

返本开新 论儒学

沈清松学术论集



返本开新论儒学

沈清松学术论集



孔學堂書局

本书获2017年贵州省出版传媒事业发展专项资金资助

本书获贵州省孔学堂发展基金会资助

图书在版编目（CIP）数据

返本开新论儒学：沈清松学术论集/沈清松著

—贵阳：孔学堂书局有限公司，2017.10

（孔学堂文库）

ISBN 978-7-80770-082-1

I. ①返… II. ①沈… III. ①儒学—文集 IV. ①B222.05-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2017）第240212号

孔学堂文库 郭齐勇 主编

返本开新论儒学：沈清松学术论集 沈清松 著

项目策划：赵宇飞

出品人：邓国超 李 筑

项目执行：张忠兰

责任编辑：张忠兰 张基强

封面设计：梁诗吉

排版制作：陈思蓓

责任印制：张 莹

出品：当代贵州期刊传媒集团

出版发行：孔学堂书局

地址：贵阳市乌当区大坡路26号

印制：深圳市泰和精品印刷有限公司

开本：1/16 787mm×1092mm

字数：400千字

印张：22

印数：1—1000册

版次：2017年10月第1版

印次：2017年10月第1次

书号：ISBN 978-7-80770-082-1

定价：58.00元

本书获二〇一七年贵州省出版传媒事业发展专项资金资助
本书获贵州省孔学堂发展基金会资助

自序

收集在本书中的十八篇文章，都是我多年来分别在不同场合发表的论文。如今辑成书，竟然发现其中含有某种一贯性和系统性的关怀，也就是想为儒学返本而开新。更切实地说，是要在开创未来时能返回儒学根源，而在返回根源中又能开创未来，这正体现了方东美老师所谓“儒家既能传承又能创新”的精神。就时间的顺序而论，针对过去、现在、未来三世，儒家想要开创新局，首先面对的是未来，然在面对未来时无可避免地要承担现在，而现在又根源于过去，因此也必须返回过去的源头。三者互有重叠，首尾相接，而轮转无穷。我们此刻面对的“现在·未来”，正是全球化方兴未艾，后现代风起云涌的时代。而我们此刻正承担着的，是现代生活与其种种制度与价值。然未来与现在正呼唤着我们，昭示着我们，必须返回源头，商量旧学，发现典型在夙昔，据以研拟新方。在夙昔典型的光照之下，我们才能重探源头，重寻意义的根源，借以面对现在，思考未来。

为此，本书第一部分，谈论的是儒学如何面对后现代、全球化与未来的挑战，一共六章。首先，我从后现代思潮的观点，重新审视“为己之学”与“为人之学”，作为儒家为学与做人的根本态度；并且与前此认为儒学纯是为己之学的新儒家前辈，如牟宗三、杜维明诸位先生，商量旧学，启发新知（这是我们对于前辈学者所表现的最大敬意）。其次，值此全球化越发加深加广之际，如何了解全球化，如何能在其中与其他文明相互交流，在伦理、哲学与宗教各方面，互通有无，避免相互冲突，而能达致相互丰富，这是当前极为紧迫的重要课题。为此我在第二章讨论全球化、可普化伦理与宗教交谈的议题。进一步，如何在当今多元现代性的情况下，面对西方现代性的挑战，然又在此弊端丛生之时，能避免其弊端，发扬中华文化之优长，建立中华现代性，是我真正的关心所在。

在面对未来挑战，并与西方文明交谈的要求下，中国文化应如先前在前现代时期，将来自印度的佛教纳入、发展为中国大乘佛教，成为我国儒、释、道三教之一；同样，如今与西方交谈，我们不应再视西方的基督宗教为外国教，而应能取其精华，去其糟粕，纳入我中华文化大流中，使之成为其中正面的构成之一分，是这第三千禧年的一件大事。在文化与精神资源上，我们应该不再仇外、不再视作与己无关，而是应与基督宗教在寻求终极真实的路途上，相互照映，相互采光。所以，

本书特在文明互动的视野之下，以两章的篇幅，分别用受儒学启发的“外推”策略，来检讨并展望基督宗教中国化，以及儒学如何与基督宗教会通等议题。

最后，中华文化不再仅限于中国，也不再仅限于东亚，因为中华文化此刻正随着华人以及中华文化爱好者在全世界的飘散与分布，而遍及于全球。儒学的再造，必须为花果飘零的人们设想安身立命之道。所以，这第一部分将以中华文化的花果飘零与儒学的再造作为小结。

