

當代 新儒學之哲學開拓

鵝湖學術叢刊 ②⑩

李瑞全著



文津出版社印行



ISBN 957-668-075-1 2085

00260



9 789576 680755

當 代
新儒學之哲學開拓

鵝湖學術叢刊②⑩

李瑞全著

文 津 出 版 社 印 行

當代新儒學之哲學開拓 / 李瑞全著. -- 初版.
-- 臺北市 : 文津, 民82
面 ; 公分. -- (鵝湖學術叢刊 ; 20)
ISBN 957-668-074-3(精裝). -- ISBN 957-
668-075-1(平裝)

1. 儒家

121.2

81001740

②0 刊 叢 術 學 湖 鵝

當代新儒學之哲學開拓

著 作 者 : 李 瑞 全

發 行 者 : 范 惠 美

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 : 〇〇一六〇八四一〇號

電話 : 三六三五〇〇八・三六三六四六四

登記證 : 局版臺業字第八一一號

定 價 : 精裝新台幣三二〇元
平裝新台幣二六〇元

中 華 民 國 八 十 二 年 三 月 初 版

ISBN 957-668-074-3 (精)

ISBN 957-668-075-1 (平)

序 言

此書是作者自任教東海大學哲學系以來，十餘年間所發表的論文中的一部份所結集而成。雖然這些文章原初不是依於一中心觀念而發展，但它們多少有一個共同的義理取向，所要解答的也是當代從事中國文化與哲學發展的學者所面對的困惑與課題。簡言之，這是中國文化與哲學之現代化問題，具體地說則是如何重新詮釋與重建傳統儒學之內聖外王之弘規。當然，對中國文化傳續這一時代課題的回應可以有多种方式與取向，作者所採取者自然只是其中一個進路。這個進路，基本上是當代的第三期儒學之發展方向，而這個方向之內實有多元的可能性；作者所意想的自是以繼承熊十力、唐君毅、牟宗三、徐復觀諸位先生的哲學為本，但在現實機緣上，卻主要是受牟師宗三先生的啓迪與指引，故而此文集亦自有一種個人之面目。由於有感於當代新儒學重建新外王的基本課題，是以，作者個人的哲學發展首先從深探西方哲學，尤其是科學哲學方面的發展入手，次而及其社會政治之理論，以為發展儒學之新外王而作預備。其中，康德的哲學自是成為最早有志於研習的對象。本文集甲編的文章中所論述的，實是作者對康德哲學中之理性、意志與道德的觀念與理解，而這無疑是構成作者以下對傳統及當代新儒學的理解與詮釋。本編最後一文〈人性與行為之道德責任——康德與孟子之比較〉可說具體而微地說明了康德哲學與當代

新儒學發展的相干性。

在個人的學習發展來說，作者有幸，於新亞書院研習哲學時，得親炙唐師君毅先生，牟師宗三先生之教誨，於中西哲學之基礎與中國哲學發展之恢宏前景，得以確立。其間又值徐復觀先生在香港中文大學講學之際，得聆先生講述史記與文心雕龍之大義，雖未得親聞先生在哲學方面之闡發，然先生詮釋中國文化與哲學義理之諸鉅著，實所深有受用之典籍。作者自美回台任教於台中的東海大學哲學系，始著意於中國哲學之研究。一九八二年年假回港，於沙田慈航靜苑參與先師唐君毅先生之春祭，時牟師請徐先生推薦作者申請資助，以參加當年夏天在夏威夷舉行之朱子會議，曾得徐先生謬許，此事雖未成行，而先生不幸亦於是年辭世，然前輩之嘉惠後學之意，可謂長留胸臆者也。此文集乙編之〈「性命對揚」章釋義〉嘗試比論唐牟徐三位先生就此章之義理疏解，既是作者回台任教後的第一篇正式論述中國哲學的短文，也可說是企能踵武前賢的一點嚮往。本編中之〈朱子道德學形態之重檢〉一文，可說是這個文集中最使作者不安的一篇。這篇文章不但對康德的自律他律區分的窮盡性提出質疑，基本上是嘗試對牟師關於朱子的道德理論形態之檢定作出一些修訂。此文自信相當嚴謹而有進益於朱子哲學之理解之處，但其中確有一基本上之粗疏不足之誤。牟師曾對此文之錯失予以針砭，其中之要點謹錄於該文之「後記」中，以誌受教不敢忘之意。此文並蒙友人李明輝先生賜評，嚴正切要，是所感銘。

