

儒家思想的 哲學詮釋

陳德和◎著



儒家思想的哲學詮釋

作者／陳德和

執行編輯／謝靜雯

美術編輯／張淑慧

發行人／薛慶意

發行所／洪葉文化事業有限公司

登記號：局版台業字第 5509 號

地址：106 臺北市羅斯福路三段 283 巷 14 弄 22 號 3 樓

電話：(886 2) 2363-2866

傳真：(886 2) 2363-2274

劃撥：1630104-7 洪有道帳戶

門市部／電話：(886-2) 2736-2544

版次／2003 年 1 月初版一刷

I S B N／957-0420-66-9

定價 280 元

◎如有缺頁、破損、裝幀錯誤請寄回更換

儒家思想的哲學詮釋 / 陳德和著. -- 初版. --

臺北市：洪葉文化，2002[民91]

面；公分

ISBN 957-0420-66-9

1. 儒家－論文，講詞等

121.207

91019203

儒家思想的
哲學詮釋

陳德和◎著

自序

本書是以概念的思維和分析的方式，客觀地去揭發儒學的義蘊、系統化儒學的理論架構，所以名為「儒家思想的哲學詮釋」。筆者深信儒學原本是成德之教而側重倫理的實踐，也了解夕惕若厲、終日乾乾對儒者身心修養的重要，更明白本諸「天行健，君子以自強不息」的創造性自覺，純亦不已地去裁成輔相、富有日新，求其能夠完成參贊天地之化育的人文理想，才是儒家最終極的目的。然而如果儒學的本質並沒有否定知識、違反理智的話，那麼任何試圖以認知的筆觸去勾勒出儒學的輪廓，絕對是可行且必要的，因為這不但不失為「窮智以見德」的雅意，特別是在當今之對話頻繁且已然資訊化的時代，尤為不能被忽略的工作。

本書全部計十四章、近十七萬言，從形式上可以分為三大部分：第一部分包括最前面三章，內容是以宏觀的考察，對儒學的本色做出應有的交代，其中除了表彰儒學在人性／文化／歷史上的擔當和啓示外，並為了反應「在生活世界中的儒學」的性格而特予說明它對台灣意識之開拓與貞定所可能的貢獻；第二部分則依序從〈第四章〉起到〈第十二章〉止共有九章，它們改從微觀的凝視，分別選取先秦儒學、宋明理學和當代新儒學中的重要文獻或焦點論述，就仁、禮、心、性、理、氣、善、惡、知、行、體、用等幾個核心的概念，進行深入的探討；第三部分為最後兩篇文章，雖然是屬於書序書評，卻能夠

具體而微地展示了現今學人（尤其是當代新儒家）在儒學研究上的成績，其中亦縷述筆者種種反省性的看法及批判的意見，所以它除了堪為本書的結論外，也能與前二部分相互回應而共同呈現筆者對儒學的理解態度。

筆者向來就以精思力踐、建中立極、內聖外王和統貫天人四義來概括儒學的基本性質，本書各章在形式上儘管有微觀宏觀之別，方法上亦有依文解義和依題論理的不同，但都是圍繞在這四個本質來暢發議論，若再仔細言之，則全部道理常不離於下列四個重點：一是特以生命的學問來看待或界定儒家的思想，並說明它乃是以價值為優先，並由價值來決定存有；二是肯定生命的真實意義是具足道德性的，它不失為縱貫的、立體的、發展的精神實體，因此對天道理想、天德本真永遠保持其純粹的嚮往與精進的動能；三是認為「從超越的區分到辨證的圓融」乃是生命真實化與理想化的完整歷程，且此歷程的奮進與超越是不容自己者，蓋天道若無窮，則人之求自我德行之實現亦復應無窮，凡道之尊、德之貴皆莫過於此；四是發揚儒學的在世性格，清楚表示它之上通千古、下貫百代的心量德量，以及現實關懷即終極關懷的整體性思維，並承認儒學乃當為人文主義的主流和大宗。凡此諸義皆洋溢於本書中，然而其是否能夠窮盡儒學的精采？其有無過美或疏忽之處？仍願師友前輩、方家碩學不吝賜教之。

