



當代儒學與西方文化 哲學篇

李明輝・陳瑋芬 主編



中央研究院 中國文哲研究所

當代儒學研究叢刊 16

當代儒學與西方文化： 哲學篇

李明輝・陳瑋芬 主編

中央研究院中國文哲研究所

當代儒學與西方文化：哲學篇／李明輝，
陳瑋芬主編.--初版.--臺北市：中研院
文哲所，民93
面；公分.--（當代儒學研究叢刊；16）
ISBN 957-01-7139-1 （平裝）

1.儒家 - 中國 - 現代（1900- ）論文，
講詞等 2.哲學 - 西洋 - 論文，講詞等

128.07

93006823

當代儒學與西方文化：哲學篇

主 編 李明輝、陳瑋芬
執行編輯 張裕德
發 行 者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路2段128號
電話：（02）27899814；27883620
排版印刷 宇晨企業有限公司
臺北市和平東路二段151號6樓
電話：（02）27037667
定 價 新臺幣220元
初 版 中華民國93年5月

GPN:1009301190
ISBN 957-01-7139-1

目 錄

導言	李明輝	1
處於儒家思想與近代歐洲哲學關係中的		
「世界知識」問題	Ralf Moritz	17
當代西方漢學家對「儒學」之哲學詮釋初探	何乏筆	43
從胡塞爾的邏輯現象學來看		
牟宗三的《認識心之批判》	汪文聖	85
論牟宗三與費希特「智的直覺」之理論	彭文本	131
牟宗三的政治理念與其對黑格爾歷史哲學的省思 ...	黎漢基	173
臺灣士林哲學的儒學詮釋		
——兼論其與當代新儒學對話的可能	葉海煙	201

導 言

李明輝*

「當代儒學主題研究計畫」是中央研究院中國文哲研究所（以下簡稱「文哲所」）自1993年8月起推動的大型研究計畫。該計畫以三年為一期：第一期計畫以「當代儒家對時代問題的回應」為主題，由文哲所籌備處主任戴璉璋教授與當時尚在香港中文大學哲學系擔任系主任的劉述先教授共同主持，執行期間自1993年8月至1996年7月；第二期以「儒家思想在近代東亞的發展及其現代意義」為主題，由劉述先教授與筆者共同主持，執行期間自1996年8月至1999年7月^①。第三期則以「當代儒學與西方文化之互動與比較」為主題，仍由劉述先教授與筆者共同主持，執行期間自1999年8月至2003年元月。

中國自明末開始與西方有直接的接觸；自十九世紀中葉起，更因西方列強之叩關而廣泛受到西方文化的影響。在中國現代化的過程中，西方文化是主要的推動力量。在此過程中，儒家傳統自然也無法避免西方文化的衝擊。牟宗三與杜維明兩位先生曾提出「儒學第三期發展」之說，以先秦、兩漢儒學為第一期，宋、元、明、清儒學為第二期，當代儒學

* 中央研究院中國文哲研究所研究員／國立臺灣大學國家發展研究所合聘教授

① 關於此一主題計畫前兩期的進行情況與研究成果，請參閱拙作：〈中央研究院「當代儒學主題研究計畫」概述〉，《漢學研究通訊》，總76期（2000年11月），頁564-571。

為第三期^②。在他們看來，第三期儒學是回應十九世紀中葉以來西方文化的撞擊與挑戰而形成。「當代新儒學」之興起可以說是這種回應的結果。因此，儒家思想與西方文化的關係本來就是中國在現代化過程中必然要面對的重要課題。過去西方學術界長期籠罩於黑格爾與韋伯（Max Weber, 1864-1920）的中國觀之影響下，加上冷戰意識形態作祟，儒家思想在西方學者心目中呈現一幅頗為扭曲的形象。近年來，隨著冷戰的結束，意識形態之衝突逐漸為其他方面的衝突所取代。美國學者韓廷頓（Samuel Huntington）的「文明衝突」說，雖不免失之偏頗，但也有一定的根據。因為他認識到：西方文化已逐漸失去了過去所擁有的霸權。在此情況下，我們目前處於一個比過去更為有利而平等的地位，可以與西方世界對話，並重新檢討西方學者對儒家傳統的理解與詮釋。這是我們推動第三期計畫的動機背景。

