

戰後台灣經驗 與 唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾

蔣年豐*

壹

這篇文章是要檢視唐、牟兩位先生思想體系中黑格爾的成份。基本上，我們認為唐、牟兩位先生在戰後台灣經驗的塑造上扮演著相當重要的角色。唐先生的新亞研究所雖然在香港，但他以及他的學生和台灣的接觸頻繁。而牟先生在台大、師大和東海都開過課，門下弟子更是不計其數。他們對文化、歷史、與政治的觀點影響了不少的知識份子，我想就影響力而言，四十年來思想界是無出其右者。所以，在論述戰後台灣經驗的搏成時，討論唐、牟思想乃是很有意義的工作。

在這篇文章裏，我們的焦點更加集中，只擺在他們兩位的黑格爾哲學成份上。為什麼要特別標出黑格爾來討論呢？第一個理由是在他們的思想中，黑格爾是個重要的觀念來源，他們廣泛地運用黑格爾的思想從事哲學思考以及反省中國文化與歷史，且有明顯的成果。第二個理由是黑格爾的唯心論乃是早期國民政府退守台灣，反共、反攻意識高漲時，用來打擊共產主義唯物論的思想武器。第三是，最近有部份學者基於對社會實踐的強烈欲求展開對牟宗三「黑格爾式」的思維

*東海大學哲學系副教授

性格激烈的批判，引起了各方的迴響與討論。

貳

早在民國四十五年左右，與國民黨頗有淵源的「中華文化出版事業委員會」出版了黑格爾哲學論文集。這本書應該是台灣有史以來第一部有關黑格爾的哲學論文集，其中網羅了謝幼偉、劉文島、方東美、吳康、唐君毅、牟宗三、黃建中、勞思光、鄭壽麟、葉青等諸先生的文章。至於何以會編這本書？基本上是與當時台灣政局的意識形態有很密切的關係。這一點可從該論文集的第一篇文章——謝幼偉的〈黑格爾辯證法〉——看出端倪。他認為擾亂世界和平、奴役人類的共產黨所擁有的哲學是唯物論，所運用的方法是辯證法。合起來說，共產黨的哲學乃是辯證的唯物論，而思考方法乃是唯物辯證法。謝幼偉認為我們的反共不僅是政治戰、經濟戰、軍事戰、也是思想戰。我們如果不能在思想上戰勝敵人，則其他方面的勝利便很難有指望。因此，爲了「批判及駁斥共黨的根本思想」，他寫了這篇文章¹。有這個意圖的人並非只是謝幼偉一人而已，其他人也間雜這樣的看法。在他的文章〈論黑格爾之精神哲學〉之中，唐君毅也藉著批評黑格爾的自然哲學來批評馬列主義的不當。當時牟宗三先生之寫作〈關共產主義者的「矛盾論」〉也是出自同一用意。大體上，牟先生認為黑格爾講辯證法的層次並沒錯：即黑格爾不在知性上講，而在知性之上的理性上講。牟先生認為黑格爾「從這一層上所發出的精神表現的發展過程上【去】表現辯證的發展」²。所以要懂得辯證法必須懂得精神生活的開發。牟先生說：

若懂得精神生活的開發，你真可以見到其中辯證發展的必然性與真實性，反而這種辯證的發展更可以使你更深入地、更嚴肅地認識精神生活之豐富性與廣大性。這是馬克思派所完全不能了解的³。

牟先生又說黑格爾並不注重從外在的具體事物講辯證，精神表現必須在實踐上見。黑格爾是從精神在實踐中貫徹著物質來顯出「精神表現」的辯證發展。牟先生認為當時中國的馬克思主義完全不能瞭解這個重要的意思。所以牟先生歸結說馬克思主義者在外在的具體事物上所建立的三大法則：一為質量互變，二為對立物之統一，三為否定之否定，乃是對黑格爾哲學刻意支離與曲解的結果。謝、唐、牟三先生如此地批評馬克思主義當然是出自學術立場，但在那個時代，的確盛行著以黑格爾來對付馬克思的策略，尤其是軍中的政治課程，軍官要熟習如何破解共產黨的唯物辯證三法則，又要知道馬克思如何欺師滅祖、倒轉誤用了黑格爾的思想。這些經驗對現在的我們有如「昨日之怒」，有點遙遠了，但是在海峽解凍之前的冷戰年代中確實是耳熟能詳的論述與語言。這些論述到底對台灣經驗有何影響？實在不容易估量。這裏只點出這是台灣經驗中很重要的一個片段，很值得我們去做更詳實的探討。如果能求證出台灣是反共國家中唯一拿黑格爾哲學當武器的，則黑格爾與戰後台灣經驗的關係又更加深密了⁴。

如上所述，黑格爾研究在台灣一開始即與政治環境有關。但是黑格爾研究在冷戰的時代裏並未蓬勃發展起來。個中原因很多，但比較明顯的理由是，一種哲學思潮如果與政治上意識形態的問題糾葛太深的話，往往會流於形式化，很難吸引年輕人活潑的心靈。再者，五〇年代正是邏輯實證論蓬勃發展的時候。台灣那時候接受美援，在哲學上也跟著美國走，於是強調經驗認知與邏輯分析乃蔚為風氣，在這一點上，那時候的台大哲學系是個很準確的風向球。

儘管如此，黑格爾並沒有因此而從台灣的歷史舞台中退出，因為唐、牟兩位先生在哲學思維上仍繼續運用或發展黑格爾的思想。由於兩位先生之運用或發展黑格爾思想乃是基於文化意識與歷史意識，所以黑格爾思想在這兩位先生的學問中乃能被發揚光大。台灣是在七〇年代才開始大量地出版或再版唐、牟兩先生的著作（在此之前，並非

沒有，但在量的方面顯然不多)。彼時人文學界的後輩學子大概很少有人不讀唐、牟著作的，而唐、牟兩位先生也在七〇年代中期相繼到台灣講學，其盛況頗有「顯學」的光景。而本文所關切的即是唐、牟兩先生思想體系中黑格爾的成份是如何形成，又如何被他們兩位運用來解釋中國文化與歷史。無可置疑的，透過這兩位先生對台灣知識界的影響，台灣知識界的哲學思維實際上已經或多或少地受到「黑格爾」的影響，所以戰後台灣經驗的塑造過程中，黑格爾乃扮演著一個重要的角色。

叁

唐君毅早期求學時，在西方哲學的領域中頗受柏格森、詹姆士、以及新實在論思想的影響，尤其對新實在論的思想下過不少苦心⁵。而有鑒於新實在論最喜歡攻擊柏拉德來 (Bradley)，他遂好奇地去看這位屬於英國新黑格爾學派的哲學家的現象與實在(*Appearance and Reality*)。順著柏拉德來的理路，唐君毅便開始閱讀康德、黑格爾等西方唯心論的著作。他的心得是：「讀了黑格爾的精神現象學，才知除新實在論者一往平鋪的哲學境界外，另有層層向上升高之哲學境界。」⁶唐君毅又說他喜歡一面讀書、一面思考，仔細抉擇。到了三十歲左右，他的哲學心靈竟然走到西方唯心論的路上去。這是他始料所不及的。之後，他又回頭來看中國先秦儒學、宋明理學、以及佛學，才知道先哲又有超過西方唯心論的地方。這是唐君毅在自己的哲學思想的鍛造過程中極為重要的階段。在人生之體驗中，唐君毅又自述了一次他所受黑格爾的影響。這段文字至為重要，故全部引錄：

黑格爾哲學，宏納衆流，吞吐百川，可謂近代哲學之奇傑。我受其影響至大。然我殊不喜其爲人之倨傲態度。彼以絕對精神實現於德國，與其自己之哲學，尤爲大可議者。其思想之斧鑿太顯露，彼蓋根本未達于思想與生活融合之境界，彼抑根本不

求此。故彼對哲學之受用，實不及菲希特。其著作我最愛者爲其精神現象學。此書我在十年前，曾以八日自晨至晚之功夫，讀完一次，以後竟無重讀之時。此書畢竟是一撼動人心之偉作。少年黑格爾之浪漫想像與豐富之智慧，充實文中。彼依一條順辯證法而發展的思想之線，去對人類精神生活之由低至高之不同境界，作一巡禮，處處是山窮水盡，處處是柳暗花明，實無異描述人類精神發展之詩劇⁷。

從這一段描述中可看出唐君毅如何看待黑格爾的精神現象學。這對日後他的思想發展有很大的影響。

唐君毅剛受黑格爾影響時寫了幾篇有關黑格爾的中西哲學比較的文章。其中比較完整的是〈莊子的變化形而上學與黑格爾的變化形而上學之比較〉⁸。寫這篇文章時，唐君毅年紀約二十七歲。這篇文章先論述這兩位中西思想家的相同處，再論述其相異處，而將重點擺在相異處。依他之見，共同點爲一、兩人皆不承認宇宙間有固定的實在，二、他們皆強調正反相生乃變化之道，三、兩人皆強調變化的結果是無往不復；至於其相異點乃是一、莊子主張變化的開始是從無到有，而黑格爾主張變化的開始是從有到無，二、莊子的思想在概念上以「無」爲主，而黑格爾則以「有」爲主，三、莊子以爲變化乃回歸到無，而黑格爾則以爲變化乃回歸到有，四、莊子是內在的形上學，而黑格爾是超越的形上學，也就是說，莊子認爲道無所不在，而黑格爾的有乃「絕對的有」，超越一切有限的有。五、莊子的道是隨時間而流轉的，而黑格爾的「絕對」乃是超越時間的。

在同時期的另外一篇文章〈論中西哲學間之不同〉，唐君毅認爲中國先哲對宇宙本體的看法乃是「心與物性質交融論」，並認爲與菲希特、黑格爾的哲學相類似，不過這兩位德國哲學家認爲絕對自我與絕對精神乃超越通常所謂心物之上，而中國先哲如說到絕對則內在於相對的心物之中⁹。又在另外一篇同一時期的作品〈論中西哲學中本體觀

念之一種變遷〉中，當唐君毅提到本體與現象這個爭論已久的問題時，他認為西洋哲學到了黑格爾「從前哲學家認為隔絕的本體世界與現象世界便完全連接起來」；但連接的並不密切，所以後來英美及意大利的新黑格學派乃繼承這個問題向前發展¹⁰。以上這三篇文章反映了唐君毅最初接觸黑格爾思想後的見解。唐君毅本人日後如何自我評斷這個時期的作品呢？他在十幾年後自稱這些文章「全為戲論」¹¹。所以這些文章經書商再版時，溫和的唐君毅也頗不高興¹²。但他過世之後，這些文章又編入到他的全集之中，唐君毅地下若有知，一定更不高興了。

唐君毅認為他最早有成就的著作乃是人生之體驗與道德自我之建立兩書。他自述這兩本書對人生道德問題多所用心，特別對「人生之精神活動恆自向上超越」與「道德生活純為自覺的依理而行」二義有深刻之體認，對人之具有內在而超越的心之本體或道德自我多方闡揚¹³。這裏所提的精神活動永遠向上超越的意旨即是黑格爾式的智慧。唐君毅想必自認為在這兩本著作中，他之運用或發展黑格爾的思想是成功的。這兩本書發行之後，賀麟這位有名的黑格爾學者就察覺到某些重要的面貌。他在當代中國哲學一書說：

唐先生不僅唯心論色彩濃厚，而他的著作有時且富有詩意。他寫成了一部巨著，叫做人生之路【案：以上的兩部書即是其中的兩部份】……確是為中國唯心論哲學的發展，增加了一股新力量。他討論自我生長之途徑，多少有似黑格爾精神現象學的方法¹⁴。