自忝列上庠以來，由於教學環境的關係，似乎以較多的時間和心力留意道家思想的研究發展，每年正式發表的論文也以老莊哲學居大宗，然而儘管我常為道家說話，心靈卻永遠是儒家的，亦從不敢疏忽對儒學的耕耘和關注，蓋筆者啓蒙恩師周

文杰先生當年即一再叮嚀，惟有儒學才是堂堂正正、光明遠大，因此不可須臾離也；王師邦雄亦常提醒，道學本在濟扶儒學，若儒學之主張「人文化成於天下」才是義理的究極旨趣。筆者不敏，謹遵教誨，最近三年間，特一方面關心時下的教育發展而常行文檢討，一方面則繼續戮力於本書的擘畫和創發，若《台灣教育哲學論》的結集問世，以及本書之終於殺青而行將付梓，蓋皆出於此一相同之機緣者，同時更表達了筆者「儒道兩行」的學海探路。惟本書在文稿的整理上，實有賴於中國文化大學哲學研究所博士班謝君直同學的鼎力相助，由於謝同學的幫忙，大大加速了本書的完成，筆者十分感謝，當然洪葉文化事業公司洪老闆的慷慨允諾、鼓勵支持，使得本書能夠在最短的時間內出版發行，亦是我衷心感念而永遠難忘的。是為序。

陳德和於南華大學哲學研究所

2002年9月

目 錄

自序	3
第一章 儒家思想與內容真理	9
第二章 儒道互補論的辨析與詮定	30
第三章 儒學對台灣意識的開拓	55
第四章 《論語》顏淵問仁章述義	75
第五章 論孟子的學思行願——以〈滕文公〉為中心的考察	90
第六章 孟子心性義辨析——〈試論孟子心身觀在其人性論上之蘊含〉商榷	110
第七章 荀子性惡論之意義及其價值	124
第八章 易卦義理疏解（一）——〈大壯〉、〈睽〉、〈小過〉	146
第九章 易卦義理疏解（二）——〈謙〉、〈恆〉、〈損〉	170
第十章 王陽明知行合一之釐定	191
第十一章 黃宗羲「理氣同體二分論」析釋 ——以《孟子師說》為中心	216
第十二章 熊十力的體用哲學——《體用論》與《明心論》義理要旨	236
第十三章 《當代新儒學的關懷與超越》導言	258
第十四章 十年辛苦不尋常，更把金鍼度與人 ——顏炳罡《整合與重鑄——當代大儒牟宗三先生思想研究》評介	275

第一章 儒家思想與內容真理

壹·內容真理與外延真理

真理是具有普遍性的，但對應於中西哲學的各具殊勝，它亦可區分成兩種：一種是具抽象普遍性之外延的真理（extensional truth），另一種則是由實踐與修行所體現之內容的真理（intentional truth）。（註①）

一般說來，具抽象普遍性之外延真理莫非是側重理智（intellect）在方法上的必要性而偏認知者（cognitive），因為它特別在乎合法則性的推理思考和客觀獨立的邏輯判斷。換句話說，舉凡僅就一外在之對象或事實做客觀的認知，就是外延真理的證成，其先是運用抽象的思維作用以確定此外在對象之何所是並形成其概念，然後復依據概念之分類以及概念間之邏輯關係而形成命題，最後推演思辨、分析對比諸命題，提出對事物的判斷。表現外延真理自當是以「描述性的語言」（descriptive linguist）為宜，因為它所藉助的符號必須依據理則規律、堅實緊湊，且要能夠恰如其分地曲盡其真、明辨其假。

西方哲學的傳統，大體是根據邏輯理性以表現，它先將一切物外在化以當做客觀認知的對象，然後用純粹理智的思辨去抉發其底蘊和把握其真實，並獲得知識條件的滿足，它所成就

的固有多元的特色和精采，但總以外延真理為主流。西方哲學家亦莫不善於造系統，頭角崢嶸，千巖競秀，在各自之系統內，皆析繹嚴謹，義例明當，統之有宗，會之有元，而吾人如果能清楚定義，循著它的理路，細思明辨，步步逼顯，必定有相應的把握，這是因為描述性的語言準確度高，少有歧義的緣故。

