

「超越內在」 的迷思

從分析哲學觀點看當代新儒學

馮耀明・著

「超越內在」的迷思

從分析哲學觀點看當代新儒學

馮耀明 著



中文大學出版社

《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》

馮耀明 著

© 香港中文大學 2003

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方法，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 962-996-074-5

出版：中文大學出版社

香港 新界 沙田・香港中文大學

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵件：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

The Myth of "Transcendent Immanence": A Perspective of Analytic Philosophy on Contemporary New Confucianism (in Chinese)

By Fung Yiu-ming

© The Chinese University of Hong Kong 2003

All Rights Reserved

ISBN: 962-996-074-5

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N. T., Hong Kong

Fax: +852 2603 6692

+852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

序

儒學作為一個具有生命力的思想文化傳統，無論在歷史的行程中經歷過幾許波折，它還是一直在發展之中。即使以往有過「儒門淡薄」的淒涼，今天更有「花果飄零」的劫難，但每一時代總會有一些懷著真切深厚的民族文化感情，抱有高超遠大的道德精神理想的諤諤之士，不畏艱苦地默默耕耘，自植其靈根，自發其花果，欲上承先聖之絕學，下啟萬世之太平，此實值得我們致以由衷的敬意。

當代新儒家的出現，亦正是本此人文精神而在當代中國展示其理想與實踐的面貌。經歷過民族國家的重重苦難與災劫之後，並身處於科技與經濟為主導的現代社會之中，這一群被邊緣化的知識份子所遭遇到的困難與挫折可說是前所未有的，而其理想之實現亦可謂遙遙無期。然而，時代的喧嘩儘管掩蓋了他們發自遠古的幽音，只要仍有一二子洗心聆聽，當能發此古思之幽情，為此幽音而感動不已。今日看來，若不以成敗得失論，當代新儒家本孔子義命分立之精神而孜孜兀兀，盡心盡力地推展其道德文化的理想，其所體現之精神人格固然值得所有知識份子的崇敬，而其一生不懈的學術努力又何嘗不應予以嚴正的注視！

和宋明新儒家在面對印度佛教的挑戰而引發一場激烈的自我轉變的過程一樣，當代新儒家在面對西方科技文明的衝擊之後，他們也不得不隨著中國社會文化翻天覆地的變動而作出了重大的自我調整。他們思索的一個核心的問題是：如何將西方文明中的科學、民主及經濟發展轉化為儒學的新外王，並重新詮釋儒家的內聖之學以穩固返本開新的義理規模？這樣的思考不單只涉及家國文化的救亡圖存的問題，而且也涉及儒學本身能否現代化或適應現代生活的問題，無疑是非常值得大家深入探究的一個時代課題。我們知道：對於這樣的一個大課題，委實並不容易找到圓滿的解答。就此而言，當代新儒家也不例外。我們雖然承認他們在學術上有不可磨滅的貢獻，但在此一中西古今的課題中，他們並沒有為我們提供一個完美無瑕的答案。他們的貢

獻毋寧是在問題的開發方面，讓我們在面對新時代的新問題時可以進入一個前所未有的深度和廣度，也引發大家發掘各種可能的新視角和新觀點。我這樣說不但沒有貶低當代新儒家的地位，反而是充份地肯定他們在學術上的重要性。且看柏拉圖 (Plato) 作為西方哲學之父，其重要性可謂不言而喻。但時至今日，我們實在找不到幾個柏拉圖哲學的追隨者。儘管柏拉圖以後絕大多數的哲學家都不會同意柏氏的觀點，甚或提出過極嚴厲的批評，可是也很少人會否認自己曾受益於柏氏的教誨，從他的基本問題處引發出自己的路向來。本書從分析哲學的角度出發，對當代新儒學採取批判性的研究，正是基於此一崇敬的態度，並表示對他們努力的一種嚴正的審視。