在具體執行的步驟上，第三期計畫分別從哲學、史學、宗教三個領域進行相關的探討。我們先分別針對這三個領域，各舉辦一場小型研討會，邀請國內外學者撰寫論文，進行討論。在計畫結束前，我們再舉辦一場大型的「當代儒學與西方文化」國際研討會，論題涵蓋這三個領域。第一次小型研討會於2000年3月25日於文哲所舉行，共有九位學者在會中發表論文。其中部分的論文由於主題的性質或其他原因，而另作處置。本書

② 參閱牟宗三：《政道與治道·新版序》，收入《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第10冊；杜維明：〈儒學第三期發展的前景問題〉，收入杜維明：《儒學第三期發展的前景問題——大陸講學、問難和討論》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁273-316。

所收的六篇論文中，除何乏筆（Fabian Heubel）教授的論文之外，均曾在此一小型研討會中發表。何教授的論文則是於前一年（1999）七月初在臺灣大學主辦的「中國經典詮釋傳統」研討會中發表，因主題相近，故收入本論文集集中。

本書所收錄的第一篇論文是德國萊比錫大學東亞研究所莫里茲（Ralf Moritz）教授的〈處於儒家思想與近代歐洲哲學關係中的「世界知識」問題〉。此文從中西文化之對比出發，來闡釋當代儒學的自我轉化及其意義。自中西文化在近代開始接觸以來，中西文化之異同始終是一個引人興趣、但卻爭論不休的問題。莫教授此文試圖從文化形態學（cultural morphology）的角度來說明中西文化之根本差異。在中國，梁漱溟先生在其《東西文化及其哲學》中早已提出一套文化形態學，來說明中國、印度及西方文化之差異。他根據意欲的發展方向來說明這三種文化所代表的基本形態：

- 一、西方文化是以意欲向前要求為根本精神的；
- 二、中國文化是以意欲自為調和持中為根本精神的；
- 三、印度文化是以意欲反身向後要求為根本精神的³。

其後，黃文山先生根據「知識體系的中心原則」提出三種「文化體系類型」：冥觀體系類型、中庸體系類型與實感體系類型⁴。但與梁先生不同的是，黃先生並不將這三種文化體系類型配屬於特定的文化體系。根據他的說明，這三種類型先後

·3 梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989年），第1卷，頁383。

·4 黃文山：《文化學體系》（臺北：臺灣中華書局，1968年），頁443-446。

存在於中國文化與西方文化的不同階段^⑤。

莫教授則另闢蹊徑，著眼於中西文化對於「世界知識」的態度。從這個角度，他根據「基本的精神習性」來建立一套關於中西文化的文化形態學：西方文化代表「外傾的客體關聯性」，中國文化則代表「把握世界之主體關聯性」。在他看來，近代中國的文化困境主要在於：當中國文化面對西方文化在物質方面的優勢時，不得不進行「基本的精神習性」之轉化，以便賦予「世界知識」以獨立的意義。他在當代新儒學見到這種自我轉化的努力。他特別以牟宗三先生「良知的自我坎陷」之說為例，來說明這種自我轉化的過程。中文學術界有不少學者曾質疑牟先生此說^⑥，反不如莫教授能把握其哲學意涵與貢獻。

身為德國知名的儒學研究者，莫教授的論文自然代表了西方學者對儒家傳統及其現代命運的反省。何乏筆教授的〈當代西方漢學家對「儒學」之哲學詮釋初探〉則討論其他五位西方學者對「儒學」的看法。第一位是德國漢堡大學中國語言與文化系的傅敏怡（Michael Friedrich）教授。何文的討論係以傅教授在1991年發表的一篇研討會論文〈論中國哲學之創構——現代儒學的一項課題〉（“De Inventione Sinarum Philosophiae.