第二部分讨论儒家面对现代，必须认真处理儒学如何面对现代的基本问题，诸如现代生活的特性、民主政治、科技发展、公民德行的培养等问题，并且重新检讨其德行伦理与价值层级，赋予新诠。如此，亦得六章来论述：其一，儒家思想与现代生活；其二，儒家思想与民主政治；其三，儒家思想与科技发展；其四，儒家的伦理道德思想的现代意义；其五，义利再辨：儒家价值层级论的现代诠释；其六，论公民德行的陶成。盼能借着现代儒学的确立，贯通未来与过去；希望能更全面地将儒学浸润于现代，取其正面精神，除其负面糟粕。

本书的第三部分讨论儒学返回源头，主要针对几种不同角度的“源头”之意：历史发展的源头，内心根源的源头，哲学义理的源头，诗歌艺文的源头，乃至来自他者的源头。就历史发展的源头而言，本书讨论孔子如何在神学政治衰落之时，兴起了创造性的人文主义，讲述孔子如何继承《书》《诗》《易》而仍有其独特贡献，并进而发展出其原创的思想。就内心根源而言，本书讨论了仁民爱物的情怀，以之作为儒学的根本精神。就哲学义理的源头而言，本书重返《易经》在对比中创造的精神，并对照之以当代西方大哲怀德海（A. N. Whitehead）的对比哲学，以示其与时俱进的神髓。本部分特别以孔子与朱熹为宿昔典型，除了首章讨论孔子，并在第二章《源头与体系：朱熹哲学体系的形成》中，讨论朱熹如何接受多元他者的影响并心存感谢，以发展出自己的哲学体系，借以昭示来自多元他者的启发，亦是哲人体系形成的根源。本书亦以晚进出土的《孔子诗论》为例，说明儒学诗的理论乃至文学与艺术的原理的源头。

最后，本书针对正在崩毁中的西方现代性旧典范，提出一个建立在中国哲学上的新典范，并从这一返本而得的新典范出发，来思考以下五个问题。其一，由当前环保运动、生态问题与天文学发展所引起的人与自然如何相处，如何建立一健全的自然观的问题。其二，科技发展带动了普世化、全球化的现象，然而，西方近现代科技已然弊端丛生，科技观念正在改变，应如何重新为科技定性的问题。其三，科技愈发展，越需要强而有力的伦理道德力量，在今天应如何重新建立一适当的伦理观的问题。其四，由于历史意识觉醒所唤起的多元文化情境及其所引发的文化际

研究与比较哲学的问题。其五，宗教哲学与宗教交谈的问题，如何动员不同宗教的教义与灵修资源，为当前缺乏生命意义、徘徊在虚无主义幽谷中的人类，带来心灵的希望的问题。

本章既是作者立基于根源性的对比智慧，而因应现代与后现代挑战的一种努力和尝试，同时也作为全书的结论。

本书的出版，在此特别要感谢丛书主编武汉大学国学院院长郭齐勇教授的慧眼、信任与邀约，使我能整理旧稿，重发新意，使这本书的出版得以成真。再者，也要感谢孔学堂书局副总编辑张忠兰女士的慷慨与远见，尽心协助，使本书得以现在的模样与读者见面。期望本书能对当前浩瀚的儒学研究，做出一点点微薄的贡献。

沈清松

2016年3月8日

序于多伦多大学哲学系与东亚系

自序

儒学面对后现代、全球化与未来的挑战

- 003 为己之学与为人之学：从后现代重新审视
- 020 全球化、可普化伦理与宗教交谈
- 038 从西方现代性到中华现代性的形塑
- 057 外推精神与基督宗教中国化
- 074 儒学与基督宗教的会通
- 088 中华文化的花果飘零与儒学的再造

儒家面对现代

- 113 儒家思想与现代生活
- 128 儒家思想与民主政治
- 142 儒家思想与科技发展
- 158 儒家的伦理道德思想新论
- 180 义利再辨：儒家价值层级论的现代诠释
- 201 论公民德行的陶成

儒学返回源头

- 219 儒家的历史源头：
政治神学的衰落与创造性人文主义的兴起
- 247 源头与体系：朱熹哲学体系的形成
- 264 《孔子诗论》的智慧与诠释
——兼论儒家诗论与艺术论的源头
- 281 儒学之心源：仁民爱物的情怀
- 295 返回根源与面对当代：
《易经》与怀德海的对比哲学
- 308 从新典范展望中华文化的未来