本書主要內容分為三部份。第一部份討論到當代新儒家的一些主要論旨，包括他們的「哲學」理念、「主體」概念及由之而建立的「判教」理論。透過分析哲學的方法，我們嘗試探究當代新儒家對中西文化、哲學之判分及其背後的理據，剖示其「超越主體」概念之特質，從而對其根植於本質主義的道統觀而形成的「判教」理論予以解構。本書第二部份討論到當代新儒學的方法論問題。當代新儒家嘗試借用並改造德國觀念論 (特別是康德〈Immanuel Kant〉) 的一些重要概念，以分析、疏解及會通中國哲學的義理系統。此一宏願無疑是難能可貴的，但卻不易成功地落實。其中一個主要的原因是理論負荷 (theory laden) 的問題。由於用作理論移植的有關概念都不是孤離的，而是帶有極濃厚的知識取向和存有承諾的西方哲學的特質，故當移植到富有價值意味和境界體現的中國哲學上來，便會出現排斥現象，不能相互容納。再者，在方法運用方面，當代新儒家的兩派雖然在表面上堅持自家的方法特色：熊十力的新心學一派力主「直覺體證」，而馮友蘭的新理學一派則倡言「邏輯分析」，實質上兩派在理論探究的根本處皆非使用這些方法，反而是不知不覺地使用了一種他們都極之不滿的西方哲學的思辯方法——一種「超越論證」(transcendental argument) 的方法，似乎是十分弔詭的一回事。本書前二部份討論當代新儒家的主要論旨與方法，第三部份則探討這些論旨之建立和方法之運用背後所預設的一個更為根本的主張，即「超越內在」(transcendent immanence) 或「內在超越」(immanent transcendence) 的問題。依據本部份的分析與論證，我

們認為此一主張不但不足以標示中國文化及哲學之特質，更且是一種自我否定 (self-refuting) 的說法，適足以使儒學走上不歸的異路。再者，即使基於論證的策略 (for the sake of argument) 而勉強承認此說，這也會使儒學內部陷入背反的困境，甚或遠遠背離了孔孟儒學的基本方向。我們的結論是：只有放棄這種強調「既超越又內在」的「天人合一」的本體宇宙論的論述，儒學的未來才會重歸正軌，也才可能有較為健康的發展。

本書的研究前後超過十年，其中三分之一章節是在香港科技大學人文社會科學院Direct Allocation Grant資助的研究計劃之下完成，另外三分之一章節則是參與由香港中文大學歷史系梁元生教授主持的新儒學 (RGC資助) 研究計劃之成果。以上各方的資助和支持無疑是本書得以寫成的最大推動力，謹此表示衷心的謝意。此外，本書第六和第八章之初稿曾在《哲學與文化月刊》二十二卷和二十七卷發表，第十章之初稿則刊於《二十一世紀》四十八期，二刊同意本書採納上述各章有關內容，於此一併表示謝意。

目 錄

序	v
第一部份：當代新儒學的理论建構	1
第一章：當代新儒家的「哲學」概念	3
第二章：當代新儒家的「主體」概念	45
第三章：當代新儒家的判教與判準	75
第二部份：當代新儒學的方法論問題	99
第四章：物自身、智的直覺與中國哲學： 概念移植的問題	101
第五章：超越分析與邏輯分析： 當代新儒學的方法論問題 (I)	141
第六章：直覺與玄思：當代新儒學的方法論問題 (II)	165
第三部份：「超越內在」的迷思之解構	177
第七章：當代新儒家的「超越內在」說	179
第八章：皇帝的新心：「超越內在」說再論	195
第九章：迷思與解構：「超越內在」說三論	233
第十章：德古來 (外星人) 的新儒家世界：一個思想實驗	249
參考書目	263

第一部份：當代新儒學的理論建構

當代新儒家的「哲學」概念

(一) 傳承與開拓

儒學是一種成德之教、自得之學，自以實踐造道、轉化生命為旨歸。然若就其反思或理論層面言，它無疑也有其哲學的成份。儒學作為一種注重踐履而又不乏理性反思的學問，它是始創於先秦，而發煌於宋明。可惜自清以還，儒學之義理為考據所取代，以致斯學沈淪近三百多年矣！然而，民初以來，尚幸有熊十力、梁漱溟諸先生出，力排眾議，提倡當代新儒學，遂使瀕臨絕滅之舊學得其薪傳，並能加以開拓，建立學術規模。隨後因政治之變化，當代新儒學轉而播種於海外台、港兩地，此真可謂「花果飄零」矣！而其所以能「靈根自植」者，實有賴唐君毅、牟宗三及徐復觀諸先生之努力，使其學脈得以賡續不斷也。

就內聖外王的聖學理想而言，當代新儒家雖然遠遠未能做到「為萬世開太平」，卻毫無疑問地能做到「為往聖繼絕學」。這種繼承當然並不是全盤的抄襲或刻板的模倣，而必有創造的述兆於其間。沒有經過一種創造的轉化，舊學便很難迎合現代中國人的新心靈，也就很難使之成為一種有生命力和影響力的學問。這種創造的轉化當然不能靠新瓶來裝舊酒，必須用一些新的釀製方法，甚至在舊材料的基礎上滲入新的成份，才能提煉出一種既有傳統品質又有現代風味的佳釀來。事實上，當代新儒學的幾代人物都在有意無意之間做這種脫胎換骨的偉大事業。他們都或多或少地從各種不同的外來學術資源中汲取新的語言和方法，來重新詮釋和分析古舊的儒學，企圖在其中注入新的生命和力量。例如，當代新儒家的第一代人物由於多有印度佛學訓練的背