⑤ 同上書，頁450-451。

⑥ 參閱傅偉勳：〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉，收入杜念中、楊君實編：《儒家倫理與經濟發展》（1987年），頁1-43；「新儒家與中國現代化」座談會記錄，見《中國論壇》，第165期（1982年10月10日），頁8；謝大寧：〈中國思想傳統與民主政治〉，《中正中文學術年刊》，創刊號（1997年11月），頁1-22；林安梧：《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》（臺北：臺灣學生書局，1998年），特別是第1、2章。

Ein Thema des modernen Konfuzianismus”)爲依據。不知何故，該文迄今仍未在任何期刊或論文集集中刊出。但當時有一位好事的大陸旅德學者還學文女士在臺灣《當代》雜誌第65期（1991年9月出刊）轉述了該文的觀點⁷。不幸的是，由於還女士的專業知識與德語能力均有所不足⁸，她的轉述有不少曲解之處。加上雜誌編輯將原本單純的論文標題〈新儒學百年〉改爲帶有褒貶意味的〈西方「哲學」陰影下的新儒家〉，更容易造成讀者的誤解。筆者當時並未看到傳文的德文原稿，乃根據還女士的轉述回應傳教授的看法，並對它提出商榷⁹。何教授此文對傳教授的真正觀點有所澄清。

傳教授此文涉及過去在中文學術界引起不少討論的「中國有無哲學？」之問題，以及近來在大陸學術界熱烈討論的「中國哲學之合法性（正當性）問題」。傳教授基本上沿襲了黑格爾以來西方人的普遍成見：哲學是西方文化的專利，非西方的（包括中國的）傳統文化中並無哲學。在這個前提之下，傳教授認爲：所謂「中國哲學」並不存在於中國歷史當中，而是近代中國人接觸西方哲學後「創構」出來的，嚴格而言，應當稱之爲「哲學在中國」。他進而指出：在這個創構過程中，當代

7. 還學文：〈西方「哲學」陰影下的新儒家——德國漢學家費德西關於新儒學的述評〉，《當代》雜誌，第65期（1991年9月），頁110-125。

8. 還女士將唐君毅先生的重要著作《中國哲學原論》（7卷）誤譯爲《中國哲學史基礎》，又將其最後一部著作《生命存在與心靈境界》誤譯爲《活躍的存在與精神世界》，可見她對當代新儒學欠缺最基本的知識。

9. 拙作：〈中國沒有哲學嗎？——與費德西先生論「中國哲學」〉，《當代》雜誌，第66期（1991年10月），頁142-149。

新儒家發揮了關鍵性的作用——以牟宗三先生為例，他藉由對康德哲學的吸納重建儒學，從而為「中國哲學」取得了正當性。事實上，「是否有『中國哲學』？」並非問題之重點所在，重要的是問題背後所隱含的西方中心論：唯有中國傳統思想進入了西方哲學的論域中時，才能取得作為哲學思想的正當性。

何文討論的第二位西方學者是法國巴黎第七大學東亞文明及語言研究系的于連（François Jullien）教授。在于連教授的學術思想中，哲學的成分遠多於漢學的成分。不同於傅敏怡教授，他無意將中國傳統思想納入西方哲學的論域中，而是將中國文化視為西方的「他者」（the other）。在這個意義下，「中國哲學的正當性」並不成問題，因為中國有另一種「哲學」傳統，或許還是一種更高明的「哲學」傳統。

何文接下來討論的是兩位美國學者郝大維（David L. Hall）與安樂哲（Roger T. Ames）的觀點。他們代表近年來在美國漢學界頗有影響力的所謂「新實用主義的」（neo-pragmatistic）或「脈絡主義的」（contextualistic）論述，這種論述帶有強烈的後現代色彩。之所以稱為「新實用主義的」，是因為它在方法論上有取於皮爾士（Charles S. Peirce, 1839-1914）、詹姆士（William James, 1842-1910）、杜威（John Dewey, 1859-1952）、乃至羅蒂（Richard Rorty, 1931- ）所代表的實用主義觀點。中國文化對於郝、安兩人而言，如同對於于連教授而言，也是作為「他者」而存在。因此，他們從方法論的層面批評過去西方漢學家將西方概念強加於中國哲學的作法。在後現代的觀點下，過去在「黑格爾—韋伯論述」裡中國文化所呈現的缺點——家族主義、