儒学面对后现代、全球化与未来的挑战

本部分讨论儒学如何面对后现代、全球化与未来的挑战。首先从后现代思潮的观点出发，重新审视『为己之学』与『为人之学』，作为儒家为学与做人的根本态度。其次，值此全球化越发加深加广之际，更须了解全球化的正面意义，并在其中与其他文明相互交流，达致相互丰富。尤其在今后的千禧年，中国与西方交谈，不应再视西方的基督宗教为与己无关，而应能取其精华，去其糟粕，纳入我中华文化大流中，使之成为其中正面的构成之一。在文化与精神资源上，我们应与基督宗教在寻求终极真实的路途上，相互映照，相互采光。本部分在文明互动的视野下，分别用受儒学启发的『外推』策略，展望基督宗教的中国化，以及儒学如何与基督宗教会通的议题。

为己之学与为人之学：从后现代重新审视

孔子语“古之学者为己，今之学者为人”，被当今多位学者解读为侧重为己之学、强调人的主体性。其实，孔子并无对古与今、为己与为人的褒贬之意；是荀子将之解读为君子与小人之学，褒贬始乎此。其实，在学以成人的过程中，人所接受来自多元他者甚多，无论是自我生命来源、语言的学习，以及人的欲望总是指向他人、他物，足可见之。其次，在成德过程中，我们本性中的良好能力，除非处在一有最低限度的和谐人际关系中，否则无法卓越，而且儒家的核心德行，如“仁”，便是个人与多元他者的内在感通，更显示在成德的事体上，为己之学和为人之学相依相辅。最后，在本体层面，人按其仁恕之性就会朝向自我与群体的善去发展，这是伦理道德的本体论基础。这些考虑使我们更无偏地解读孔子“为己之学”与“为人之学”的关系，并成立儒家的互为主体性。然由人的本心、初心及仁恕之德，显示人内在有慷慨动力，超越相互性，并能成就相互性，才有开放的互为主体性，不至于封闭。

一、引言

孔子在《论语》中的一句话，“古之学者为己，今之学者为人”（《宪问》），^①被许多当代学者，尤其是注重人的主体性的新儒家，例如牟宗三先生，解读为侧重为己之学、重视人的主体性，因此将“仁”解读为主体的自觉，并以自觉优先于他人。^②这一解读传统随后被杜维明、刘述先等人所继承，都强调儒学是

①为省篇幅，以下《论语》《孟子》《大学》《中庸》《荀子》《左传》等经典，仅注明书名篇章名称与章节号码或年代，不另注明出处。

②牟宗三将孔门之学称为“圣门为己之学”，并以仁出自一己“内在的逆觉体证”。参见牟宗三：《心体与性体》第二册，（台湾）正中书局1969年版，第182、338页。

一为己之学。杜维明干脆就认为：“孔子本人认为，真正的学是‘为己之学’，而不是‘为人之学’。”^①而刘述先甚至把兼顾格物与修己的朱子之学，也解读为为己之学。^②

在我看来，主张将孔子的话解读为偏重为己之学，而轻贬为人之学，其重点在于突出儒家强调人的主体性。就主观方面来说，这一点在国人面对西方现代性的挑战中，有其不可忽视的重要性。换言之，这样的诠释是面对西方现代强调的主体性而做的调整。不过，就客观而言，在《论语·宪问》的文本当中，“古之学者为己，今之学者为人”单独一句话，并无其他文本脉络明显偏重“为己”或“为人”之意。如果真的要偏重为己而轻为人，会有两个问题。第一，是否孔子有褒古而贬今之意？第二，孔子是否有将为己与君子连结、为人与小人连结之意，一如后来荀子所为？这点，在后现代来重新予以审视，十分有其必要，一方面有必要还原孔子原文中所含的圆熟而均衡的智能，另一方面亦可显示儒学与时俱进的精神。

二、为己之学与为人之学

在孔子“古之学人者己，今之学者为人”单独一篇文本中，并无明显的证据支持其对古与今、为己与为人的褒贬之意。可以想见，一位心胸开阔的真儒，如孔子者，会强调古与今、自我与多元他者之间，有着创造性的联系。尤其针对今、古两个时间阶段，在孔子的用法里面，虽然可以用来表示由较低程度的善朝向更高的善发展，或由较劣朝向较佳趋势发展的说法，但并未用以表明二元对立的褒贬之意。例如以下同在《宪问》中的文本：

子路问成人。子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣！”曰：“今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣！”

①杜维明：《杜维明文集》第三册，武汉出版社2002年版，第255页。

②刘述先：《朱子在宋明儒学的地位重探》，《台湾东亚文明研究学刊》2008年第2期，第1—11页。

在这段话中，孔子先列出成人的理想典范“臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐”，然后比之于今日“见利思义，见危授命，久要不忘平生之言”，虽属不同程度的成就但已属不易、但仍可再精进的人品。