景，所以在詮釋和演繹舊學時，便使用了不少印度佛學的語言和方法。熊十力的《新唯識論》便是一個典型的例子。而當代新儒家的第二代人物由於多在大學讀書時有正規的西方哲學訓練，所以他們對舊學作出新詮之時，西方哲學的語言和方法便成為不可或缺的分析工具。牟先生以康德為橋樑作中西會通工作便是最好的例證。我們從今天的角度來看，使用新的概念架構和分析方法來重新整理和發揚舊學，如果不是使儒學現代化的一項必要條件，似乎至少也是一種無可避免的趨向了。

我們都知道，在任何舊的傳承與新的開拓之間，創造轉化的工作是至為艱巨的。當代新儒家在這方面付出了不少寶貴的心血，作出了有目共睹的成績，這是非常值得我們欽敬和讚歎的。然而，任何開天闢地的偉大事業都不是一蹴而成的，這裏仍有許許多多由於嘗試轉化的失誤而帶來的問題，等待我們在諸前輩、先進的基礎上作進一步的努力來解決。本章的目的，即在諸前輩、先進的啟發之下，嘗試去探討當代新儒家的「哲學」概念，並從而對其相關的實踐、真理、言說及圓教的問題一一檢討，希望在舊新轉化的失誤中釐清一些問題，此或有助於我們將來找尋正確的方向。不過，我們必須承認：要不是站在諸前輩、先進的肩膊之上，我們是絕不可能看得更遠一些的！

(二)「哲學」的概念

對當代新儒家來說，幾乎每一位都強調中西文化及哲學之異，以標示中國哲學之特質。他們認為儒、道、佛三家之學若當作一種哲學來看，它們的「哲學」概念與西方的是迥然不同的。以下，我們可分四方面來察看他們所說的中西哲學之異：

(1) 中國哲學重實踐；西方哲學重思辯

以實踐和思辯兩種方法之不同來判分中西哲學之異，從而顯示中國哲學之特質，這是熊十力所特別強調的。他認為

中國哲學由道德實踐而證得真體。(證者證知。此知者義深，非

知識之知，乃本心之自證，而無有能知所知等相。真體，猶云宇宙本體。)異乎西洋學者之搏量構畫，而無實得。(無實得者，言其以窮索為務，終不獲冥應真理與之為一也。)¹

由「實踐中體現真理」與「唯任理智思維」窮索於外此二者之不同，²即表示治學方法之差異。熊十力指出：

吾儕治西洋科學和哲學，儘管用科學的方法，如質測乃至解析等等。治中國哲學，必須用修養的方法，如誠敬乃至思唯等等。³

而所謂「修養的方法」，亦即是「體認的方法」。故云：

中國哲學有一特別精神，即其為學也，根本注重體認的方法。體認者，能覺入所覺，渾然一體而不可分，所謂內外、物我、一異種種差別相，都不可得。唯其如此，故在中國哲學中，無有像西洋形而上學，以宇宙實體當作外界存在的物事，而推窮之者。⁴

牟宗三先生也有類似的看法，他認為：

[希臘的哲學家]都以對待自然的方法對待人事，採用邏輯分析的態度，作純粹理智的思辯。把美與善作為客觀的求真對象，實與真正的道德無關。⁵

而

中國的哲人多不著意於理智的思辯，更無對觀念或概念下定義的興趣。希臘哲學是重知解的，中國哲學則是重實踐的。⁶

¹ 熊十力：《讀經示要》(台北：廣文書局，1970)，卷一，頁102。

² 同注1，卷二，頁97。

³ 熊十力：《十力語要》(台北：廣文書局，1971)，卷一，頁52。

⁴ 同注3，卷二，頁22。

⁵ 牟宗三：《中國哲學的特質》(台北：蘭臺書局，1973)，頁9。

⁶ 同注5，頁10。

具體言之，

比如說問仁，孔子並不把仁當做一個概念來下定義，也不是文字上來訓詁，他是從你的生活來指點，當下從心之安不安來指點仁。這就不是用知識的態度來講仁。……你如果不安，仁不就顯現出來了嗎？可見仁不是個知識的概念，不是科學上的觀念。這不是很深刻嗎？這一指點，你要了解仁這個觀念，照孔子的方法，就要培養如何使我們的心不麻木，不要沒有感覺。⁷

