

# 中國哲學的特質在於主體性嗎？

——試論儒學在後現代語境中的  
自我定位

袁 保 新

## **Is the Subjectivity the Essence of Chinese Philosophy? On the Self-constellation of Confucianism in the Post- modern Language Context**

by

Yuan, Pao-hsin

關鍵字：儒學、主體性、形上學、超越性、內在性

*Keywords: Confucianism, Subjectivity, Metaphysics,  
Transcendence, Imminence*

## 摘要

本文之作，基本上是從當代儒學詮釋的分化著手，在參酌近年來大陸學界有關從「後現代」視域重新定位儒學的討論之後，嘗試針對儒學義理性格的歸屬，提出分析。

全文分別從兩個議題展開討論。一是儒學的特質是否可以從「主體性」這個概念來規定。另一則是在「後現代」一片反形上學的聲浪中，檢討儒學是否還要維持「形上學」的身分。

根據本文的分析，我們發現當代新儒家牟宗三先生在「主體性」概念的運用中，意義並不一致。有時牟先生是要藉「主體性」概念凸顯儒家重生命實踐的存在進路，有時則是為了要證成儒學的「自律道德性」，逕自將主體性簡化等同於「實踐理性」。如果我們維持第一個涵義來理解儒家，則儒家與「後現代」的語境調性並無不一致的情形，但若堅持第二個涵義，則不免與後現代的文化氛圍格格不入。至於第二個問題，關鍵在於我們若能放棄以「實體」為核心的西方古典形上學的框架，從哲學詮釋學來重新展開天人關係的理解，則儒學是否一定要保留「形上學」這一身分，其實爭議性並不大。

## Abstract

The writing of this article is running in according to the differentiation of the contemporary interpretations about Confucianism. In viewing the re-constellation of Confucianism which was made up by Mainland Chinese scholars within the horizon of the post-modern, I try to analyze the theoretical characteristics of Confucianism.

This article includes two themes: 1. To question whether the essence of Confucianism can or can't be characterized with the concept of "subjectivity." 2. To examine whether the Confucianism is necessary to maintain its "metaphysical" status under the anti-metaphysic tide of the "Post-modern." According to our analysis, we find that the contemporary Neo-Confucian Mou Zongsan did not consistent in using the concept "subjectivity." Sometimes he took up with the concept of "subjectivity" to stick up the existential approach which revealed the Confucians' emphasis of praxis in life, but sometimes he reduced the "subjectivity" as equal to "practical reason" in order to justify the "autonomous morality" of Confucianism. If we cognize the Confucianism in according to the first consideration, then it will be in tune with the tone of the "Post-modern"; but if we insist on the second consideration, then it will be incompatible with the post-modern culture. And for the second question it will be solved, if we can abandon the Western substance-based classical metaphysics and try again to understand the Heaven-Human Beings relationship from the perspective of philosophical hermeneutics, then it will not be problematic for whether the Confucianism should to maintain its status as "metaphysics" or not.

## 一· 提出問題

經典之所以能歷久彌新，正在於其所涵蘊的思想與智慧，經由後代詮釋者的叩問與掘發，總是能湧現既有所本，卻同時令人耳目一新地回應新挑戰的意義。同理，一個人文學術傳統，要保持其生機活力，其繼承者就必須敏銳地洞察到時代腳步的轉換，從新時代的問題情境出發，重新釋放經典的義涵，在診斷出當前人類文明的病竈後，給出藥方，讓天地人我各安其位、復歸其所。因此，以先秦孔、孟為核心的儒學傳統，雖然在過去兩千多年中，曾有無數傑出的心靈，紹述宣講，但是經歷不同時代的差異，儒學並未以千篇一律的形式出現，而是以不同的面貌形態，參與了中華民族精神的搏造與鑄鍊。職是之故，面對廿世紀末以來由西方先進國家所啓動的「全球化」，我們發現地球村所許諾的天下一家和樂融融的美景，似乎愈來愈遙遠，而紐約華爾街銀行家主導的金融大海嘯，卻雨露均霑地要每一個國家分擔災難，值此充滿危疑不確定的年代，作為中國人精神家園的「儒學」，究竟要以什麼樣的義理形態，回應廿一世紀這個「後現代」的情境，顯然是一個值得一再深思的問題。

事實上，從「後現代」的角度來詮釋儒學，應該是從上個世紀九〇年代開始。我在參加二〇一〇年台灣宗教哲學研究社與大陸社科院世界宗教研究所合辦的「海峽兩岸宗教與區域文化研討會」時，就曾經發表〈當代儒學詮釋的分化及其省察〉<sup>1</sup>，簡略地分析了我從台灣觀點所觀察到的當代儒學

