

與西洋哲學對話

作者 蔣年豐
導讀 趙之振

關於本書

年豐先生在本書的關懷有一個永恆的核心：如何賦予儒家思想新的生命！它訴說了古老的儒家如何在今日世界中與西洋哲學對話的情節；也揭示了一位焦思苦慮的哲學家如何賭上自己的一生，與時間競走，並以自己的生命為文化傳承作了最悲壯的見證。

電腦編號：86005 NT：200

ISBN 957-730-508-3



9 789577 305084

與西洋哲學對話

著 —— 蔣年豐



國家圖書館出版品預行編目資料

與西洋哲學對話／蔣年豐著 -- 初版. -- 台北
縣： 桂冠，2005 [民94]

面：公分.-

參考書目：面

ISBN 957-730-508-3 (平裝)

1. 哲學 - 西洋 - 論文,講詞等

140.7

93017596

86005

與西洋哲學對話

著者——蔣年豐

責任編輯——黃曉鵬

出版者——桂冠圖書股份有限公司

地址——台北縣231新店市中正路542-3號2F

電話——02-22193338

傳真——02-22182859~60

法律顧問——端正法律事務所

永然聯合法律事務所

經銷發行——成陽出版社

購書專線——03-3589000

傳真——03-3581688

地址——桃園市春日路1490號

印刷廠——海王印刷廠

初版一刷——2005年3月

網址——www.laureate.com.tw

E-mail——laureate@laureate.com.tw

版權所有、翻印必究

本書若有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回調換

ISBN 957-730-508-3

定價——新台幣200元

導論

趙之振

在《文本與實踐》的自序當中，年豐明白地告訴我們該文集所收錄的文章的共同特色是「對舊文本作詮釋，以讀出社會實踐的道路。¹」更仔細一點來說，是對儒家思想作重新的詮釋，希望它能以一個新的姿態，「面對當代各種知識論述與社會課題的挑戰。²」對於年豐來說，這種對傳統重新的詮釋，並不是一種純然學究式的工作，而是關聯到台灣之歷史命運的問題；之所以如此，是因為他認為：從文化著眼，「台灣的歷史使命在於復興中國文化」；而復興的意義，在於「迎接衝擊，重新詮釋」。在這個過程當中，我們要把西方文化的精華消化進來，經過對自身之批判反省之後，「讓有價值的中國文化，憑藉著當今西方的架構發展出來。³」如果人們能掌

¹ 蔣年豐，《文本與實踐》（台北市：桂冠 2000），頁 iii。

² 同上。

³ 見〈從晚期胡賽爾現象學的觀點看台灣的人文教育問題〉中有關「台灣的歷史命運」的一節。對於台灣在中國文化的未來發展中所應扮演的關鍵角色，在《台灣人與新中國——給民進黨的一個行動哲學》中有更明確的表示。在這本小冊子脫稿十四年後的今天來看，年豐的想法也許會讓許多人感到錯愕或不合時宜。我們或許不知道世界精神是否如年豐所言，必須經過台

握到年豐這樣對本土的文化關懷，那麼也就離本書整體的基調不至於太遠了。

本書名為《與西洋哲學對話》，然而哲學上的對話是一種怎樣的活動呢？在〈日本與西方的哲學對話〉這篇短文中，年豐簡潔地介紹了京都學派開山祖師西田幾多郎之哲學，並強調他如何融通消化西方思想，藉以結合基督教與日本的禪學。由此可見，對於年豐來說，哲學上的對話並不僅是一種意見交流的對談而已，此中更有（或應當有）一個理解之開拓與義理之消化的過程。但是，邁向對異文化之融通消化的第一步，是對此一文化之學習與深入研究。因此，即使年豐所關心的是如何吸收西方思想之精華，以開闢中國文化之新境，但他卻毫不躡等，踏踏實實地往西洋原典之鑽研下功夫。在本書以及《文本與實踐》中，我們都可以見到，除了東西方比較研究的論文以外，有不少論文是純粹針對西方哲學之議題而發的。