賀麟這段評語主要是針對人生之體驗的第三部〈自我生長之途程〉而說的。這一部的確十分類似黑格爾精神現象學的哲學進路，也就是從直接感官認知開始，層層翻轉，步步高昇，逐次深化，如此的精神發展過程可由低往高等第排比，構成一個有機的體系。這個發展過程在黑格爾的精神現象學中也被譬喻為個人心靈在教育中逐漸成熟的過程¹⁵。這一點被唐君毅把握住了，他描寫自我生長之途程為以下十

階層：

- 一、嬰兒之自言自語
- 二、「爲什麼」之追問與兩重世界之劃分
- 三、愛情之意義與中年之空虛
- 四、向他人心中投影與名譽心之幻滅
- 五、事業中之永生與人類末日的杞憂
- 六、永恆的真理與真理宮中的夢
- 七、美之欣賞與人格美之創造
- 八、善之高峰，堅強人格之孤獨寂寞
- 九、心之歸來與神祕境界中之道福
- 十、悲憫之情的流露與重返人間

他說前五種境界乃是凡人之心，而後五種乃是由凡人至超凡人以上的心境，代表的人物是科學家、藝術家、追求人生理想的特殊人格、修道者、以及聖賢。他說寫第八境時，他想到的是尼采式的人物；寫第九境時，他想到的是印度式的神祕主義者；寫第十境時，他想到的是中國式的儒者之襟懷¹⁶。這種寫法乃是有意學習黑格爾浪漫的精神與豐富的智慧，依辯證邏輯而發展的精神歷程，對各種人格的精神生活由低往高的境界作一個巡禮，想見得如前面唐君毅所刻畫黑格爾哲學思維特殊性格的「處處是山窮水盡，處處是柳暗花明」。而且唐君毅使用的描述語言相當詩化，正與他羨慕黑格爾的精神現象學有如「描述人類精神發展之詩劇」相符應。這種以黑格爾精神現象學式的層層辯證而上的方式來談論人生境界的方式後來又陸續被他使用。在心物與人生當中，他以詩歌吟誦的方式表達了哲人的心境。

- a. 唯心論者叔本華之感慨 —— 盲目意志慧
- b. 生命主義者尼采之超人理想 —— 生命衝動慧
- c. 唯物論者馬克思之悔悟 —— 物質慾望慧
- d. 理性的自然主義者斯賓諾薩 —— 自然理性之道德慧 ——

愛慧

- e. 理想的理性主義者康德 —— 自覺理性之道德慧 —— 敬慧
- f. 詩哲歌德席勒 —— 藝術慧 —— 和樂慧
- g. 超越理境企慕者、理想國建立者柏拉圖 —— 哲學政治慧 —— 智義慧
- h. 耶穌崇拜者奧古斯丁 —— 宗教慧 —— 謙信慧
- i. 儒家精神說明者子思 —— 人性人文慧 —— 全德慧¹⁷

在這裏，唐君毅假想自己在夢中進行一個旅程，分別拜訪了近十位東西哲人。這個旅途乃是迂迴而上，步步高昇，到了儒家的境地乃是「精神的總站」，在儒家的精神內涵中，我們可以發現前面八境的精神和諧地交織在一起。儒家的境界之後是佛家的境界，作為「終站」，好讓心靈休息一下，為重返喧囂世界作準備。

唐君毅的人生之體驗、心物與人生、以及道德自我之建立三部書乃是他原計劃出版之書人生之路的三部份¹⁸。前面兩部書之中黑格爾的成份已經分析過了；至於道德自我之建立又是如何與黑格爾相干呢？在這本書的〈自序〉中，他自稱「著者思想之來源，在西方則取資於諸理想主義者，如康德、菲希特、黑格爾等為多，然根本精神則為東土先哲之教」¹⁹。這本書的主旨，據唐君毅自己的說法，在於指出道德生活乃是自覺的支配自己的生活²⁰。他認為道德心理、道德行為之共性乃是超越現實自我之限制，即是道德價值表現於「現實自我限制之超越之際」的意思。他接著說：「說道德價值表現於現實自我解放之際，自然與西方許多理想主義的道德學家之思想相通」²¹。他又說，現實自我之解放即意涵形上的自我之實現，「此說……更近於格林(T. H. Green)、柏拉德來(F.H.Bradley)之說」²²。格林與柏拉德來都是英國的新黑格爾主義者。所以唐君毅這本書乃充滿著濃厚的黑格爾色彩。

再看此書寫作的形式乃是「全是自己一人說話；書中對一理，雖亦

曾反復辯論，然通通是自己與自己之敵對思想相辯論」²³；「此書每部都是直線式的寫法，問題愈轉愈深，而不是綱目式的寫法，使人不易將其中義理，類別清楚」²⁴。這和黑格爾精神現象學的表達方式有雷同之處。黑格爾精神現象學的各種經驗也可說是一個speculative observer觀察自己精神向上發展的描述²⁵。同時，黑格爾也是以直線一以貫之地辯論下去，逐次迂迴高昇而構成系列與系統²⁶。至於唐君毅說他之寫此書乃源於「那時精神的不安；【它】是一特殊的不安，其渴求一道德理想，來支配自己之心之強烈，是後來所少有的」²⁷。對這種不安，他痛加反省，並說：「常念一切精神之不安，皆由陷於現實自我，不能超拔」²⁸。這一點近似於黑格爾在精神現象學所說的精神現象必始於「不安」(uneasiness)，此不安乃是我們對當下的感覺經驗懷持著否定的態度²⁹。而且黑格爾還認為精神進展的過程中充滿了很多懷疑與絕望，甚至欺騙³⁰。唯有到了「絕對認知」(absolute knowing)之後，精神才得以安頓，種種不安才能消除殆盡³¹。唐君毅寫此書亦是始於對「現實世界之否定」，而欲加以超克而達到「世界之肯定」³²。另外，他說此書之寫作「不是為人，而是為己，……是自求支配自己，變化自己，改造自己」³³。黑格爾精神現象學雖然沒有這麼濃烈的道德色彩，但他也曾說精神之辯證的進展正如人之心靈從幼稚狀態逐漸趨向成熟的教育過程一樣³⁴。黑格爾稱此過程為「教化」(Bildung)，其意旨便在於它豐富了我們生命的內涵³⁵。這些意旨在唐君毅的著作中都是一再論述的重點。又，唐君毅在開拓道德精神之深度時常用「反思法」(reflection)。這一點也是黑格爾所強調的，他說：「正是反思使真理成為發展出來的結果，而同時卻又將結果與其形成過程之間的對立予以揚棄」³⁶。黑格爾接著又說這種反思乃是我們的精神獲得自由根源。這些見解都被唐君毅所繼承了。讓我們從他的道德自我之建立中摘取一段話來研究。

你可說：「……我們不能常有清明的理性，而常為苦悶煩惱所擾

亂。當我們為苦悶煩惱所擾亂時，我明明覺得，我當下的心，為各種勢力，所牽掛束縛，我怎能說我仍是自由的？」答：你有為苦悶煩惱所擾亂，不能自拔，而感到束縛時是不錯的，但是在此時，你可反而自問：是誰束縛你？然而當你突然這麼一問時，你便把他們暫時推開了。煩惱苦悶的你，成了過去的你。……無論在你受到任何苦悶煩惱的束縛時，只要你一自反，你便會感到你的自由，仍然在你的當下。如果你不覺到自由，只因為你不求自由，你不求自由，只因為你自甘于不自由³⁷。

唐君毅又說，我們必須時時想：我們的性格、習慣、心理結構對我們的心靈本身並沒有必然的關聯。當我們反省我是如何的一個人時，我們知道用許多形容語言來描述我們個殊的性格、習慣、與心理結構。但我們可再反省，而看不出這些個殊的氣性與我們的心靈之間有何必然的關聯。唐君毅要我們試想，我們的心靈本身只是「一純粹的能覺者」³⁸。依此當下能覺的活動，我們可抉擇其他可能來鍛造自己。如此，我們不但意識到我們當下心靈的自由，又同時意識到我們當下的心靈享有自由創造的自由³⁹。這種反省辯論的方式在唐君毅這本書中一用再用，可說是獨特又一貫的語言。這種論述方式乃受到黑格爾的啟發。黑格爾曾說最好的哲學論述方式乃是蘇格拉底式的辯證式的論證⁴⁰。這一點顯然為唐君毅所繼承了⁴¹。

唐君毅在他三十歲前後寫定人生之體驗與道德自我之建立時，他已自信對人生價值之問題有了徹底的安頓。在這一點上，黑格爾思想給他很大的扶助，故他終身感念。在晚年的著作生命存在與心靈境界的〈後序〉中，他說人生之體驗與道德自我之建立有一種「面對宇宙人生之真理之原始性，乃後此之我所不能為」⁴²。所以，他說這本晚年著作的要旨並不超出以上這兩本書所規定的之外。他說：「要之，吾今之此書之根本義理，與對宇宙人生之根本信念，皆成於三十歲前」⁴³。這些話語都充分顯示唐君毅在早年吸收黑格爾思想

時，即歷經一番深刻的汰泊存菁而消融到中國的心性之學中，並開創出自己的思想體系。

肆

唐君毅不僅在表達自己人生之體驗與思想時運用黑格爾精神現象學層層翻騰、步步高昇的方式進行，即使在敘述純粹學術思想時亦運用此方式。第一個例子是他中年時期所寫的哲學概論中的第三部〈天道論——形而上學〉。這個部份分爲十九章，扣除第一章概述形上學之意義外，其他十八章分別是「現象主義」、「唯一之實有論」、「無之形上學」、「生生之天道論與陰陽五行說」、「理型論」、「有神論之形上學」、「唯物論」、「宇宙之對偶性及二元論」、「泛神論」、「來布尼茲之多元論」、「斯賓塞之進化哲學」、「柏格森之創造進化論」、「突創進化論」、「相對論」、「懷德海之機體哲學」、「西方之唯心論」、「佛學之唯識宗」、「中國倫理心性論之形上學」。這種編排絕對不是齊頭平行排列的。從第一到第十八項目之間存在著首尾相啣、迴轉而上的關聯。這一點可從他每講一章之思想流派時，總是先論述該章的前一章之思想流派的不足處，再轉而強調該章之思想流派正可彌補前面思想流派之不足看出。例如，從現象主義進到唯一實有論與無之形上學即是使用這個方式⁴⁴。從唯一實有論與無之形上學進到生生之天道論與陰陽五行說又使用了這個超越而上的方式⁴⁵。引出理型論時，唐君毅說，此論可補生生之天道論與陰陽五行說的缺失⁴⁶。他後來又說，有神論之形上學又從超克理型論之上帝觀中脫穎而出⁴⁷。接著，他又轉而說，唯物論與有神論之形上學乃相對峙而並生者⁴⁸。而宇宙之對偶性與二元論，依唐君毅之意，乃是前面所提生生之天道論與陰陽五行說昇華揚棄之後再展現出來的面貌⁴⁹。到了一元泛神論時，他又說宇宙二元對偶的形上學並未能解答某些極爲重要的形上問題，故須要訴諸一元泛神論來解決⁵⁰。到了來布尼茲的多元論，他又說，此說遠較身