---

<sup>1</sup> 袁保新：〈當代儒學詮釋的分化及其省察〉，《宗教哲學》第 53 期，2010 年 9 月，頁 127-147。

詮釋的爭議。而這兩年當我蒐集到大陸的一些新的出版品後<sup>2</sup>，我發現到大陸學界近十年來對儒學在「後現代」視域中，究竟應該如何自我定位，顯然有更多的關注與自覺。箇中原因，就在於中國大陸在改革開放之後，經濟起飛，國力提昇，儼然成爲廿一世紀新興崛起的「大國」，因此在走出鴉片戰爭以來的陰霾後，對於自家文化傳統，大家有了更多的自信與肯定。但是，中國共產黨政權的建立，畢竟是在五四運動中國追求「現代化」、「打倒孔家店」的激情中開始。換言之，文化大革命對儒家嚴厲的批判，言猶在耳，如今又要大家來維護我們「精神家園」，重建孔孟在中國文化傳統中的地位，這對中國大陸知識分子而言，心理上必須有一個「合理化」的轉換程序。這時，如果孔孟儒學能夠掘發出一些「後現代」的元素，對締造西方資本主義文明的「現代性」，適足以針砭糾謬，那麼，儒學的提振與復興，當然也就有了充足的正當性。而這也正是爲什麼大陸學界有這麼多的學者會投入這個主題的思考中。<sup>3</sup>

但是，姑且不論大陸學界熱衷儒學義理性格檢討的心理背景如何，從客觀學術性來看，更值得我們關注的是，兩岸學者，甚或西方漢學界，對儒學在後現代語境中的性格與定位，存在著哪些針鋒相對的看法？同時，更重要的是，面對若干歧見，我們可以提出什麼調適上遂的見解。因此，本文

---

<sup>2</sup> 黃卓越編：《儒學與後現代視域：中國與海外》，河南大學出版社，2009年7月。

<sup>3</sup> 這個看法，其實是我在閱讀大陸學者金惠敏教授的著作逐漸體會出來的。金教授有關主體性這個議題也頗有新解，但目前本文不擬跟進討論。可參考《後儒學轉向》，河南大學出版社，2008年4月。

之作，我將延續兩年前舊作的理路，針對兩岸學界的一些歧見，略加疏理。受限篇幅，本文將集中在兩個焦點之上，一是主體性與中國哲學、特別是與儒學的關係；另一個是儒學在後現代的語境中究竟要不要保留自身作為一種形上學的身分。至於論點是否允當，尚祈方家學者教正。

## 二．儒學是一種主體性的哲學嗎？

北大素負聲望的老教授張世英先生，在 1994 年曾發表〈中國傳統哲學與西方後現代主義哲學〉<sup>4</sup>，對學界形成了廣泛的影響。在這篇文章中，他精確地指出西方後現代主義之所以反普遍性、反整體性，並竭力維護具體性、它者、差異，正在於近代西方主體性形上學的過度高張，以及對普遍理性的頌揚，反而壓抑了人的具體性，對有血有肉有意志有感情欲望的個體性，形成了宰制。因此，後現代主義的抬頭，根本上就是對現代性的批判與反動，它要掙脫的就是主客二分的思考框架以及主體性原則，從而轉向一種富於東方理趣的「天人合一」的思想。但是，張教授雖然看到西方後現代思潮有漸次向中國傳統哲學「靠攏」的趨向，卻辭嚴義正的表示，儒家的天人合一由於不分主客，主體性原則不明顯，因此也有兩項嚴正的缺失。一是無法成就西方近代文明中科學與民主的發展。另一則是「封建道德原則的義理之天與天人合一緊密結合在一起，於是造成了中國傳統哲學長期

---

<sup>4</sup> 張世英：〈中國傳統哲學與西方後現代主義哲學〉，收錄於謝龍編：《中西哲學與文化比較新論》，人民出版社，1994 年 11 月，頁 56-68。

以『天理』壓人欲的特徵」。因此，張教授結論：中國傳統哲學在今天仍需向近代西方哲學「西化」。

張教授的看法，頗能反映五四以來反傳統批孔的立場，與台港地區主流論述新儒家的立場，剛好針鋒相對。熟悉當代新儒家學說的人，一定一眼就看到，「主體性」正是兩個立場的分歧點。究竟主體性與中國哲學，特別是與儒學的關係，應該是怎樣判讀？從西方後現代主義的觀點來看，儒學究竟是一種「主體性」哲學，還是先主客二分、富於「後現代」調性的智慧形態呢？這顯然需要進一步的釐清。