內容的真理又稱主體性真理或主觀真理。它因為必須結合著自我、亦即繫屬於人之主體，所以是主觀的，然而這種主觀並非一廂情願或情緒做主，更不可能是成心偏見，否則怎麼能夠具足真實性而配稱之為真理呢？內容真理是根據人之對自我理想的深切著明，然後積健為雄、踐履篤實地證成者，換言之它是有別於「理智之認知」的一種「實踐的智慧」(wisdom of practice)。又因為它既可以與人分享，同時亦能夠引起人的感動而產生人同此心、心同此理的共鳴共識，所以儘管它總離不開個人或自我的視域與觀瞻，卻依然有其普遍性，只是這一種普遍性並非側重認知義之抽象的普遍性，而是側重體現義之具體的普遍性(concrete universality)。總之，內容真理應當就是宋儒張橫渠所說的「德性之知」。(註②)

外延真理與內容真理的最大不同，是在繫屬或不繫屬於主體，然而這中間仍有許多尚待釐清之處。誠如前面之論述，外延真理的發明或發現，首先必須外在化一切、使一切物都獨立於我之好惡取捨之外，苟不如此，外物必被主觀之我所渾化而失去獨立客觀之可能，且我之主觀情緒亦必將妨礙理智理性之運用而阻隔了探究之路。依據這個意思，物之內在化以及主觀

情緒之擴大，此對於外延真理的發現或發明來說，乃是避之唯恐不及的，所以如果這種「情緒我」也是主體之一種的話，那麼它顯然是屬於劣義者。

劣義的主體是偏狹和專斷的，這種主體相對於內容真理而言，也同樣是期期以爲不可的，所以上文曾謂，不具普遍性而固執在一己之私中的成心我或偏見我都不配做爲真理，蓋亦此義；再者，物之內在化亦可能是一種將自我過分膨脹而以宰制的態度要求一切必向我屈服以就範者，這種獨大的心理最後終將吃掉物之自如而只顯一寡頭之絕對體，此亦不是主張內容真理者所能允許的。

劣義的主體其實並不是真正的主體，那些強調真理的客觀性和外延性者，其所以反對真理的內容性或主體性，就是因爲一看到主體就認定它不外是情緒的、偏私的、個性的等等之代名詞，殊不知主體除了有劣義者外，亦有勝義的主體。蓋凡真理之發現或發明必有主觀之依據，此主觀之依據亦得稱之爲主體，而內容真理既然又可以名之爲主體性真理，此固然是它離不開主體故也，惟自外延真理的擁戴者而言，他們亦同樣必須承認有一能知的心靈做爲主觀的能動性。我們很清楚內容說與外延說所肯定的兩種主體，其意義、內容和成就都不一樣，但它們之具有創造性或建設性而同樣可以歸諸於勝義類的主體，應該沒有人會反對。

貳·兩種主體的對舉

不論是主張內容真理或外延真理者，其實都應該討論到做

為主觀之根據的主體，所以在西方主智傳統的歷史中，當然也有哲學家會提出關於主體的學說。例如近代哲學之父笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）認為，基於方法論的懷疑，我們對於一切的知識並不能一開始就理所當然地信以為真，而先得加以「質問」或暫且擱置，因為它們很有可能來自感覺的錯知、睡夢的幻想、甚至是惡魔巫師的戲法愚弄，我們惟有能夠找到一個必然為真的穩固基礎，才可以有效確認知識的合理性。就在這種以懷疑為方法和上窮碧落下黃泉地不停質問一切存在的過程中，笛卡兒終於發現有一種東西乃是知識的起點或基點，而不能夠再加以懷疑的，這就是能對一切知識產生懷疑並試圖做出解釋的「自己」，亦即他的主體，所以他說：「我思故我在。」（*Cogito, ergo sum*）笛卡兒的努力與成就乃是對認識主體的肯定，更直接地說，就是對任何人所同具之「清晰自明的先驗理性」的肯定。不過這種思維的態度顯然是分解的，笛卡兒所發現之自我的存在，仍然不是有理想、有感通、並主動願意勇猛精進地行其所當行以超化自我、開拓理境而與廣大悉備之長宇大宙求其整全之和諧的價值主體，它究其實只是一個與物截然相對的「思維我」而已。