心二元論及一元泛神論更具深意與妙義，又可解決這兩種思想之疑難⁵¹。

唐君毅在進而講斯賓塞之進化論、柏格森之創造進化論、與摩根、亞力山大之突創進化論時仍然使用同一方式。他說哲學問題皆是進化中之事，所以從進化的事實來看哲學，則哲學上的見識更有深度⁵²。他認為斯賓塞的進化論雖然廣大悉備，但有機械論的傾向，而柏格森之進化論以生命流行、新新不已為宇宙進化之宗趣，乃是超越斯賓塞而更上層樓者⁵³。至於摩根之突創進化論又是針對柏格森之過於混同一元，而特重個體在進化歷程中之地位，顯然乃是超越而上者⁵⁴。亞力山大則以時空為最低之存在層，其他存在層皆由此時空存在層湧現突創而出；至於時空本身更應是一連續體，如此方可為「一切實體所依之根本實體」⁵⁵。但亞力山大之時空合一說又不夠詳實可信，故唐君毅帶我們進到相對論的物理世界，揭示了「將時間空間合而為一四度之連續體，而一切物質與其運動，則化為四度連續體之全部之物體事件之和」⁵⁶。相對論對物質的實體觀念與機械的決定論給予根本否定⁵⁷。但這一點在接著下來的懷德海的機體哲學中表現得更是深刻與豐富。唐君毅認為懷德海哲學乃是超越進化論，又遙契來布尼茲之多元論與柏拉圖之理型論而起者⁵⁸。他認為，價值觀念實為懷德海整個哲學體系的中心思想，真善美三德在其中的地位十分重要⁵⁹。但他認為真能肯定價值的乃以人心之超越性的精神為依歸，故須肯定人有「上帝心」或「絕對心」⁶⁰。如此，他帶我們到西方唯心論的境地。這並不是終點。唐君毅在下一章又說，西方之形上學恆是從一觀點去構思，而不是從生活實踐中去體驗世界。唯東方的唯心論才能從日常行為的修養歷程中逐漸彰著超越的心靈來體驗這世界，並依之建立形上學⁶¹。他由此進路走入印度佛學的唯一論。但最後卻又峰迴路轉，他說印度哲人之直接想從現實世界解脫超拔，以求人之昇進於神明又不如中國心性形上學之對現實世間之事物正面地直接給予肯定且當下承擔，而循此以使人由小入大，由凡入聖，由俗成真來得高明⁶²。

唐君毅這種論述方式肯定是受到黑格爾精神現象學的影響。例如精神現象學開始的三大篇分別是〈意識〉、〈自我意識〉、與〈理性〉。其中〈意識〉一篇又分爲〈感性確定性〉、〈知覺〉、〈力和知性〉三章；〈自我意識〉又分爲〈自我意識的獨立與依賴〉與〈自我意識的自由〉兩款；〈理性〉一篇也分爲〈觀察的理性〉、〈理性的自我意識通過其自身的活動而實現〉、與〈自在自爲地實在的個體性〉三款⁶³。這裏面的關係都是一個接一個扣在一起，每一個都有所建立，但又有所不足，故須自行辯證地向上挺進。仔細觀察的話，這三大篇章中即包含了很多的哲學流派與時代觀念：如〈感性確定性〉即多少包含現象主義的看法，而〈力和知性〉顯示的乃是柏拉圖的二元世界或伽利略以降的世界觀（如來布尼茲所持者），至於〈自我意識的獨立與依賴〉表達的乃是希臘城邦的精神結構，而緊接其後的則是斯多噶學派之追求內心的寧靜，然後是伊比鳩如學派之懷疑一切理性與權威，再來就是中世紀時代的「苦惱意識」（unhappy consciousness）。〈觀察的理性〉代表的是啓蒙運動下廣義理性主義的自然觀。在此之後的是工業革命、文明昌盛以及緊接而來的縱情縱欲、放蕩邪僻。但黑格爾又說貞定此浮士德世界的乃是具有立法性格的理性；這也是康德式理性主義的功勞。但這並非最高之境界，精神意識還須更次爬昇，最後的境界乃是絕對的精神；而在其過程中，又閱歷了更多的思想流派與時代觀念⁶⁴。

伍

其實唐君毅哲學心靈成長的過程多少像是黑格爾式逐漸爬昇、翻轉而上的過程。前面所引用的著作已陳述了一些。在其晚年鉅著《生命存在與心靈境界》的〈後序——當前時代之問題、本書之思想背景之形成、及哲學之教化的意義〉之中，他更清楚地道出了早年思想改變的過程。他在二十歲之前即思考過唯物論的問題，但不能心服，反而有喜愛禁欲主義的傾向⁶⁵。二十多歲時，又熟習了柏格森、亞力山大、

摩根、懷德海的進化哲學。但他對此進化哲學仍覺得有所缺憾，以為順著進化原理，這世界於未來將有更高等之存生出現。針對這一點，他卻認為，若進化哲學不能客觀應用，則不能論說必有此更高的存在，「若其能客觀應用，則此更高存在，亦不能必然高於吾人於今日即知其存在之心靈，以其亦只是此心靈之所知之存在故」⁶⁶。他自述，這樣的思維即引他走到西方唯心論的道路上去。他認為在自然界只有物質之時，此心靈自身即已存在，只是潛伏而未顯；而所謂自然進化之由只有物質而有生物、動物、至有人之心靈，應該說是此自始已存在之心靈由潛伏而顯現之歷程。此心靈今既能思想一切可能的存在，而且是位居一切可能存在之上的一個超越性的主體，則今後重點所在應是更加充量地顯揚其自身的含藏，而不是如進化論所論的此心靈自身會再進化而提昇至超心靈、甚至非心靈的存在。唐君毅說：

此心靈自能超越其自身之所顯現之事，以更有其所顯現。然此自己超越之事，亦永不能使其失其自身；其自己超越之事，亦只能內在於其自身。此一思路，吾亦實先由進化論之哲學轉進，而自形成。然後乃看康德、菲希特、黑格爾、至柏拉德來、鮑桑奎之一傳統之書⁶⁷。

在德國唯心論這個傳統中唐君毅認為康德不如菲希特與黑格爾。康德遜色之處在於他「不如菲希特之能直下由一超越的自我，以論其必然面對非我之自然，與非我之他我，以有此我之存於自然世界，及人類社會者；亦不如黑格爾之由純粹思想，以引繹一切思想之範疇，而歸於絕對理性，與其必然客觀化為自然，再回到精神世界中之主觀精神中之情欲理性等、客觀精神中之道德法律、絕對精神中之藝術、宗教、哲學者」⁶⁸。菲希特與黑格爾對唐君毅心靈之成熟，意義相當重大。因為當他年屆三十時，心靈中遭受很多煩惱。最主要的煩惱來自於他自始即有一生命情調，以為他與世界的關係乃是可黏可離的。他自以為他之心靈乃在世界之邊緣，既可降入世界，亦可離此世界。這

個生命情調所帶來的煩惱逼使他在哲學思想上自覺到他之降入此世界而執受之必須有一積極之理由。他之尋得這個理由與黑格爾哲學有關。他說：

此所執受之世界中之諸大類之存在事物、與其存在定律之爲如此如此，亦必須與此心靈之本性或理性相應合。在此點上，吾於西方哲學家即最欣賞菲希特、黑格爾之由純粹自我或純思中之理性出發，以演繹出此世界之存在之形上學⁶⁹。

接著他又繼續反省，認爲這一個唯心論形上學之演繹並不是一般邏輯思維中的演繹；而成就此演繹的理性也不是一般邏輯思維中的理性，而應是存在的理性。那麼一般邏輯思維中的理性如何與這個存在的理性相會通呢？這就構成了他最大的哲學問題。他當時認爲現代邏輯的公理系統，直下提出若干基本觀念、基本命題、以及推演原則以便從事推演，其實都是非理性的。此非理性的活動應再預設一個理性基礎。此基礎，他稱之爲「理體」或“Logos”。他說：

對此 Logos，吾於讀黑格爾至鮑桑奎之書以後，自謂已發現。此乃一三度向之理體，而又可銷歸於一虛靈無相之心，以爲其性之理體。……此吾二十七、八歲所形成之思想規模，今亦不能踰越者也⁷⁰。

上面這個意旨很重要。由此，我們可更清楚地掌握唐君毅晚年定論生命存在與心靈境界的基本思想。這個基本思想仍然是黑格爾式的。此書乃是將此黑格爾式的理體予以拓廣而涵蓋古今中外重要的思想派別而構成的。他自己宣稱說：「此書之旨，不外謂吾人之觀客體，生命心靈之主體、與超主客體之目的理想之自體——此可稱爲超主客之相對之絕對體，或對之有順觀、橫觀、縱觀之三觀，而皆可觀之爲體、或爲相、或爲用」⁷¹。依此意，順觀有「萬物散殊境」、「依類成化境」、與「功能序運境」三境；橫觀有「感覺互攝境」、「觀照凌虛境」、與「道德實踐境」三境；縱觀亦有「歸向一神境」、「我法二空境」、「天

德流行境」三境。唐君毅的陳述是從「萬物散殊境」開始，輾轉引生，最後達到「天德流行境」。這其中輾轉引生的關係在該書第二十八章〈通觀九境之構造與開闢〉中表達得很清楚。我們可以看出這個輾轉引生的動力皆來自於唐君毅所一貫使用的黑格爾式的反思與自覺。先有「萬物散殊境」之存在，但心靈一經反思即引生「依類成化境」；再度反思與自覺，則有「功能序運境」。心靈順觀之後再度反思與自覺即形成橫觀，共有三境輾轉引生。橫觀之後再度反思與自覺，即躍昇為縱觀，並輾轉引生三境。

雖然黑格爾的辯證法則乃順著「正一反一合」的方式曲折而上，並開展出很多範疇組合，而唐君毅只開顯九境而以之消融各家的思想慧見，兩人似乎有所不同，但其精神其實是相當一致的。唐君毅對這一點有相當自覺的體認。他在該書〈後序〉中說，西方近代之理性主義者，如康德與黑格爾，皆認為理性之機能兼為分析與綜合的。他們又特別強調理性之綜合機能乃趣向無限，並表現出求「統貫諸類」的思想廣度以及自行批評，不斷向上超昇的思想高度。而近世哲學之只重理性之分析機能，只是讓人運用理解被動地接受外在事物，並對已經成立的知識加以分析⁷²。這種論點，黑格爾的確很早就提過，如在菲希特與謝林哲學體系的差異中說：

哲學之成爲一體系，一套有機的概念，乃是由反思所造就的知識；它的最高法則不是理解，而是理性。理解必須正確地展示它所置定的面相所包含的各種對立，以及理解的侷限、根據、與條件；但理性統合了這些矛盾，置定了矛盾的雙方，並解消它們⁷³。

在精神現象學中，黑格爾也一再表示理解乃是分析的。如此的能力往往拘泥於經驗表象，一味剖分，並不真能掌握精神生命之脈動⁷⁴。用唐君毅的話來說，這只表現了思想的長度，而不見其廣度與高度。於是唐君毅認為當今哲學工作的重點應該在於承擔此理性主義之傳統，

並回溯至希臘先哲的理性觀。針對這一點，他在〈後序〉中又說：

人類今後之哲學，即仍當本理性以建立理想，而重接上西方近代之理性主義、理想主義之流。此亦重接希臘哲學之由理性的知識，以通至人之理想的德性，由凡境以超升至理想的靈魂，而回復此西方哲學之原始的任務也⁷⁵。

