

林啓屏著

臺灣學生書局印行

儒家思想中的具體性思維

中國哲學叢刊



林啓屏 著

儒家思想中的具體性思維

臺灣學
書局
印行

儒家思想中的具體性思維

林啓屏著. — 初版. — 臺北市：臺灣學生，
2004[民 93]

面；公分

參考書目：面

ISBN 957-15-1207-9(精裝)

ISBN 957-15-1208-7(平裝)

1. 儒家 — 論文、講詞等

121.07

93000445

儒家思想中的具體性思維 (全一冊)

著 作 者：林 啟 屏
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
發 行 人：盧 保 宏 司
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號：00024668
電 話：(02) 23634156
傳 真：(02) 23636334
E-mail: student.book@msa.hinet.net
http: //www.studentbooks.com.tw

本書局登記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：宏 輝 彩 色 印 刷 公 司
中和市永和路三六三巷四二號
電 話：(02) 22268853

精裝新臺幣三九〇元

定價：平裝新臺幣三二〇元

西 元 二 〇 〇 四 年 二 月 初 版

第三章：乾嘉義理學中的「具體實踐」-----	137
一、前言-----	137
二、一個有意義的爭議——「正統」 誰屬？-----	140
三、「多重緊張性」的思想格局-----	161
四、結論——一個圓成的可能性-----	190
第四章：論儒學的「宗教性」-----	201
一、前言-----	201
二、「時代意識」與「歷史危機」-----	204
三、「宗教」涵義的變化及其相關問題-----	221
四、儒學「文本」詮釋中的「宗教性」-	234
五、結論-----	263
第五章：儒家思想中的「一體觀」與現代化的 發展-----	265
一、前言-----	265
二、現代化發展及其問題-----	267
三、儒家思想中的「一體觀」-----	282
四、結語——古與今的對話-----	295
徵引書目-----	299

儒家思想中的具體性思維

目次

序論	1
第一章：古代中國「語言觀」的一個側面—— 以《易·繫辭》論「象」為研究基點——	11
一、前言	11
二、理性化世紀的來臨	13
三、〈繫辭〉與「象」	27
四、結論	64
第二章：「正統」與「異端」——以清初的經典認 同為例——	69
一、前言	69
二、學派發展的真實經驗——闢異端？ 爭正統？——	71
三、清初的經典認同——三個方向的 觀察——	95
四、「一個聖道，各自表述」——	122

序論

根據當代的儒學研究，我們可以發現一個相當重要的論述，不斷地出現在許多學者的著作中，此即是以「既內在而又超越」的思想性格視為是儒學思想重要特徵的說法。¹至於這個論斷的內涵為何，牟宗三先生有極為精簡的說明，他說：²

天道高高在上，有超越的意義。天道貫注于人身之時，又內在于人而為人的性，這時天道又是內在的（Immanent）。因此，我們可以康德喜用的字眼，

¹ 關於「內在超越」問題的討論，學界已有相當多的著作面世。除開較早使用此一名詞的牟宗三、唐君毅之外，近來以此為問題焦點的論文，亦復不少。舉其大者，杜維明：〈超越而內在——儒家精神方向的特色〉，收入：氏著：《儒學第三期發展的前景問題》（臺北：聯經出版公司，1989年）。劉述先：〈論宗教的超越與內在〉，收入：氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年）。李明輝：〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收入：氏著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年）。另外，有關「內在超越」的正反意見之討論，請參：李明輝：〈再論儒家思想中的「內在超越性」問題〉，該文發表於中央研究院第三屆「國際漢學會議」，2000年6月29～7月1日。

² 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974年），頁26。

說天道一方面是超越的 (Transcendent)，另一方面又是內在的 (Immanent 與 Transcendent 是相反字)。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。

從牟先生上述的說明來看，所謂「內在又超越」的思想，當是儒家「天人哲學」的一個論斷。雖然「內在超越」一詞的使用，實屬近代以來的學者用語。不過，究其實質的思想內涵，應當與宋明以來大力彰揚的「天道性命」之學，有極為密切的關係。

