的顛覆性思維，探討在帝皇專制、父權中心、男性中心之思維底下所造成之「王法天理」與「江湖道義」等種種詭譎奇特之現象，認為惟有擺脫「宰制性的政治連結」，釐清「血緣性自然連結」之分際，並開啟嶄新的「契約性的社會連結」，才能夠成就一個理想的公民社會之下的人之生存狀態。最後，要指出的是：慈悲才能化解業力，批判的目的，是為了治療，而不是為了奪權。期望能藉由「智慧」與「慈悲」，化解現代文明所含之文蔽及其背後所涵之種種問題。

〈第五章、良知、專制、咒術與瓦解：對於中國文化一個「核心—邊緣」性的理解與詮釋〉，本章原為一九九三年間為清華大學文學所所做的演講，它可以視為「後新儒學思考啟動」的前沿。本章，首先就「核心性」與「邊緣性」的詮釋加以對比理解，認為所謂的核心與邊緣，其實是同一對立面的兩端；並反省了傳統儒學實踐論的缺失，提出對於中國文化的研究，應以一種「核心—邊緣」性的理解與詮釋方式。希望通過這樣的研究態度，破除本質論式的思考，真正去正視傳統思想背後的廣大生活世界與歷史世界。其次，就中國傳統的良知學加以檢討。認為良知學以一種「核心性」的詮釋方式，並不能真正給予整個歷史社會總體與生活世界一個結構性的解釋，因而造成了「無世界論」與「獨我論」的傾向；而這

樣的良知學，基本上是在整個中國帝皇專制的高壓底下所生長出來的東西。此外，傳統儒學中所強調的道統、根源性的慎獨倫理，以及根源性的血緣倫理，皆與絕對專制性的倫理有著密切的關聯性。因此，作者指出，惟有對生活世界的重新發現、對於歷史社會總體的結構性理解，以及恰當地去建立一個由社會共識所形成的公民社會，才能真正解開其中的困結。最後，在問題與討論中，作者再次地強調：中國並不是一個言說論定的傳統，而是一個「氣」的感通傳統。除了要正視良知與整體文化結構之間的互動關係之外，還要從這樣一個「氣」的感通傳統轉向言說的論定，並建立起一個客觀的、公共的空間和生活世界。如此，良知、專制與咒術之間的糾葛關係，才能夠有真正瓦解的可能。

〈第六章、儒學革命的可能方向〉，此章乃二〇〇〇年四月我在中國上海復旦大學的講詞。本文主要經由對於當代新儒學的反省，提出「存有三態論」作為後新儒學的一個擬構。首先，作者就牟宗三先生的「兩層存有論」進行探討，認為其兩層存有論與康德哲學最大的不同在於「人雖有限而可以無限」，這樣的分別與中西文化分處於「存有的連續觀」與「存有的斷裂觀」對比下的思考方式有著密切的關聯性。雖然牟宗三先生這種道德的形而上學的建立，是為了要克服中國當代思想史上之心靈意識的危機，但因為其對於心性主體的強調所採取的仍是一種本質主義式的方法論（methodological essentialism），因而仍未能跳出類似於反傳統主義者的本質論式的思考窠臼。於此，作者通過熊十力先生的體用哲學而提出了「存有三態論」思想架構，從存有的根源、存有的開顯，到存有的執定，希望通過一種「方法論上的約定主義」（methodological

· 儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡 ·

conventionalism)，來重新觀照整個傳統文化與現代化之間的關係。由此可知，人們必須要回歸到存有的本源，才有可能展開批判與治療的活動。而這樣一個「存有三態論」與「兩層存有論」最大的不同，即是在於得以免除一個純粹化、形式化的道德之體，回過頭來落實到整個生活世界與歷史社會總體之中。如此，「內聖」經由「外王」的發展而得到安頓，「外王學」也必因「內聖學」的安頓而獲致一個恰當的方向。這樣的儒學就不再只是以心性修養論為核心，而能夠開啟以「社會正義論」為核心的一個發展方向。最後，作者指出，儒學作為一個參與對話的話語系統，應與生活世界密切結合，所謂的「儒學革命」是一個不是革命的革命，其重點在於開啟一個對話、交談的嶄新可能。

〈第七章、後新儒學的基本規模：對比與差異——以「存有三態論」為核心的思考〉，這是二〇〇一年十月間在臺灣東華大學中文系所做的講演紀錄。本文旨在闡述作者近年來所構作的「存有三態論」之理論系統，以及「後新儒學」的基本規模。首先，作者主張要回到「存在的覺知」，並指出牟宗三先生的哲學系統基本上還是一套以心性論為核心的「道德智識化的儒學」，而其「良知的自我坎陷」此一論點，也是一種「理論上的邏輯次序」安排，不等於「歷史的發生程序」，也不等於「實踐的學習次序」。牟先生這樣的提法，基本上也是其詮釋系統下的必然轉出。再者，我們當可以認定內聖之學應是在整個歷史社會總體與生活世界中所生長出來的學問，因此，面對整個外王情境的變化，內聖之學也必然應有所調整，而聖賢的教言，也必須置於整個歷史文化的總體情境下，才能夠有恰當的理解。



面對心性之學與專制主義結合而造成之專制性、暴虐性及以理殺人等種種之異化，我們必須將原來儒學的內聖工夫轉化為一套客觀的制度結構，只有在這樣一個契約性的社會結構底下，人才能夠自然地進入到社會裡頭開展論述，而不再是以「存天理，去人欲」的方式作為時時警覺的核心。當代新儒學並未發展完成，新一波的儒學必須有新的發展，「後新儒學」正是在新儒學之後，以廣大的生活世界與歷史社會總體為基底的一個新的發展。

〈第八章、關於「儒家生死學」的一些省察：以《論語》為核心的展開〉，這是一九九四年十月間於清華大學「生死學」課上所做之講演紀錄。本章主要就《論語》一書，探討儒家對於生死的觀點。首先，指出「生死學」乃起源於人的「不安不忍」之感。各大宗教之終極關懷，不同的宗教與思想流派間對於生死的不同觀點，牽涉到對於整個世界的不同理解，而「敬」則是一切宗教之所以相遇的最根本處。儒家所說的「孝」是對於生命根源的一種追溯與崇敬，就整個過去、現在、未來的時間觀來說，儒家重視的是整個生命的連續，將過去收攝到現在，再由現在開啟未來。因此，儒家強調人間性的生生之德，認為惟有對生命有一種恰當的體會，死亡才能夠真正得到安頓。對於儒家而言，從「喪禮」到「祭祀」，代表了一種生死的「斷裂」與「再連結」。喪禮主要用來安頓死者，代表對過去生命的告別；而祭禮則是要提昇生者，將原來的斷裂性轉化為超越性、純粹性，以開啟一個新的內在的人間性，使生命得到恰當的安頓。因此，儒家對於生死問題的理解，乃是重在如何面對生命的存在，使生命能夠通達過去、現在、未來。儒家這種「人文的宗教性」，實表現了一種道德的理性之下通達的生死觀。