

第三屆當代新儒學國際學術會議論文集之二

牟宗三哲學與唐君毅哲學論

江日新／主編 蔡仁厚／等著



文津出版社印行

第三屆當代新儒學國際學術會議論文集之二

牟宗三哲學與唐君毅哲學論

江日新／主編 蔡仁厚／等著

文津出版社印行

牟宗三哲學與唐君毅哲學論 / 蔡仁厚等著 ; 江日新主編. -- 初版. -- 臺北市 : 文津, 民 86 年 ; 公分. -- (鵝湖學術叢刊 ; 30) (第三屆當代新儒學國際學術會議論文集 ; 2) ISBN 957-668-487-0(精裝). -- ISBN 957-668-488-9(平裝)

1. 哲學 - 中國 - 現代(1900-) - 論文, 講詞等

128.07

86015373

③〇 刊 叢 術 學 湖 鵝

牟宗三哲學與唐君毅哲學論

主 編 者：江 日 新

著 作 者：蔡 仁 厚 等

發 行 者：邱 家 敬

出 版 者：文 津 出 版 社

臺北市建國南路二段二九四巷一號

郵政劃撥：〇〇一六〇八四—〇號

電話：二二六三五〇〇八・二三六三六四六四

登記證：局版臺業字第五八二〇號

定價：精裝新台幣四三〇元
平裝新台幣三五〇元

中華民國八十六年十二月初版

ISBN 957-668-487-0 (精) 957-668-488-9 (平)

《「牟宗三哲學」與「唐君毅哲學」論》

目 次

1	李瑞全	總導言 當代新儒學危機與開展
7	江日新	《「牟宗三哲學」與「唐君毅哲學」論》導言
45	王財貴	新儒家圓教理論之特殊性
63	陶國璋	牟宗三先生對「良知之坎陷」之構想與重構
93	羅義俊	中國文化問題解困的劃時代理論 ——略觀對牟先生良知自我坎陷說的批評與我之一回應
141	吳 明	「語言轉向」與中西哲學會通 ——從哲學語言看語言哲學兼為牟先生之語言觀進一解
169	盧雪崑	康德意志理論中的「兩個觀點」說 ——兼述牟宗三先生「智的直覺」說對康德洞識之極成
203	唐亦男	從儒家的「生死觀」說起 ——看牟先生對康德「靈魂不滅」一義之詮釋
225	文潔華	從對康德「判斷力批判」之批判到道家 「智的直覺」——牟宗三論審美經驗的起源

243	吳汝鈞	當代新儒家與京都學派：牟宗三與久松 眞一論覺悟
267	高柏園	論牟宗三先生對儒道思想之區分
289	尤惠貞	再論《大乘止觀法門》與天臺宗思想的關聯 ——從牟宗三先生所強調的「客觀的了解」談起
317	蔡仁厚	論江右王門的學脈流衍 ——兼述唐牟二先生相關的論旨
339	劉國強	「明」與「無明」——唐君毅所啓之明
349	楊祖漢	唐君毅先生的恕道論
363	蕭振邦	系統美學建構之可能：以唐君毅美學思想 爲核心的考察
399	張燦輝	唐君毅之情愛哲學

當代新儒學的危機與開展

總 導 言

李 瑞 全

「第三屆當代新儒學國際學術會議」於一九九四年十二月底在香港中文大學舉行，是次會議由香港中文大學哲學系、鵝湖月刊社、東方人文學術研究基金會和中國哲學研究中心聯合主辦。由於場地與工作人力所限，是次會議不得不限制邀約學者之人數，本地亦限於以學者參與為主，其中也有自費從遠地來參加的研究者。大會共發表了約六十篇論文，基本上經作者訂正及評審後，主要收集成為此套四冊的論文集。有些論文或因體裁不合、或因內容不符大會主題、或因未曾成篇，也有因已另行刊登、等等因素，而未收錄在這套論文集內，如有可能或將另行刊登，以饗讀者。

