

文本詮釋與社會實踐

蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集

林維杰 編

臺灣學生書局印行



ISBN 978-957-15-1439-0



9 789571 514390

00600



文本詮釋與社會實踐：

蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集

林維杰 編

臺灣 學生書局 印行

文本詮釋與社會實踐：
蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集

林維杰編。－初版。－臺北市：臺灣學生，2008.12
面；公分

ISBN 978-957-15-1441-3(精裝)

ISBN 978-957-15-1439-0(平裝)

1. 哲學 2. 文集

107

97022932

文本詮釋與社會實踐：

蔣年豐教授逝世十週年紀念論文集 (全一冊)

編者：林維杰
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：長欣印刷企業社
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

西元二〇〇八年十二月初版

序言：蔣年豐與台灣哲學的場所

林鎮國（台灣哲學會會長）

日前儒賓兄來電，談及出版故友蔣年豐的紀念論文集一事，並囑草撰序言一文。論文集的文章來自 2006 年 5 月在台中中臺科技大學舉辦的「文本與實踐：解釋學與社會行動」研討會。該場研討會有台灣哲學會參與其事，這應該是儒賓兄要我代表台哲會出來說幾句話的緣由。

我倒想藉此機會說一下，除了台哲會和蔣年豐的多年情誼（台哲會設有「紀念蔣年豐教授哲學博士論文獎」），此紀念論文集反映出 1949 年後出生的台灣哲學世代的思索歷程與心境。我不使用「戰後」這較具世界史意涵的編年詞彙，而用「四九年後」來概括我們這一世代，主要想突出思想活動不可迴避的歷史性與場所性。我們這世代思想的歷史性與場所性，表現在台灣這塊土地上，是四九年後來自中國的現代性議程取代了原有的殖民現代性議程，這轉變一方面造成我們年輕時在政治高牆下僅能接受有限的思想資源與議題，這種封閉的情況一直要到了七十年代底才逐漸開始出現足以改變的空隙，另一方面機緣地也承繼流亡海外新儒家的中國文化意識，從那裡侷促地張望外面的世界。我手上沒有蔣年豐較為詳細的學思年譜，然推

估其短促的哲學活動中，可以想見其思考自始即承接新儒家設定的議題，不論是形上學或實踐哲學，都受到唐、牟路徑的影響。這是我們這一代所共同經歷的，並在許多人身上持續影響著。然而不同的是，蔣年豐身上強烈的實踐與批判性格，驅使他在台灣政治變化劇烈的關鍵年代，以其精研黑格爾、哈伯瑪斯、呂格爾的學養，奮力開出那足以「改變的空隙」。他不僅以學者自許，還以扣擊時代為己任。他的思想資源除了豐厚的中國傳統學問之外（不僅是哲學而已），主要來自呂格爾的詮釋學和黑格爾的法政哲學。這形成他的思想張力，一方面著力於存在意義的興發，另一方面也投身於正義的追求。我無法確定是否這種強烈的內部張力和他的早逝有關，起碼從他身上看到我們這世代共同承擔的道德處境。

當年得知蔣年豐意外早逝的消息，是在我主辦的「亞洲宗教與哲學學會」政大會場上，一時熟知他的友人無不深為悲駭，難以置信。我曾去東海擔任他的研究生口試委員，彼此雖談不上深交，然十分佩服他做學問的精進剛猛，格局開闊。誰知天不假年，遽爾隕落，卻化為滋養台灣哲學的場所。這本紀念文集收錄的論文全來自他認識的學友，論題圍繞在他生前關注的詮釋學和法政哲學領域上，或切磋攻錯，或衍申發揮，體現出這一世代台灣哲學社群的自我成長與認同，這應是蔣年豐所欣慰樂見的。