依照上述二位先生的觀點，可知西方哲學重思辯、分解或知識的方法，故西方哲人喜用經驗的質測、概念的解析以及邏輯的分析；而中國哲學則重踐履、體認或修養的方法，故中國哲人崇尚反己以躬行、默識而心通。因此，對大多數當代新儒家來說，二者簡直是南轅北轍。他們認為：用向外窮索的思辯方法來了解知識是恰當的，但若以之了解美、善，對待人事，勢必是「自遠於真理而終不悟也」。⁸

(2) 中國哲學所欲體證的真理是超知識的；西方哲學所欲窮索的真理是知識的

為什麼中國哲學要用實踐、體認的方法，而不能用思辯、知解的方法呢？依據許多當代新儒家的看法，主要的原因是由於哲學內容的不同，也就是「真理」概念之差異。譬如熊十力就曾指出：

哲學，大別有兩個路向，一個是知識的，一個是超知識的。西洋哲學大概屬前者，中國與印度哲學大概屬後者。前者從科學出發，他所發現的真實，只是物理世界底真實；而本體世界底真實，他畢竟無從證會或體認得到。後者尋著哲學本身底出發點而努力，他對科學知識亦自有相當的基礎。而他所以證會或體認到本體世界底真實，是直接本諸他底明智之燈。易言之，這個自明

⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1983），頁48-49。

⁸ 同注1，卷二，頁97。

理不倚感官的經驗而得，亦不由推論而得，所以是超知識的。⁹

熊十力認為東方哲學的真體或真理是一種超知識的自明理，自不能用知識的方法來探究。所以，他使用一種判教式的語言判定：

夫西洋科學、哲學，其知日馳，畢竟不得冥應真理。（此中真理，謂宇宙本體。冥應者，謂與真理為一。而知識或理智之用，則只是意計構畫，不可與真理相應也。意計一詞，本佛籍，謂意識周徧計度也。）此方經學，由實踐而默識本原。（本原，係用為真理或本體之代語，他處用此詞準知。）易言之，即體神化不測之妙，於人倫日用之間，乃哲學最高境。¹⁰

熊十力並進而指出：

真理元不待外求，更不是知識所推測的境界。¹¹

而真理必須躬行實踐而始顯，非可以真理為心外之物，而恃吾人之知解以知之也。質言之，吾人必須有內心的修養，直至明覺澄然，即是真理呈顯。如此，方見得明覺與真理非二。¹²

此無疑是宋明儒「心即理」之當代版本。

對於這種超知識的真理，牟先生則用「內容真理」一詞以稱謂之。他說：

儒家、佛家、道家以及西方宗教家所講的那些話，……不是外延真理，可是它也不是詩，它的真實性和詩的真實性還是不同。既然不同，我們就不能只用個概念的詩歌來把它打發掉，這是不行的。它既然有真實性，所以我們在外延真理以外，一定要承認一個內容真理。這種內容真理不是科學知識，它不能外延化，但是它是真理。¹³

⁹ 同注3，卷四，頁24-25。

¹⁰ 同注1，卷一，頁67。

¹¹ 同注3，卷一，頁37。

¹² 同注3，卷二，頁24。

¹³ 同注7，頁25。

對牟先生來說，由於仁理是一種內容真理，因此我們不能抽象地講仁，而必須使用一種啟發語言來表達它，這樣才能掌握到它底具體的普遍性。¹⁴總之，這種作為宇宙和人生本體的內容真理是超知識的，是不能用知解的方式把它對象化、外延化，否則這種真理就無法被吾人體認得到並能自我呈露出來。¹⁵

(3) 中國哲學的終極道理或意境是超言說的或只能以非分別說表之；西方哲學的思想內容則須透過言說、概念來理解

依照許多當代新儒家及其追隨者的看法，中國哲學的真理不只是超知識的，而且這種終極或核心的意境或義蘊更是不可言詮的，或只能以辯證的、詭譎的或非分解的言辭來表達。熊十力強調：

易繫傳曰：書不盡言、言不盡意。此先聖苦心誨人語也。……聖賢所窮者極其大，所造者極其微，其深遠之蘊，何可於文言中表達得出。文言畢竟如筌蹄，要須會意於文言之外耳。¹⁶