特殊主義、欠缺超越性、對世界的順應、他律等——如今都得到高度的評價。面對現代西方文化因理性化而造成的弊病（如個人的原子化、法律形式主義、科技掛帥等），他們在中國傳統文化中發現了足以矯治這些弊病的特質，例如：以禮儀代替法律、以美感秩序代替理性秩序、以社群意識代替個體意識。這裡當然不存在西方中心論的問題，反而讓人想起十七、八世紀的西方啓蒙思想家萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）、伏爾泰（François Marie Voltaire, 1694-1778）等人對中國文化的禮讚。這些論點雖然不無所見，但因過度的情感投射，不免顯得有些一廂情願¹⁰。

最後，何文還討論德國波鴻（Bochum）大學東亞研究所羅哲海（Heiner Roetz）教授的觀點。相較於強調「差異」的後現代主義，羅教授所繼承的是德國古典哲學的普遍主義觀點。在這方面，他與郝大維、安樂哲的立場針鋒相對。但他也不接受黑格爾對中國文化的貶抑觀點。黑格爾與郝大維、安樂哲都認為中國傳統文化中欠缺「超越性」的概念，只不過黑格

¹⁰ 筆者曾撰寫了三篇論文，檢討郝大維與安樂哲的論點，請參閱：（1）〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收入拙著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁129-148；簡體字版（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁118-136；（2）〈《論語》「宰我問三年之喪」章中的倫理學問題〉，收入鍾彩鈞編：《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999年），頁521-542；（3）〈再論儒家思想中的「內在超越性」問題〉，收入劉述先編：《第三屆國際漢學會議論文集：中國思潮與外來文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁223-240。

爾將此視為缺點，郝、安兩人卻視之為優點。羅哲海教授則試圖證明：中國文化和西方文化一樣，都有「超越性」的概念，因而都曾發展出「超俗道德」(postkonventionelle Moral)。

這四位西方學者對於中國文化與儒學的看法呈現出一幅同異互見的複雜圖像，這也反映出當前西方漢學界與哲學界在觀看中國這個「他者」時的多元觀點。對他們的觀點進行第二序的省察，無疑有助於我們進一步抉發中國文化與儒學的現代意義。

如果說本書所收錄的前兩篇論文討論西方學者觀看中國的角度，那麼後四篇論文便是討論中國學者如何觀看西方的問題。巧的是，接下來的三篇論文都針對牟宗三先生對西方哲學的詮釋。如上文所說，「當代新儒學」之興起可視為對西方文化的撞擊與挑戰之回應。相較於「當代新儒學」的其他代表人物，牟先生在跨文化對話中無疑具有更為關鍵性的地位。這不但是由於他在中西文化之比較與會通方面的深入研究與深刻思考，更由於他在進行中西文化會通時所選擇的西方通道是在西方近代哲學中具有樞紐性地位的康德。對於康德的這種樞紐性地位，牟先生有很清楚的自覺。他在《中西哲學之會通十四講》中明白表示：

故唸西方哲學，古代的哲學由古希臘起到康德以前的哲學都匯歸到康德處，康德以後的哲學都由康德開出。故沒有一個讀哲學的不讀康德的，不管你贊成與否，了解與否，了解到什麼程度，都非讀康德不可。因為在康德哲學內，一切哲學的問題、哲學的論點都已談論過。你需要有哲學常識，知道有那些哲學問題與其來龍去脈，