文本詮釋與社會實踐

目次

序言	林鎮國	I
①關於「海洋文化的儒學」 與「法政主體」的省思	李明輝	1
②「政治」與「命運」：論韋伯思想中的 決斷論成分	張旺山	27
③荀子禮法思想的發展與貢獻： 一個「社會契約論」觀點的思索	楊秀宮	73
④理論活動與意義建構：海德格的 「手前物」與「及手物」	孫雲平	105
⑤文本與詮釋：論高達美如何理解 康德《判斷力批判》	張鼎國	155
⑥試探錢穆與高達美對人文學研究 典範之異同	許炎初	199
⑦呂格爾的行動解釋學	張展源	267
⑧現象學想像與呂格爾詮釋學想像	曹志成	327

9	大乘現象學如何可能？	陳榮灼	401
10	記憶・文本・實踐：莫特曼的盼望神學	鄧紹光	429
11	儒學思維與主體意識的交通	葉海煙	451
12	象徵與譬喻：儒家經典詮釋的兩條進路	林維杰	479
13	附錄：「海洋儒學」座談會發言稿		525

①關於「海洋文化的儒學」 與「法政主體」的省思

李明輝*

當代新儒家有所謂的「儒學開出民主」說。此說早已見諸 1958 年由唐君毅、牟宗三、張君勱及徐復觀四人聯名發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉。¹在這篇宣言的第六節中，他們特別強調中國「心性之學」為「中國學術思想之核心」，而其意義在於：

此心性之學中，自包含一形上學。然此形上學，乃近乎康德所謂〔道德〕的形上學，是為道德實踐之基礎，亦由道德實踐而證實的形上學。而非一般先

* 中央研究院中國文哲研究所研究員／臺灣大學國家發展研究所合聘教授／中央大學哲學研究所合聘教授

1 此宣言原刊於《民主評論》第9卷第1期（1958年1月5日）及《再生》第1卷第1期（1958年1月），後收入張君勱著、程文熙編：《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981年），以及張君勱：《新儒家思想史》（臺北：張君勱先生獎學金基金會，1980年）；亦以《中國文化與世界》之名收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），卷4。

假定一究竟實在存於客觀宇宙，而據一般的經驗理性去推證之形上學。²

繼而在第八節中，他們進一步強調：

我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一「道德實踐的主體」，同時當求在政治上，能自覺為一「政治的主體」，在自然界，知識界成為「認識的主體」及「實用技術的活動之主體」。這亦就是說中國需要真正的民主建國，亦需要科學與實用技術，中國文化中須接受西方或世界之文化。³

這便是「儒學開出民主」說的基本構想。但為這項構想提出完整的哲學說明的，是牟宗三先生。筆者過去曾多次討論過這個問題，⁴此處不再贅述。

2 《唐君毅全集》，卷 4，《中國文化與世界》，頁 25。「道德」二字據《民主評論》補。

3 同上註，頁 34。

4 請特別參閱拙作：〈儒學如何開出民主與科學？〉、〈論所謂「儒家的泛道德主義」〉，均收入拙著：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991 年）。

面對這套「儒學開出民主」說，過去的學界大體有兩種反應方式：第一種反應是否定由儒家的內聖之學可以開出民主政治。海峽兩岸的大多數自由主義學者（如林毓生、包遵信）均屬於此類。第二種反應則是基本上肯定此一思考方向，但試圖對它加以補充或調整。蔣年豐屬於此類。

蔣年豐對於這個問題的基本構想可概括於他所提出的「海洋文化的儒學」與「法政主體」兩個概念。他有一篇論文便題為〈海洋文化的儒學如何可能〉。⁵他之所以提出「海洋文化的儒學」，一方面是要回應 1980 年代中國大陸電視節目《河殤》揚棄以儒家傳統為代表的「內陸文化」而走向「海洋文化」之呼籲，另一方面則是要回應杜維明先生所謂「儒學第三期發展」之說。⁶依蔣年豐之見，儒學未必不能與海洋文化相結合。他在這種結合中見到儒學重生的契機，並且認為這應當是「儒學第三期發展」之歸趨。

5 原刊於《中國文化月刊》，第 124 期（1990 年 2 月），頁 47-59；收入其身後編成的論文集《海洋儒學與法政主體》（臺北：桂冠圖書公司，2005 年），頁 241-254。