1958年牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅四位當代新儒家的健將，共同發表〈中國文化與世界〉<sup>5</sup>。這篇文章，原本是針對西方人士對中國文化的誤解而寫，但在翻譯為英文時，又覺得中國文化的前途，畢竟繫於中國人，如果中國人對自家文化都欠缺了解自信，更遑論西方人對中國文化的尊重。在這篇宏論中，四位先生一方面申言中國人的對「道」的篤信，兼具人生道德倫理之實踐，與宗教性超越感情的義涵；另一方面又指出這一信仰在宋明階段，表現為心性之學，為中國哲學天人合德之說提出了最圓滿的理據。其間，最值得深思之處，即在於這篇文章將儒家這種在道理實踐中證實形上學的心性之學，與西方心理學、理性的靈魂論以及認識論形上學，逐一仔細比對，表示皆不相應恰當，唯一堪稱「近似」的，只有康德式的道德形上學。尤有進者，在這篇文章中，四位先生又表示，儒家這種心性之學，在過去主

---

<sup>5</sup> 唐君毅：《中華人文與當今世界·下》，台灣學生書局，1975年5月，頁865-929。

要將人自覺為「道德實踐的主體」，但在未來未嘗不可自覺表現為一「政治的主體」、「認識的主體」及「實用技術的活動之主體」，換言之，儒家的心性之學足以開出現代西方的「民主」、「科學」。它不僅不是中國人追求現代化的障礙，相反的，儒家這種道德精神一旦充分的自我發展，必然要求中國歷史文化走向科學、民主的建國。

果如前述，我們發現張世英先生與當代新儒家的分歧，倒不在主體性原則乃促成近代西方科學、民主的條件，而是儒學的義理性格是否可以定位在主體性之上。因為，張先生是嚴格地從知識論主客二分的架構下使用這個概念，但新儒家的前輩恐怕就不是這樣了。我們在參考力主中國哲學的特質就落在主體性的牟宗三先生的著作，可以看到新儒家基本上是從「生命實踐」與「思辨理解」的對反，來界分「主體性」與「客體性」的。他曾表示：

它（按：中國哲學）沒有西方式的以知識為中心，以理智遊戲為一特徵的獨立哲學，也沒有西方式的以神為中心的啟示宗教。它是以「生命」為中心，由此展開他們的教訓、智慧、學問、與修行。……哲學豈必為某一形態與題材所獨佔耶？能活動於知識與自然，豈必不可活動於「生命」耶？以客觀思辨理解的方法去活動固是一形態，然豈不可在當下自我超拔的實踐方式，現在存在主義所說的「存在的」方式下去活動？……。<sup>6</sup>

因此，當新儒家學者從主體性來規定中國哲學及儒學性格

---

<sup>6</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，台灣學生書局，1974年10月，頁5-6。

時，一開始並不是從近代西方哲學知識論主客二分的架構下來識取它的意義，而是從強調生命主觀實踐的立場著眼。換言之，它是一個齊克果(Kierkegaard)存在主義式的概念。但問題是，齊克果對主體性真理的強調，原來是要抵制黑格爾唯心主義將人抽象化、普遍化、客觀化的看待，要求我們正視人生命的具體性、個別性，那麼同樣以主體性為特質的儒學，為什麼有會在哲學形態上最「近似」康德的道德形上學呢？這種「近似」性，會不會使得儒學必須承受從後現代主義的質疑，即由於過度的強調先驗理性及普遍性，以致於形成對身體性、個體性及差異性的壓抑？

要完整的疏理這個問題，必須回到新儒家前輩的著作中，細緻的辨正釐清，非本文所能盡。但扼要來談，我們首先要指出的，儒家心性之學與康德由道德實踐而證實的形上學，應只是「相近」，它們之間的不同與差異，牟先生著作中多有提及。復次，如果新儒家前輩由主體性來徵定儒學是要凸顯中國哲學重生命實踐的進路，與西方重思辨觀解的進路迥異，則這個說法不但是對儒學直接第一序的特徵化，而且其立義是與近代西方知識論主客二分下的主體性原則，無論在層次與性質上均不同。因為這裡所謂的生命實踐的進路，或「存在」進路，根本就是指人能在前主客二分的情況下，直接參與造化流行，它所開顯的「天人合一」的境界，有形上學的理趣，但不具西方形上學知識系統的構造形式。因此，當新儒家的前輩近一步爲了要讓西方人了解中國哲學這種特殊形態，又爲了要重振中國人對自家傳統的信心，遂經由仔細比對，權且以康德道德形上學差擬之，但這個表述，畢竟是第二序的。我們遍覽新儒家前輩的著作，四個人當