大体说来，孔子用古、今二词以表现三种比较：其一是表示朝向更善发展的较低程度或最低要求的说法；其二是无任何高低的比较；其三是用于显示当前风气的劣势之意。若然如此，孔子重视的是下学而上达，主张由较低的善（今）向着更高的善（古）去学习的努力。但这种以今为低，古为高的情形，也没有表现在为己、为人一语的文本中。

再检查第二个问题：将为己之学与君子关联，而将为人之学与小人相关，是否得当？就历史上言，褒贬为己之学与为人之学，将之与君子小人之分连结起来，因而成为人格的褒贬之词，可以溯至《荀子·劝学》，其中有言：“古之学者为己，今之学者为人。君子之学也，以美其身；小人之学也，以为禽犊。”荀子此解影响后世对于孔子这段话的诠释甚深，譬如二程子说：“古之学者为己，其终至于成物；今之学者为物，其终至于丧己。”^①并将为己与为人之学放在内外、本末的脉络中。曰：“学也者，使人求于内也。不求于内而求于外，非圣人之学也。何谓不求于内而求于外？以文为主者是也。学也者，使人求于本也。不求于本而求于末，非圣人之学也。何谓不求于本而求于末？考详略，采同异者是也。是二者皆无益于身，君子弗学。”^②可见，从荀子到二程子，的确有一褒贬并区辨为己之学与为人之学、君子与小人、内与外、本与末、古与今的诠释传统。

然而，回过头来看，对于孔子并非如此，君子和小人的区别，是基于他们的道德理解而言的。孔子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”这是在道德人格层面所作的区分，是小人或君子，关乎其喻于义或喻于利，而无关乎其学之为己或为人。在孔子之后，孟子将义利之辨扩充至政治领域。孟子在政治上区别君子与小人，问题不在两者的二元对立，而在于到底是寻求己利或寻求公共善，更是无关乎其学为己或为人，一如下面这段话所示：

孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰：‘何以利吾国？’大

①〔宋〕程颢、程颐：《二程集》，中华书局1981年版，第325页。朱熹在《四书章句集注》中将“为物”改成“为人”。

②同上，第319页。

夫曰：‘何以利吾家？’士庶人曰：‘何以利吾身？’上下交征利，而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”（《孟子·梁惠王上》）

这段话强调：王、士大夫、庶人等各层级，不能只问如何利己，以致上下交征利；其中隐含着必须至少对共同善的考虑，若能进之以仁义，则“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也”。在此，义利之辨是放在政治领域，主旨在于批判寻求己利（利），主张公共善（义）。可见，君子与小人之辨与义利之辨，无关乎为己之学或为人之学。

三、主体、他者与多元他者

公平地说，牟宗三等人的主体主义式的诠释，认为学习过程应优先集中注意力于自我修身，而非为讨好他人，这一说法的优点在于强调人的主体性，并在面对西方现代性的挑战中，更新中国哲学。欧洲近代哲学的特性之一，便是强调主体性，^①如笛卡尔所说，“我思故我在”。主体的强调，在尔后的哲学家，无论其为理性主义者、经验主义者，或德国观念论，皆然。欧洲近代性所假定的主体哲学，可以综摄为：一种主张人的主体性，无论其经验或先验的结构与动力，是人的思维、道德、权利、与价值创造力的行动主体的哲学立场。

然而，在从20世纪70年代开始的后现代文化运动中，主体性的哲学遭到了严厉的质疑、批评与否定，无论是结构主义所言“作者（主体）死了”^②或阿尔杜塞

①本文将Modernity译作“现代性”，然就modern作为一历史时期而言，虽然在英文皆称modern，在中文则或译“近代”，或译“现代”，或译“近（现）代”，视其脉络与连续与否而定。

②Roland Barthes, “The Death of the Author,” *Aspen* 2C, no. 5-6 (1967).

(L. Althusser)所言,“主体性是意识形态”^①皆同此意。在主体性的废墟之下,进行着的是从自我往他者的转移。

在我看来,后现代所侈言的“他者”,仍然假设了自我与他者之间二元的对立。为此,我主张用另一语辞“多元他者”替代之,因为若想到,我们人是出生、成长在多元他者之中,并且对多元他者负有责任,要健康得多。后现代思想家,如拉康(J. Lacan)、列维纳斯(E. Levinas)、德希达(J. Derrida)、德勒兹(G. Deleuze)等人,实际上完成了从主体向他者的转移,即使他们彼此仍有些细微差异,但“他者”仍然是一哲学的抽象物。所以,我提议以“多元他者”替代之。在生活中的每一时刻中,我们从未真实面对纯粹抽象的他者。我们都是生在具体的多元他者之中并且在其中成长。别忘了,儒家所言的“五伦”、道家所言的“万物”、佛家所言的“众生”,率皆隐含“多元他者”之意。更何况,实际言之,心中常存念着多元他者的存在以及我们与他们的关系,会活得比较健康。