是次會議第一次離開發源地的台北，也是第一次回到與當代新儒學之興起和發展極有關係的香港舉行。由於歷史因緣，香港與當代新儒學及海外儒學的發展有非常密切的關係。除了早期有錢穆與唐君毅兩位先生參與創辦新亞書院之外，中期又有牟宗三及徐復觀兩位先生來港，後期更有劉述先和諸位先生之早晚期學生在香港從事新儒學之研究與講學。除

了長期在香港居留教學外，唐、牟、徐三位先生的許多重要和晚期著作，都是在香港完成出版的。新亞書院、新亞哲學系和新亞研究所更是當代新儒學諸大家所曾長駐講學之地。因此，回到香港舉辦當代新儒學的國際會議，不但是追源溯始，瞻仰前輩行蹟之所，也有表揚諸前輩老師在海外國際宏揚儒學之鉅大貢獻之意。

是次會議舉辦時，當代新儒家第二代的大師只牟宗三先生尚存。大會敦請先生及劉述先教授為主題講者，然先生養病台北，未能蒞會，與會者均感錯失親聆先生講學論學之緣。而先生病情日轉沉重，不幸於一九九五年四月十二日痛逝於台北，長為師友後學所哀念，也為第三期儒學的第二代寫上句號。有謂此標誌「後牟宗三時代」已來臨，顯示牟先生在第三代儒學的繼承與開新上所具有的泰山巖巖的地位。此後，當代新儒學再往前開拓的工作，實為唐、徐、牟諸位先生之門人所必須肩負的學術責任。

一、第三期儒學的學脈

第三期儒學乃相對先秦及宋明儒學而言，代表學者主要是熊十力先生及其嫡傳的唐、徐、牟三位先生。大陸上以「現代儒學」一名泛指熊先生及其弟子和梁漱溟、馬一浮、馮友蘭以致賀麟、方東美等，既無簡別，亦且暗含貶意，即以儒學為已屬過去時代之產物，並非當前尚在生長發展或在當代社會仍具有真實意義與影響力的學術流派，其所意謂當代的學術思想只有馬列主義。「當代新儒學」一名乃針對此意而立，以表明第三期儒學並非已過去了的思想，而是在當前仍在生長發展和在海外具有重要影響力的思潮，也是中國當

代最有活力的一個思潮。此名也同時為判別旅居港台的唐徐牟三位先生及其後繼者不同於一般研究中國哲學以至儒學，而缺乏真正「新」的學術意義的儒家或儒學研究者。

當代新儒學一名不但標示一位哲學工作者乃歸宗於儒學，即繼承孔孟及宋明儒學之以仁心善性、上通天道、下開人文為其思想核心，而且以此基本義理回應西方文化之挑戰，完成儒學之現代化。敵視儒學的西化派和馬列主義固然不是當代新儒學，張之洞那種「中體西用」理論也不是當代新儒學。正如孔孟之後，中間約千年的儒學都不得謂為新儒學，必宋明儒之回應佛老之學術挑戰，方可謂之為新儒學。同理，第三期儒學亦必有所對應的時代課題，方可冠以此名。在宋明儒學，周濂溪以誠貫通《易》、《庸》而振興儒學，乃有後繼之橫渠二程，確立第二期儒學。前此之儒者，及宋明以後之儒士，均不足以謂新儒家之學。熊十力先生從佛家重返儒門，乃真是第三期儒學之創立。雖然熊先生只確立乾元性海、道德本心之當體呈現，卻真乃儒家之本色，此不可誣；而熊先生之提出建構儒家之量論，以吸收消化西學，正是第三期儒學之基本課題。

第三期儒學的主要工作可分兩方面：一是重新闡釋儒學的基本義理，一是吸收消融西方哲學與文化思想。這兩部份的工作都非常艱鉅，也密不可分。第一部分的工作不但要對儒學有精切的掌握，而且能運用現代、尤其是西方哲學與語言概念來闡述與重建。此中所要求於當代新儒家的不只是對中國哲學與文化的體會理解而已，而且已對西方哲學有深入的掌握，否則無以為儒學作出對現代世界有意義的論述，和真正作出回應西方文化挑戰的當代儒學的重建。此即顯示第一部份的工作已無可避免涉及第二部份的問題。第二部的工