從具體內容來看，本書所收錄的論文，並無統一的主題，大抵是以關於形上學者稍多，但涵蓋的範圍卻十分廣泛：西洋哲學方面，從近代至當代，從歐陸（德、法）至英美，都有所論述；東方哲學方面，不僅包括儒道釋三家，也觸及日本之鈴木與西田。但是不論如何縱橫地談說，直接間接地都與上述對西方思想之融通消化的關懷是分不開的。即使在比較鈴木大拙與弗洛姆（Eric Fromm）的文章中，年豐也不忘提醒我們可以學習鈴木對禪之重新詮釋，「將中國文化中某些

灣而回到中國，抑或是以更弔詭的方式來實現其自身的行程，畢竟正如此冊子四十九·一節所言：「歷史的軌跡是撲朔迷離的」；但我們至少可以清楚地看到：對年豐而言，即使對現實政治的關懷，基本上也是一種文化的關懷。請參看〈當前中國政局的現象學分析〉，見《地藏王手記》（嘉義縣：南華管理學院哲學研究所1997），頁108-112。

重要的觀念給予系統化的闡釋，再與西方思想相對映。這樣的工作完成之後，中西文化間的對話才有可能，也才有意義。⁴這裡再一次顯示年豐是如何將中西哲學之對話，看作是一種中國文化精神自我開拓的一條途徑。就這點來說，年豐可說是深受到當代新儒家（尤其是唐君毅和牟宗三兩位先生）的影響；然而這並不意味著他是墨守既予的新儒家之義理，相反地，雖然他肯定兩位先生在思想上的正面貢獻，但是卻也從各種角度，如社會的實踐、存有（Being）問題等等，來指出他們的限制⁵。不過，即使是如此，也只是表示他是順著充實儒學的方向繼續開拓出去而已；甚至年豐後來受佛教影響而所試圖建立的地藏學派，依然是具有強烈的儒家精神⁶。

由於強烈的文化意識，使得年豐在理解西方哲學之同時，常將之與中國的思想相對映，從而經常產生一些對中國思想的重新詮釋（例如《易經》、《莊子》、《大乘起信論》等），這種援引西方理論來詮釋中土典籍的做法，其實是自覺地響應著新儒家對「建立學統」之呼籲。「學術活動儘[盡]量概念化、理論化，再用這些概念與理論來彰顯道統中所涵蘊的義理。質言之，以理論性的知識來彰顯中國文化中生命的學問。⁷」年豐認為理論的知識與生命的學問之間，並不必然存在任何的衝突；兩者之溝通不僅是可能的，甚至已經有具體的「典範」存焉，牟宗三先生的哲學，即是一例⁸。因此，年豐所再

⁴ 見〈禪與心理分析之研究比較〉中的結論部分。

⁵ 關於這一點，具體的例子可參看〈戰後台灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉一文，見於《文本與實踐》（台北市：桂冠 2000），頁 25-98。

⁶ 雖然地藏使徒是「佛心道身而儒行」，但地藏學派基本上是要融貫儒佛，道家精神所佔的份量，似乎不如儒佛之重。

⁷ 見〈從晚期胡賽爾現象學的觀點看台灣的人文教育問題〉的第二節。

⁸ 如前所述，這並不表示年豐對牟先生之學說是全盤接受的，舉例言之，在〈牟宗三與海德格的康德研究〉一文中，他一方面贊同牟先生對海德格的康德研究之批判，推許他以中國哲學消化康德哲學，從而拓寬了中國哲學的規

三強調的是：在屬於自己的土地上，「建立一個思辨導向的學術架構，讓每個學問心靈在其中棲息；而他們的工作便是以概念及理論將中國文化的慧命開展出來，而與西方文化的慧命相映照。⁹」