到了康德（Immanuel Kant, 1724-1804）則在理性的認知表現之外，進一步提出理性之實踐表現、亦即「實踐理性」（*practical reason*）的觀點，而在傳統之「知性為自然立法」的基礎上，另外開闢了「意志為行為立法」的新視野，他並且從純粹實踐理性的批判考察中，說明先驗原則的必然可能。然而康德也只是理論地這樣指點出，尚未基於真切之功夫實踐予

以體貼證成。例如康德說，要建立道德律，必須假定意志自由，要建立至善，必須假定靈魂不滅，要保證福德合一之最高善的必然實現，必須假定上帝的存在，凡此固然在實踐理性的理論上得到其意義，得到其客觀妥實性，可是既然說它是「假定」，就表示它亦只是在這種說法中的必要而已，而非當下即是肯認它們的存在，然後知及仁守、力行弗措的去提撕生命、安頓人生。所以西方人談主體，事實上還是將它推出去，當作一個被說明或被認知的「對象」來思考，若真正的德行主體並沒有如是的建立起來，連帶地相關於德行主體的內容真理亦付諸闕如。

近代丹麥哲學家，存在主義的奠基者祈克果（Søren Kierkegaard, 1813-1855）曾譏諷黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）是大都市裡的建築工人，他為人類建築許多高樓大廈，自己卻住在高樓旁邊低暗的違章建築裡，意思是批評他能在觀念上造大系統，卻安頓不了自己。事實上，這也是西方哲學一往的窠臼。

相形之下，能夠肯認德行主體之存在並貞定之者，則惟賴於重實踐性省察的東方思想，此尤以儒釋道為然，它們也共同發現，真正主體性的真理，不應只是抽象的解悟，而是扣緊功夫實踐的具體智慧，且實踐之同時即是主體之存在地印證之。實踐的根據若依儒家義則超越地說就是創化萬有的形上實體，內在地講即是每一個人腔子裡那副成天成地、成己成物、成聖成賢的仁心理性；此道德的實踐，實乃人類良知理性的呈現，亦即生命的解蔽、清明，大化流行之純亦不已。這裡顯然有一

個解釋學的循環（hermeneutic circle），它不但成就了人格，也開顯了存有而成全了道、成全了人間。

又凡聖賢佛道皆為人格的典型，亦為內容真理的體證者和代言人，他們留下來的語錄話頭看起來都很簡單，可是其中卻蘊含著無量勝義而等待著我們感同身受地去掘取和分享，此因為它是經驗的提煉，精思力踐的結晶，所以若在相互主體（inter-subjectivity）的對話下，亦自有無限的意涵（significance）會被激揚和創造，牟宗三先生素來主張中國哲學的研究方法應該是文獻的重視、理性的認知和生命的契入三者兼具，其中生命的契入尤其關鍵，恒言：「知識、思辨、感觸三者備而實智開，此合希臘人視哲學為愛智慧愛學問之古義，亦合一切聖教之實義」，並引熊十力先生的話說：「感觸大者為大人，感觸小者為小人」^{（註③）}，他的理由就在這裏。其實如是的洞見古人同樣明白，譬如明儒羅近溪曾云：

蓋伏羲當年亦儘將造化著力窺覷，所謂仰以觀天，俯以察地，遠求諸物，近取諸身。其初也，同吾儕之見，謂天自為天，地自為地，人自為人，物自為物，忽然靈光爆破，粉碎虛空，天也無天，地也無地，人也無人，物也無物，渾作個圓團團光燦燦的東西，描不成、寫不就，不覺信手禿點一點，元也無名，也無字，後來只得喚他做乾，喚地做太極也。^{（註④）}

羅近溪所揭示的，就是所謂「啟發式的語言」（suggestive linguist）之完成。說它是啟發式，就是要你不斷