作更可說浩如煙海的探索，因為，西方自有其源遠流長、博大深厚的學術與文化傳統，著手已不容易，而是否成功更不可期。要完成這一部份的工作，不但要對西方哲學要有真正深入而中肯的理解與掌握，而且所用以重建儒學的哲學思想尤應對題，即能對儒學和中國文化的現代化恰當相應的。而要真能完成這兩部份工作，使所成就的當代新儒學真為對題的有意義的建構，更需要對中西文化的發展與特色有一審識，深明中西文化之何去何從，而這更是不容易祈求的。

唐、徐、牟三位先生無疑對儒學的基本義理有精切的理解，對中國傳統哲學與文化的重整與疏釋有重要貢獻，而且都能對西方思想，尤其是與西方現代化相關的思想概念，有精到的了解和運用。徐先生主要在政治思想方面，唐牟二位先生則分別運用黑格爾和康德的架構，吸收西方哲學，包括形上學與知識論，建構出當代新儒學的宏大體系。當然，三位先生對儒家的道德理想主義之體會與力行，對中西文化的洞見，都是世所罕見的。由於三位先生的一生努力，當代新儒學才有真正足以與西方任何大哲學家或思想互相比美的學術成就，和進而批判西方文化的思想理念。

二、時代的終結與危機

牟先生的離開，不但標誌了第三期儒學的第二代之過去，也標誌了一個時代的結束。第一、二代的當代新儒者都先後經歷了清末之腐敗與屈辱，民國之軍閥混戰，八年抗日，國共內戰，以致大陸赤化，終身或多或少都在戰亂流離之中。然而，這些先輩並未放棄一生的志業，鍥而不捨以竟全功；更由於與時代共同奮鬥，共歷艱辛，使他們更能深切於中國

的時代課題，於中國走上現代化有更對題的反省與成就。反觀第三代以下的學人，一般都是在港台海外較穩定舒泰的環境下成長與工作，缺乏一種迫切感、危機感、呼召感，沒有一種「一生為理性而奮鬥」的責任與毅力。

我們似乎較諸先輩有更佳的條件與資源以理解西方以致中國的文化與哲學。但是，一方面由於我們或多或少在較西式的教育下成長，對中國傳統的學習和理解的基礎都不免薄弱了許多。另一方面，更由於接受較多西方二次大戰後的思潮和生活方式的熏陶，而習染不少牟先生常批評的西方現代思想的病癥：「無體、無理、無力」。而在這樣一種風習之中，不能沈潛心性，對西方哲學與文化的理解也無從說起，更不要說對中國古典有青出於藍的貢獻了。若只襲取幾個新穎名詞，即使有一點理解，也不足以擔當這一承先啓後，為往聖繼絕學的重任。遑論所謂「超越牟宗三」之開始了。

當代新儒學之消化西學，實現中國哲學與文化的現代化，雖然在諸位先生的努力之下，已有豐碩的成果，但是並不表示我們可以止於此。一方面當然是還有極多工作有待後人去完成。另一方面，更為棘手的是：西方文化也在不斷演化之中，並沒有在現代化走了三百年之後停頓下來。西方在第二次大戰之後，即深切反省到現代化的一些不足和流弊。因此，西方不但在哲學上仍不斷湧現新的思潮，而且對現代化也有批判的反省，由此而形成所謂後現代主義和後現代社會的出現。後現代之宣稱主體之死亡，與乎反對鉅構式的合法性講述，似乎在在均與當代新儒學之取向相違。

當代新儒學本是回應西方現代化後的社會政治思想的發展而出現的，目標自然是藉以現代化中國的哲學與文化，但同時也為天下人尋求在現代社會的出路或安身立命之所。西

方之不能停於現代化而思有以向前進，中國哲學自然也不可能止步不前。事實上，當代新儒學之現代化並不是對西方現代化之下的一切照單全收，而實已包含一吸收轉化西學的意向和工作在內。因此，西方之走向後現代化，並不與當代新儒學相悖，毋寧說這正是當代新儒學所可以有貢獻於西方和世界文化之處。當代新儒學進一步處理後現代化的演化並不表示方向的改變，而只是把內含的一個課題更明確地帶出來。諸前輩先生未能措手於後現代化的課題，固然使我們有無所指引借助之感，但此亦是考驗第三代新儒者的工作。