一般而言，兩個規模相當的文化之相互交涉，不僅牽涉到許多的層次，而且其中的關係十分複雜；如果此兩者之間真能有所融通消化，則它所具體表現的，往往涉及藝術、制度乃至器物等等場域，而不會只是限定在思想的層次而已。就這一點而言，中西文化之交涉大概也不例外。但是，自從十九世紀以來，近代中國面臨來自西方各方面的巨大衝擊，以致於在思想界，產生一種有關自身文化、乃至於國族之生死存亡的強烈危機感；由是如何回應西方的挑戰，以及中國文化自身之廣續與開拓，便成為一項重要的工作。從當代新儒家諸賢的身上，我們可以看出他們對上述課題之迫切感，而年豐似乎也繼承了此一遺緒，對中國文化慧命之開拓，用力甚深。就學術的層面來說，作為一名哲學工作者，他選擇的是學統之建立¹⁰。

如果學統之建立，如年豐所言，是指我們以概念的、理論的、思辨的系統化語言來闡釋、彰顯中國文化的義蘊，那麼，是否會把此一文化傳統中有關實踐功夫的部分給遺漏掉，這是一個可以商榷的問題。在中國的傳統當中，實踐功

模；另一方面，卻隱隱顯示出對牟先生提出的「無限心」有所不安，而另尋脈絡，用以消化海德格的哲學。關於後面的工作，可見於〈憂患意識與「天之明命」：從海德格的現象學論中國先秦儒家的天命觀〉以及〈從海德格與沙特的器具哲學到《易傳》器具世界的形上結構〉。

⁹ 見〈從晚期胡賽爾現象學的觀點看台灣的人文教育問題〉一文之末段。

¹⁰ 就政治的層面來說，年豐所期待的是本土的政治與儒學運動相結合，將「新中國」建設為民進之國與禮樂之邦。

夫（如靜坐、養氣等）是「學問」—至少是「成己之學」—不可或缺的一部份¹¹。在今天，如果我們認為這些實踐功夫仍然有保留的價值，則它應當在我們的文化當中，佔有怎樣的位置，頗不易說。依目前學術架構的標準，至少在哲學的領域來說，討論、分析種種實踐功夫之「理論」，可以說是學術的工作，但實踐活動本身卻不是；它們或許可以被當作是修養個人心性、品德的門徑，或被當作是養生的操作技術，從而這些實踐功夫也得以保存下來，甚至發揚光大；可是以其在整體文化的位置而言，卻已經被摒棄在學統之外。原來道統中「生命的學問」之「學」，與學統中之「學」，已然有所不同，因此，如果以概念化、理論化為本質的學統來彰顯中國文化中的生命學問是可能的話，則這種彰顯的方式也是獨特而有其限制的，它並不足以充分地、具體地揭露生命的學問。年豐似乎也了解到這一點：「在人文教育上，概念性、理論性的知識並不是終極的學問，但它只要有隱約指涉生命學問的作用即可。」¹²

然而，如果學統之建立是為了開拓自家文化的生命，則上述對生命學問的指涉或彰顯之要求，或許也不是必要的。學統之建立是一社群成員長期共同活動的結果，非一人可獨力為之；如果我們認為中國文化當中缺乏如同西方那樣的觀念化與理論化的思辨系統，而值得將它吸收進來，或者僅僅是為了滿足知性的興趣等其他不一而足的理由，而希望對它有所認識，那麼，首要之務便是要努力地學習，以期對之有恰當的理解。然而，異文化之吸收與消化，並不是一蹴可至之事，必須經過長期的經典譯述，文獻整理，義理之薰習、

¹¹ 由孔子論顏回之好學，即可見一斑。

¹² 見〈從晚期胡賽爾現象學的觀點看台灣的人文教育問題〉第二節。

討論和爭辯，才足以言消化¹³。在這樣的歷程當中，人們可以有各種不同的理由來接近此一異文化，其中之一是拿它來跟原來的文化相攻錯¹⁴，年豐心目中的學統，似乎比較與此相類；但是，人們也可以對此一異文化本身產生強烈興趣，乃至於以它為生命之所寄，而對之作深入的研習發展，卻對自身的文化，毫無述說；甚焉者，以外來之文化為本，對自身的文化有所貶斥。然而，就學統之建立來說，無論是上述何種型態，只要是真誠地努力學思，並以本土文化的語言來表述其所得，都是有利於對異文化的吸收與累積的。