對儒學思想史的發展而言，宋代是一個相當重要的關鍵期。因為儒家的思想自秦漢之後，雖成為傳統中國的學術宗主，但隨著外來思想的挑戰日亟，尤其在「心性論」的理論層次上，儒家明顯不若當時佛學的深刻，於是其學術上的吸引力，乃相形失色，甚至到了知識份子捨儒就佛的情況。唐宋之儒，目睹變局，其心中的焦慮可想而知，於是積宋明二代儒者的努力，儒學「心性論」的「高明面」，乃在中斷於孟子後的千年間，再次接續起來。此一高明面的學問，也就是宋明儒所謂的「天道性命」之學。

基本上，宋明儒的「天道性命」之學，當然是承繼孔孟「心性論」的傳統而來，尤其是發揚了孟子一系的心性觀點。不過，值得注意的是，在罕言「性與天道」的孔子言論中，「天」的「超越性」是隱而不彰的，真正浮在檯面上的問題焦點，仍然是在具體人間世的「生活世界」。即使是從「盡心知性以知天」的孟子學說中，我們可以認為儒學的「超

越性」已經有顯題化的趨勢，但我們都不能否認，在孟子的學說裡，論述人倫制度的種種問題依然是孟子著意之所在。是故，宋明儒雖在理論的發展上，沒有違背孔孟所立的「心性論」的理論格局，但就「超越」面向的著重來說，宋明儒學的理論內涵，明顯地有了新的發展。

然而，宋明儒在「超越性」面向的學說拓深工作，一方面為儒學帶來新的生命，另一方面卻也引發日後爭議的開端。因為「儒學的本質為何？」之類的問題，將會在「超越性」成為儒學重點後，不斷地遭受到後來儒者的質疑與挑戰。究其原因，當在於先秦儒學相當強調「實踐」的重要性，不管是在道德修身的層次，或是社會實踐，乃至到政治制度的主張層面上，孔孟並不想真正缺席，此所以孔孟要奔走各國，推行「仁政」、「王道」之說的緣故。至於在「理論拓深」的「立言」工作上，也都是在客觀局勢無法配合，理想無法實踐於世的情形下，才退而與弟子講學論道。所以就先秦孔孟的學說與行事經驗而言，「實踐」層次的「具體性」面向才是他們的重點，是故，像「超越性」之類的高妙言說，自會受到強調實踐的學者之質疑。

事實上，從宋代開始，對於「天道性命」之學的挑戰，便不曾斷絕。例如「永嘉學派」由重事功的脈絡，批評儒者講學求治的理想，殊不可行，³甚而推至以三代之「本統」

³ 陳亮於〈壬寅答朱元晦秘書〉中，即云：「……此亦一述朱耳，彼亦一述朱耳，欲以文書盡天下事情，此所以為荊揚之化也。度外之功，豈可以論說而致；百世之法，豈可以輟合而行乎！」請見：陳亮：《陳亮

來取代「性理」之學，⁴這些觀點都可看出「天道性命」之學在當代曾被視為無益治世的「空說虛論」。其實，「天道性命」之學，未必不論具體實踐的問題，但由於對「天道」的「超越性」說明，是儒學「心性論」在理論發展上的精華，是以許多學者反而忽略宋明儒學亦有強調重視具體實踐層面，於是動輒將「天道性命」之學視為是違背孔孟傳統的「異說」。有清一代的學者，對於宋明儒學的批判，即是立基於以上的觀點。

其實，宋明儒所強調的「天道性命」之學，不僅重視「超越面向」的「普遍性」、「絕對性」，也一樣重視「內在面向」的「具體性」，誠如杜維明先生指出的：⁵

超越要扣緊其內在，其倫理必須拓展到形而上的超越層面才能最後完成。倫理最高的完成是「天人合一」，但它最高的「天」，一定要落實到具體的人倫世界。既要超越出來，又要深入進去，有這樣一個張力，中間的聯繫是不斷的。因此可以出現理學家所謂的「太極」、「天」、「理」等觀念。

集增訂本》（北京：中華書局，1987年），卷之二十八，〈書〉，頁333。

⁴ 相關討論，請參：牟宗三：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1989年），〈第一部綜論〉，頁225-244。