由這段引文便可看出黑格爾哲學在唐君毅晚年的思想體系中所扮演的重要角色。

陸

唐君毅在寫完人生之路（包括人生之體驗、道德自我之建立、與部份的心物與人生）後的又一創作高峰是三十八歲左右所寫的文化意識與道德理性一書。在這本書的〈重版自序〉中，他提到他之寫此書乃在闡釋道德理性遍運在各種社會與文化意識之中，如：家庭倫理為道德理性對人的性本能與生育後代之本能所加以超克的表現，而社會、經濟、政治與國家為道德理性對人的求利求權之欲望所加以超克的表現。在該書的〈自序：明本書宗趣〉中，他說他這本著作所承於西方思想之處在於，它採用了西方哲學家之論文化乃是先肯定社會文化為一個客觀存在的對象，然後再反溯其所以形成之根據⁷⁶。唐君毅提到了康德、菲希特、謝林、叔本華、黑格爾等人在這方面的貢獻。他特別強調「此書直接所承受之論文化之態度，在西方，只能說是，直本於康德黑格爾之理想主義之傳統」⁷⁷。依他之見，康德論文化之最大功績在於他以批判的方法分清科學知識、道德、宗教、藝術、政治、法律等不同的領域而在其中點明人類的理性皆要求自我實現。黑格爾論文化時所表現的智慧在於依辯證法指出不同的文化領域乃是同一個精神自我的客觀表現，或說它所展現出來的精神形態；而人類的歷史也是同一個絕對精神或宇宙精神表現它自己於地上的行程。

但唐君毅也自覺到他與康德、黑格爾見解不同的地方。別於黑格

爾的地方是黑格爾論精神自我之表現為不同的文化活動，其中以哲學為最高，宗教次之，藝術再次之，國家法律、社會道德又次之，家庭更次之。唐君毅則認為道德，而非哲學，為文化之中心⁷⁸。又黑格爾以絕對精神表現於歷史，其行程乃由中國、印度、埃及、波斯、希臘、羅馬、最後歸至日耳曼世界，表現出次第升進的形態；而日耳曼世界中，普魯士國家之政制乃是絕對精神自覺的實現其自身於地上。對於這些，唐君毅都非常反感（在人生之體驗的〈導言〉中，他也表示過）。另外，黑格爾認為歷史哲學只能說過去，不能說未來，對人類未來歷史當如何，則無話可說。唐君毅認為這種歷史觀隱含著一種悲劇情調⁷⁹。這不是他所欣賞的人生情調。所以，他也不欣賞黑格爾談論文化時注重一個民族文化與其他民族文化互相衝突而毀滅，以昭顯其文化之精神價值於後世所含帶的悲劇精神。唐君毅認為這一點只能說明西方文化，不能說明中國文化，更不能說人類未來只能如此。此外，黑格爾之論宇宙精神乃是一種可以上升也可下降、波瀾起伏的精神；而下降後之上升，只有先通過自身之毀滅。唐君毅雖然讚嘆黑格爾有極高深之智慧，但他認為真正上升之精神，如能自覺其所以上升之根據，則亦不必須通過毀滅以求上升。綜合以上這些批評，唐君毅便說，我們之論精神之表現為各種文化領域即沒有必要如黑格爾之將家庭、社會道德、國家法律、藝術、宗教、哲學連成一直線，而讓後者從對前者自身限制之超越中轉出。他認為我們可改採康德論述文化的方式，即同時肯定各種文化活動為同一精神自我的平行分殊的表現，而不必在原則上，像黑格爾一樣，在各種不同的文化領域之中比較高下⁸⁰。唐君毅也批評康德哲學，說其貧乏之處在於他所謂的道德理性皆為自覺的依理性以立法的自律之理性。但依此標準，人之自然心理性向、自然欲望、所求之快樂幸福在道德世界中變成無地位可居者。因此一般人在日常生活或文化活動中所不自覺或超自覺表現出來的道德理性也連帶地為康德所忽略⁸¹。

從上面的論述，可以看出唐君毅的文化意識與道德理性乃是揉合康德與黑格爾的思想所鍛造出來的。但從這本書的基本思想在於「說明人在自覺上止是實現一文化理想時，亦有不自覺或超自覺之道德理性之表現」，則此書之基本思想之屬於黑格爾式乃大於屬於康德式的。黑格爾式的洞見使唐君毅能在日常生活的社會文化表現中看到道德理性曲曲折折地運行著⁸²。所以，文化意識與道德理性一書如是康德與黑格爾思想的揉合，我們或許可說其中心思想是黑格爾式的，而論述方式是康德式的。

細看這本書，有很多篇章相當具有黑格爾的色彩。如上冊的第二章是〈家庭意識與道德理性〉、第三章是〈經濟意識與道德理性〉、第四章是〈政治及國家與道德理性〉。這與黑格爾在法哲學原理所談論的內容幾乎完全一致。黑格爾在這本著作中所要闡明的意旨乃是人之理性的自由在客觀精神的領域中乃隨著體制之由小而大而一齊由隱而顯；從個人權利到家庭，到市民社會，最後到國家政治生活正是此自由之心靈逐次彰顯拓展的結果。唐君毅當然不是作直線式的陳述，而是將家庭、市民社會之經濟活動、國家體制下之政治活動平行排列，分別從它們的文化意識點出它們所涵具的道德理性。至於各章之中，唐君毅近似於黑格爾思想的論點也不少，如談到家庭時，他說夫婦之愛如要道德化時，則須以養育子女為其主要責任，因為子女之誕育乃是愛情之客觀化⁸³。這一點黑格爾在法哲學原理的第一七三節即談論過，其中意旨正與唐君毅所持者全然一致⁸⁴。在談論經濟意識與道德理性時，唐君毅說明了創造工具之意識、私有財產成立之根據、超自利的生產動機、財物交換、財富分配、以及社會意識。這些正是黑格爾法哲學原理的〈抽象權利〉與〈市民社會〉兩章節之下所處理的問題，觀點亦有不少接近之處。至於在〈政治及國家與道德理性〉這個題目上，唐君毅與黑格爾相近的地方就更多了。前者說：

西方之國家學說，較與吾人之見相近者，為黑格爾之說，此有

三者可說。一、黑格爾之說最與吾人之見相近者，首在其以國家之存在有理性上之必然性，國家為完成吾人之理性自我道德意志之客觀精神之說。……二、人之超個人的理性活動道德意志，乃人之一切政治活動之真正本質所在。……三、可視國家如為包括吾之個人之一精神實體或人格⁸⁵。

透過唐君毅的論析的確可以清楚地掌握到黑格爾國家學說的精髓。唐君毅認為，國家之建立乃是我統一的理性活動客觀化其自己所不能不要求的。個人由他的各種理性活動之求客觀化而建立各種社會團體。而由人之統一的理性活動求客觀化也必然求客觀社會中分散並存的各團體與其中各種個人活動相互融和貫通而建立成具體的國家。我們如說各種團體乃是我們的理性活動分別向外伸張所表現的產物，而國家應是各種理性活動向外伸張表現後，再互相拱向以求融和貫通之產物。我們的各種理性活動乃屬於一個統一的理性自我；統一的理性自我必求表現其統一性於其活動，於是必使分散的理性活動互相拱向，故國家之產生乃是必然之事⁸⁶。唐君毅由此點明，政治活動在概念上是不與其他一般社會團體活動、個人活動同屬一層面的⁸⁷。故政治權力在理念上原是肯定一切權力，並加以綜攝統貫的權力；其本性中不但沒有罪惡存在，而且還是客觀的道德活動與道德意志⁸⁸。除了黑格爾強調倫理生活，唐君毅也強調禮樂社會兩人立場一致之外，唐君毅也同黑格爾一樣排斥契約論，不管是霍布斯的或是洛克、盧梭的。他也排斥休謨、邊沁、穆勒的功利主義⁸⁹。唐君毅批評洛克、盧梭的契約論與英國功利主義的立場與黑格爾在法哲學原理二五八節批評契約論的立場一致，以為其錯誤在於混淆了國家與市民社會，以國家只是滿足個人需求之工具⁹⁰。至於唐君毅之以黑格爾學說去批評馬克思之以國家源於武力征服及階級統治當然是不遑多論了。

不過唐君毅也不忘了說他與黑格爾在國家學說上不同的地方。例如：他認為一個實際政府的存在不一定真可適合於全體人民所要求政

府存在的真正目的，所以全體人民之國家意識不必然就應當支持這一個實際的政府。在這種情況下，「人民之推翻政府，求一統一之政府，正所以實現國家意志，實現國家理念中包含之政府理念，完成人民之國家意識對於政府存在之要求」⁹¹。這一點是黑格爾交待不清的地方，也是他不如唐君毅的地方。唐君毅是直承儒家弔民伐罪的思想來發揮的，所以他對民主政治的肯定十分強烈——不像黑格爾之排斥民主政體，而擁護君主政體⁹²。當然黑格爾之所以在此不如唐君毅並非他之庸陋，而是他之忠於他的歷史哲學使然。黑格爾認為國家精神應放在歷史脈絡中來看，如此一來，當下之國家政體乃是凝聚漫長的歷史洪流中民族精神之傳統的客觀凝聚體；我們必須鄭重其精神與意義。但唐君毅卻強調「國家雖為縱貫時間之客觀精神之表現，然此客觀精神仍未嘗離吾人之理性自我道德意志所自發之一念之主觀精神，而另自有其存在」⁹³。這一點唐君毅認為黑格爾並未能洞悉。唐君毅對黑格爾所作的這一批判相當切要，闡明了客觀的道德理性亦可永存於內在的道德心性之中，不隨社會體制或歷史變遷而搖擺，如此人方可主宰歷史的運行。

唐君毅在四十六歲左右又出版了人文精神之重建一書。在這本書中有一個題目很重要，叫作「中西文化思想中自由觀念之會通」；又分為三章來處理，第一章談的是〈自由之種類與文化價值〉。在這一章中，唐君毅將自由分為高低八義，由低往高分別是一、滿足欲望之自由，二、立異之自由，三、保持選擇可能之自由，四、自由權利之自由，五、社會群體之自由，六、實現人生文化價值之內在的自由，七、胸襟度量之自由，八、涵蓋所有可能實現的人生文化價值之仁心的自由⁹⁴。依唐君毅之見，拿洛克、邊沁、穆勒與康德、菲希特、黑格爾比，則前面的英國自由主義者並不能真正地瞭解第六與第七種自由，若後面的德國理想主義者則不但能認識第六與第七種自由，對第五種自由中的民族國家之自由亦把握得很好⁹⁵。依唐君毅之見，許多人認為洛

克等人重自由，倡個體主義，康德等人乃抹殺自由，倡集體主義的說法是不對的。他認為機體主義、超人主義、與種族主義才是真正抹殺個體思想的，因為它們是自然主義，而非人文主義⁹⁶。唐君毅認為近代英國式之自由理論重視 liberty，而德國理想主義則重視 freedom。前者重在將各種具體的自由權利一一落實規定在法律體制之中而為人所實際地享有。他認為這只在政治範圍中可行。對整個人生文化而言，這種學說並不能在觀念上分辨滿足慾望的自由與實踐文化價值的自由。由此可對顯德國理想主義的自由理論之特有價值。唐君毅認為康德、菲希特、與黑格爾皆以自由為其哲學之中心觀念。他們所講的皆是個人去實現客觀的文化價值的自由。他們又皆重國家之建制立法而有民族國家之自由的表現。唐君毅認為許多人以為他們推尊國家必然抹殺個人價值的看法是錯誤的。黑格爾主張立憲讓人人得享自由，其意旨很清楚：立憲國家中，國家政治取決於憲法，憲法則依公民之理性而訂立。故黑格爾之推尊國家實即推尊個人之理性尊嚴。另外，黑格爾以國家乃是客觀精神之表現，此精神之上還置有絕對精神。絕對精神表現在哲學、宗教、與藝術文化之中。這些都是在個人生命中表現的，直接超越國家而面對無限之宇宙。依此，黑格爾乃能正視個人之自由⁹⁷。