或許有人會懷疑：如果在建立學統的過程當中，我們只一味追求外來的文化，而忘卻自身的文化，是否會因此而失去主體性。我認為：如果我們在學習外來文化的過程中真有所得，並能以自身文化的語言為積澱的場域，則經過一段時間之後，本土的文化會因新的語彙、語境和論題之建立，而逐漸豐富起來。天台智者視周孔之「制君臣、定父子」為「世藥」，謂老莊與佛法的區別是「涇渭分流，菽麥殊類」¹⁵；可是這種對傳統的貶斥，絲毫無礙於他對中國文化的重大貢獻。我們這樣的說法，並不是要反對以理論性格的學統，來彰顯或發展中國文化，而是認為：如果學統的建立是我們所希望的，則在這個過程當中，對於「是否應當彰顯自身文化」的問題，我們可以採取自由的態度，容許不同的工作者做不同的抉擇；但是，恰當地、深刻地以中文來理解西方文化，才是最重要的，畢竟，這才是學統中最不可或缺的元素。從佛教在中國發展的例子當中，我們可以看到：從引進一個異

¹³ 佛學東來逾三百年，經過「迂而乖本」的格義，才有僧肇那樣對般若之理解；至於如天台、華嚴之判教，則是更後來的事情了。

¹⁴ 正始年間，《方等》、《般若》之流行，與當時玄風之大暢甚有關係。

¹⁵ 見《摩訶止觀》卷五與卷十。

文化，到對它有恰當的理解，乃至於消化，並有所發揚，這是如何的一個艱難而漫長歷程！它是許多世代的人經過種種誤解之後，共同努力所累積的結果；但當其所積已厚，並形成自身的義理世界之後，則它本身也就成為中國文化的一部份，甚至可能產生一種新的生命型態，從而使原來之生命的學問，更為多姿多彩。因此，倘若我們真能確立學統，如佛教之深深根植於中國，則原來「彰顯自身文化」的問題，也就變成此一文化自身內部各要素相互摩盪、協調或融合的問題。

然而，我們目前離此一階段尚遠。因著強烈的文化使命感，在與西方哲學的對話當中，亦即在努力參與學統之建立的過程當中，年豐曾經展現許多的洞見。如果我們有著同樣的文化使命感，自當薪火相傳，延續年豐未竟之業；但是，即使我們只是平凡的哲學工作者，努力以中文來詮釋西方哲學的典籍，無論這種詮釋是學究式的、批判式的，抑或是創造性的，只要這樣做能增進我們對西方文化的理解，則未嘗不也是以一種間接的方式，開拓中國文化的慧命¹⁶。

¹⁶ 東海大學哲學系苑學正教授幫忙搜集部分年豐的論文，使本文得以完成，謹此致謝。

目 錄

導 論／趙之振	i
第一章 笛卡兒的世界觀	1
第二章 笛卡兒與休謨的「簡單性質」	13
第三章 懷德海與梅露－龐蒂	
——笛卡兒主義的兩種批判	27
第四章 牟宗三與海德格的康德研究	45
第五章 從晚期胡賽爾現象學的觀點看台灣的人文教育問題	65
第六章 通識教育中的「人文關懷」	
——從胡賽爾的「生活世界」談起	77
第七章 羅蒂「交談」概念在解釋學上的定位	91
第八章 當代美國本土思想的捍衛戰士羅遜	111
第九章 《大乘起信論》與齊克果的《憂懼之概念》中「無明」概念之比較研究	117
第十章 禪與心理分析之研究比較	129
第十一章 日本與西方的哲學對話	143
第十二章 「原始語言」與儒家的文學觀	147
第十三章 憂患意識與「天之明命」	
——從海德格的現象學論中國先秦儒家的天命觀	163