⁵ 杜維明：《儒學第三期發展的前景問題》，頁180。

李明輝先生也說：⁶

並非意謂：儒學只是一套脫離歷史脈絡與社會結構的理論而已，不必涉及實踐。因為儒家思想有一項顯著的特色，即是：它除了超越性之外，同時還具有內在性。當代的儒家學者常將儒家思想底這種特色稱為「超越而內在」或「內在超越性」，以與西方文化（尤其是宗教）中「超越而外在」或「外在超越性」底基本模式相對比。儒家思想之內在性表現於它與現實生活和現實世界之間的本質性聯繫中，因此，它不能只是一套抽象的理論，而必須是一種實踐之學。

上引二位先生之說甚是，因為儒學所建構的這套「既超越而又內在」的學問，並非只是展現知性的趣味而已，儒者承擔世運的信念，不可能只在造就一套精美理論，儒者的用心是在此一具體而不完美的人間世中，充份體盡「天理」的存在真實性。

不過，這套強調以「既超越而又內在」來作為儒學本質的理論，並不易為學者察知其間微妙的動態平衡，是以在孰輕孰重中，常有滑向一邊的情形出現。尤其在這兩端之中「超越性」的首出主張，常導致「內在性」的緊縮，甚至使得「內在性」失去獨立自主的空間，淪為可有可無的衍生性主張。

⁶ 李明輝：〈導論——當代儒學之自我轉化〉，收入：氏著：《當代儒學之自我轉化》，頁11-12。

例如民國以來的儒學論述中，以牟先生爲中心的新儒學，更是常被批評爲在「無限心」的架構中，突顯了「超越性」的面向，相對地卻少了在承擔具體人間世的儒學本義中著墨。⁷所以，晚近以來的學者，乃逐漸意識到論述儒學的「具體性」面向的重要，希望藉由此面向的研究，以補前賢之不足。例如：黃俊傑師在其《孟學思想史論》卷一，即以「具體性思維」來指出孟子思維方式的特徵。其說由孟子所使用的「類推論證」與「歷史論證」的兩個進路切入，說明孟子學說中的「具體性思維」特徵，以及此種思維方式和「超越性」之間的緊張關係。⁸

另外，楊儒賓先生在近年來的力作《儒家身體觀》一書中，則透過「身體」的具體論述，指出思、孟、周、張、陸、王、高、劉系統下的「心性論」，亦必以此一具體的「身體」爲出發點，否則不僅「超越性」層面的探討，將成爲虛說，即使是「工夫論」的討論，亦將流於無根。⁹

因此，綜觀上述的討論，我們可以發現儒學思想中的「具體性」面向之探討，實屬目前儒學研究中的緊要課題之一。

⁷ 請參：楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，刊於：《臺灣社會研究季刊》，1988年冬季號，「文化與思想專題」，頁139-179。

⁸ 請參：黃俊傑師：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年），〈第一章 序論：孟子思維方式的特徵〉，頁4-20。

⁹ 請參：楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年）。

因為，只有釐清儒學思想中相關的「具體性」問題，才可能對於「儒學本質」的問題，有一更清楚的理解，也才能回答「內在超越性」的深刻內涵，本書的撰寫即是基於這樣的理念而作。基本上，本書的五大章有其各自處理的焦點問題，如「語言觀」、「正統—異端」、「具體實踐」、「宗教性」、「一體觀」等，但是這五大章的論述主軸，卻是以彰顯儒家的「具體性思維」特色為論文的撰寫策略。換句話說，本書的五大問題並不是獨立不相關，而是帶著「具體性」的視角深入儒學思想的底蘊，期盼經由「具體性」面向的分析討論，本書可以在上述的問題脈絡中，對於「儒學的本質為何？」之類的問題，有所回應，並為「內在超越性」的討論，提供一個思考角度。因此，本書照顧的面向雖然不同，但中心主旨卻是環繞著此一「具體性思維」而展開的著作。底下分述本書五大章之概要。