康德以前如何思考，康德以後如何思考，知道了以後才能繼續前進，故讀哲學的人都可由康德處得到啓示。¹¹但這段話不可斷章取義，或照字面來理解，否則不贊同康德哲學的人會以為它以偏概全，誇大了康德哲學的重要性。其實，牟先生的意思是說：在康德以後的西方哲學家無法迴避康德所提出來的問題，而必須對康德哲學表明其立場。因此，藉由康德哲學這座橋樑，中國哲學可以進入西方哲學的主要論域中，與它進行廣泛而深入的對話。正是在這個脈絡中，牟先生佔有一個關鍵性的地位。何乏筆教授在其論文的結語中顯然也表達了同樣的看法。

汪文聖教授的論文〈從胡塞爾的邏輯現象學來看牟宗三的《認識心之批判》〉處理的是牟宗三思想中長期被忽略的部分。從思想的發展來看，牟先生的思想可以1949年為界，區分為前期與後期。《認識心之批判》是牟先生第一部專門討論康德哲學的著作。此書雖遲至1956及1957年始先後以上、下冊的形式由香港友聯出版社出版，但早在1949年即已完稿；而且自1946年起，其中若干章節已陸續在《理想與文化》與《學原》這兩份刊物上以單篇論文的形式發表¹²。1990年此書由臺灣學生書局重印時，牟先生在〈重印誌言〉中對此書表示了不滿：「最

11. 牟宗三：《中西哲學之會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁47；《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第30冊，《中西哲學之會通十四講》，頁47。

12. 進一步的細節請參閱《牟宗三先生全集》，第18冊，〈《認識心之批判》全集本編校說明〉。

大的失誤乃在吾那時只能了解知性之邏輯性格，並不能了解康德之『知性之存有論的性格』之系統。」由此可見，後期的牟先生對康德哲學的看法有了轉變。故此書可視為牟先生前期思想的總結之作。

然此書出版之後，幾乎未引起學術界的注意與討論，故牟先生在〈重印誌言〉中慨歎此書「生不逢辰」。之所以「生不逢辰」，其原因約有二端。首先，此書出版於二十世紀五十年代，其時港、臺兩地局勢動盪，人心未定，這部超過八百頁的純哲學著作（以討論邏輯與知識論為主）未免離現實太遠。即使是牟先生本人，也已將其主要興趣轉向於探討政治與文化的現實問題，而撰寫所謂的「外王三書」——《歷史哲學》、《道德的理想主義》及《政道與治道》。再者，牟先生在此書〈重印誌言〉中說：

吾是想把羅素與維特根什坦等人所理解之邏輯與數學予以扭轉使其落實於知性，而以先驗主義與理性主義解釋之，一方面堵絕形式主義與約定主義之無根之談，一方面復亦堵絕將邏輯與數學基於邏輯原子論之形上學之歧出之見，此則特彰顯知性之邏輯性格，將其全體大用予以全部展示與系統陳述：此可謂以康德之思路融攝近世邏輯與數學之成就於純粹知性者也。此一思路，乃英美人所不走，亦非德國新康德學派所能至者。

簡言之，此書旨在以康德哲學來融攝近代英、美邏輯哲學與數學哲學之成就，以完成一種更高層次的綜合。然而，當時中國大陸的學術界已對西方封閉，而在港、臺學術界中，英美哲學的研究者與歐陸哲學的研究者又各成壁壘，故這種綜合幾乎難

覓解人，遑論衡斷其得失！這便決定了此書被束之高閣的命運。汪教授此文可說適時彌補了這個長久存在的研究缺口。在他發表此文的同一年（2000年），天津南開大學的王興國也完成了其博士論文《從邏輯思辨到哲學架構——牟宗三哲學思想進路》，其中對牟先生前期的邏輯思想有詳細的闡述。

後期的牟先生在《智的直覺與中國哲學》（1971年出版）與《現象與物自身》（1975年出版）二書中，試圖藉由凸顯康德哲學中「知性的存有論性格」來解決其《認識心之批判》所留下來的問題。與牟先生一樣，胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）也面對邏輯的基礎問題，而且也藉由發展康德的思路來尋求解決之道。按理說，胡塞爾的現象學應當可以為牟先生提供不少思想資源，藉以思考邏輯的基礎問題。但奇怪的是，牟先生對現象學幾乎不感興趣，甚至可以說，評價不高。他嘗表示：胡塞爾與海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）、維特根什坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）等人的思想都是「世紀末衰世的『纖巧』哲學」¹³。