唐君毅認為黑格爾的缺點在於第一，他以為群體社會只有家庭、市民團體、與國家。國家上面之世界組織的概念在他的體系中沒有地位，所以容易淪為國家至上主義。第二是，黑格爾以哲學，而不是道德，為最高的文化精神。這一點是唐君毅常常批評的。第三個缺點是，黑格爾太重視自由與必然（命定者）之合一，太重視組織與法律之概念。且他過於重視歷史洪流中一個群體社會或一個民族的命運，而不重視個人在群體社會中所居處的特殊情境、其特殊之抉擇與實現他所認可的精神價值。所以唐君毅認為黑格爾只有歷史哲學、文化哲學，卻缺乏探究個人與社會關係的社會哲學與人生哲學⁹⁸。這些看法與唐

君毅在文化意識與道德理性一書中的看法一致。在此，我們不必仔細去探究唐君毅的觀點對錯與否。不過，直覺上看來，他在政治思考上還是充滿了太多道德理想主義的色彩，也就是說，他在政治思考上可能預設了太多的道德要素。而且他對英國式的契約論與功利主義也懷抱著太多負面的評價。一個政治體制不允許契約精神活躍伸展，個人的政治自由常常會在很多微妙的情況下被剝削而無法反抗。在這個問題上，唐君毅的看法有太多過度樂觀之處。

唐君毅的人文精神之重建還有一個很重要的題目，那就是中西文化中和平與悠久的問題。在談到西方文化中和平與悠久的問題時，唐君毅花了很多篇幅來處理黑格爾。他如何來談論黑格爾這方面的思想呢？他先從西方哲學進行一個考察，認為柏拉圖式、亞里士多德式的、或科學的精神、以及現代社會的精神都不能引導人實現和平與悠久。主要的原因是這些思想並未能觸及到和平與悠久的深義。西方第一個觸及到這個深義的是康德⁹⁹。康德認為道德的目的王國在理念上應是和平而悠久的。但唐君毅認為康德雖知和平與悠久之義，但並沒有真切感。所以康德對此理念如何實現於世界、如何才是實際上可能則一無所知。此外，康德對國家社會中各種勢力之互相傾軋衝突必須由根著於社會的現實存在的道德力量來貞定一事也毫無感受¹⁰⁰。唐君毅認為黑格爾對這些問題有很強的意識與感受。黑格爾在市民社會之上安置一國家政府，即是要人效忠國家，而政府公務員並不代表某一方面之社會利益，而應代表國家之意志者。黑格爾如此安排，依唐君毅之見，正是要解決康德所忽略的現實政治問題。唐君毅又認為黑格爾心目中公家的精神相當接近儒家士大夫裁成輔相的精神¹⁰¹。黑格爾曾批評康德的和平觀，前者認為國與國之間的關係並不是道德的，而是自然的關係。所以康德植基於道德目的的悠久和平論是無力的，不切實際的，國家存亡的命運應讓世界精神之行程來決定。針對黑格爾對康德之批評，基本上唐君毅是相當同情的。但他仍替康德辯護而批

評黑格爾。他認為黑格爾哲學乃是「事後之哲學」，即是對過去已成之世界歸納並加以合理化的結果。他認為我們對未來仍保有自作主宰的權力。未來的人類歷史不必如過去一樣；人類的國家之上可容有天下一家之更高組織。唐君毅所持的哲學理由是黑格爾既然能縱向地將歷史中各個國家或民族連接在一起觀解其精神表現，則依理我們亦可橫向地讓各個國家或民族的文化生命和平共處，並在有國際組織聯繫的國際社會中欣賞之¹⁰²。而且哲學、宗教、與藝術所表現的絕對精神是無國界的，國際間的文化交流活動也可沖淡國與國之間政治上的互相傾軋。這一點也為唐君毅所強調¹⁰³。

柒

大體上說來，唐君毅論述黑格爾思想有哲學概論中的〈西方哲學中之唯心論〉一章與附錄於後的〈論黑格爾之精神哲學〉一文、中西哲學思想之比較論文集有關黑格爾的部份、以及哲學論集（學生書局，全集卷十八）中的〈辯證法之類型〉與〈西方近代理想主義之哲學精神〉二文。人生之體驗、道德自我之建立、心物與人生、哲學概論形上學的論述方式、以及生命存在與心靈境界乃是運用黑格爾的智慧，而文化意識與道德理性則有所抉擇地發展黑格爾的思想。至於中國文化之精神價值與人文精神之重建則更含帶著很多強烈批判黑格爾的地方。本節的重點即著眼於他對黑格爾的批判。

在中國文化之精神價值中，唐君毅很不客氣地提到：

黑格爾觀西方之歷史，唯見戰爭衝突可以提起人之超越精神，航海業商之所以開發人之智性。而二者皆可成就人之個體的主觀精神之自覺。于是以爲矛盾爲歷史文化發展之動力¹⁰⁴。

在同書另外一個地方，唐君毅也說黑格爾與馬克思之自然宇宙觀皆置宇宙萬物於一個「力與力之爭衡衝突之緊張關係」中¹⁰⁵。這一點與他

在人文精神之重建中所說的：

黑格爾在近代之理想主義者中，是最重變之概念的。他是重變又知宇宙之變根于不變，並相信超越鬥爭矛盾之形上實在的。然而對於具體的事象之變，他仍要說其是一矛盾的歷程¹⁰⁶。

基本上是一致的論調。在中國文化之精神價值中又提到黑格爾之理想主義總給人一個印象：即人生之一切手段活動在一階段皆可為目的，而在另一階段則又可再為手段。也就是說，手段之活動與目的之活動往往互相轉化，互相依賴，而在本質上兩者一致。針對這一點，唐君毅又說：

黑格爾之哲學所注重者為對一切「過渡」(Transitions)之思維。凡被過渡者皆一時之手段，而所過渡及者則可謂為一時之目的。宇宙人生如是而為一辨證之歷程，以使一存在，一切人生活動，則皆在目的與手段內輪轉。自形上學言之黑氏智慧固甚高。然自人生哲學言之，則其說使人覺整个人生歷程無真正之貞定處。黑氏整個之歷史哲學，尤使人不免有一切文化之事變，英雄人物，皆若只為絕對精神表現其自身之手段，而不見人之——文化活動——個體人格，之可貞定為一具內在之目的者也¹⁰⁷。

唐君毅認為近代西方之文化精神，只是高卓而未必高明，偉大而未必廣大，深厚而未必博厚，細密而未必精微。其根本之病在於精神緊張，張顯力氣，或理智過於鋒利，缺乏寬平舒展的精神。他並認為這樣下去，則西方近代文化所領導之世界是可以永遠存在向前奮進當中，但絕不能夠使天下太平，使人生真得安頓¹⁰⁸。他認為中國先哲之自然世界觀、人生觀、與道德觀特別具有寬平舒展的精神值得西方人學習。依唐君毅之解釋，中國傳統思想的智慧在於徹始徹終就認定世界一切皆變而有所不變，爭而有所不爭，分而有所不分。在儒家，則以為宇宙間每一變化皆是源於物與物之感通。萬物之相感通而相親以

生物依周易及宋明理學之宇宙論，即是仁德之表現。故儒家精神乃是對人對物處處有情而能心存敬意。由此來看待自然，則視物之相與亦有情，並視萬物之間亦宛然互為主賓而有禮。故儒家總愛說：「鳶飛戾天，魚躍於淵」、「花放草長，山峙川流」。這種態度是真能體會天地之生意與萬物之自得意。這也正是中庸上所說的「小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也」的精神¹⁰⁹。

至於何以近代西方文化特別缺乏這種寬平舒展的精神？唐君毅對這一點有著很深的體會。在中國文化之精神價值中有一段論析十分切要。

黑格爾……自存在現象言矛盾辯證，即謂存在現象在變化發展中，乃恆否定其自己，或自己與自己相矛盾，而自己與自己衝突鬥爭者。自己又與反對自己之他物，互相鬥爭衝突而互相否定矛盾者。此西方赫雷克利塔氏黑格爾馬克思所喜言。此種辯證宇宙觀，可說是「吾人主觀心理主觀生活中矛盾衝突感之普遍化」；及「以概念規定實在時，概念與實在相矛盾之知識現象之客觀化」，二者混合之產物。此種辯證的宇宙觀，亦非中國儒道二家之所取。其關鍵亦皆在對心性之詮釋上。依中國老莊易傳，及漢宋諸儒，固無不言一切存在事物之正反、剛柔、動靜、往復、去來、死生、新故之更迭。然中國先哲，蓋素罕視此為表示一內在或外在之鬥爭衝突矛盾者¹¹⁰。

這一段引文雖然重點是在談論黑格爾的辯證宇宙觀，但其實很可代表近代西方文化的精神表現。這個問題很重要。唐君毅在道德自我之建立的〈重版自序〉中提到中國文化之精神價值、人文精神之重建、與中國人文精神之發展三書乃環繞著同一問題意識。這三本書是在文化意識與道德理性的理論基礎上再向前邁進，深論中西社會文化中人文精神如何重建與發展的課題。對唐君毅而言，他必須磨平近代西方文化精神所夾雜的各種尖銳的圭角。他必須去超化黑格爾哲學進而透顯中

國心性觀之勝義。在這個課題的逼壓之下，唐君毅也從論述黑格爾、發展黑格爾進到批判黑格爾。而唐君毅所要克服的問題即是上面這段引文所提到的「以概念規定實在時，概念與實在相矛盾」與「主觀心理及活動中矛盾衝突感之普遍化」兩大糾結。

對於第一個糾結，唐君毅先分析說西方哲學家之認為一切知識現象中矛盾辯證之所以產生，最初只是知解的理性之執概念與範疇而引生的，例如：執概念與範疇 A，而謂實在只是 A；但實在又顯其非 A，如此則生矛盾辯證。而我們之所以執實在只是 A，乃是因為我們的心靈陷溺於 A，而有一個蔽障，一種無明。這個時候，心靈已喪失了它的虛靈明覺性、超越性、涵蓋性、以及普遍性。那麼心靈如何自我甦醒而恢復其本性呢？唐君毅認為，依黑格爾之見，一切相對範疇在本質上乃各自涵蘊它的反對者在它自身之內而互相過渡；而由這些範疇的互相過渡，即可看出一切範疇皆在其表面與裏面之間含帶著矛盾，並且也是自己與自己矛盾的。唯有涵攝一切範疇的超越自我、超越意識、或超越理性才能夠包含一切矛盾以及其間的過渡在它自身之中而無矛盾，因而可稱為真正的形上實在¹¹¹。這樣的分析之後，唐君毅接著說：

中國哲人凡知心之為一超越的虛靈明覺者，皆不言純知活動本身之辯證，或心覺自身之包含矛盾。此義與黑格爾之絕對理性超越意識本身不包含矛盾之義可相通。而與其「必通過觀念範疇之自相矛盾之辯證思維，乃見絕對之理性，乃知超越意識之說」則不同。蓋吾人如真知矛盾由于執著陷溺，則執著陷溺不產生，即無矛盾之感與辯證思維之必要¹¹²。

