

未來書城
葉秀山◎著



中西文化會通

上

就傳統來說，中國有沒有哲學？長期以來，這一直是個有爭議的問題。

這問題不能空想，而是要腳踏實地地去做，去讀，去思考。



中西文化會通（上）／葉秀山著。一初版。
—臺北市：未來書城，2003[民92]
面，公分。—(文學書；108)
ISBN 986-7797-85-X(平裝)

1. 哲學-中國-論文, 講詞等 2. 哲學-西洋-
論文, 講詞等 3. 哲學-比較研究

107.

92011444

中西文化會通（上）

作 者：葉秀山
執行編輯：羅春玲
版型設計：顏英如

編 輯：李傳薇、楊文荃、黃淑雲、趙士珍
祝子慧、簡伊婕
美術設計：顏英如、李雅雯
行 政：鄭淑芬、張斐清、黃淑君、徐啟明
行銷企畫：呂彥廷、黃亭珊

發 行 人：侯吉諒
出 版：未來書城股份有限公司
地 址：臺北市 105 敦化南路一段 7 號 5 樓之 1
電 話：02-25793456 · 傳真：02-25796789
劃撥帳號：19488721
網 址：<http://www.ebookcity.com.tw>
電子信箱：to@ebookcity.com.tw
定 價：250 元
初版一刷：2003 年 10 月 1 日

法律顧問：蕭雄淋律師
總 經 銷：凌域國際股份有限公司
地 址：台北縣五股工業區五權三路 8 號 5 樓
電 話：02-22983838
傳 真：02-22981498

ISBN：986-7797-85-X
版權所有·翻印必究

中西文化會通（上）

葉秀山◎著

未來書城



目錄 CONTENTS

自序 純粹哲學叢書 葉秀山／004

前言／025

中西文化之「會通和合」／052

——讀錢穆《現代中國學術論衡》有感

寫在《中國審美意識的探討》出版之際／067

學者的使命／074

「詩言志」小注／086

我讀《老子》的一些感想／091

「有人在思」／123

——談中國書法藝術的意義

中西哲學話「長生」／134





關於「文物」之哲思／157

——參觀台北故宮博物院有感

中西關於「形而上」問題方面的溝通／174
論藝術的古典精神／203

——紀念藝術大師梅蘭芳

說「人相忘乎道術」／226

漫談莊子的「自由」觀／239

「學而時習之」及其他／270

世紀的困惑／287

——中西哲學對「本體」問題之思考

道家哲學與現代「生」、「死」觀／302

中西文化會通（上）





自序 純粹哲學叢書

葉秀山

人們常說，作人要像張思德那樣，作一個「純粹的人」，高尚的人，如今喝水也要喝「純淨水」，這大概都沒有什麼問題；但是說到「純粹哲學」，似乎就會引起某些懷疑，說的人，為避免誤解，好像也要作一番解釋，這是什麼原因？我想，這個說法會引起質疑，是有很深的歷史和理論的原因的。

那麼，為什麼還要提出「純粹哲學」的問題？

現在來說「純粹哲學」。說哲學的「純粹性」，乃是針對一種現狀，即現在有些號稱「哲學」的書或論文，已經脫離了「哲學」這門學科的基本問題和基本要求，或者可以說，已經沒有什麼「哲學味」，但美其名曰「生活哲學」或者甚至「活的哲學」，而對於那些真正探討哲學問題的作品，反倒覺得「艱深難懂」，甚至斷為「脫離實際」。在這樣的氛圍下，幾位年輕的有志於哲學研究的朋友提出「純粹哲學」這個說法，以針砭時弊，我覺得對於哲學作為一門學科的發



展是有好處的，所以也覺得是可以支持的。

人們對於「純粹哲學」的疑慮也是由來已久。

在哲學裡，什麼叫「純粹」？按照西方哲學近代的傳統，「純粹 (rein, pure)」就是「不雜經驗」、「跟經驗無關」，或者「不由經驗總結、概括出來」這類的意義，總之是和「經驗」相對立的意思。把這層意思說得清楚徹底的是康德。