汪教授長期從事現象學研究，曾在德國科隆（Köln）大學以論文《此有與原我——海德格對胡塞爾現象學中原我問題的立場》¹⁴獲得博士學位。在本書所收錄的論文中，他試圖根據

¹³ 牟宗三：《中西哲學之會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁667-67；《牟宗三先生全集》，第30冊，《中西哲學之會通十四講》，頁47。

¹⁴ Wen-sheng Wang, *Das Dasein und das Ur-Ich - Heideggers Position hinsichtlich des Problems des Ur-Ich bei Husserl*, Frankfurt/M: Peter Lang 1994.

胡塞爾的邏輯現象學為《認識心之批判》所留下來的問題提出另一種解決之道，並比較牟先生與胡塞爾的思路之異同。這不但可以豐富牟先生哲學思想的意涵，也可以為他的哲學思想提供一個適當的定位。

本書所收錄的第四篇論文是彭文本教授的〈論牟宗三與費希特「智的直覺」之理論〉。筆者在研究牟先生對康德哲學的詮釋與改造時，曾注意到牟先生與費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）的思路有不謀而合之處，尤其是在「人有智的直覺」與「良知之自我坎陷」這兩點上。說「不謀而合」，是因為牟先生很少提到費希特，也未特別表現出對其哲學的興趣。因此，筆者一直有意對牟先生與費希特的思路進行比較研究，但因忙於其他研究計畫，始終未能將此計畫付諸實現。

正好自2000年起，筆者在臺灣大學主持「大學學術追求卓越發展計畫：東亞近世儒學中的經典詮釋傳統之研究」的一項分項計畫，聘請當時剛在德國席根（Siegen）大學獲得博士學位的彭文本先生從事博士後研究。他的博士論文題目是《費希特思想中定言令式與良心的關係》¹⁵，有絕佳的條件來探討牟先生與費希特的關係。筆者便建議他就此問題撰寫論文，故有此文之作。彭教授此文證實了筆者先前的判斷：在康德之後試圖改造康德哲學的西方哲學家當中，費希特與牟先生的思路最為接近。

¹⁵ Wen-berng Pong, *Das Verhältnis des kategorischen Imperativs und des Gewissens bei Fichte*, Frankfurt/M: Peter Lang 2002.

接下來的論文是黎漢基教授的〈牟宗三的政治理念與其對黑格爾歷史哲學的省思〉。他於1999年在香港中文大學取得博士學位後，即在中央研究院中國文哲研究所博士後研究人員的身分參與「當代儒學主題研究計畫」。由於他的學科背景是歷史學，筆者便建議他研究牟先生的《歷史哲學》一書，於是此文之作。

中文學術界長期以來流行一種看法，即是：牟先生之撰寫《歷史哲學》主要是受到黑格爾歷史哲學的影響，因而也沿襲了黑格爾的論證模式與思考模式。例如，陳忠信先生在其〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批判〉一文中便主張：「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。」¹⁶並進而表示：

牟宗三的歷史總體性一如黑格爾的歷史總體性，是一種唯心主義本質論之表現性總體性，只是其內在本質由黑格爾哲學中的「絕對精神」換成儒家心性之學中被視為本源的「仁且智的精神實體」。¹⁷

牟先生受到黑格爾歷史哲學的影響，是不容否認的事實。他曾經翻譯黑格爾《歷史哲學講義》（*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*）中〈導論〉的部分章節¹⁸。但是說

¹⁶ 《臺灣社會研究》，第1卷第4期（1988年冬季號），頁118。

¹⁷ 同前註，頁127。

¹⁸ 見牟宗三譯：〈黑格爾的歷史哲學〉，收入謝幼偉等：《黑格爾哲學論文集》（臺北：中國文化出版事業委員會，1956年），頁1-55；亦收入《牟宗三先生全集》，第17冊，《牟宗三先生譯述集》，頁281-331。