唐君毅又說，西方哲學家著眼於知解的理性活動，著眼於概念之認識，其求知乃重視以概念去預斷事物，規定形上實在，故不能不有矛盾辯證論。而依中國先哲之見，對於人之知解的理性活動，未嘗主張能不使用概念，但他們卻從未認為概念是可自存者，也不會用知解的

概念去規定形上實在；中國先哲所重視的是讓人直下悟得有超越性、主宰性的虛靈明覺心，而保任之，所以沒有西方式的矛盾辯證論¹¹³。綜合上面所述，可知唐君毅認為以概念去預斷事物、規定形上實在才有矛盾辯證論，只要不如此即沒有；又認為我們如果真知矛盾辯證由于執著陷溺，則此一反省即可使我們免於執著陷溺，也沒有矛盾之感與辯證思維之必要。這一點可能說得太過了。儒家或道家在表達其慧見時固然不必特別拿辯證法當作方法學，但有時還是有辯證思維的必要。以儒家為例，如大程說的：「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情」、王陽明說的：「有心俱是幻，無心俱是實；有心俱是實，無心俱是幻」都含帶著辯證思維在內。不過，唐君毅真正的用意可能如他在哲學論集的〈辯證法之類型〉一文所顯示的，黑格爾式的辯證法只是八種辯證法類型之中的一型，而且其哲學境界並非最高者。辯證法之最有妙趣的表現乃存於印度與中國的大乘佛學以及中國的儒家思想¹¹⁴。

對於第二個糾結，唐君毅分析說，人當失望痛苦之際常不免覺得我與物之衝突矛盾存在內心之中。他認為儒道的思想皆可化除這種衝突矛盾之感。如依儒家，則認為人心性情乃普萬物而無私。在這種道德性情的涵蓋之下，人乃能對一切事物之存在皆平等加以置定，而望其並育而不相害。也就是說，依人心性情，我們總期待萬物分別成就它自己，能夠向上發展；不希望萬物的發展成為自己與自己矛盾或自相否定，也不希望物與物之間互相矛盾、彼此否定。至於失望與痛苦乃是人與物在發展過程中暫時受阻礙的結果，所以會在內心引起矛盾衝突之感。但是我們見到失望痛苦，心中必有所不安與不忍，並想加以化除，使其發展得以順暢。由此可見矛盾衝突並非宇宙萬物所必然具有之本性¹¹⁵。唐君毅如此的申辯並非要我們高張託大，昧於萬物相爭的事實。其實他很能認可萬物之中存在著相爭相害的事實。所以如果認為自然界處處表現著鬥爭與矛盾也非全無所見。但唐君毅認為，

一物要與他物鬥爭，這一物自身必先存在。而它的存在本身必有仁德流行其中，也就是說，它的生命內部必有統一和諧的德性；否則，它自身無法與人鬥爭。依此推論，唐君毅認為鬥爭矛盾乃是自然界的表層現象，而非其本性。他又引周易來闡明自然界的各事物之間皆可擴大其感通的範圍，以調協彼此的關係而達到並存並育的境界¹¹⁶。這一點與時下流行的環境保護與生態平衡的觀念正有不少可以互相印證的地方。

除了上述的途徑外，唐君毅又從心性之學的角度著眼，指出內聖經驗之為辯證的與黑格爾辯證法的意旨並不同。唐君毅說人若自覺一心向善、強恕而行，便有復性充情的實踐活動。由此復性充情的活動，我們的超越心覺乃能在一時的坎陷之後回歸自身，繼續完成其發展，以建立內在的道德生活，形成道德人格。這種道德實踐的過程顯然是辯證的。但這種辯證並非黑格爾式強調互相過渡的辯證。所以他認為遷善改過、充性復情的工夫乃是依循人之本性直道而行以致中和的工夫，也就是說，「所謂遷善改過，實非移此而致彼之一轉動歷程，而唯是一充拓推開，以展露全幅性情之歷程」¹¹⁷。這段話非常明銳，道出了儒家心性論為黑格爾所不能企及的高明處。

捌

以上所論述的是關於唐君毅思想中的黑格爾。現在再來看看牟宗三的。本文一開始便提及他在道德的理想主義對黑格爾辯證法的看法以及他對共產黨唯物辯證法的批判。除此書之外，牟宗三在其他地方也作過不少類似的剖析，如他的理則學中所附錄〈辯證法〉一文。而他最感興趣的是黑格爾的辯證法與歷史哲學。

牟宗三對黑格爾思辨方法的詮釋在生命的學問一書中〈黑格爾與王船山〉這篇文章裏表達得最清楚。在這篇文章一開頭，他先替黑格爾辯護，認為不少人之以黑格爾的國家哲學為極權獨裁的政治體

制鋪路乃是一項誤解。牟宗三認為「黑氏講國家，是從精神表現價值實現上講，是一個道德理性上的概念，文化上的概念。」¹¹⁸這與希特勒的政治思想毫不相干。牟宗三又說，黑格爾講國家是一個整全，一個有機的統一體是就文化或精神意義而講的。所以，這個整全與有機統一體是在各個個體皆有自覺而顯其個性之下組構起來的。依牟宗三之見，黑格爾之所以建立這種國家觀念是想「經由對於個人主義的批判而透露普遍性，一方救住個性，使個體有其真實的意義，成爲一真實的存在，一方救住普遍性，使理性、理想、正義、組織、全體等，爲可能，即亦有其真實的意義，成爲一真實的整全或統一」¹¹⁹。從這裏可以看出牟宗三對黑格爾的國家理論是相當同情的。同情的程度只怕還在唐君毅之上。依牟宗三之見，近世學風之所以對黑格爾起反感是因為近世流行的是經驗主義或實證主義的思想。在這種思想的支配下，對心靈要提昇上去講原理、講本源、講「普遍的精神實體」的學問根本不能相契¹²⁰。

闡明以上這點之後，牟宗三開始詮釋黑格爾的思維方式。他認為黑格爾的學問，一言以蔽之，乃是「辯證的綜合」。他又說：「辯證表示在精神表現過程中義理的滋生與發展；藉此動態的發展，將一切連貫於一起，而成一無所不及之大系統，故曰綜合。」¹²¹他認為辯證的綜合必須有分解作底子。分解乃標舉事實，彰顯原理，釐清分際，界劃眉目。此乃哲學思想活動之主要工作。但黑格爾在這方面的貢獻卻極少，而直接以辯證的綜合表現其哲學思想。所以，他認為黑格爾的哲學進路好像一個無眉目、無異質的大混沌在滾動著，如滾雪球，愈滾愈大。但只是耍把戲，讀完其書，常爽然若失，茫然不知其意。這個毛病在大邏輯中尤其明顯。牟宗三認為黑格爾的毛病並不在辯證本身，而在使用或表現辯證的場所。黑格爾之所以如此表達的目的是想把各種學問領域的基本概念與範疇都一一引生出來，並且就在有機的發展中給連貫統一起來。然而牟宗三認為這種表現的方式實在不足

取。他甚至說，大邏輯這一部份恐怕要廢棄或死亡¹²²。牟宗三這個看法當然不是第一個提出的，唐君毅在〈論黑格爾之精神哲學〉一文中已提到英國新黑格爾學派的柏拉德來稱黑格爾的邏輯只是一些無血液的死範疇，而羅益世(Royce)與克羅齊(Croce)也不重視黑格爾在這方面的成就；至於唐君毅本人更是認為黑格爾的邏輯體系並非完備無漏，其先後秩序也非確定不移，並且也不應有其獨立地位，而應附屬於他的精神哲學¹²³。牟宗三的看法基本上與這個看法相符合。前者在生命的學問的另一篇文章〈論黑格爾的辯證法〉中又說，黑格爾的大邏輯乃是憑空架起，截斷了「人的實踐之精神表現」那個背景，而變成一個不必要的大把戲。所以，同唐君毅的看法一樣，他也認為，黑格爾學問的精華以及辯證法的真正義用與恰當表現處只可限於人文的、人之實踐的精神表現¹²⁴。

雖然黑格爾缺乏對純概念分解的注意與貢獻，故依哲學傳統不算是好的哲學家，但牟宗三卻認為黑格爾的心胸識量卻超過以往任何大哲學家。其根本理由在於黑格爾尚有關於「具體」的哲學。他的「辯證的綜合」在具體方面，如歷史、國家、法律、藝術等文化成就的哲學理論上都有卓越的表現。牟宗三認為黑格爾在這方面的貢獻是不朽的。但不幸的是，這方面的哲學卻不是西方哲學的正統。以往的哲學家對於這些具體方面並非一無所說，但說得卻無甚精彩，沒有人能夠達到黑格爾那樣的境界。這是因為西方哲學傳統是以邏輯思辨為主，以形上學、知識論的問題為對象，所以精彩都表現在這裏而不在人文世界中那些具體成就的哲學思辨上。黑格爾哲學之所長，依牟宗三之見，正不在於「抽象的解悟」(abstract understanding)，而在於「具體的解悟」(concrete understanding)，所以能夠精解歷史，能立人文世界、價值世界¹²⁵。相應於牟宗三之認為黑格爾的心胸識量超過以往的任何大哲學家，唐君毅也認為要理解黑格爾哲學必須具有超越而涵蓋的聖賢胸襟，因為他是個大天才，「但只有聖賢的胸襟才能涵蓋天

才，了解天才」¹²⁶。

就是因為黑格爾如此出類拔萃、如此特立獨行，牟宗三才說要瞭解黑格爾要「另換一幅心思以求接近」。唯有瞭解具體的解悟才可瞭解黑格爾所說的「具體的整全」、「具體的普遍者」、以及他的哲學所表現的「辯證的綜合」¹²⁷。對這個精神表現的辯證發展，牟先生又詳細區分為一、個人的道德實踐之辯證發展，二、客觀化於歷史過程中的辯證發展，三、普遍化於宇宙歷程中的辯證發展¹²⁸。在〈黑格爾與王船山〉與〈論黑格爾的辯證法〉這兩篇文章這樣的疏解下，牟宗三遂提出三個論點：一、中國內聖外王的學問是相應於黑格爾哲學的；二、王船山的思想性格類似黑格爾；三、由具體的解悟來提撕歷史意識與文化意識，如此才可以抵禦共產黨之害。這三個論點很重要。牟宗三的哲學工作有很多部份是環繞著這三個論點而發展。第一個論點所包含的中國內聖的學問相應於黑格爾哲學這個意旨在牟宗三的哲學論述中常受到強調。姑且舉兩個例子來說明。

在中國哲學十九講的〈道之「作用的表象」〉一文中，牟宗三提到道家的智慧表現在「作用上的無」。這種特殊的智慧在哲學表達上必然常採用「正言若反」的方式。「正言若反」，依牟宗三之解釋，即是辯證的詭辭 (dialectical paradox)。其目的是要把凡俗之見所含帶的意念上的造作與語言上的拘執給化掉。在說明這種特殊的思想時，牟宗三提到了黑格爾：

辯證的詭辭，用老子的話，就是正言若反。黑格爾辯證法裏邊那些話，譬如正反對立，否定的否定，矛盾的統一，這種方式在老子裏邊早就有了。不過不用黑格爾那些名詞，但是表示得很活潑，若要展開，就是黑格爾那些名詞，這就是辯證的詭辭¹²⁹。