康德為什麼要強調「純粹」？原來西方哲學有個傳統觀念，認為感覺經驗是變幻不居的，因而不可靠，「科學知識」如果建立在這個基礎上，那麼也是得不到「可靠性」，這樣就動搖了「科學」這樣一座巍峨的「殿堂」。這種擔心，近代從法國的笛卡兒就表現得很明顯，而到了英國的休謨，簡直快給「科學知識」「定了性」，原來人們信以為「真理」的「科學知識」竟只是「一些「習慣」和「常識」，而這些「習俗」的「根據」仍然限於「經驗」。

為了挽救這個似乎搖搖欲墜的「科學知識」大廈，康德指出，我們的知識雖然都來自感覺經驗，但是感覺經驗之所以能夠成為「科學知識」，能夠有普遍的可靠性，還要有「理性」的作用。康德說，「理性」並不是從「感覺經驗」裡「總結概括」出來的，它不依賴於經驗，如果說，感覺經驗是「雜多、駁雜」的，理性就是「純粹、純一」的。雜多是要「變」的，而純一就



是「恆」，是「常」，是「不變」的；「不變」才是「必然的」、「可靠的」。

那麼，這個純一的，有必然性的「理性」是什麼？或者說，康德要人們如何理解這個（些）「純粹理性」？我們體味康德的哲學著作，漸漸覺得，他的「純粹理性」說到最後乃是一種形式的東西，他叫「先天的」——以「先天的」譯拉丁文（*a priori*）不很確切，無非是強調「不從經驗來」的意思，而拉丁文原是「由前件推出後件」，有很強的邏輯的意味，所以國外的學者乾脆就稱它作「邏輯的」，意思是說，後面的命題是由前面的命題「推斷」出來的，不是由經驗的累積「概括」出來的，因而不是經驗的共同性，而是邏輯的必然性。

其實，這個意思並不是康德的創造，康德不過是沿用舊說；康德的創造性在於他認為舊的哲學「止於」此，就把科學知識架空了，舊的邏輯只是「形式邏輯」——「止於」形式邏輯，而科學知識是要有內容的。康德覺得，光講形式，就是那麼幾條，從亞里斯多德創建形式邏輯體系以來，到康德那個時代，並沒有多大的進步，而科學的知識，日新月異，「知識」是靠經驗「累積」的，邏輯的推演，後件已經包含在前件裡面，推了出來，也並沒有「增加」什麼。所以，康德哲學在「知識論」的範圍裡，主要的任務是要「改造」舊邏輯，使得「邏輯的形式」和「經驗的內容」結合起來，也就是像有的學者說的，把「邏輯的」和「非邏輯的」東西結合起來。



從這裡，我們看到，即使在康德那裡，「純粹」的問題，也不是真的完全「脫離實際」的；恰恰相反，康德的哲學工作，正是要把哲學作得既有「內容」，而又是「純粹」的。這是一件很困難的工作，康德作得很艱苦，的確也有「脫離實際」的毛病，後來受到很多的批評，但是就其初衷，倒並不是為了「鑽進象牙之塔」的。

康德遇到了什麼困難？

我們說過，如果「理性」的工作，只是把感覺經驗得來的材料加工釀造，提煉出概括性的規律來，像早年英國的培根說的那樣「歸納」出來的，那麼，一來就不容易「保證」「概括」出來的東西一定有普遍必然性，二來這時候，「理性」只是「圍著經驗轉」，也不大容易保持「自己」，這樣理解的「理性」，就不會是「純粹」的。康德說，他的哲學要來一個「哥白尼式的大革命」，就是說，過去是「理性」圍著「經驗」轉，到了我康德這裡，就要讓「經驗」圍著「理性」轉，不是讓「純粹」的東西圍著「不純」的東西轉受到「污染」，而是讓「不純」的東西圍著「純粹」的東西轉得到「淨化」。這就是康德說的不讓「主體」圍著「客體」轉，而讓「客體」圍著「主體」轉的意義所在。