中，應以牟先生最喜歡談「主體性」及「道德形上學」。但牟先生對「主體性」概念意義的使用，並不一致，有的時候是在表述那個「歸於每一個人之自己」、「具體的實踐生活之來源或動力」<sup>7</sup>，非常的「存在主義」；有的時候爲了彰顯儒家道德的自律性，又簡化逕稱之爲「實踐理性」<sup>8</sup>，非常的「康德」。當牟先生順前一個意思來詮釋儒家哲學時，我們可以看到儒家與後現代思潮的調性頗爲相容。但是，當我們依照第二個意思來理解儒學時，由於康德背負近代西方哲學的框架太深，無論是理性、感性的嚴格二分，還是事實與價值的二分，這使得我們又將儒學包裝得太像「主體性形上學」，壓抑到了個體性、差異性，而與當前後現代的氛圍格格不入。面對取義不同，就會演爲反差如此之大的詮釋效果，究竟應如何取捨或調和，的確令人躊躇。

我個人在兩年前舊作〈當代儒學詮釋的分化及其省察〉<sup>9</sup>中，就曾針對儒家心性論是否要從「主體性」與「內在道德性」來定位，提出過反省。我認爲，如果我們仍舊依照康德哲學來運用這兩個概念，那麼，康德哲學背後的預設，諸如實然與應然二分、心物二元論、理性與感性二分，也勢必滲透到儒家心性之學中，成爲儒學的理論負擔。這時，也許我們會沾沾自喜地表示，孔孟這種心性之學足以爲道德法則的普遍性提供超越根據，但是，這也迫使我們不得不去面對後現代的多元主義，左支右絀地解釋爲什麼普遍的道德法則從

---

7 牟宗三：《道德的理想主義》，台中東海大學出版，1970年7月，頁125。

8 牟宗三：《中國哲學十九講》，台灣學生書局，1983年10月，頁32。

9 同註1。

未平息過人們對道德的歧見。尤有進者，一種否定身體的自我認同，雖然擁有「實踐理性」的神聖光環，又如何成爲一個足以承擔道德責任的「個體」，這不能不讓人懷疑，這種詮釋的妥適性。

然而，從康德哲學來使用主體性這個概念，固有不宣。但是跳脫知識論主客二分的框架，順存在主義的路數來使用主體性這個概念，其目的在凸顯中國哲學重實踐的體證，是一種「存在的進路」、「生命的學問」，而非西方「觀解」、重知識的路數，顯然就有它的妥當性。事實上，在這樣一個脈絡下使用「主體性」，一方面是要彰顯中國哲學是從工夫論、實踐論開啓形上學理境的特色；另一方面，它也意味著中國哲學對人的理解，不是像西方走本質主義的路數，而是一開始即面向造化不息的大千世界，「明於庶物，察於人倫」<sup>10</sup>，乃一種具有「開顯意義的能力」（借海德格的觀念，*Seinönnen, ability-to-be*），是「存在決定本質」，而不是「本質先於存在」<sup>11</sup>。果如是，則儒學與近代西方在知識論掛帥下的主體性哲學，似乎就沒有什麼不必要的牽扯，只是「天人合一」作爲中國幾千年來調護心靈、支持歷史文明演進的核心智慧，它究竟應該以何種知識的形式參與廿一世紀後現代的文明？它必須以一種形上學的形式被保留嗎？它果真可以提供解決文明衝突的新倫理規範而贏得尊重嗎？這些問題，顯然還需要我們思量斟酌。