另外，牟宗三在同一書的另外一篇文章〈道家玄理之性格〉提到老子如何從「無」講到「有」時，也援引了黑格爾大邏輯中「無」的概念

來比附，幫助瞭解¹³⁰。這是第一例。

第二個例子可參見牟宗三在中國哲學的特質中提到黑格爾對基督教「三位一體」的解釋。依黑格爾之意，基督教的上帝本身、耶穌、與聖靈代表三格、三個階段。第一個階段是「聖父階段」。聖父即是上帝自身，是最高自存的存在。黑格爾稱之為「神之在其自己」(God in itself)。第二階段是「聖子階段」。聖子是上帝的獨生子耶穌。他是上帝表現自己所必須通過的大生命。當耶穌說教時，上帝成爲一個客觀的對象，也就是上帝通過耶穌而以自己爲對象。黑格爾稱聖子耶穌爲「神之對其自己」(God for itself)。第三階段是最後階段，叫做「聖靈階段」。爲了表示上帝自己的內容意義爲一個「純靈」(pure spirit)、爲普遍的博愛，上帝的「父」「子」兩格必須綜合起來，構成絕對統一性，所以耶穌死後要復活升天，在上帝左右。黑格爾稱此聖靈爲「神之在而且對其自己」(God in-and-for itself)。黑格爾認爲基督教是涵義最完全的宗教，牟宗三則認爲，雖然中國沒有「三位一體」的說法，但儒家的心性內聖之學作爲圓教卻可與之相當。他說：

借用黑格爾的名詞來說，天命、天道自身就是天道之「在其自己」，代表天道的客觀性；仁、智、誠就是天道之「對其自己」，代表天道的主觀性，因爲仁、智、誠是表示天道通過踐仁的生命主體而表現出來的。聖人如孔子在踐仁之時，可以證實天道的內容意義，亦可有主體性與客體性之統一。在此統一上，我們即可說天道之「在而且對其自己」。……至中庸講內在的遙契，亦可說天道之「在而且對其自己」¹³¹。

從以上兩個例子可以看到，牟宗三在講述中國的內聖之學時很能注意到黑格爾哲學與之相應的地方。不過比起唐君毅來，牟宗三的比附就粗略多了。牟宗三沒有仔細地辨析黑格爾的辯證法與中國內聖之學的辯證法所隱含的細微而重大的不同之處。

另外，晚近牟宗三講述中國哲學史時也從黑格爾得到了某些啓

發。例如，他在哲學十九講中提到他的一系列的講述乃是想對中國哲學各時期的演變作一個綜合性的敘述，使得學習者有一個基礎的瞭解，然後才可以進一步從中國哲學中發展出新問題來。他認為他之講中國哲學雖是敘述前人已有的一些問題與觀念，但是若要提出新的解釋，或引發出新的問題，就必須先入乎其內，先做客觀的理解。不瞭解問題本質就沒有連續性的發展的可能，必須要與前人已有的相貫通才能夠有新的發展。因此通過敘述而有基礎的瞭解是必要的。講完了這段話，牟宗三說：

黑格爾曾說哲學就是哲學史，一部西方哲學史就是一個問題接著一個問題，互相批評而成的，因此不懂哲學史就不能懂哲學。這種講法或許有些言過其實，但大體是不錯的¹³²。

牟宗三又說，表面上看來，西方哲學家似乎喜歡建立新系統，好像並不是敘述古人。其實，那些問題都是原來就有的，只是再提出新的解答或解釋，這就是發展。從這裏可窺知牟宗三晚近之講中國哲學史在問題意識上多少受到黑格爾的啟發（至於唐君毅晚年之寫定《中國哲學原論》六大冊巨著乃是依中國哲學的名辭與問題為中心來論析中國哲學中思想義理次第發展的原委。這種方式乃是為後人之欲寫定中國哲學史奠基【見其導論篇〈自序〉一文】。唐君毅這種哲學進路或許也受到黑格爾的影響。）

玖

在生命的學問的〈中國數十年來的政治意識——壽張君勳先生七十大慶〉一文中，牟宗三說，張君勳的「中國以前只有吏治，而無政治」這一番話對他影響甚深¹³³。這句話在牟宗三的政道與治道一書中得到如此的發揮：

政道是相應政權而言，治道是相應治權而言。中國在以前于治道，已進至最高的自覺境界，而政道則始終無辦法。因此，遂

有人說，中國在以往只有治道而無政道，亦如只有吏治，而無政治。吏治相應治道而言，政治相應政道而言¹³⁴。

這些見解對瞭解牟宗三的政治哲學、歷史哲學、以及他與黑格爾、王船山的關聯十分重要。在他的歷史哲學的附錄二：〈關於歷史哲學——酬答唐君毅先生〉一文中，牟宗三說：

同時弟復與張君勳先生常來往。他常說中國只有吏治而無政治。中國是一「天下」觀念，文化單位，而不是一國家單位。這些話都常刺激弟之心靈而不得其解。後來復看到黑格爾說：只有能建國家的民族始能進入我們的注意中。……這話復觸目驚心。西方近代之所以為近代之內容，……除科學外，屬於客觀實踐方面的，弟大都自黑氏與張君勳先生處漸得其了悟¹³⁵。

有了這些線索之後，我們要掌握牟宗三歷史哲學的問題意識便清楚多了。他的歷史哲學的問題意識直接受到黑格爾的歷史哲學的激發。與牟宗三的問題意識最相干的是以下黑格爾論中國政治這些話語——這些話語被牟宗三引在他的歷史哲學裏，而且詳加討論：

實體的(客觀的)自由必須與「主體的自由」區別開。「實體的自由」是含藏在意志中那抽象的未嘗發展出的自由，它進而要在國家中去發展它自己。但是，在「理性」底這一種面相裏，仍然缺乏個人的洞見及意志，即是說，仍然缺乏主體的自由；主體的自由只有在個體中被實現，而且它構成個體在其自己之良心中的反省。當只有「實體的自由」【存在時】，則命令及法律皆被認為是某種固定的東西，抽象的東西，萬民(個體)對之皆在絕對服從的境地中。這些法律不需要契合於個體底願望，而萬民結果也恰如赤子，沒有他們自己的意志及洞見而順從他們的父母。……在東方的政治生活裏，我們見出有一個實現了的「合理的自由」，它沒有進展到「主體的自由」而發展它自己。這是歷史底兒童期。「實體性的諸形式」構成東方帝國這個華嚴

的大廈，在其中，我們見出一切合理的政制與安排，但是這樣，個體卻只成爲「偶然」。個體環繞一個中心，環繞一個君主，君主如一個家長高高在上¹³⁶。

以上這個引文很冗長，但對研究牟宗三的思想相當重要。大體說來，牟宗三認爲黑格爾對中國歷史的評斷是中肯的。他特別在他的歷史哲學中列出一節〈黑格爾所了解者並非全無理〉來討論。但牟宗三順著中國歷史文化的發展對中國政治何以有如此的表現給予一個同情的瞭解。牟宗三說中國之具有「合理的自由」乃始於周帝國之建立與文制之形成。從內在精神著眼，這個大帝國的文制乃是由強調親親之殺、尊賢之等富有人情味合理性的宗法社會所形成。這個合理的系統後面的超越根據乃是一個普遍的道德實體。這個大實體是通透而生根者，所以一切法律也因而繫屬於此而生根，因此，法律之制定在中國乃生根於親親尊賢的人情味合理性，而並未契合於個體之願望。個體之接受法律並非經過自覺反省的奮鬥；聖王之制定法律也非經過個體之限制鬥爭而制定¹³⁷。可以說，中國只有普遍性原則，而無個體性原則。針對這一點，牟宗三再加以闡釋而認爲，中國這個政治格局乃是一個自上而下的廣被，一經穩定下來，必是黑格爾所說的「散文的理解」的形態。這種理解並不是「自下而上」由經驗之限制與主客對立而磨鍊出來的理解。後面這種是創造性的，可以成就科學、可以開出主體的自由，在政治上之表現則有客觀的立法；而自上而下之廣被所凝聚的卻只是非創造性的、無成果的、非通過主體自由的穩定的文制系統。聖人之智不能成就科學創造，王道之文制系統不能有主體的自由。人民永遠在潛存狀態中。所以道德實體雖然容許有治權的民主，但發揮民主之本義的政權的民主卻始終未出現¹³⁸。依牟宗三之解釋，黑格爾說中國沒有主體的自由即是在文化精神上缺乏「知性主體」與「政治的主體自由」。這兩種精神表現在西方「分解的盡理之精神」的文化傳統中卻很突顯，故能開展出科學、民主、與偏至的宗教。反觀

中國的文化生命，我們表現出「綜合的盡理之精神」與「綜合的盡氣之精神」；前者開立道德主體，後者開立藝術主體¹³⁹；前者體現道德的自由，後者體現美的自由¹⁴⁰。由這樣的對文化生命的體認出發，牟宗三反省了中國的歷史而歸到兩個結論。一、他認為打天下的英雄人物（劉邦是最好的例子），所表現的是綜合的盡氣之精神。這是一種藝術性的人格表現，與表現綜合的盡理之精神的聖賢人格相反。這兩種精神貫穿了中國的整個歷史，但他說：「我們須知在這兩種精神作領導下，中國的科學與民主是出不來的。」¹⁴¹二、在政治領域中，中國讀書人如只守綜合的盡理之精神，不能建立分解的盡理之精神而任著綜合的盡氣之精神恣意滾動，則中國的歷史自然地表現出六種姿態：a.一治一亂之循環，b.只有革命而無變法，c.重氣節之士，d.暴戾慘酷之氣不易平息，e.讀書人在政治淫威之下淪為風流清談，f.儒者以各種姿態從事政治事業¹⁴²。而牟宗三撫今追昔之餘，仰望於中國未來者即是要在文化生命中全幅地開展道德主體、藝術主體、思想主體、與政治主體，如此也可會通世界文化的優點¹⁴³。

牟宗三對黑格爾的歷史哲學也給予某些批判。首先，牟宗三認為中國自古乃是一個文化單位而不是國家單位。中國文化精神之表現主體的自由並不在國家政治法律方面。從周朝開始，普遍的宗法制的家庭族系以及普遍的文教系統瀰漫於且穩定了整個中國社會，讓各個個體在其中過著具體的生活。依牟宗三之見，這種社會含著豐富無盡藏的情與理之發揚與容納，在其中，個體可以「盡量地盡情，盡量地盡理」，表現主體的自由¹⁴⁴。這種親和性的文化生活乃是黑格爾所無法理解的。第二，牟宗三本著儒家的思想強調「興滅國繼絕世」；且國家之上應有「大同」的境界¹⁴⁵。這是黑格爾沒特別強調的。第三，牟宗三認為國家的精神表現應該服從「以理生氣」的原則，不應該服從「以氣盡理」的原則，才可悠久無疆。前面這個原則似為黑格爾所不知者，他的目光集中在後面這個原則，故有「理性的詭譎」(cunning of reason)

之語¹⁴⁶。與這一點相關的是牟宗三認為黑格爾在心性內聖之學上不夠純正，故黑格爾雖善於下「歷史判斷」，卻不知「道德判斷」之可貴，因此無法像王船山那樣揉合道德判斷與歷史判斷¹⁴⁷。這可算是第四個批判。

唐君毅曾對牟宗三的歷史哲學寫一個評論，認為這部著作上承王船山之論史，也受到黑格爾的影響而又超越之。超越的地方是一、依黑格爾，理性之最高表現已見於德國之政治與文化，人類之未來歷史當循何途徑乃不得而知者。牟宗三未嘗以人類之全幅理性皆表現於過往之歷史；理性之超越性並未過去，我們透過對歷史的反省可以洞知未來所當遵循的道路何在，以建造未來之歷史，而繼往開來。二、黑格爾認為人類歷史之行程有如日之出於東方而沒於西——中國為起點，德國為終點。這種見解，唐君毅認為，乃以空間觀念混淆於在時間中發展的歷史，也視人類所有不同民族的歷史只在一直線上發展，既有悖於史實，又沒有哲學理由作依據。而牟宗三的著作卻沒有這兩種弊病。由這兩點不同，唐君毅下了一個有關於黑格爾的結論：