话虽如此,“主体性”仍是欧洲近代哲学最重要的遗产之一,如果我们要维系人的人权与尊严,也不能忽视之。虽然,在今天来说,必须将之放在具体的存有论当中,把主体性想成关系性的,而且感应着多元他者。当我们将关系性与感应性纳入对自我的考虑之时,我们就须改弦更张,从自我作为纯粹与绝对的主体性,转移向“形成中的自我”(self-in-the making)的想法。意思是说,自我仍在形成的过程当中,当我们有创造性的道德行动或艺术创作或为大众立功之时,有创造才会形成自我,且一旦自我形成了,便又立刻迈向新的形成过程了。

在如此观点下,当然也仍有某种主体性,然而形成中的主体,且富于关系性和感应性。例如,孟子所言“反身而诚,乐莫大焉”的道德经验,是在自我必须不断进行外推的多元他者之间,来进行反身而诚的。在艺术创作经验中,一如在山水画中,画山水以显道,外师造化,中得心源,透过画家的慧眼,于山水画中体现道理。可见,无论在道德经验或艺术经验中,都仍有某种主体性存在,其意为形成中的自我,然与多元他者相关且响应多元他者,甚至响应终极真实,也就是天或道体。

可见,欧洲近(现)代所强调的主体性,与儒家表现在道德上和艺术创作上的关系和感应式的主体性,仍有很大差异。首先,儒家的主体性是在与多元他者相关,并响应多元他者之时,才能在伦理道德行动或艺术创造行动中达至。而且,儒

^①Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses,” *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trans. Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), 172-173.

家的主体性是道德的与艺术的，通过完成道德与艺术主体性，人可以达至终极真实，或至少能指涉于终极真实。

这点特别不同于欧洲主体性，后者仅集中于智识的主体，终究达不到终极真实。例如，康德（I. Kant）的主体性，^①呈现在理智的层次，当人构成经验知识，达到现象界之时，是有效的，然而无效于本体界。此外，康德肯定自由意志、灵魂不朽与上帝作为道德行动的三项设准。这三者虽属本体，但此处的“本体”仅为消极概念，人永远无法以知识的方式认识它们，然而，人仍须以之为道德行动的设准，这是因为道德行动之本性使然（例如说，道德行动是出自自由意志）。

然而，在中国哲学里，人有意识地在道德行动中指向终极真实，深知自己所作为与终极者相关。但是像牟宗三所说人有智的直觉，甚至有自由无限心，^②的确是太强烈的说法了。因为人虽有局部的理智直观（牟宗三称为“智的直觉”），终究无法穷尽道体，一如老子“道可道，非常道；名可名，非常名”所述，终极真实总有隐微难明、隐藏未显之处。

此外，我和牟宗三先生还有一点差异：对我而言，人是在与多元他者相关，并响应多元他者之时，才在过程中达到了自己的主体性。更重要的是，人自幼在其自我的构成中，便有着多元他者的贡献。

面对后现代对于欧洲近（现）代所强调的主体性的挑战，是否说有一种互为主体性的想法，就足够了？答案是：不够。因为互为主体性只是主体性概念的延伸和扩充：我是主体，而我也承认你是一主体，这仍然是隶属于欧洲现代性的精神。在欧洲近代哲学里，黑格尔（G. W. F. Hegel）早已经有了互认（Anerkennung）的概念。然而，这一观念仍然忽略了除你我以外还有别人或多元他者，各有其语言，各有其独特的面容与其人格。为此，单是从主体性往互为主体性移动是不够的。正是由于这个理由，后现代才提议移往他者，而我更提议从他者移往多元他者。

将儒家的为己之学，参照欧洲近（现）代主体性（如康德的主体性）来予以解读，即使两者差异甚大，终究还是有其功劳，不可磨灭。但从哲学上来说，这并不是最佳的解读，也不是从儒家观点看自我与多元他者关系的平衡观点。如果我们从哲学上来看主体性的构成，我们必须说，从一开始，在最基本的层次上，人就接受

①关于康德的主体性论述，汗牛充栋，晚近之例参见Janum Sethie, “Kant on Subjectivity and Self-Consciousness,” (PhD diss., University of California, Berkeley, 2015). <http://escholarship.org/uc/item/5n24m1tb#page-1>.

②牟宗三：《现象与物自身》，（台湾）学生书局1975年版，第3—5页。