

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

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 參閱傅偉動：〈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”）為依據。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〉改為帶有褒貶意味的〈西方「哲學」陰影下的新儒家〉，更容易造成讀者的誤解。筆者當時並未看到傅文的德文原稿，乃根據還女士的轉述回應傅教授的看法，並對它提出商榷^⑨。何教授此文對傅教授的真正觀點有所澄清。

傅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」。傅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，傅教授認為：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，應當稱之為「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）誤譯為《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》誤譯為《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、八世紀的西方啟蒙思想家萊布尼茲（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，於是有了此文之作。

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 des 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。

牟先生的歷史哲學沿襲黑格爾的論證模式與思考模式，卻是只知其一、不知其二的皮相之見。針對陳先生此文，筆者曾撰文與他商榷。在文中，筆者從哲學思想的角度比較牟先生與黑格爾的歷史哲學，而歸結說：「一般人很容易因牟先生援用辯證法而將其思考模式視為『黑格爾式的』，卻忽略了其背後的義理架構是『康德式的』。」¹⁰黎教授此文則從思想史的角度比較牟先生與黑格爾的歷史哲學之異同，他所得到的結論正可佐證筆者的判斷。

本書所收錄的最後一篇論文是葉海煙教授的〈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〉。此文討論臺灣的天主教與儒家之關係。1960年代的第二次梵諦岡大公會議決定了天主教「本地化」的傳教政策，容許在彌撒儀式與聖事活動中使用當地語言，以促進天主教與本地文化之整合。在這項政策的指導之下，以輔仁大學為主的臺灣天主教學者致力於會通中國文化（尤其是儒家思想）與士林哲學（scholasticism）的工作。

其實，天主教與儒家間的對話可上溯至晚明的傳教士。當時以利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）為首的耶穌會士雖無「本地化」政策之名，卻有其實。在中國傳統的儒、釋、道三教當中，利瑪竇特別重視儒家傳統，以之為會通的主要對象。

¹⁰ 拙作：〈歷史與目的——評陳忠信先生的「新儒家『民主開出論』的檢討」一文〉，《臺灣社會研究》，第3卷第1期（1990年春季號），頁202；亦見拙著：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁141。

侯外廬先生將其會通策略歸納為三點：（1）「合儒」：聯合儒家，反對佛、道二家；（2）「補儒」：附會先儒（古代儒家），反對後儒（宋、明儒）；（3）「益儒」、「超儒」：以天主教神學修改儒家學說²⁰。這套策略在知識階層的確獲得了一定的成效，而使徐光啓、李之藻、楊廷筠等知名人士受洗入教。但其後教廷與清廷之間的「禮儀之爭」卻使耶穌會士的「本地化」政策中挫。1704年教廷通過決議，不但禁止中國教徒使用中國固有的「天」、「上帝」來稱呼 Deus，也禁止他們祭孔、祭祖。1724年雍正皇帝下令禁教，並驅逐天主教傳教士，結束了這場爭論，也使天主教在中國的傳教活動中斷一百二十年之久。直到1844年中法簽訂黃埔條約，天主教才得以恢復在中國的傳教活動。

歷史的弔詭在於：在經過三、四百年的曲折發展之後，臺灣天主教的「本地化」政策又回到了利瑪竇當年所採取的策略；而就實際成效而言，臺灣的天主教似乎也未超越利瑪竇等耶穌會士。究實而言，利瑪竇的「合儒」、「補儒」、「益儒」、「超儒」等策略基本上是以天主教信仰為本位，來「轉化」儒家思想；它不是兩個傳統間的平等「對話」。平情而論，儒家傳統與士林哲學之間固有可以會通之處，但也有無法

²⁰ 侯外廬：《中國思想通史》，第4卷（北京：人民出版社，1957年），頁1207-1226；亦參閱湯一介：〈論利瑪竇匯合東西文化的嘗試〉，見其《儒釋道與內在超越問題》（南昌：江西人民出版社，1991年），頁249-257。侯外廬之說可能是本於清代的中國天主教徒孫星衍之說，因為其《天儒同異考》便分為〈天主教合儒〉、〈天主教補儒〉、〈天主教超儒〉三編；請參閱方豪：《中國天主教史人物傳》（北京：中華書局，1988年），中冊，頁101。