丙編之文章大體是近二、三年的作品，是作者對當代新儒學進一步開展的一些初步的反省與嘗試。從〈福報與圓善〉到〈當代新儒學之哲學開拓〉可說是順牟師之開拓成果往中國哲學世界化的一個構想。後者之用作此文集之書名，實在說來，標意的意義遠多於內容的建立。此文所意想的是反思當代新儒學經歷第一、第二代所達到的高度成就之後，再進一步所可作及所應作的是那些課題。而最後兩篇可說是對此文所揭示的路向的初步工作的成果。〈先秦儒家之人權觀念〉實在此集中最晚之文，除了藉此以對徐先生之尊崇與悼念之意，實亦是對徐先生所特為擎舉的儒學中的人權觀念，致以學術上的敬禮，確認此為中國文化與哲學之現代化以致後現代化所必須正視的課題之一。此文集之壓卷之作是〈論現代性與後現代主義：當代新儒學的反省〉，此文可說是作者自以為最有原創性及最滿意的一篇論文。作者在文中嘗試展示西方現代化和從現代化走到所謂後現代化的性質與原因，並由此反省出傳統儒學開不出西方現代的民主政體在思想根源中的因素，與乎當代新儒學所應開拓的方向，和可以對應西方現代化過程中出現的紕漏而提供的後現代社會之可行的出路。這可說是當代新儒學要完成對西方現代化挑戰所必須進行的進一步現代化的反省。

由於此文集所輯錄的各篇文章，並非有一預定的寫作計劃，故在原有的文章之外，特為此文集寫一引論，祈能作一綜括式的陳述，以表明此書各編的文章之間的一個共同的義理取向和儒學的系統。此引論也可說是標示出作者在下一階

段所特別關注的研究方向和主題，事實上，它自身也就是中國文化與哲學從現代到後現代發展的一小步。

此文集中絕大部份的文章都曾在《鵝湖月刊》和《鵝湖學誌》上發表，其餘部份大抵曾在東海大學之學報、專集和《中國文化月刊》中刊登。這些文章基本上是與鵝湖諸君子在這十多年間，多次學術交流研討後的一個紀錄，也可說是以文會友的一些餘緒。這一文集也許可以說為標誌出作為一個參與重建中國文化與哲學的學員的一個學習過程，一個心路的歷程。至於這一部文集之能結集，則主要是友人楊祖漢先生的推動與支持，及得到文津出版社之惠予排印，在此謹致謝意。

目 錄

序

引 論..... 1

甲、康德：理念與意志 13

一、軌約原則之兩義..... 15

二、思解之格度與軌約原則..... 29

三、理性底觀念之主觀的和客觀的面相..... 44

四、論純粹理性的實踐性格..... 63

五、康德論意志..... 74

六、康德《符徵論》之倫理學意義..... 90

七、人性與行為之道德責任——康德與孟子之比較..... 107

乙、傳統儒學之疏釋 127

八、「性命對揚」章釋義..... 129

九、孟子哲學中「性」一詞的意義分析..... 146

十、孟子政治哲學之定位：民本與民主之論..... 161

十一、荀子論性與論人之為人..... 180

十二、朱子道德學形態之重檢..... 206

附：(1)朱子的倫理學可以歸入自律

倫理學嗎？（李明輝）..... 226

(2)敬答李明輝先生對《朱子道德學形態之重檢》

之批評..... 234

丙、當代新儒學之開拓..... 243

十三、福報與圓善..... 245

十四、當代新儒學之哲學開拓：

牟先生之哲學貢獻與啓發..... 267

十五、先秦儒家之人權觀念——

為徐復觀先生之重構進一解..... 275

十六、論現代性與後現代主義：當代新儒學的反省..... 291

引 論

當代新儒學之現代與後現代化之課題

人之作為一在時間歷程中存在的存有，時間性在人類的意識，人的反思，與乎一切事件或事物上，都有存有結構上不可或缺的地位：時間在內部構成人之生命之特質，外部則呈現為人之歷史性。人之不同於動物，可說是由於人之有反省能力，然而，不管這指的是「理性」，或「心之官」，它仍必表現在一時間的歷程中。這種能力可表現為對自己所源自之血統之追溯，表現為對父母之孝思，對宗族之情懷。而人在失卻這一血源宗族之連繫時，不免有失卻自我同一性的痛苦，而有所謂尋根的運動；或在自幼被收養的兒童長大後，對生身父母的追尋等，顯示出生命在時序上的開展，是構成一個個體存在的意義之一部分。這種意義無關乎個體之物質生活的條件，當然，也通常是在有足夠的物質生活條件之下，人方會及有餘力追尋此種較高層次的價值和意義。這也可說是顯示出人之為人所意向的一種較高的價值層次。這種時間性在文化方面，則表現為人之歷史性或文化性。縱說為歷史性，綜說為文化性，然總是人在時間歷程中所積累而為人的第二天性。說這是第二天性，並非表示它的可有可無，而是較諸所謂人之自然稟賦，如感官、理性等之為天賦而言，歷史文化性的內容，就任一個體而言，具有一定的偶