6 所謂「儒學第三期發展」係相對於先秦、兩漢的第一期發展與宋、明的第二期發展，指中西溝通後的現代儒學而言。此說其實是牟宗三先生最早於〈江西鉛山鵝湖書院緣起暨章則〉（1948 年）（收入《牟宗三先生全集》第 26 冊，《牟宗三先生未刊遺稿》）中提出，後經杜維明先生的大力闡揚而廣為學界所知。

在〈海洋文化的儒學如何可能〉一文中，蔣年豐將「內陸文化的儒學」與「海洋文化的儒學」置於以下的對比之中：

- 一、「內陸文化的儒學」強調「聖賢」的概念，「海洋文化的儒學」則突顯「豪傑」的概念；
- 二、「內陸文化的儒學」強調道德教化，「海洋文化的儒學」則強調社會批判與公民意識；
- 三、「內陸文化的儒學」主張人性本善論，「海洋文化的儒學」則預設人性向善論。

以上的對比即顯示出蔣年豐如何構想現代儒學轉折的方向，最後歸結為「如何開出法政主體」的問題。蔣年豐表示：

康德的形式主義的道德主體引牟先生去開出法政主體。這種思路是合理的，羅爾斯的思路也是如此。可惜牟先生並沒有根據法治主體開出一套公道理論來完成儒家的外王規模。⁷

對於當代儒家應如何藉由康德哲學開出法政主體，蔣

7 蔣年豐：《海洋儒學與法政主體》，頁 252。

年豐在另一篇論文〈法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題〉⁸中有進一步的討論。在這篇論文中，他首先指出：「牟〔宗三〕先生之強調政治的主體自由是順著黑格爾的義理而講的。」⁹但他認為這條思路是有問題的，因為

〔……〕揆諸黑格爾的《法哲學》與《歷史哲學》，黑格爾並不特別強調這種意味的法政主體性。也就是說，黑格爾所著重的政治的主體自由並未能凸顯牟先生所期待的由道德主體輾轉開出法政主體並與之並立的局面。這是因為黑格爾並不喜歡標舉道德主體，這一點在他批評康德處可以很清楚地看出；而且法政主體在黑格爾哲學中的地位也不顯赫。¹⁰

首先要指出：蔣年豐認為牟先生的「儒學開出民主」說是順著黑格爾的思路而說，其實是誤解。這種誤解一方面是為牟先生與黑格爾的表面關係所誤導，另一方面也可能為陳忠信對牟先生的批判所誤導。陳忠信在其〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批判〉一文中引述法

8 原刊於《中國文化月刊》，第111期（1989年1月），頁57-74；後收入《海洋儒學與法政主體》，頁255-271。

9 蔣年豐：《海洋儒學與法政主體》，頁257。

10 同上註。

國馬克思主義哲學家阿圖色（Louis Althusser, 1918-1990）對黑格爾歷史哲學的批評，藉以批評牟先生的「儒學開出民主」說。這項批評策略預設了一個前提，即是：「牟氏之論證（或疏導），基本上是建立在黑格爾式之『精神的內在有機發展』這一唯心論觀點之上。」¹¹筆者曾撰文反駁此說，而強調：牟先生的「儒學開出民主」說所預設之義理架構與其說是「黑格爾式的」，不如說是「康德式的」。¹²筆者提出的理由並非三言兩語所能交代，爲了避免離題太遠，此處不再重述，請讀者自行參閱拙作。筆者在此所要強調的是：蔣年豐既然知道牟先生的「儒學開出民主」說在精神意味上與黑格爾的法政哲學及歷史哲學相去甚遠，那就沒有理由堅持說牟先生是「順著黑格爾的義理而講」。

蔣年豐一方面認爲黑格爾的思路行不通，另一方面便轉向康德的思路。他的基本構想如下：

我認為法政主體雖然不是從固有的中國文化中開發出來的。儒家的原始思想中也的確沒有這個精神側面在。儒家雖然沒有開出這個精神側面，但它卻以

11 陳忠信：〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批判〉，《臺灣社會研究》，第1卷第4期（1988年冬季號），頁118。