調停的根本分歧，如自律與神律、人本與神本、內在超越與外在超越。若不正視這些根本分歧，而侈言「會通」，其實只是企圖「轉化」對方，最好的結果也只是各說各話，根本談不上平等的「對話」。葉教授此文除了闡述臺灣天主教學者在儒耶會通方面的基本立場與觀點之外，也未迴避這些根本分歧，可謂持平之論。若臺灣的天主教學者不能接受「儒家為主，耶教為從」的中國文化本位主義，他們也應當超越「耶教為主，中國文化為從」的另一種本位主義。如果像若干天主教學者那樣，根據最保守的定義，將宋明儒學與當代新儒學，連同康德哲學、共產主義一概歸入「無神論」之列，如何能與他人進行「對話」呢？在文化多元論逐漸取代文化一元論的二十一世紀，不同的文化傳統之間應當以「對話」取代「轉化」；這就是說：不同的文化傳統應當放棄主從之辯，在不否認彼此差異的前提下相互理解、相互攻錯。這也是本書所收錄的六篇論文為我們帶來的最大啟示。

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**

一、前言

在本文的開端，請容許我引用德國物理學家海森堡（Werner Heisenberg）的一段話：

在人類思想的歷史當中，富有成果的發展發生於兩個不同的思想路向之交會點上，這或許是隨處皆然。這些思想路向可能根源於人類文化中相當不同的部分，在不同的時期、不同的文化環境或不同的宗教傳統中：當這些思想路向實際相遇時，〔……〕便可望有新而有趣的發展隨之產生。¹

儒家傳統與西方哲學的關係，正是不同的文化以不同的思想方式相互交會之特殊例證。當我們回溯這種關係過去的歷史命運時，可以肯定：這裡所涉及的首先是一種單行道；這種關係是以儒家思想傳統對西方哲學理念之接受為其特色。

* 本文由倪少峰根據德文稿譯出，後經林維杰與李明輝修訂。

** 德國萊比錫大學東亞研究所教授

¹ 引自Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, London 1992, p. 10.

中西文化在歷史中初遇之際，其實呈現出不同的景象：一方面是耶教傳教士前往中國；其中的兩位——湯若望（Johann Adam Schall von Bell）與南懷仁（Ferdinand Verbiest）——在十七世紀時甚至在北京擔任欽天監監正多年。儘管這些傳教士之間有所衝突（其衝突特別表現於十八世紀所謂的「禮儀之爭」），他們的根本動機都是為了傳教，亦即，意圖藉由耶教信仰之傳播，將自家文化輸入異己文化，從而將異己文化轉化為自家文化的一個變種。他們並無意於真正的文化交流。

然而，重要的是：在另一方面，傳教士（尤其是耶穌會傳教士）的活動實際上開啓了文化交流^②。在歐洲，這種文化交流特別體現於十七、十八世紀的中國風尚（例如，園藝、建築、瓷器和漆器）之中。在這裡可以見到中國人的精雕細琢與歐洲貴族的纖細豪華間存在一種有趣的親和關係。這種交流在精神領域中也留下了痕跡——《論語》首度譯為歐洲語言，特別是耶穌會神父的拉丁文譯本於1687年問世^③；還有一個較受忽略的情況：法國重農派經濟學家梭內（François Quesnay, 1694-1774）曾受到啓發，而以「自然和諧」的思想作為國民經濟的基礎。最後，誰能在這方面忘掉偉大的德國啓蒙思想家

② 參閱 Iso Kern, "Die Vermittlung chinesischer Philosophie in Europa", in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. begründet von Friedrich Überweg, *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 1, hrsg. von Jean-Pierre Schobinger, Basel 1998, S. 225-295.

③ *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita*, studio et Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu.

萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）呢？——他從耶穌會傳教士那裡得知有關《易經》系統中陰、陽二元性的資訊，藉此證明其二進制的數學系統^④。

正是這位出生於萊比錫的萊布尼茲，表達了「讓儒家的傳教士到歐洲來」的想法。我們固然知道：萊布尼茲將他自己關於開明專制與擺脫神學束縛的道德之理想投射到東亞，而根本誤解了中國文化——尤其是其內部結構與政治現象^⑤。他在中國見到的是與他自己的看法相符的東西。然而，中國對十八世紀的歐洲精神史（Geistesgeschichte）實際上有過推動作用，這卻是無可置疑的。

二、論中國與西方的傳統知識秩序之差異問題

孕育萊布尼茲的文化交流觀之啓蒙精神，是人類文明史上同一文化思潮的產物，它也導致了西方的帝國主義：這證明了歷史的矛盾性。如果我們對西方文化加以剖析，就會發現一種極有趣的互補關係存在於以下兩方面：一方面是西方文化在認識方面特有的主客分立，人在知識論上轉向外界，朝著一個客

④ G. W. Leibniz, "An Explanation of Binary Arithmetic (1703)", in: Julia Ching/Willard G. Oxtoby, *Moral Enlightenment, Leibniz and Wolff on China*, Nettetal: Steyler Verlag 1992, pp. 81-86.

⑤ G. W. Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese: Letter on Chinese Philosophy to Nicolas de Remond (1716)*, *ibid.*, pp. 87-141.

觀地被把握的外在世界，而與此相聯繫的是在實踐方面以人的命令來制服外在自然之慾望；另一方面是向外的政治與地理上的慾望，而這種慾望導致對其他民族的殖民壓迫與外來支配。

這種征服世界各民族的慾望，歸根究柢也是在歷史上形成於歐洲的資本有意開發全球利潤資源之慾望，其後果是：在十六世紀業已開始的（特別是由葡萄牙人首先引發的）一個初期的歷史衝突之後，西方於十九世紀中葉強行進入中國。過去被中國視為世界史邊陲的國家，如今急速地證明它們是世界史進程中的強權。因此，中國與西方之相遇是不對稱的，而且具有一種不平衡——這種不平衡表現於西方強加於中國的義務，而反映於不平等條約當中。

於是中國社會陷入一種意義與認同的危機之中，這種危機的特殊面向在於：傳統中國完全將自己理解為文化的總合，是一種與天相結合的文化，與「天」和「天下」的模式相協調。西方的入侵必然造成天崩地裂般的後果。精神上的自我異化是無可避免的結果。過去數世紀以來有助於中國社會穩定的因素——皇權、科舉、仕紳階層與三綱五常等——如今都顯得無效，而且具有毀滅性的歷史後果。

就現象表層來看，這是兩種勢力之衝突：一方是受資本精神所驅動（英使馬戛爾尼於1793年、阿默斯特於1816年出使中國的目的亦不外乎此）而掌握現代性之工具的強權，另一方是正因為未曾自行產生這種工具，而在這場衝突的過程中暴露出結構性弱點的另一個社會。

反之，就過程的本質來看，這是不同文化型態之相遇：一方是作為西方文化的基本精神習性之「外傾的客體關聯性」（extraversive object-relatedness）；另一方是社會之另一種文化境況的形式，亦即在中國文明史脈絡中所形塑的「把握世界之主體關聯性」（subject-relatedness des Weltzugangs）。

在各自的古代文化時期，我們已發現文化形態學（cultural morphology）的這兩種不同形式之端倪⁶。希臘與羅馬為其後歐洲的文化結構奠定了基礎。這種「外傾的客體關聯性」之獨特性是在古代希臘形塑而成，它為歐洲文化提供了一種本質性的結構。這是在一種可以藉各種方式去體驗的獨特相對性之背景下發生的，而這種相對性在地理的繁複性與文化及種族的多樣性之中是十分明顯的。