---

<sup>10</sup> 《孟子·離婁下·19》。

<sup>11</sup> 我在這裡是借海德格哲學的觀念來詮解，比較細膩的說明，請參考註 1，頁 141-142。

### 三·儒家的「天人合一」與西方形上學

「天人合一」乃是儒學、甚或中國哲學的核心特色，在學術界有很高的共識，但是並不是沒有爭議。四十年前勞思光先生發表他的鉅作《中國哲學史》<sup>12</sup>，雖然立場堅定的從「主體性」原則展開他對儒家心性論的詮釋，但是，對於《論語》、《孟子》文本中有關「天」的文獻，他卻強烈的質疑它們與儒學人文化成的價值思考有任何本質性的聯繫，而將這些文獻視之為「古代宗教信仰的殘餘」或僅只是「話頭」<sup>13</sup>。勞先生為什麼會有如此獨排眾議的看法？約略言之，關鍵就在於勞先生完全接受近代西方哲學的基本預設，即事實與價值的二分。然後，事實領域涉及到的是事物的「有」或「無」，即事物的存在或不存在，因此屬於「形上學」的範疇。而價值關涉到的是人行爲上的「應該」或「不應該」，屬於「價值論」的範疇。由於儒學的基本關懷，主要在於人文世界價值秩序的建構，因此只要有心性主體作為價值的根據與基礎，則價值理序即得終極的保障，毋需另立一個形上的「超越實體」作為第一原理。勞先生思路清晰明快，他不是不清楚學界長期以來對「天人合一」這個儒學基本命題的篤信，但是作為一位儒學的現代詮釋者，他有他的考量。他曾語重心長地邀請他的讀者慎重的考慮，西方哲學從康德以後，已逐漸放棄古典形上學的依賴，如果沒有形上學的奠基一樣可以成立倫理學，我們為什麼一定要為儒學保留形上學

---

<sup>12</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，台北三民書局，1984年。

<sup>13</sup> 同註12，頁147。

的身分呢？

對於勞思光先生這種現代詮釋的考量，即從現代心靈可以接受的意義形式出發，審慎重建中國古代哲學合理性的作法，學界似乎並沒有給出讓勞先生滿意的回應<sup>14</sup>。因為，對大多數學者而言，《論語》、《孟子》文中相關的「知天命」、「畏天命」、「俟天命」的章句，顯然並非「話頭」而已，他們是孔孟一生投入歷史世界真實履踐的成德過程中的體驗記錄，反映的不止是孔子內在的心境，也是他們對「造化」的參與及領納。換言之，「天」在孔孟道德人格的世界中，不是可有可無的，無關閱旨的，相反的，它是構成的要件。因此，勞先生這種批判形上學的現代詮釋，將若干文獻發配邊緣，雖然賦予了儒學一種現代的知識形式，但是這種作法是否對文本過於粗暴，有削足適履之嫌呢？

事實上，牟宗三先生就在主體性哲學的進路下，曾經針對《詩·周頌》「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純」，反覆多方的展開儒學「天人合一」的詮釋。關於「天」的哲學義涵，牟先生認為：

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

<sup>14</sup> 勞思光：〈對中國哲學研究之省察—困境與出路〉，《中國文哲研究通訊》第20卷第二期，中央研究院。

西方哲學通過「實體」(entity)的觀念來了解「人格神」(personal God)，中國則是通過「作用」(function)的觀念來了解天道，這是東西方了解超越存在的不同路徑。……天的命「哲」、「歷年」、「吉凶」三事，似為命之個別化、事件化；而將天命的個別化與事件化，轉為光明的主體時，人不必事事想及天志，只要當下肯定天命給自己的光明主體便可。這時，反觀天道、天命本身，它的人格神意味已隨上述的轉化而轉為「創生不已之真幾」，這是從宇宙論而立論。此後儒家喜言天道的「生生不息」(易繫語)，便是不取天道的人格神意義，而取了「創生不已之真幾」一義。如此，天命、天道可以說是「創造性的本身」(creativity itself)。……<sup>15</sup>

前引這段文字，義涵非常豐富，它總持的反應了牟先生的「天道」的理解，其中，有幾個重點，應該再強調出來。第一是依據主體性的進路，儒家這種「天人合一」的哲學理境，基本上是古代人格天的信仰式微，人文精神的覺醒，人通過生命實踐的參與，重新達致的整體存在界的融入與理解；第二，這個理境兼具宗教與道德的意味，所以天道在這裡顯示為既超越又內在；第三，就超越性而言，西方哲學者主要是通過「實體」來了解人格神，但中國則是通過「作用」來了解天道；第四，從宇宙論著眼，天道的人格神意義轉成重點在「生生不息」的「創生不已之真幾」。大體說來，牟先生主要就是根據前述幾個意思，來表述儒學的成德之教，其實涵蘊著一套「道德的形上學」。而這套形上學，基本上是從實踐的進路來親知實證「天道」的形上學意義，與西