事實上，自第一、第二代當代新儒學者的努力之後，我們對中國哲學與文化不但有長足的進步，遠非西方學術界所及。而經近一個半世紀的學習西方，西化或現代化努力，我們對西方文化與哲學也比西方對我們理解更高。在反省及比較中西文化，尤其是未來走向上，我們常更具學術基礎，而少西方學界常有的無根的自大。西方自十九世紀以後常帶有的文化霸權心態，常使他們不能借鑑東方及中國文化的優點，以糾正西方在現代化過程中的流弊和偏差。反之，當代新儒學自始即以一種批判的態度對待中國及西方的哲學與文化，尋求乎人性人情的社會政治文化的出路，而此一取向，不但對中國之要現代化，對西方所面臨後現代化，以致人類文化所可能遇到文化困境，都可說是相應的。第二代的當代新儒者實已奠下堅實的基礎，足供我們取用佈施，以應面臨的挑戰。

大師仙逝，一剎間山河頓默，天地失色，但危機亦是轉機，此當是同仁們所應夕惕以赴，奮起以繼薪傳之際，庶不失先師之教誨，亦所以慰先輩在天之靈也。天地之始，今日是也。

《「牟宗三哲學」與「唐君毅哲學」論》

導言

江 日 新

繼1990及1992年舉辦第一屆和第二屆當代新儒家國際學術研討會，鵝湖雜誌社與東方人文學術基金會再一次共同與香港中文大學合作，在香港中文大學校區內召開了第三屆當代新儒家國際學術研討會。這次會議同先前在台北舉辦的會議一樣，不但宣讀了62篇學術論文，並且還有多達一百五十位以上來自台、港、大陸、美國、歐洲的學者與會，參加討論。可謂盛況空前，並且也引起香港許多主要傳播媒體的採訪報導。本書所收各篇都是選編自這次會議所發表的論文。

至於有關這本論文集的編輯策略以及書名的擬訂，我們則懷有一個更深遠的想法和期待。這亦即是說，我們希望能藉由本論文集的出版，正式宣告「唐君毅哲學」和「牟宗三哲學」的成立。

事實上，十多年來，台、港、大陸，乃至歐美學界，已有不少探討此二人思想體系和學術成就的論述，尤其是在作為一種具有原創性的系統創造，他們逐漸已形成一個「影響

史」(Wirkungsgeschichte)，並在台、港、大陸，乃至歐美學界引發了有關「建立學派」(Begründung einer Schule)之論述和反論述的回響。以下我們就試著透過底下幾個問題來考察「唐君毅哲學」和「牟宗三哲學」成立的可能性和意義。

首先我們想提出的是有關中國近現代哲學的性質和定位問題。中國近現代的哲學研究，我常常不禁地要拿來與日本的近現代哲學史作比較，因為他們的命運竟然是那麼的相像，那麼的關係密切。甚至自西元1900年前後起約五十年之間，中國的「哲學」研究似乎在相當程度上也是依賴於日文著作的媒介。其中尤其是術語和概念的構作，更是大量地搬自日本人的創譯。不過，在當我們進一步地來考察有關他們對西方哲學的容受歷史時，我們卻發現，在有關譯介的工作方面，事實上中國遠比日本開始得更早。這也就是說，自明末耶穌會士來華傳教開始，他們為說服中國人改變信仰，因此在有意無意間，隨著其教義的傳播和辯護，把西洋思想傳統引介入了中國。對於這一引介的努力，其中特別引起我們注意的是：在這一邂逅中，西洋知識傳統中的概念辭匯及其所以將他們架構起來的思維——論證方式，現在他們究竟是要藉由什麼方式進入到中國的文化傳統中？而這一邂逅對中國人又發生了什麼「影響」？——特別是對當時的和現代的中國「哲學」研究發生了什麼「影響」？