我們看到，不管誰圍著誰轉，感覺經驗還是不可或缺的，康德主觀上並不想當「脫離實際」



的「形式主義者」；康德的立意，還是要改造舊邏輯，克服它的「形式主義」的。當然，康德的工作也只是一種探索，有許多值得商討的地方。

說實在的，在感覺經驗和理性形式兩個方面，要想叫誰圍著誰轉都不很容易，簡單地說一句「讓它們有機地結合起來」當然並不解決問題。

康德的辦法是提出一個「先驗的」概念來統攝感覺經驗和先天理性這兩個方面，並使經驗圍著理性轉，以保證知識的「純粹性」。

康德的「先驗的」原文為「transcendental」，和傳統的「transcendent」不同，後者就是「超出經驗之外」的意思，而前者為「雖然不依賴經驗但還是在經驗之內」的意思。

康德為什麼要把問題弄得如此的複雜？

原來康德要堅持住哲學知識論的純粹性而又具有經驗的內容，要有兩個方面的思想準備。一方面「理性」要妥善地引進經驗的內容，另一方面要防止那本不是經驗的東西「混進來」。按照近年的康德研究的說法，「理性」好像一個王國，對於它自己的王國擁有「立法權」，凡進入這個王國的都要服從理性為它們制定的法律。康德認為，就科學知識來說，只有那些感覺經驗的東西，應被允許進入這個知識的王國，成為它的臣民；而那些根本不是感覺經驗的東西，亦即不能



成為經驗對象的東西，譬如「神」上帝」，乃是一個「觀念」理念」，在感覺經驗世界不存在相應的對象，所以它不能是知識王國的臣民，它要是進來了，就會不服從理性為知識制定的法律，在這個王國裡，就會鬧矛盾，而科學知識是要克服矛盾的，如果出現不可避免的矛盾，知識王國科學的大廈，就要土崩瓦解了。所以康德在他的第一批判——《純粹理性批判》裡，一方面要仔細研究理性的立法作用；另一方面要仔細釐定理性的職權範圍，防止越出經驗的範圍之外，越過了自己的權限——防止理性的僭越，管了那本不是它的臣民的事。所以康德的「批判」，有「分析」、「辨析」、「劃界限」的意思。

界限劃在哪裡？正是劃在「感覺經驗」與「非感覺經驗」理性」上。對於那些不可能進入感覺經驗領域的東西，理性在知識王國裡，管不了它們，它們不是這個王國的臣民。

康德劃這一界限還是很有意義的，這樣一來，舉凡宗教信仰以及想涵蓋信仰問題的舊形而上學，都被拒絕在「科學知識」的大門以外了，因為它們所涉及的「神」上帝」、「無限」、「世界作為一個大全」等等，就只是「觀念」(ideas)」，而並沒有相應的感覺經驗的「對象」。這樣，康德就給「科學」和「宗教」劃了一條嚴格的界限，而傳統的舊形而上學，就被斷定為「理性」的「僭越」；而且理性在知識範圍裡「僭越」，就會產生不可克服的矛盾，這就是他



的有名的「二律背反」。

在這個意義上，我們看到，在知識論方面，康德恰恰是十分重視感覺經驗的，也是十分重視「形式」和「內容」的結合的。所以批評康德知識論是「形式主義」，猜想他是不會服氣的，他會說，他在《純粹理性批判》裡的主要工作就是論證「先天綜合判斷」如何可能，既然是「綜合」的，就不是「形式」的，在這方面，他是有理由拒絕「形式主義」的帽子的；他的問題出在那些不能進入感覺經驗的東西上。他說，既然我們所認知的是事物能夠進入感覺經驗的一面，那麼，那不能進入感覺經驗的另一面，就是我們科學知識不能達到的地方，我們在科學上則是一無所知；而透過我們的感官進得來的，只是些印象（impression）、表象（appearance），我們的理性在知識上，只能對這些東西根據自己立的法律加以「管理」，使之成為科學的、具有必然真理性的知識體系，所以我們的科學知識「止於」現象（phenomena），而「物自身（Dinge an sich）」、「本體（noumena）」則是「不可知」的。