---

<sup>15</sup> 同註6，頁20-21。

方理論的、觀解的形上學，足以分庭抗禮，其進路固有不同，但對宇宙人生都是一種究極完整的說明。

牟先生相關闡發儒學的著作很多，在港台地區也有非常大的影響力，但是九〇年代以後，反省質疑的聲音逐漸浮現。其中，有兩個人的批評，頗有參考價值。一是美國漢學界的安樂哲教授 (Roger T. Ames)，另一個則是台灣大學的陳榮華教授。安樂哲與他年輩稍長的好友郝大維教授 (David L. Hall) 曾聯袂寫作了許多書<sup>16</sup>，一方面將他們從懷德海 (A. N. Whitehead) 過程哲學的背景下對中國哲學的理解介紹給英語世界；另一方面，他們在推崇中國古典哲學這種卓越智慧的同時，又不斷地強調中國哲學的調性如何與後現代思惟相契合，又如何地與西方傳統一切訴諸超越性原理的思惟相背反。安樂哲在與牟先生弟子李明輝教授的爭辯中，扣緊《論語》「人能弘道，非道弘人」等章句，指出儒家的「道」，應該被理解為「人類文明不斷進步，世世代代總結和傳承的人類經驗的詮釋」<sup>17</sup>，它作為「一種可理解的中心」<sup>18</sup>，一方面容許不同時代的個體參與創造，另一方面又統整這些成就、文化矢量，在歷史的連續性中傳承著。換言之，安樂哲認為儒家這種對「道」的理解，最大的特色就在保有連續性的特徵中，更兼具多樣性與個體性的創造維度，容許「更新」

---

<sup>16</sup> 安樂哲與郝大維合著了許多書，其中有三本書，影響較深。一、《通過孔子而思》，北京大學出版社，2006年6月。二、《期望中國》，學林出版社，2005年5月。三、《漢哲學思維的文化探源》，江蘇人民出版社，1999年9月。

<sup>17</sup> 安樂哲：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，河北人民出版社，2006年7月，頁7。

<sup>18</sup> 同註17。

(novelty) 與原創 (originality)。如果我們對「道」的這些意義特徵不加珍視，逕自將它詮釋為某種西方古典形上學中的「超越」原則，諸如「實體」、「創造性自身」，那麼，在這個「洋格義」的鍍金過程中，「道」高居非時間的永恆理境，法相莊嚴，但也因而困居靜止的領域，不再擁有創造、更新的可能性。更嚴重的後果是，安樂哲指出西方這種訴諸「超越」原則，以保證世界具有客觀的、理性的意義形式的思考方式，從尼采以後，已經嚴厲的遭到西方文化界的質疑，而變得愈來愈聲名狼藉了。換言之，如果我們當代學者執意要將儒家的天道觀詮釋為「超越實體」，將使儒家恰恰錯失了與後現代文明接榫的機會。

與安樂哲從懷德海哲學及後現代思惟切入稍微不同，陳榮華的批判是直接從海德格及詮釋學的角度來展開的<sup>19</sup>。我將大致歸納陳榮華的論點為兩方面，一是集中在主體性，一是聚焦於「天道」的實體性。前者，陳榮華表示：儒家的道德心並不是自主自足的。譬如孟子所謂的怵惕惻隱之心，它也必待「孺子將入於井」，這一具體的情境，才會顯現。尤有進者，如果人真的以為自己是內在自主自足的道德主體，則內外相待、主客對立，於是乎在實體形上學的主導下，人與天一開始就破裂為內在與外在（超越）的兩個不同實體，儒學的「天人合一」反而成為難以克服的詮釋困境。因此，陳榮華不僅質疑從康德自律道德來理解儒學的心性論，而且也反對將儒學的「天人合一」詮釋為一種實體性的形上學。

---

<sup>19</sup> 陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，明文書局印行，頁 247-280。

對於安樂哲、陳榮華這些不同角度的批評，牟先生的立場未必不能回應。作為上個世紀中國最重要的哲學家，牟先生的年輩使得他在知識語言的工具上，本來就沒有安樂哲、陳榮華的優勢，以致於他在五〇年代從事中西比較哲學研究或中國哲學現代詮釋時，使用了太多的西方實體性形上學的語言。但是，以我們前引牟先生的那段文字為例，表面上似可以分析出有關「天道」的四個意思，可是從生命存在的進路而言，人其實只能在個別化、事件化的歷程中，體證天命的「於穆不已」，亦即宇宙論層面上的「生生不息」。換言之，「天道」主要是在「生成」(Becoming)的意義上呈現自身，捨此之外，無所謂一個超越變化、常住永恆理境非時間性的「實體」。牟先生許多行文中將「天」稱之為「超越實體」，其實是跳脫了他一貫存在進路的軌道，極可能是為了在比較哲學的平台上，要顯示中國也有類似西方形上學的高度，一種比擬性的說法。