對於上述的問題，一旦我們願意對其容受過程做一回顧，那麼必然會驚訝地發現，當時這一兩大文化傳統在中國的邂逅，竟然幾乎只是匆匆擦身而過，並沒有發生什麼切磋論難的情事。^①然而，究竟是為了什麼理由，使得這一場會面成為空邂逅呢？另外，又為了什麼樣的理由，中國人必須要到

這個世紀初，才會再有意識地——特別是有意識地從日本人手——重新學取西方的學問？對這一問題的回答，許多研究中西文化交通史的學者已嘗試地提出了許多可能的答案。在這些答案中，固然存在有分歧的解釋和嚴重的爭論，但無論如何，中國對西方哲學的容受，的確是要分作兩個階段來分述，而且還要到第二個階段，中國才有真正意義的容受活動。而就在這個容受活動開始之後和之前，劃分開了文化和哲學反思之自我塑造的兩個時期：一個是環著東亞陸塊這個活動圈自作交互影響的傳統文化時期，另一個則是要在歐美帝國主義強行逼臨並攻破中國天朝夢境之下，使得他不得不面對現代世界而激發出的現代文化時期。事實上，這種邂逅經驗並不單發生在中國的身上，印度和日本等「文明古國」也都遭受到了同樣的經驗。

上述的經驗是一個痛苦的經驗，不過，它似乎也是一個必須要有的經驗。因為現代的世界已是一個要走向全球化（globalisation）的世界了。交通的容易化使得對遠方的接觸變得可能且頻繁，而頻繁接觸的結果：陌生的便成了熟悉的，奇風異俗也變得為可理解。現在是一個所有人與人、社會文化與社會文化必須相互面對、相互促進的時代。即使仍還有人緊緊地堅持要以國家民族意識作為自我認同，但廣泛無邊且又交互貫攝的影響關係——亦即所謂的「世界公民」（Weltbürgertum）的自我意識和認同抉擇，確仍還是一樣強烈地警提著我們的知識良心。因此，我們不可避免地要涉入於這「一」個世界的文化（特別是哲學）之共締（Mitstiften）的努力中。

的確，只要這個世界不是某一力量所能單獨支配的，那麼就必須是為一種共締的努力。但什麼是「共締」？而且又

如何共締？尤其是作為承繼兩千多年中國精神文明和真理創造的中國哲學，它又如何與其他真理創造的文明載體共締這個「一切知識的知識」的哲學？事實上，歷史也告訴了我們：我們不變之天的不變之道，他在不久的以前，以閉關鎖國的方式來回應這一走向「一」個世界的參與要求。而我們也清楚地知道，其代價竟然是一連串的屈辱和一大截落差的落後。相較於西方啓蒙運動對中國哲學的容受，乃至日本明治維新以後對西方哲學的容受，我們見到了另一幅哲學景象：他們都參與塑造了新時代的哲學面貌。西方哲學的視野，在文藝復興後藉由「發現的時代」的發現^②，以及啓蒙運動之藉由中國哲學的啓發和切磋，革命般的向著現代的轉折拓展。而日本也在大量翻譯西方典籍、留學親炙大師、純學問地規模西方學術創造，以及勇敢地面對自我身分的認同，從而「徹底地」（gründlich）向西方學習了知識的構建方式和面對現代的世界觀態度。尤其值得我們另眼看待的是，日本的「哲學」界在容受西方哲學後短短的五十年中，竟然開啓了一個嚴密且具創造性的「京都學派」。而且，即使沒有形成「學派」，其在學問上有關學院的嚴格性及視野也是極有可觀之處。例如在希臘哲學方面，出隆、田中美知太郎就從希臘文的學習，深入到希臘古典學（griechische Philologie）和古典哲學中，有系統地從事他們的譯介和研究工作，例如田中美知太郎四冊兩千一百九十頁的柏拉圖研究^③，出隆有關亞里士多德^④、普羅丁（Plotinus）^⑤之著作的翻譯，都是顯例。至如中世紀文獻的翻譯和研究，聖多瑪斯（St. Thomas Aquina）的《神學大全》（*Summa Theologiae*）的日文全譯^⑥，或如山田晶^⑦的註解，也一樣地表現日本哲學研究的深度和廣度。至於文藝復興以來的「現代哲學」的譯介，我