然性。若依於人作為具有時間性之存有，人之活動所自必帶出的生活的文化與文化的累積來說，歷史文化性也是人之為人所自必具有的存在的結構。因而人類在這方面也如同前述之血源之追溯上，割裂必產生痛苦。是以人有所謂「文化震撼」(cultural shock)；有文化不能適應的痛苦；對自己所源自的文化有切膚之痛，不論是盲目的護短或自卑的唾棄。對歷史文化的認同雖不必像血源般為定然而不可移易，但卻也不是隨意而轉的存在情狀。失卻歷史感可說是個體，尤其是擁有豐富物質資源的現代人，之意義失落的一個主要根源。

儒學作為中國文化的主導思想，經過二千以至五千多年的發展，已具有與中國或中國文化不可分割的內容，甚至與中國人為不可分。它已滲透到中國文化的各個方面，可說是構成中國人的具體的歷史文化性之基本內容，是構成中華民族任一個個體之存在意義之背景或基礎。當然，任一個體在其特定的歷史因緣中所作出的表現，也可反過來對所源自的文化背景，各有或多或少的改變。然其意義骨幹卻是依其對此一歷史文化性之意義詮釋而來。由是而言，中國文化的精神，包括儒釋道以致法家的若干義理，都在現代中國人身上存續與傳遞之中，也可說是在發展之中。民族不滅，文化不亡，則此一文化即在生長變化的歷程之中。儒學自先秦迄今未曾中斷過，縱使在近百年的西方強勢文化的入侵之下，仍然在生長變化之中。儒學作為中國本土自根自長的文化根源，作為涵育中國歷史文化的思想母體，曾有過數千年的燦

爛文明，它自不是一死體。它甚至可說有極強的韌力，並未由於與西方現代文化在政治、軍事和經濟力量懸殊之下，在百多年的壓逼下被消滅，反而在東亞經濟日強之時，再度成為具有世界影響力的一支文化與文明。儒家的這種堅強的生命力，不像西方其他種種的哲學流派之易隨時日而退出歷史舞台，主要在於它乃是一套建基在人性人情之常的智慧。它的個別條文或內容，或所憑藉之歷史資源，自然有不合時宜或僵化之弊，這些當然有被修訂修正的必要。但是，人之作為人卻沒有古今中外之殊異。因此，作為支配中國人與中國文化的儒家思想，自有其合乎人性人情的合理內核，而這也就是任何時代任何民族文化可以及需要參考和採納的基本成素。在儒家思想本身而言，它的特定內容必須與時更新，使得特定時代的限制得以消除，和真正達到讓人性人情解放的作用。在這個意義之下，儒學可說每一代都得有所更新，因而可以有新儒學之可言。在碰到現代西方文化的強力挑戰之下，傳統儒學之缺點更為明顯，也更有必要作出新的調整或回應。由是而有當代新儒學的發展。

一、儒學之核心義理與時代課題

依儒家的內聖外王的架構來說，內部的成聖工夫自是其義理核心所在。但是，儒家之不只是一個像西方一般哲學體系之為一純知解的理論，它自有必然的理由關注或涵蓋外王之社會政教所涉及的問題和義理。因此，外王並不是儒家義

理中可有可無的一部份，內聖外王的義理並不是兩不相關或兩不相應的兩套理論。儒家所意想的內聖外王乃是一義理相續的整體。以孔子的用語來說，內聖自是以仁為首出的人的一切價值的根源，而外王即以禮樂所代表的社會政治文化體制，而外王的核心義理也是仁。內聖外王之道，是由仁心一以貫之。仁心之實義只不過即是仁心之安不安。因此儒家的核心義理也就是對此仁心之安不安的回應，對此不忍人之心之回應。在內聖方面，首先是正視此不忍人之心之為人的生命的實事實理，確認它和說明它的真實意義，由此以見出人的生命的特質，人之為人所在，見出每個人之為本有價值，見出此不忍人之心是人之無限價值之所寄，是人性之尊嚴所在。由是內而人生之種種動念，種種悲歡，與乎自由自律的呈現，都有所立；外而人際間之種種對待，社會政教倫理都必依此而開創，任何制度設施必須以使此不忍人之心得以無歪曲，無委曲而方為有價值，方為合理。擴而言之，人與天地萬物之相接亦不能遠離此心之不忍任一生命任一物之受傷害之要求，由此以見天地萬物之為受此不忍人之心之所護祐。是以，此不忍人之心乃是一切有價值存有的最後依據，而它自身乃是無所依，不必有所依，因而為普遍而絕對的。它是價值的根源，它在價值上即為絕對。絕對而遍及一切人，以至為一切生命，一切存有的價值的依據，它即是天道。此不忍人之心之為一切價值根源，之具有絕對的價值，表示它是理。在人類而言，它乃是人所共喻的價值，不可能是單存於某一個體的特定價值。此所以「此心同此理同」；