與近東文化的接觸使希臘人看到了自己的文化區域之相對性，而這使他們意識到政治結構的相對性、不同城邦的存在及其中的繁複變化。在城邦中，個人是以群體為襯托，且相對於群體，而成其為個體。在城邦間的相對性及其與近東的商業關係之基礎上，最後發展出商品交換關係。這種商品交換關係進而使社會關係顯現為與人相對的客觀關係。

或許就是上述這些因素將西方人的思想引導到「在客觀世界中尋求普遍有效的知識」這條途徑之上，而踏上了一條精神之路，即在客觀地被理解的世界之各種相對性背後尋求最後、

⁶ 詳細論述請參閱 R. Moritz, "Das Staunen oder das Leiden an Unordnung - zwei Ansatzpunkte von Weltreflexion", in: R. Moritz (Hg.), *Sinologische Tradition im Spiegel neuer Forschungen*, Leipzig 1993, S. 91-136.

最深的實在。這便發展成主客張力的意識，而在這種意識中，人將自己理解為矛盾關係的一造。這種意識進而引發了對世界的構成要素之有意識的探求——這種構成要素，泰勒斯（Thales）認為是「水」，阿那克西曼德（Anaximander）認為是「無界限者」（一切存有者之無限的始基），阿那克西曼尼斯（Anaximanes）認為是「氣」，而赫拉克利特（Heraklit）則認為是「火」。德謨克里特（Demokrit）的原子論也因之而產生。

毫無疑問，這種思想的根本動機也是一種倫理的動機。這是人類對於自然與社會中之各種相對性背後的堅實基礎與可靠立足點之探求。但思想卻是以一種超越倫理學的方式追隨這種倫理動機，因為各種相對性之事實是在主客張力之視角下被察覺的。於是便形成了對主體行為的客觀規定之探求，而這最後產生了「自然律」的理念。這便構成了一種反思世界的方式，它使一種「從無中創造」（*creatio ex nihilo*）——如我們在耶教的「上帝」概念中所發現的——在思想上成為可能。於此，在「自然律」的概念與耶教的「上帝」概念之間存在著一種極其有趣的關係：兩者均源於同一種文化形態學。

因此，在古希臘的哲學思考方向中，我們見到對主觀態度的抽離，這是為這種態度提出理由的努力——這種努力由具體的生活世界情境所造就——之結果。這也說明了，古希臘思想家何以正是在客觀世界中，為其所追求的普遍有效的知識尋求根據。亞理士多德在其代表作《形上學》開宗明義便說：「求知是人類的本性。」他接著說：

我們樂於使用我們的感覺就是一個說明；即使並無實用，人們總愛好感覺，而在諸感覺中，尤重視覺。⁷

從這些前提出發，亞理士多德發展其「知識（*episteme*）即是學問（*Wissenschaft*）」的想法，最後發展成「形上學即是第一學問」的想法。

中國古代經典《荀子·勸學篇》的開頭也說：「學不可以已。」乍看之下，這似乎與亞理士多德《形上學》的開頭並無二致。但實際上，荀子所謂的「學」基本上是一種「中規」，是對道德榜樣的效法；反之，亞理士多德是從對事物的認識出發。這位古希臘最博學的思想家在另一處談到「為求知而求知」，而這「在最可知的事物中，所可獲得的也最多」⁸，這就是哲學。對這樣一種知識的追求表現出已知者與未知者之間的張力，而亞理士多德將這種張力與「驚異」的概念聯結起來。於是，「驚異」便順理成章地成為一切哲學的開端：

古往今來人們開始哲理探索，都應起於對自然萬物的驚異；他們先是驚異於種種迷惑的現象，逐漸積累一點一滴的解釋，對一些較重大的問題，例如日月與星辰的形成及宇宙之創生，作成說明。一個有所迷惑與驚異的人，每自愧愚蠢。〔……〕他們探索哲理只是為想脫出愚蠢，顯然，他們為求知而從事學術，並無任何實用的目的。⁹

7. Aristoteles, *Metaphysik*, Berlin 1960, A1, 980a21-24. (譯文根據亞理士多德著、吳壽彭譯：《形而上學》，北京：商務印書館，1996年。)

8. 同上書，A2, 982a31-32.