首先，第一章：〈古代中國語言觀的一個側面——以《易·繫辭》論「象」為研究基點〉。本文主要是藉由〈繫辭〉論「象」的相關文獻，指出其中顯現出的「語言觀點」，保留了「軸心文化」前後期的思維特徵，亦即是其間的主要現象是由「主客不分」到「主客對列」再至「以主攝客」或「互為主體性」(inter-subjectivity)。並且指出此種充分顯現「以主攝客」或「互為主體性」的「語言觀」是在「具體情境脈絡」中來進行，而不是一種冥思的「認知」活動。所以由此可知在古代儒家所重視的經籍傳記中，其潛藏的「語言觀點」，亦即是認識世界的觀點上，已經是以「具體性」作為其思維導向。

第二章與第三章雖均涉及清代經學思想轉變的課題，但第二章以清初的「經典認同」為分析對象，著眼於「經典」、「經典詮釋者」、「聖人之道」三者的互動關係。文中我將透過先秦、宋明、清等朝代的「正統」、「異端」之辯，指出清初儒者種種判教活動的主要依據，即是建立在「具體」的「倫」、「制」要求上，是以歷來的儒者雖宣稱他們對於「聖人之道」的理解，都是至真實而無妄，但究其實，則並不相同。也就是說，本文認為清初的儒者之「經典認同」，即是一種突顯「具體實踐」的學問，也是清儒持之以與宋明儒爭「正統」的依據。另外，在第三章〈乾嘉義理學中的「具體實踐」〉，則將焦點置於乾嘉時期（清中葉）的學者的思想上，透過戴震、凌廷堪、阮元等人的學說，指出過去學者視乾嘉時期的儒者，只從事考據訓詁工作的判斷，恐怕並非全合史實。乾嘉時期的學者，對於「五倫」與「以禮代理」的主張，不是僅有「考據訓詁」的趣味而已，其背後所隱涵的意義，正是立基於原始儒家在「具體實踐」面向的理想。是以在這兩篇文章中，我均從「具體實踐」的角度，論述清代初期、中期經學思想轉變的原因及其中的可能內涵。

第四章：〈論儒學的「宗教性」〉。本文主要是從「存在的具體經驗來回證主體感受的真實性」入手，分析「宗教」經驗所呈現出的神秘感受，即是一種「主體」活動的真實經驗，而家思想中的「宗教性」內涵，雖是透過其「道德主體」挺立中的「終極關懷」來彰顯，但此種「道德主體」之所以真實，即是由於「道德情感」與「道德法則」合一在「具體經驗」中，方可證成。任何捨棄「具體情境經驗的臨在感」

均容易割裂「主體」，使之成為「客體化」的對象，進而喪失其真實性。所以在最容易表現儒家「超越」傾向的「宗教性」觀點上，「具體性思維」依然是其論述的主軸。而且本章的討論，亦是還原於「具體的」清末民初的歷史脈絡中分析，指出儒學「宗教性」議題的意義，除了哲學思想的理論層面外，歷史的時間性面向，亦是重點。

第五章：〈儒家思想中的「一體觀」與現代化的發展〉。本文主要是從「現代化」的發展所帶來的危機，論述儒家思想中的「一體觀」可以為人類未來的發展，提供一個參照的途徑。其中「一體觀」的思想內涵，主要可從「內在超越的和諧」與「自我認同的實踐」兩個面向切入，透過這兩個面向的分析，我們可以明確地發現所謂「天地萬物一體」或「成己成物」的儒家主張中，其實正蘊涵著「主體真實性」的「先行預設」，而此種「主體真實性」當然不能離開「具體的存在經驗」。是以「內在超越的和諧」與「自我認同的實踐」的說法，亦非架空地理想主張，而是在具體的「生活世界」裡，展現儒家智慧的博厚高明。

最後，這五篇文章曾在不同的學術會議中宣讀，或已刊於學術期刊，試說明如下：

第一章：〈古代中國語言觀的一個側面——以《易·繫辭》論「象」為研究基點〉，曾於1999年9月在臺灣大學主辦的「中國經典詮釋傳統研討會」中宣讀，並刊於：《中國哲學》第二十二輯《經學今詮初編》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年6月）。亦收入李明輝主編《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：喜瑪拉雅研究基金會，2002年）。

第二章：〈「正統」與「異端」——以清初的經典認同為例〉，曾於 2001 年 2 月 14 日在上海和平飯店，由臺灣大學主辦，復旦大學、華東師範大學合辦的「中國經典詮釋傳統研討會」中宣讀。並收入《古史考》第七冊，本文為 NSC89-2411-H-260-016 專題研究計畫之相關成果。