事實上，當代新儒家另一位代表人物唐君毅先生，在詮釋孔、孟「天道」概念時，就沒有像牟先生一樣，急於在西方系統哲學的架構下，安排「天」的意義與角色。相反的，唐先生扣緊著文獻，一方面排除各種理論預設的立場，另一方面回歸人真實的存在體驗，從「義命合一」展開儒學「天人合一」的理境。唐先生曾說：

由孔子之天命為人在其生命成學歷程中所遭遇，而對人有一命令呼召義，人亦必當有其知之、畏之、俟之，以為回應者，故吾人于此孔子所謂天命，不能先就其為存在本然實然者說，亦不宜只說其為吾人所知之「當然之義或當然之性理

之所以然」之形上的本原；而當直接連于吾人之對此天命之遭遇，感其對吾人有一動態的命令呼召義，而對此命令有回應，而直接知其回應之為義所當然之回應說。<sup>20</sup>

凡人在世間之于某地位、某時，有某一遇合，其中皆有非人之始料所能及者，即無不可說其在一義上出於天。至於此天是否為一主宰之天，或人格神，或只為一自然界之種種力量之和，而由之安排決定此一人之種種遇合，則皆是由感此原始之天之存在，而有之進一步之想像推論或信仰。……<sup>21</sup>

「天」究竟是什麼？是「人格神」？是「形上實體」？還是「自然界之種種力量之和」？凡此種種困惑現代人的疑問，唐先生一一予以排除。因為這些想法，均非忠於人對天的存在體驗；相反的，是建立在這一體驗之上「進一步之想像、推論、信仰」。換言之，唐先生對「天命」的詮釋，一開始就跨越了我們習常依賴的各種後起的形上學觀念或宗教信仰，而直接引領我們回到對天之存在的原始體驗，指出人在無常多變的人生遇合中「只須體驗及一非己與人之始料所及之存在，即同時體驗及一天之存在矣」。尤有進者，唐先生主要是從人的境遇感，以「呼召/回應」模式，來呈現我們對「天」的存在體驗。換言之，唐先生回到「命」這個字的古義「命令、呼召」，將天理解為一不斷通過人生遇合，對人有所召喚、等待人回應的「意義事件」或「意義生發之歷程」。其中，人在每一個境遇中「當然之義」的回應，必待天之「命

<sup>20</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇(一)》，台北學生書局，1986年，頁118。

<sup>21</sup> 同註20，頁119。

令呼召」而成爲真實；同樣的，天之「命令呼召」，也有待人以當時之義「回應」，而彰顯出「無所不在」、「無時不新」的豐盈義涵。於是，「自命」與「天命」原無任何衝突，我們只要實現了「義命合一」，也就參與了「天人合一」奧義的展開。

前述唐先生的看法如果能夠成立，我們發現這種詮釋，不但謹守中國哲學存在進路、忠於生命實踐的基本理路，而且也沒有陷落在西方實體形上學的框架中，需要左支右絀地解釋天道如何做爲「超越實體」，又同時可以內在地成爲人之所以爲人的「道德主體」。從西方廿世紀以來反形上學的批判角度來看，過去哲學界動輒以「既超越復內在」形容中國哲學這種「天人合一」的智慧傳統，的確是容易誤導的。因爲，西方以「實體」爲核心所展開的思考方式，基本上是要「拯救現象」，要爲變動不居、充滿矛盾、混亂的生滅變化的世界，找到一個恆常不變、永保自身的同一性的可理解的秩序。因此，西方哲學一開始就將世界區分爲兩層，一層是生滅變化時間中的現象世界；另一則是永恆、靜止、在時間之上的「超越世界」，它在柏拉圖名之爲「理型」，亞里斯多德稱之爲「實體」，多瑪斯則委交給「上帝」，到了現代啓蒙運動，「理性」又躍居主導地位。但無論如何，這種思考方式都是「基礎主義」(foundationalism)、「本質主義」(essentialism)式的，反映的是西方哲學在理智上最大的野心，即試圖通過哲學理論系統的建構，窮究性地解釋並預測一切的變化。但是，中國哲學顯然不是如此，它沒有兩層世界的區分，而是自始自終，忠於「造化」。以儒家爲例，「天道」並沒有高高在上自居於「超越」的彼岸，它作爲一切事物「共生」、「長

生」、「生生不息」的最終保障，一直等待人性的甦醒與參與。因此，儒家的「天人合一」，與其說是人在道德實踐中獲得了某種神秘經驗，對流變的世界背後的某種永恆的形上實體有了體認；毋寧說是在天地人我共命的造化流行中，因為忠於生命的每一個情境，義所當為地參與承擔了事物「共生」、「長生」、「生生」的責任，而成爲一個真正的人，真正的道德生命，並與「於穆不已」的「天道」，同一韻律節奏。