9. 同上書，A2, 982b12-21.

西方早期的哲學家懷著驚異而致力於探索自然，以期探得萬物的根據。不過，倫理學依然是真正的動機，但人們是以非倫理的方式追隨這種動機。這兩者——根本上的倫理動機與非倫理的論據之提出——均表現於柏拉圖要讓哲學家掌權的意圖之中。

於是在西方便發展出一種思考文化，在這種文化當中，追求對象知識的願望最後使對知識的追求獲得獨立，而知識之獲取成為固有價值。在結構方面的後果則是知識與行動、理論與實踐，乃至知識與價值之分離。知識與價值之分離固然是現代科學的前提，但是這種分離卻在歷史上造成知識與道德間的日益失調，知識不斷累積，公共道德卻沉淪下去。

然而，在此我們應當指出：西方文化之「外傾的客體關聯性」毋寧是一種典型的特徵、一種大趨勢，絕無法涵蓋西方思想史與哲學史的所有現象。在古希臘，我們已見到蘇格拉底與辯士派的哲學思想轉向於人的主體；或者我們會想到歐洲中世紀的神秘主義，它教人沉浸於內在，而泯除內外之別。然而，在一種傳承主客張力，且因而在思想史的意識中與這種主客張力對立的思想文化之內，這樣一種對主體的轉向不可被視為一種主體關聯性——這種關聯性對於一個主客分裂的世界之意識是「渾然無知的」。

至於傳統中國文化，我認為此一文化之絕對化是它自己所塑造的特性，並且是許多其他文化特徵的原因。這種自我絕對化顯然有現實的歷史原因。其原因就在於「在文化上對外界的漠視」這項事實。於是便產生了一種以自身為焦點的文化，而

不論在文化史上對於外在世界的實際關係為何¹⁰。由此衍生出來的一個基本文化要素無疑是「中國與天下之潛在同一性」的理念；這是具有中國文化典型特點的理念，其邏輯結論是「天」與「中國」之互涵合一：「天」是中國之天，其實就是中國文化的「天化」（天人合一）之所在。藉由中國與天之相互關聯，中國的秩序就成為天的秩序，儒家的規範也就成了自然之本質¹¹。世界各組成部分之聯繫便呈現出一幅特殊的景象：一

¹⁰ 當代新儒家1958年的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉對此有所說明：中國歷史文化中道統之說，或非中國現代人與西方人所樂聞，但無論樂聞與否，這是中國歷史上的事實。此事實，乃源於中國文化之一本性。中國人之有此道統之觀念，除其理論上之理由，今暫置不說外，其事實上的原因，是因中國大陸，與歐洲大陸，其文化歷史，自來即不一樣。歐洲古代之希臘城邦，勢力分佈於希臘本土，及諸海上殖民地，原無一統的希臘世界。而近代西方文化，除有希臘之來源外，尚有羅馬、希伯來、日耳曼、回教等來源。中國文化，雖亦有來源於印度文化、阿拉伯文化，及昔所謂四夷者，亦有間接來自希臘、羅馬者；然而在百年以前之中國，在根本上只是一個文化統系一脈相傳，則是沒有問題的。〔……〕而中國文化則自來即有其一貫之統緒的存在。這是中西文化，在來源上的根本分別，為我們所不能忽視的。這種西方文化之有各種文化來源，使西方學術之內容，特顯複雜豐富，同時亦是西方之有明顯的分門別類，而相對獨立之學術文化領域之原因。西方之科學哲學，源於希臘，法律源於羅馬，宗教源於希伯來。其文化來源不同，研究之方法、態度、目標，亦不必相同。〔……〕（《唐君毅全集》，卷4，臺北：臺灣學生書局，1991年，〈中國文化與世界〉，頁15。）對於中國與西方的文化發展中之相對性與反省的絕對性，這篇宣言作了類似的論述，並且揭櫫了「中國文化之一本性」。儘管較近的相關研究已證實了中國文化在早期發展中的多元性，但重要的是：這種多元性最後還是歸於一種自成一系的高級文化。