而這些義蘊只能靠「反己體認」，是「莫可言說」的。¹⁷其原因在於：

真常之道，本非言說所及。言說所以表詮物事，而道不可說是一件物事。使道而可言說，則必非常道矣。¹⁸

或謂：

語言是實際生活的工具，是表示死物的符號。這道理是迴超實際生活的，是體物不遺，而畢竟非物的，如何可以語言來說得似？雖復善說，總不免把他說成呆板的物事了。¹⁹

¹⁴ 同注7，頁35–36，39，41。

¹⁵ 同注7，頁30–31。

¹⁶ 同注1，卷二，頁110–111。

¹⁷ 同注1，卷二，頁154。

¹⁸ 同注3，卷二，頁25。

¹⁹ 同注3，卷四，頁5。

這正是熊十力的「不可言詮」說。

牟先生也有類似的觀點，他說：

所通所一之義理（無限）與能通能一之神明（智慧），皆非表現可見者之所能盡，亦即非名言之所能盡其蘊也。……心性之為德，其內容尤其無窮無盡也。所謂不可思議也。²⁰

不過在另一方面，牟先生認為這種真理還是可以用語言來表達的，只是這種語言並不同於科學語言。他說：

我們要表現真理必須使用到語言，邏輯實證論者因為把真理限定成一種，所以他把語言二分，一種是科學語言，除了科學語言以外就是情感語言。因此他說形上學的那些話也是情感語言，只滿足我們主觀的情感。這種二分法是不行的。所以唐君毅先生就曾經提出一個觀念來，他提出從我們事實上使用語言所表現的來看，當該是三分：科學語言是一種，文學語言是情感語言，至於道家、儒家所講的，這些還是學問，他們所講的是道。道不是情感，道是理性。但是這個理性我剛才說過，它不是在科學、數學裏面所表現的那個理性。它既然是理性，因此表達這種理性的語言就不是文學語言這種情感語言，可是這也不是科學語言。所以唐君毅先生提議把這種語言叫做啟發語言。²¹

這種「啟發語言」是一種怎麼樣的語言呢？依照牟先生的意思，也許包括所謂非分別說、非分解說、辯證的詭辭或詭譎語等。例如他說：「『正言若反』所示是辯證的詭辭。正因為它不給我們知識，它把我們引到一個智慧之境。」²² 這種引領智慧的功能，也許就是「啟發」的意思吧！

總之，依照許多當代新儒家及其追隨者的看法，中國哲學的終極義理或意境乃是不可詮表的，或只能以一種非分別說的方式來指點、引領我們到達智慧之境，亦即使之能在我們真實的生命中自我呈現出來。

²⁰ 牟宗三：《才性與玄理》（香港：人生出版社，1970），頁250-251。

²¹ 同注7，頁28。

²² 同注7，頁143。

(4) 中國哲學的至高理想是圓教或內聖外王的聖境；西方哲學則欲求客觀世界的真象

就儒家言，聖學之究極境地是內聖外王；就佛家言，其終極的關懷則在圓教。熊十力認為：哲學並不是象牙塔上的東西，它除可成就個人之外，亦有濟世的功能。故云：

綜會各種思想，以深窮宇宙實相、人生真性，不能不有賴於哲學。若夫社會政治各種問題，高瞻遠矚，察微洞幽，數往知來，得失明辨，為群眾之先導，作時代之前驅，勵實踐之精神，振生人之憂患，此皆哲學所有事。²³

或簡言之，即「中國哲學注重經世，所謂內聖外王是也。」²⁴對熊十力來說，內聖與外王的關係是直通的。換言之，能內聖者必可通至外王。故熊十力用非常肯定的語氣說：「天下萬世之為治者，由乎義，則人極立，王道行，太和成。（太和即世界大同。）」²⁵

牟先生並不贊成「直通」的觀念，故代之以「曲成」的觀念。他說：

依儒者之教，內聖必然函蘊著外王，因無隔絕人世獨立高山之頂之內聖。然外王之事必以內聖中之德為條件。（不是說先成了聖人才可以為王。聖人不必要是王者，王者亦不必是聖人。內聖與外王的關係是綜合關係，不是分析關係。內聖必然函蘊著外王，這必然是綜和的必然，非分析的必然。故只說外王之事必以內聖中之德為條件。）²⁶

此雖以「外王之事必預設內聖中之德為條件」，但要「一心開二門」，既開真如門，亦開生死門，既成真諦，亦成俗諦，便須本心明覺或無限智心「自我坎陷」而作辯證的開顯。由此進一步說，牟先生乃提出「圓教」一觀念。他說：

²³ 同注1，卷二，頁121。

²⁴ 同注1，卷二，頁142。

²⁵ 同注1，卷三，頁164。

²⁶ 牟宗三：《圓善論》（台北：學生書局，1985），頁167-168。