此所以它爲人之爲人的理，人性乃就理之在人者而言。此所以它作爲人之主體性而同時具有客觀性。就此不忍人之心之作爲客觀遍在的理而不以個體之心靈而言，它即爲一切存有之價值之根源和保持者，是創生一切存有之天道。由是而可有天道性命相貫通之義。

此不忍人之心之自照其生命之形軀，自有使此形軀生命得以養生送死而無憾，由是而有順不忍人之心之適度的生命物質之爭取，順此展開而有種種的社會政治制度之安排，與乎知識科技之發展，都只是爲了安頓此不忍人之心而已。此所以儒家必由此而立外王之道。由不忍人之心之道德要求之伸展，以建立人間社會的制度，這是傳統儒家的內聖外王的模式。傳統儒家並沒有忽視此外王之道於個體生命之重要性和切身性。但是，基於以仁爲首出，智以輔仁，知識離實踐所需，於生命之存在沒有明確裨益，即失卻全力追求的理據，故中國有科技，有非常精緻實用的技術知識或工藝，但卻發展不出西方現代之科學。政治理想方面，儒家自是以禪讓政治爲最高價值最合理的制度，即，讓才德兼備，受人民擁戴者執掌政權，施行仁政，使人民得以安居樂業，安身立命。但是，在傳統社會中，禪讓政治只能寄托在聖賢身上，缺乏客觀制度的安立。有權者自是易於假借，人民不能自發而起，聖賢難以抗衡強權者的以力假仁。由是，中國政治只能在家天下的制度內推行較開明的人治。儒者在二千年中始終不能從客觀體制方面建立外王的基礎。經百年與西方現代文化的激盪，傳統外王之困局方有打破之方向。這即是當代

新儒學的時代課題。

二、內聖與外王之重建： 對現代化回應的第一步

當代新儒學的課題自是以建立新外王爲主要任務，但是，內聖之學的重建及重新詮釋，可說更是當前逼切之事。因爲，傳統內聖之學由於明亡之後二百多年，道統中斷，聖學之精義近乎湮沒無聞。而傳統儒學所用之傳統語言不足以爲現代中國人所了解，亦不足以表達現代世界之人生情狀。而作爲現存文化的一支，中國文化亦有現代化的需要。哲學方面，中國傳統的經由實踐體驗體證良知明覺，自有其對題的作用。但是，西方所盛發的思辨方式和義理架構的系統，於辨理說明上，於義理系統之分疏和建立上，亦有不可忽視的功用，也是中國哲學在表達形式方面的一種現代化。而且，參照運用西方架構式的思辨，實可使中國傳統哲學更能表現其義理內涵，進而使架構思考成爲中國人思考模式的一部分。

在運用西方義理架構方面，牟宗三先生運用康德的倫理學架構，最能展示儒家內聖之學的規模，義理方向與內容。約言之，以孔孟爲宗的儒學是自律道德的形態，仁心善性是自由自律，即活動即存有的價值主體；通過此自由自律之主體的實踐，由道德之真實呈現而證成康德所謂的道德的形上學。於此，不但確立儒學的義理系統爲何所是，而且可藉以

區分儒學的衆多體系的同異。牟先生據此而判宋明儒爲三系，即，象山陽明系，五峯蕺山系，和伊川朱子系，而前二者方爲真能繼承孔孟之正宗而有所加密的新儒學，伊川朱子則爲歧出的新，其被視爲是宋明儒的正宗實是別子爲宗。這一分判不但使有關義理系統的差異得以明確，而且使儒學的基本義理架構得以明確化，如此方可提供進一步發展的依據和可與西方哲學相較而論的嚴謹系統。圓教與圓善的課題是在更精微處比論儒學精義與其他大教的區別。在此牟先生更進一步採用佛家的判教理論，對中國傳統哲學，即儒釋道三教的義理系統作一分判，這是現代的判教。事實上，這一判教實已包含西方的基督教和康德、柏拉圖等西方哲學系統在內。至於唐君毅先生之以九境涵攝古今中西印的哲學體系，雖與牟先生的取向不盡相同，然亦是一現代判教的表述。判教不但區別了不同義理系統之差異及其高下，也同時是讓不同義理可以觀其進階相通之處。這是進一步對儒學發展爲世界哲學的一支，甚至是主流的哲學體系，作出基礎性的建立。

在現實的機緣上，中國文化和哲學的現代化所直接要回應的是民主與科學的實現和開出的問題。中國傳統文化在這方面的落後，是一歷史的事實，毋容否認。但是，如何在中國國土與文化土壤上培養出民主與科學，卻不是一單純的學習移植的問題。中國哲學有必要在義理上以說明融通這兩者與中國傳統哲學與思考模式的相互關係。這方面的工作表現在新外王的理論開展。牟先生以良知明覺爲主體，爲完成此