第三章：〈乾嘉義理學中的「具體實踐」〉，曾於 2000 年 12 月 16 日在中研院中國文哲研究所所舉辦的「乾嘉學者之義理學——第四次研討會」中，以〈乾嘉義理學的一個思考側面——兼論「具體實踐」的重要性〉為題，在會中宣讀。並收入：林慶彰、張壽安主編：《乾嘉學者的義理學》（臺北：中研院中國文哲研究所，2003 年）。

第四章：〈論儒學的「宗教性」〉，曾於 2000 年 3 月以〈論儒學詮釋中的「宗教性」〉為題，在臺灣大學主辦的「中國經典詮釋傳統研討會」中宣讀。

第五章：〈儒家思想中的「一體觀」與現代化的發展〉，曾於 2000 年 9 月 17 日，在法鼓人文社會學院主辦，國立臺灣大學合辦的「兩岸青年學者論壇——中華傳統文化的現代價值研討會」中宣讀，並收入於法鼓人文社會學院所出版的專書。

以上五篇文章雖已發表，然其中亦存在一些錯誤與疏漏，是以此次出版乃將一些行文字句稍作更動，並修正其中的錯誤與缺漏，希望能更精確地呈現出儒家思想中的具體性思維。

第一章

古代中國「語言觀」的一個側面

——以《易·繫辭》論「象」為研究基點

一、前言

「語言」作為一個人類相互溝通及自我表現的「中介者」而言，其重要性自不待言。而且由於我們對於「語言」本身的認識究竟採取了什麼樣的態度，通常也反映了我們認識世界的方式，所以在中西哲學史的發展過程中，便引起許多哲人的爭議與研究。¹然而，值得我們注意的是，「語言」在「中

¹ 「言意問題」或「名實問題」一直是中國哲學史發展過程中，非常重要的一環，此事自無庸置疑，所以從先秦到魏晉時代，論著之夥，佔據了中國哲學史非常重要的一頁。至於在西方的學術發展上，「語言」更是重要的對象，從希臘時代將「語言」視為和「理性」、「邏各斯」(logos)為同一開始，「語言」便是討論西方哲學不可缺少的要素。而且甚至在各時期的哲學中心議題不同，「語言」的討論，也有所改變。例如希臘時期，以本體論為其課題，則「語言」對於存在物的表達問題，成為討論的重點。中世紀的討論又由於殊相與共相的重視，唯名論與實在論成

介者」的角色下，「語言」可能是被採取「功能」的角度來加以認識。此時，「語言」與其承載的意義之關係，就並非是「語言」自身的自我開展問題，它只是做為傳遞意義的橋樑而已。如此一來，「語言」將只剩下「替代品」的價值而已，進而淪為意義表達的「工具」。事實上，中國思想發展史上的「語言」觀點，便常以此為出發點。例如「言不盡意」的主張，或是以為「語言」只是在社會脈絡下的一種安頓秩序的手段，這些都說明將「語言」視為「工具」的取向，是古代中國思想界常見的觀點。²但是，「語言」在古代哲人的心靈裡，難道只有如上述般的價值與意義嗎？會不會在不同的認識世界的脈絡下，「語言」會具有「工具」以外的性質呢？

基於上述的問題，本文將以《周易·繫辭》論「象」的相關文字，作為分析的重點，並指出古代中國另一種有別於「工具」的語言主張。首先，我將由古代中國所經歷的「哲學突破」論起，說明突破之後的世界觀下的「語言」觀點的特徵，進而對照出突破之前的「語言」觀點的可能走向。其

為爭議的焦點。乃至近代，以知識論為核心的時代意識，又促使哲學家著眼於認識的來源和語言意義的來源。所以異時異代的人類心靈，無不以探討「語言」而為其認識存在的重點。詳細論述，請參徐友漁等著：《語言與哲學——當代英美與德法傳統比較研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年），尤其是第一章的討論，頁1-32。

² 這種視「語言」為社會秩序維護工具的想法，表現在荀子的論說中，隨處可得。此外，法家亦有如此的見解。