原來，在康德那裡，這種既保持哲學的純粹性，又融入經驗世界的「知識論」是受到「限制」的，康德自己說，他「限制」「知識」，是為「信仰」留有餘地。那麼，就我們的論題來說，康德所理解的「信仰」是不是只是「形式」的？應該說，也不完全是。



我們知道，康德透過「道德」引向「宗教、信仰」。「知識」是「必然」的，所以它是「科學」；「道德」是「自由」的，所以它歸根結蒂不能形成一門「必然」的「科學知識」。此話怎麼說？

「道德」作為一門學科，討論「意志」、「動機」、「效果」、「善惡」、「德性」、「幸福」等問題。如果作為科學知識來說，它們應有必然的關係，才可以知道、可以預測的；但是，道德裡的事，卻沒有那種科學的必然性，因而也沒有那種「可預測性」。在道德領域裡，一定的動機其結果卻不是「一定」的；「德性」和「幸福」就更不是可以「推論」出來的。世上有德性的得不到幸福，比比皆是；而缺德的人往往是高官得作、駿馬得騎。有那碰巧了，既有些德性，也有些幸福的，也就算是老天爺開恩了。於是，我們看到，在經驗世界裡，「德性」和「幸福」的統一，是偶爾有之，是偶然的，不是必然的。我們看到一個人很幸福，不能必然地推斷他一定就有德性，反之亦然。在這個意義上，這種關係，是不可知的。

所謂「不可知」，並不是說我們沒有這方面的感覺經驗的素材，對於人世的「不公」，我們深有「所感」；而是說，這些感覺素材，不受理性為知識提供的先天法則的管束，形不成必然的推理，「不可知」指的乃是這層意思。



「動機」和「效果」也是這種關係，我們不能從「動機」必然地「推論」出「效果」，反之亦然。也就是說，我們沒有足夠的理由說一個人作了一件「好事」，就「推斷」他的「動機」就一定也是「好」的；也沒有足夠的理由說一個人既然動機是好的，就一定會作出好的事情來。

之所以會出現這種情況，乃是因為「道德」的問題概出於意志的「自由」，而「自由」和「必然」是相對立的。

要講「純粹」，康德這個「自由」是最「純粹」不過的了。「自由」不但不能受「感覺經驗」感性欲求」一點點的影響，而且根本不能進入這個感覺經驗的世界，就是說，「自由」不可能進入感性世界成為「必然」。這就是為什麼康德把他的《實踐理性批判》的主要任務定為防止「理性」在實踐道德領域的「降格」：理性把原本是超越的事當作感覺經驗的事來管理了。

那麼，康德這個「自由」豈不是非常的「形式」了？的確如此。康德的「自由」是理性的「純粹形式」，它就問一個「應該」，向有限的理智者發出一道「絕對命令」，至於真的該作「什麼」，那是一個實際問題，是一個經驗問題，實踐理性並不給出「教導」。所以康德的倫理學，不是經驗的道德規範學，而是道德哲學。

那麼，康德的「純粹理性」到了「實踐」道德」領域，反倒更加「形式」了？如果康德學說



止於「倫理學」，止於「自由」，則的確會產生這個問題；但是我們知道，康德的倫理道德乃是通向宗教信仰的橋樑，它不止於此。康德的哲學「止於至善」。

康德解釋所謂「至善」有兩層含義：一是指單純意志方面的，是最高的道德的善，一是更進一步為「完滿」的意思。這後一層的意義，就引向了宗教。

在「完滿」意義上的「至善」，就是我們人類最高的追求目標：「天國」。在這個意義上，我們人類要不斷地修善，「超越」「人自身」——已經孕育著尼采的「超人」（？），而爭取進入「天國」。