第十四章	從海德格與沙特的器具哲學到《易傳》器具 世界的形上結構	183
第十五章	《易經》的形上思維之再探 ——從黑格爾與懷德海之批判「主謂式」的形上命題著眼	197
第十六章	體現與物化 ——從梅露－龐蒂的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論	213
第十七章	再論莊子與梅露－龐蒂	233
第十八章	由梅露－龐蒂的深度感來看中國建築的哲學 意涵	237
後 記／楊儒賓		245

第一章

笛卡兒的世界觀*

摘要

本文試圖闡明的是隱藏在笛卡兒的數學體系之下對外在世界的哲學觀點。我們先要證明他的「普遍數學」與他的哲學思想之間存在著密切的關聯。之後，我們又以具體的解析幾何的兩個例子來說這個數學系中所含帶的哲學觀。我們要指出，從他的綜合數學與物理而成的數學體系最能看得到他對外在世界的哲學觀。在這篇文章中，我們還要討論何以笛卡兒要建立這種性質的解析幾何，其中所涵蘊的學理動機何在？我們也要探究何以笛卡兒的哲學體系具有原子論的傾向及其困難之所在。另外，我們也要指出笛卡兒在「世界的量限」上所遇到的困難。最後以康德之批評笛卡兒作結論，這樣或許可以看出笛卡兒在西方哲學上的地位。

本文所要討論的是隱藏在笛卡兒的解析幾何（analytical geometry）之下對外在世界的觀點。更精確言之，通過對他的解析幾何的後設理論（metatheory）的研究，我們對他之外在世界的圖象將獲得更深刻的理解。

如我們所知道的，笛卡兒從事哲學研究的目的是在於「在科學

* 原文（1989/6）發表於《東海學報》，卷30，105-111。台中：東海大學。

之中建立穩固且持久的結構。¹」為了完成這個目的，他務必要祛除從物理學、天文學、與藥學等經驗學科中學習到的可以予以懷疑故而不確定的知識，而只剩下算術與幾何²。何以獨獨這兩門學科享有如此的優越性？這是因為，依笛卡兒之見，這兩門學科乃是「最單純的學科」(the simplest sciences)³。這兩門學科所處理的乃是「相當單純與一般性的事物」⁴，也因而唯有這兩門學科才「免於錯誤或不正確的污染」⁵。然而我們卻不可從以上這樣的論述直接歸結說，算術與幾何是唯一要研究的學科；笛卡兒的真意是「在我們探求進路通達真理時，我們所關切的對象我們對其知識所掌握的確定性應該相當於算術與幾何演證的確定性。⁶」

很清楚的，在笛卡兒的心目中，展示在算術與幾何的演證法(demonstrative method)被他奉為學理思辨的主臬，它將引導我們作正確的思考，以建立整個科學的結構⁷。如此看來，這兩門學科之優越性在於：一則它們所探究的事物乃是絕對單純與精確的，一則它們所馭用的演證法又「完全依循自我顯明的推理步驟，從自我顯明的基本事物演導出結論來。⁸」這其中的意旨是，笛卡兒企圖以演證法從算術與幾何的基本知識構築出其他經驗學科的知識。換句話說，笛卡兒將具備客觀與準確度甚強的算術與幾何的知識性格普遍化到其他學科之中。

當然我們可以對笛卡兒所認為的算術、邏輯與其他學科之間

¹ 見 E. S. Haldane 和 G. R. T. Ross 所編纂之 *The Philosophical Works of Descartes* 之第一卷 (Cambridge University Press, 1970) 一四四頁。

² 同上書，一四七頁。

³ 同上書，第十頁。

⁴ 同上書，一四七頁。

⁵ 同上書，第四頁。

⁶ 同上書，第五頁。

⁷ 此見解參考貝克(L. J. Beck)的著作，*The Method of Descartes* (Oxford University Press, 1952) 四十五頁。