¹¹ 孟子曰：「〔……〕我善養吾浩然之氣。」

「敢問何謂『浩然之氣』？」

「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。」（《孟子·公孫丑上》第2章）

這段文字表明：「義」與「道」是一種統轄宇宙的規範，是萬物生成與宇宙運行之基礎。這種規範正是萬物的內在動力，也就是它們的「氣」。人既是宇宙的一分子，自然要服從這種規範。當人違背這種規範

切都在宇宙井然有序、生滅不息的運行當中聯繫起來。「仁」——我將此概念譯為「統合」(Integration)或「統合過程」(integrativer Prozeß)——產生萬物；每一事物由於在起源上受制於這種宇宙演化，其自身都具有一種動力，趨向於秩序，趨向於建立秩序的行為態度。統合而凝聚的秩序是「天—天下/中國」這個巨大的社會性、宇宙性連續體之常道——在這個連續體之中，所有現象均處於一種普遍的和諧平衡之狀態中，而每一現象在其功能上均是所有其他現象的功能之迴響。

尤其是宋代理學，在其精心擬製而令人神往的存有論倫理學（儒家的道德規範不再僅是天之屬性，而是存有之特質）中，萬物由於其追求秩序的內在動力，最後不僅相互協調，而是同一的。這證明：統合是中國傳統思想的中心議題，而儒、釋、道三家其實是對這項議題的不同處理方式。因此，世界各組成部分之聯繫只是殊相之功能，而非像在西方那樣，是共相之功能。在這個脈絡中，美國學者安樂哲（Roger T. Ames）與郝大維（David L. Hall）談到一種「美感秩序」(aesthetic order)，以別於他們認為在西方文化中居於支配地位的「理性秩序」(rational order)¹²。

在儒家的思想傳統內，殊相（作為世界秩序的出發點）之角色在邏輯上直接關聯於人在這個思想傳統中所佔有的位置。尤其在宋代以後的儒學中，人居於被視為宇宙的「天」之內，

時，他就脫離了宇宙的運轉，從而失去了其生命力，即「配義與道」之氣。當人履行這種規範時，他便助長了維持宇宙秩序的力量，從而助長了世界的內在生命力。

¹² David L. Hall/Roger T. Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany 1987, pp. 131-138.

而在孟子那裡已可見到這種思想之端倪¹³。人不僅在天之中，而且是天的最重要現象，因為唯有他有靈性，而且唯有他能作道德抉擇——這與人建立秩序的獨特力量有邏輯關聯（只要他的行為在道德上有統合作用）。

儒家思想的核心是：在倫理道德上對人作適當的培養，以便正確地塑造其合乎秩序的行為態度。故在儒家傳統中，最重要的不是解釋世界，而是塑造行為態度；不是描述，而是規定。這一點又說明了「學」在中國文化架構中的特殊意義。「學習」對於個人是重要的，而且是一種有秩序的人類生活世界之基礎——《論語》開宗明義便提到「學」與「習」¹⁴。

在此，以修身養性為內容的「學」，主要並非意指獲取關於世界的知識，亦非意指獲取關於適當行為規範的知識；而是意識到「應當如何行動」的規定，並且訓練在人類生活的多樣情境中充分履行適當行為規範之能力。這種以主體性為依歸的學習需要援用榜樣與模範：「學」成為「傳承」，模仿先於創新。

在此，道德實踐預設一種藉由感官而獲得的知識。研讀教人分辨善惡的典籍，接受父兄師長的勸誡，這些都需要我們的感官之參與。此外，正確的行為態度需要一種自覺的決斷，這種決斷是以對環境與行為情境的認知為基礎，而這種認知又是藉由感官而獲得。在這個意義下，經驗知識成為道德知識的要

¹³ 孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」（《孟子·盡心上》第4章）

¹⁴ 孔子曰：「學而時習之，不亦說乎？」（《論語·學而》第1章）