在「天國」裡，一切的分離對立都得到了「統一」。「天國」不僅僅是「理想」的，而且是「現實」的。在「天國」裡，凡理性的，也就是經驗的，反之亦然。在那裡，「理性」能夠「感覺」，「經驗的」，也就是「合理的」，兩者之間有一種「必然」的關係，而不像塵世那樣，兩者只是偶爾統一。這樣，在那個世界，我們就很有把握地說，凡是幸福的，就一定是有德的，而絕不會像人間塵世那樣，常常出現「荒誕」的局面，讓那有德之人受苦，而缺德之人卻得善終。於是，在康德的思想裡，「天國」恰恰不是「虛無縹緲」的，而是實實在在的，它是一個「理想」，但也是一個「現實」；甚至我們可以說，唯有「天國」才是既理想又現實的，於是，我們



可以說這是一種「完滿」意義上的「至善」。

想像一個美好的「上天世界」並不難，凡是在世間受到委屈的人都會幻想一個美妙的「天堂」，他的委屈就會得到平申；但是建立在想像和幻想上的「天堂」，是很容易受到懷疑和質詢的，中國古代屈原的《天問》，直到近年描寫莫扎特的電影《Amadeus》，都向這種想像的產物發出了疑問，究其原因，乃是這個「天堂」光是「理想」的，缺乏「實在性」；康德的「天國」，在他自己看來，卻是「不容置疑」的，因為它受到嚴格的「理路」的保證。在康德看來，對於這樣一個完美無缺、既合理又實實在在的「國度」只有理智不健全的人才會提出質疑。笛卡兒有權懷疑一切，康德也批評過他的「我思故我在」的命題，因為那時康德的領域是「知識的王國」；如果就「至善」完滿」的「神的王國」天國」來說，那麼「思」和「在」原本是「同一」的，「思想的」，就是「存在的」，同理，「存在」的，也必定是「思想」的，「思」和「在」之間，有了一種「必然」的「推理」關係。對於這種關係的質疑，也就像對於「自然律」提出質疑一樣，本身「不合理」，因而是「無權」這樣作的。

這樣，我們看到，康德的「知識王國」、「道德王國」和「神的王國」天國」，都在不同的層面和不同的意義上具有現實的內容，不僅僅是形式的，但是，卻沒有人懷疑康德哲學的「純粹



性」，而康德的「（純粹）哲學」不是「形式哲學」則也就變得明顯起來。

表現這種非形式的「純粹性」特點的，還應該提到康德的第三批判：《判斷力批判》。就我們的論題來說，《判斷力批判》是相當明顯地表現了形式和內容統一的一個領域。

通常我們說，《判斷力批判》是《純粹理性批判》和《實踐理性批判》之間的橋樑，或者是它們的綜合，這當然是正確的；這裡我們想補充說的是：《判斷力批判》所涉及的世界，在康德的思想中，也可以看作是康德的「神的王國—天國」的一個「象徵」或「投影」。在這個世界裡，現實的、經驗的東西，並不僅僅像在《純粹理性批判》裡那樣，只是提供感覺經驗的素材—*SENSE DATA*，而是「美」的，「合目的」的；只是「審美的王國」和「目的王國」還是在「人間」，它們並不是「天國」。在這個意義上，我們具有（有限）理性的人，如果努力提高「鑑賞力—判斷力」，提高「品位—趣味」，成了「高尚的人」，「脫離了低級趣味的人」，那麼就有能力在大自然和藝術品裡發現「理性」和「感性」、「形式」和「內容」、「合目的性」和「合規律性」等等之間的「和諧」。也就是說，我們就有能力在經驗的世界裡，看出一個超越世界的美好圖景。康德說，「美」是「善」的「象徵」；「善」通向「神的王國」，所以，我們也可以說，「美」和「合目的」的世界，乃是「神城—天國」的「投影」。按基督教的說法，這個世界原本