#### 四·結論：儒學在後現代語境中的自我定位

誠如前論，我們可以確定，上個世紀關於中國哲學的主流論述，諸如中國哲學的特質在於主體性，其實是具有歧義性的。根據前文的分析，如果「主體性」的提出，主要在強調生命實踐的進路，有別於西方傳統哲學思辨觀解的模式，則依照牟先生將儒學的心性理解爲「歸於每一個人之自己」、「具體的實踐生活之本源或動力」，則這個意義的主體性，與其視之爲先於存在的「本質」，毋寧理解作海德格哲學裡那足以決定人本質的「存在」(existence)，換言之，它凸顯的是人先於主客二分、理論與實踐二分的一種開顯、領納存在界源生意義的能力。但是，如果我們不能嚴守前一義涵的分際，像牟先生在某些行文脈絡中，將這個富有海德格基本存有論理趣的概念，逕自降等解釋爲康德倫理學中的「實踐理性」，則在心物二元論的預設下，實踐理性一方面與感性迥然有別，復次，作爲普遍道德法則的超越根據，與經驗界嚴格對立，自給自足地高踞先驗的國度而成爲孤島。這樣一來，儒

學就不折不扣地降格為康德式的主體性形上學，難免要承擔後現代以來的質疑，被批評為抹殺具體性、差異性、身體性的宰制來源。因此，為了避免不必要的誤解與質疑，主體性作為儒學的特質，在義涵上必需有區別限定，甚或擱置不用，改以「非本質主義的存在進路」，來徵定儒學這種與西方哲學迥然有別的特色。

其次，也是至為重要的，儒學的最高理境「天人合一」，究竟適不適宜作一種形上學來看待。依據前文的分析，無論是「天命」或「天道」，在儒學中都沒有扮演像西方傳統哲學中的「超越實體」、「上帝」一樣的理論角色，即擔負一切現象界事物存在變化的解釋之責，就如安樂哲所描述的，它作為「超越原理」，足以解釋其它事物，但其自身卻毋需它物來說明，全然獨立自足。相反的，「天道」在儒學的典籍中，作為保證一切人我、人物「共生」、「長生」、「生生」的造化生機，一直等待著人的參與、投入。因此，在儒學「天人合一」的理境中，天不是「超越實體」，高踞在生滅變化的世界之上。它就內在於一切人我、人物的共命結構中，呈現為「無所不在」、「無時不新」的意義事件，並對人形成各式各樣、不一而足的「命令呼召」。而人作為一個「具體的實踐生活之本源或動力」，在敞開自我、迎向世界的感通過程中，也對這「無時不新」的意義事件，一一領納回應，就如王船山所謂的「命日降，心日生，性日成」，在「天」「人」交感互動中，讓天成其為天，人成其為人。因此，一個儒者在道德實踐中所臻至的理境，與其理解為蘊涵著某種西方形上學通過思辨所獲致的理論，毋寧說是它主要在成就一種遍潤一切的胸懷與人格，它一方面通情達理地撐開一個遼闊的意義世

界，讓每一個人、事、物都有其價值與地位；另一方面，它也反映為一種實踐的智慧與能力，只要有適當的舞台，就足以協助每一個人、事、物各安其位、自我完成。

職是，儒學這種「天人合一」的哲學智慧，在廿一世紀後現代的語境中，或許應該放棄再以一種形上學的身分爭取它的話語權。在我們參考了唐君毅先生從「義命合一」到「天人合一」的詮釋理路後，我們發現儒學具有很明顯的詮釋學的理趣，在天人的道德實踐中，「天」與「人」之間根本是交感互動，彼此相需成全，兩者的關係，類似高達美詮釋學中「歷史傳統」與尋求自我理解的「詮釋者」的關係。尤有進者，儒學作為實踐之學，隨著生命的步伐展開，原無止盡，在性格上，應該更接近亞理斯多德的「實踐智慧」(phronesis, practical wisdom)，而非系統性的「理論知識」(epistem)。因此，當我們試圖詮釋儒學經典，賦予它現代意義時，或許可以參酌美國哲學家羅蒂 (Richard Rorty)<sup>22</sup> 的立場，將儒學展開為一種治療學的、教化性哲學。這樣，儒學可能會更容易被廿一世紀人類所領受，而「全球化」也將不再是我們的「詛咒」，而成為真正的「祝福」。

---

<sup>22</sup> 理查·羅蒂著，李幼蒸譯：《哲學和自然之鏡》，三聯書局，1987年12月。