12 參閱拙作：〈歷史與目的〉，收入拙著：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁135-156。

道德主體為法政主體預定了位子。〔……〕我的論證之一是康德的道德形上學所凸顯出來的形式主義性格的道德主體可以輾轉轉化成法政主體，而與真實的道德主體並立。就在這樣的意義之下，我們可以說儒家的道德主體為法政主體預定了位子。¹³

基於這項構想，他批評牟先生未能善用康德哲學的資源：

牟先生的成就在於將康德道德形上學中形式意義極強的道德主體拿來彰顯孟子、象山與陽明這個傳統的義理模式。牟先生似乎不知道康德在法律哲學與政治哲學上也有相當重要的地位。牟先生極度關切民主政治的精神基礎——法政主體，卻不知道康德哲學在此正是一大觀念資源，而竟然引進精神上不大相應的黑格爾哲學來證成之，寧非尚未窮盡康德哲學之義蘊？¹⁴

筆者基本上支持蔣年豐的上述構想，也同意他對牟先生的批評，但仍要為牟先生說幾句話。牟先生忽略了康德的歷史哲學、政治哲學與法哲學，¹⁵與其說是他本人的局

13 蔣年豐：《海洋儒學與法政主體》，頁 257-258。

14 同上註，頁 258。

15 在康德的哲學系統中，這三者相互交織在一起，無法分開討論。

限，不如說是他那個時代的局限。在二十世紀，中國知識界所認識的歷史哲學，主要是黑格爾與馬克思的歷史哲學。儘管康德哲學很早便傳入中國，但是很少人了解他的歷史哲學。即使在西方，康德的歷史哲學也往往被視為一套未成熟的理論，只是過渡到黑格爾、乃至馬克思的歷史哲學的橋樑，終究要被後者所揚棄。

在二次大戰後西方有關民主理論的討論中，塔爾蒙（Jacob Leib Talmon, 1916-1980）區分「極權民主」（totalitarian democracy）與「自由民主」（liberal democracy）兩個民主傳統：前者肇端於盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712-1778），經法國思想家之鼓吹而導致法國大革命，其後由德國理念論（尤其是黑格爾）加以繼承，再發展為馬克思、恩格斯的共產主義；後者則肇端於洛克（John Locke, 1632-1704），經由英國自由主義思想家與美國開國諸元老之鼓吹，而奠定了英、美兩國之民主憲政。¹⁶海耶克（Friedrich A. von Hayek, 1899-1992）也在其《自由的憲章》一書中區分自由理論的兩個傳統，即經驗的、非系統的「英

16 塔爾蒙寫了兩部名著，探討第一個民主傳統，分別為 *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker & Warburg 1952) 和 *Political Messianism: The Romantic Phase* (London: Secker & Warburg, 1960)。

國傳統」和思辨的、理性主義的「法國傳統」：前者主要由一些英國思想家——如休謨（David Hume, 1711-1776）、史密斯（Adam Smith, 1723-1790）、弗格森（Adam Ferguson, 1723-1816）、塔克（Josiah Tucker, 1712-1799）、柏克（Edmund Burke, 1729-1797）、培利（William Paley, 1743-1805）——所形成，後者則深受法國哲學家笛卡爾（René Decartes, 1596-1650）的理性主義所影響，而以法國的百科全書派、重農學派、盧梭、康多塞（Marquis de Condorcet, 1743-1794）等為代表。¹⁷在這兩種區分當中，康德哲學的位置均不明確，但由於若干表面的類似性與思想淵源，它很容易被歸入「極權民主」與「法國傳統」的系譜之中。

其次，波柏（Karl R. Popper, 1902-1994）在其名著《歷史預定論之貧乏》（*The Poverty of Historicism*, 1957）批判「歷史預定論」。他所謂的「歷史預定論」是指對於社會科學的一種特殊看法，即是認為：社會科學的主要目標在於歷史預測，而社會科學家可以藉著發現歷史發展的節奏、類型、法則或趨勢來達到這項目標。儘管他的批評對象主

17 F. A. von Hayek: *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960), pp. 55f.