⁸ 見同上書，四十四頁。

的關聯持著懷疑的態度。也就是說，我們可以質問它們之間的關聯到底如何？如果這個關聯性不強的話，笛卡兒就無法成功地將得之於算術與幾何的演證法運用到其他學科上去。事實上，當笛卡兒提倡算術與幾何的優越性時，他是思量過這個問題的。他相信：

所有的學科都如此緊密地關聯著，所以合在一起研究比個別分開來研究要容易多了。因此，人們如果想嚴肅而熱切地探求事物的真相，他們就不應該單單地搬出某個學科來獨立研究，因為所有的學科都互相關聯且互相依束。⁹

從這個論述中，我們得到以下的事實，那就是，算術與幾何的科學客觀性只是研究的起點，其目的是要將此客觀性遍行到所有的學科之中。某位笛卡兒學者說：「所有學科之具有統一性的觀念乃關涉到引申數學思考到所有知識領域的課題。」¹⁰也難怪某位學者在談到笛卡兒對人類思想史的貢獻時說到：「如果實在界的知識在追根究底之下是數學性的話，那麼實在界，就它是知識而言，就必須領受數學的處理。」¹¹

事實上，在《心靈導向的規則》（*Rules for the Direction of the Mind*），笛卡兒跟我們說，我們很需要一個普遍性的學科，在它之內，所有的學科諸如算術、幾何、天文、音樂、光學、機械學等都是這個普遍性學科的部份。對此普遍性極大的學科，笛卡兒名之曰「普遍數學」（*Universal Mathematics*），旨在「探究秩序與量度」¹²。根據笛卡兒學者貝克的解釋：

⁹ 見註釋1之書，第二頁。

¹⁰ 見註釋7之書，三十七與三十八頁。

¹¹ 見上書，三十八頁。

¹² 見註釋1之書，十三頁。

所有數學性的學科……只關切它們所研究的主題其間的關聯與對稱。……所以普遍數學 (Mathesis Universalis) 這門學科的特色便在於直接運用它的演證法以系統性地表示並解決所有的疑難 (quaesitiones) 或問題，其中涵括了個殊性學科之間的對稱性問題¹³。

依笛卡兒之見，真實的知識必定是「清楚且明晰」的。無疑地，由普遍數學所展露的自明性與確定性可以提供我們對外在世界具有清楚且明晰的認識。為什麼普遍數學，特別是算數與幾何，可以達到自明性與確定性的理想，並讓我們對外在世界有清楚且明晰的認知呢？依笛卡兒之見，其主要的理由是，普遍數學之運用所依賴的心靈活動，直覺與演繹，都是根源於我們的「自然的理性之光」(natural light of reason)。所謂「直覺」(intuition)，笛卡兒意指「心思清明在認知上無所蔽障，自我顯明」¹⁴。所謂「演繹」(deduction)，笛卡兒意指「從確定的事物依循清明心思所提供的原則，順暢地推導出其他事物的確定性」¹⁵。既然我們的心靈活動先天地具有理性之光，那麼普遍數學便可以用直覺與演繹來解決「秩序與量度」之探究的各種問題。藉著直覺，我們掌握事物的單純性質 (the simple natures of things)；藉著演繹，我們掌握推理的單純步驟 (the simple steps of reasoning) ¹⁶。

以上我們業已點出普遍數學關係到秩序與量度的問題。我們也闡明了藉著使用直覺與演繹，我們可以透視到事物的單純性質。現在我們要指出的是事物的單純性質構成事物的絕對性 (it is the simple natures that make things absolute)。關於這一點，笛卡兒

¹³ 見註釋7之書，一九八頁。

¹⁴ 見註釋1之書，第七頁。

¹⁵ 同上書，第八頁。

¹⁶ 同上書，十四頁。