們只要稍略檢視一下日文的「全集」^⑧出版風氣，我們必然地要被震懾住，驚訝地不敢相信，日本哲學界竟然編譯出這麼多在原著作語文中仍還沒有全集（或著作集）的全集（或著作集）來。^⑨不此之甚，我們於此更想提醒讀者，在比較借鑒日本哲學界對譯介容受西洋哲學的努力和著力處，我們更得回顧一下，他們究竟是在什麼時候完成什麼譯介工作。即以康德的三大批判為例，他們早在在大正十三年（1923）以前便已譯出了《純粹理性批判》（天野貞祐譯）和《實踐理性批判》（波多野精一、宮本和吉譯）^⑩，而《判斷力批判》（大西克禮譯）^⑪也在1934年以前譯成了日文，至若有意識地規劃出版康德著作集，我們在一份刊於昭和二年（1927）的出版廣告，便已看到了部份的細目。^⑫這相較於我們的翻譯工作，康德的《純粹理性的批判》和《實踐理性批判》雖然早在1933年和1936年分別由胡仁源和張銘鼎譯成了中文^⑬，甚至在1949年以前也譯出了許多西方的哲學經典著作。但是，當我們進一步檢視這些翻譯的質與量時，我們卻發現，他們除了一大部分是英文著作或從英文轉譯的翻譯之外，其譯文的可讀性和信度，也都是很有問題的。即使到了六零年代，大陸商務印書館重新編輯刊行康德三大批判：亦即藍公武譯的《純粹理性批判》（1957）、關文運翻譯的《實踐理性批判》（1960）、宗白華與韋卓民合譯的《判斷力批判》（1964），上述的問題仍還是持續未解。甚至字斟句酌，以極精準譯筆獨力完成三大批判翻譯的牟宗三譯本^⑭，學者們亦以其是由英譯本轉譯而嗟惜之。事實上，即使有些翻譯的品質很高，但由於是零星選譯，因此顯得不很有系統，故而影響亦不很大。而最令人扼腕、氣餒的事則是，學界總是以冷漠無干的態度來對待他們。

然無論如何，於此對我們來說最為重要的乃是：面對於這一新的、全面的東西哲學之邂逅，現在我們必須自問，其在傳統中的一切精緻文明創造是否必須重新出發，而新的「出發點」又在哪裡？其中尤其重要的，則是要如何重新出發？

對於上述問題，正如前文已經提及那樣，我個人一直還是喜歡以日本哲學界中京都學派的崛起和發展作為借鑒。在近代日本哲學的發展史中，京都學派這一名稱，現在幾乎已被看成是一個環繞著西田幾多郎而形成的體系哲學流派。事實上不只是許多學有專精的哲學者，而且特別是許多具有創造性之著名的日本現代哲學家如田邊元、三木清、務臺理作、西谷啓治等等，都一樣是出身自西田的栽培，並且他們一樣都在一種特殊的學術氛圍下，與他們的大師西田共締這一舉世聞名的「京都學派」。甚至即使不能劃歸西田門下的獨創性哲學家如波多野精一、和辻哲郎等，也都與西田幾多郎有良好的互動，從以共締京都大學的耀眼哲學傳統。

「京都學派」是現代哲學中的一個嚴密創造，也是西方哲學在東方傳播後的一個世界性創造。但它是怎樣成功的呢？我個人認為，若能對這個問題做一徹底的研究，那麼，其所以承受和轉化的可能性與樣態，當應可為現代的哲學思考尋得一個指標性的範例，尤其是可以為非希臘——猶太傳統的哲學系統在匯入現代世界的哲學思考時，提供一個指標性的範例。不過我們在此也要指出，作為哲學體系創造的學派運動，乃甚至其連珠影響的對（論）諍，倘若我們要真正地去了解它之所以形成、結構、和展開，那麼，作為初始論述的體系肇建者及其體系之結構，便會是我們所不可輕忽略過的討論起點。事實上，京都學派的成立正是根據於西田幾多郎的哲學的成立。這也就是說：不但許多這個學派的成員是為