由此二點之不同，則見黑氏之論歷史哲學，仍是觀照之意味重。其所謂理，尙未能洋溢於已往之事外，以為新生之事之所據，而亦昧於殊塗同歸之旨。而深知理之既內在於事中，又洋溢超越於事外，以為新生之事之所據；及道有殊塗同歸之義者，唯中國之先哲為最。則此書之所以異於黑氏者，即其所以上承先哲之義者¹⁴⁸。

拾

由上述，唐、牟兩位先生思想中的黑格爾哲學成份大體上已經有了一個輪廓；他們之自覺自己的思想與黑格爾思想的異同處也基本上有個交待。從黑格爾哲學的角度來講，唐、牟的思想在姿態上是前瞻的。他們對過去歷史文化的解釋並非是純思辨玄想的，而是對未來有

所希望，企圖改造未來。簡言之，他們是有實踐意識的。但唐、牟兩位先生在從事哲學思考時，其心境都是相當悲沉的，明末遺臣顧炎武的詩句：「路遠不須愁日暮，老年終是望河清」差不多可以描寫這種心境。這樣悲沉的心境卻也不知不覺中冷淡了他們對周遭現實社會的關心。唐君毅曾說：

天地間的地方，天地間的人，本來都可以住。何況香港本來屬於中國。住在此地，我們還是頂天立地的中國人。在【共同辦新亞書院的】當時，我們亦與此地政府毫無關係，可以說，我們與香港政府，互為不存在。當時我們所注意關心的，亦非香港，只是中國當時的時代情勢¹⁴⁹。

牟宗三在〈世界有窮願無窮〉一文中也提到桃花扇中柳敬亭說書一幕，有詞云：「任憑那桑田變滄海，滄海變桑田，俺那老夫子只管矇矓兩眼定六經。」¹⁵⁰這種「天變地變，此道永不變」（此語牟宗三常言）的蒼茫心境是非常崇高的，很值得敬仰。但是這種心境也有可能逐漸引導人的心思沉溺在永不變的道之中，卻忘了個人存在與天變地變的現實社會之間的關係，對周遭眼前人事物的課題不再多加重視，社會意義的實踐意識越來越薄弱，心靈慢慢地萎縮在思辨玄想的世界中。最後的結果可能是，縱使哲學思想中有濟世之心，但真的可否用於濟世之業竟成為可以爭議的問題。在1988年冬季號的台灣社會研究季刊，陳忠信與楊儒賓即提出這種批判。這種批判可以用來檢視唐、牟思想與現實世界是否相應的問題。例如香港與台灣，尤其是後者，在民主與法政建設上一直很不上軌道；而台灣民間也陸續迸發出民主革新的激盪力，與執政者時有摩擦。而向來是很關心中國民主與法政問題的唐、牟兩位先生竟對這些現象視若無睹。不知他們如何自圓其說？很明顯的，唐、牟兩位先生的學問在政治問題方面有愈來愈與港、台，尤其是後者，遠離隔絕的趨勢。衡諸這個事實，本文認為陳、

楊兩位對牟宗三的思想進行檢視與批判是有時代意義的；尤其他們兩位的批判焦點都擺在牟宗三與黑格爾的關係，更是凸顯了戰後台灣經驗與黑格爾這個課題的重要性，但其中論證是否得當，乃是本文以下所要探討的。

牟宗三在歷史哲學中提到其哲學心願——「實欲本中國內聖之學解決外王問題」¹⁵¹。這個立場，陳忠信在其文章〈新儒家“民主開出論”的檢討〉之中稱之為「民主開出論」。陳文又認為牟宗三本著內聖之學來解決外王問題時所依循的義理模式乃是黑格爾歷史哲學所採用的「歷史精神發展觀」的進路¹⁵²。陳文說，在這樣的歷史考察下，牟宗三的哲學系統遂要求良知之自我坎陷、自我否定，也就是，自覺地從無執轉為執。不如此坎陷則永無執，也不能轉成知性的主體與政治的主體。陳文說：「牟宗三指出，這一自我坎陷是辯證的（黑格爾意義的）開顯。」¹⁵³既然陳文認為牟宗三的「民主開出論」乃植基於黑格爾的哲學，故乃「逕就黑格爾建構其歷史概念或闡釋歷史本質與規律的進路——而這也就是牟宗三基本的進路——加以討論」¹⁵⁴。陳文援引阿圖色（L. Althusser）的觀點去批評黑格爾，認為依阿圖色之見，「黑格爾的辯證法不是具複雜性之多元結構決定的，在其辯證法中作為歷史發展之內在馬達的矛盾也從來不是真正多元結構決定的，而是單純的、一元決定的，一切事物的發展是一個單純的矛盾自始至終地、目的論地決定著。」¹⁵⁵之後，陳文又說：「在此，可以看到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之“仁且智的精神實體”。」¹⁵⁶接著陳文又說，牟宗三所使用的方式正是新儒家〈為中國文化敬告世界人士宣言〉中所指中國文化有其「一本性」之另一種更具思辨形式的說法¹⁵⁷。陳文在民主問題上認為「未來之音只能在具體的實踐中譜出」¹⁵⁸。所以，他宣稱：

無論是在真正解消新儒家所面對之文化困境上，還是在儒家價值之新的展現(如促使民主真正實現之實踐)的擴展上，這一義理系統並沒有產生任何實質的作用或力量。事實上，新儒家學者在這四十年來真正的貢獻仍然是在內聖之學之義理的闡發、展露之上，關於他們在外王問題上的努力，除了本文所討論之牟宗三所構築的封閉自足的義理系統之外，幾乎是空白¹⁵⁹。

陳文指出牟宗三之良知自我坎陷乃是黑格爾意義的辯證的開顯時，所註明文獻的依據是政道與治道的五十五頁至六十二頁以及現象與物自身的一二一頁至一二五頁¹⁶⁰。這些憑證不錯，但還不夠直接，因為在前書陳文依據處牟宗三本人並未明確標明這種自我坎陷是黑格爾式的，而在後書陳文依據處牟宗三本人也未說明何以是黑格爾式的。事實上牟宗三緊扣著黑格爾而立「良知自我坎陷說」乃是在生命的學問一書〈論黑格爾的辯證法〉這篇文章中。牟宗三認為黑格爾雖然講精神的辯證發展，其中雖然也含有儒家道德實踐以良知自作主宰的涵義，但終究不特別專注，也不特別彰著，而常常貫通著「知性」及「客觀精神」講。這也正好。牟宗三接著說：

我們現在本儒家道德實踐(建立聖賢學問樹立聖賢人格)，貫通於黑氏的辯證發展中，把這個「本原形態」特別彰著出來，然後再看它如何貫通於「知性」及「客觀精神」¹⁶¹；

又說：

人的良知天理，精神本體，必須在不斷的轉進中，保持其創造性與活潑性。……它雖是要冷靜下來而轉為思想主體，委曲自己而成為政治主體，但是它要自覺地如此。這種冷靜與委曲，亦是良知之用，亦是良知天理合該如此。這在精神表現之辯證發展中，必然要貫通地有機地發展出來¹⁶²。

上面這兩段文字對陳文的論點是很有力的幫助，顯示出陳先生並沒有

誤解牟先生。不過，儘管我們可以從文獻上證明牟宗三的確自以為其「良知自我坎陷說」與「民主開出論」是黑格爾式的辯證開顯，但並不可以依此就認定黑格爾的義理模式，就如牟宗三所認定的，含帶著「良知自我坎陷說」與「民主開出論」。直覺上看來，要論證黑格爾哲學含帶著「良知自我坎陷說」比較不難，然而要注意的是他的法哲學原理是在意志的逐步開顯其自由內涵當中點明「坎陷」的意志的客觀建樹，並非順著坎陷以開顯意志自身的內涵。打個比喻來說明，黑格爾是從樹的枝幹往根部反溯，而牟宗三則由樹的根部向外岔開長出枝幹。所以，牟宗三亟力要從道德良知開立出政治主體，而黑格爾則承受契約論所建立的政治主體與康德學說中的道德主體，但不予特別張揚，卻將它們收斂消納，保潤在倫理生活的實體 (the substance of the ethical life) 當中¹⁶³。兩人的思考方向剛好相反。也因為黑格爾不特別張揚政治主體，所以民主政治在他的政治哲學中地位並不明確。事實上，他是贊成君主立憲制度的，也因此被馬克思批為民主思想的死敵¹⁶⁴。本文認為，牟宗三在黑格爾哲學的框架中講民主政治必然會牽帶出更多不易解決的哲學爭論出來，在策略上算是失敗的。但陳忠信的攻擊也不得要領。理由很簡單：批倒黑格爾的歷史哲學不見得就批倒了牟宗三的歷史哲學，牟宗三歷史哲學方面的根本思想是從王船山來的，且他的民主理論並不一定要放在黑格爾哲學的框架中發展——事實上，康德哲學中，即有從道德主體轉立出政治主體的理路，可供牟宗三依循¹⁶⁵。話可再說回來，陳先生是被牟先生誤導了，後者錯誤的自我定位引出前者捕風捉影的攻擊。

另外要提的一點是，陳先生注意到新儒家的〈宣言〉中沒有使用「開出」一詞¹⁶⁶。這一點也很重要。的確，在〈宣言〉中，「道德實踐的主體」、「政治的主體」、「認識的主體」、以及「實用技術的活動之主體」四者並列，後面的三主體並非從「道德實踐的主體」之自我坎陷中開立出來。所以，即使陳先生批倒了牟先生的「民主開出論」，也並

不表示所有新儒家的民主理論都站不住腳。

拾壹

楊儒賓先生所寫〈人性、歷史契機與社會實踐〉一文也步陳先生的後塵，對類似的課題發問質疑，亦即是，無限心在牟先生的哲學體系中既然是一切存在最後的依據，而且是唯一的，因此，「無限心與認知心之間如何過渡」即成爲關鍵性的問題。楊先生這個把握是很清楚的。如果說陳先生關切的課題是牟先生之從無限的道德良知開立出政治主體來，則楊先生關切的課題是牟先生之從無限的道德良知開立出認知主體來。從牟先生的哲學角度著眼，楊先生所關切的課題更屬核心。這一點從牟先生之建立民主政治其哲學根基乃是在「由動態的成德之道德理性轉爲靜態的成知識之觀解理性」的脈絡中進行上可以看出，只不過再強調觀解理性的「架構表現」必須與政體直接相對應而開出民主格局而已¹⁶⁷。與陳先生一樣，楊先生也判定牟先生在上述的課題上所使用的義理模式是黑格爾式的。楊先生說：

由他所使用的語言來看，我們可以說牟教授此處的思考模式，基本上乃是混合黑格爾與大乘起信論的一種改良式之「一心開二門」。說是黑格爾式的，乃因認知心爲無限心之「辯證的開顯」，無限心不能止於自己，它須轉化爲與物相對之精神狀態，但此一精神狀態乃是成就世間所不可或缺的，它絕非虛妄無明所致¹⁶⁸。

在黑格爾的哲學系統中，理性乃居知性之上，而且知性也可說是理性處在隱曲階段的姿態，所以理性之能自我坎陷而有理論理性之知性觀解的表現，可以說是黑格爾式的思維模式。但牟先生由理論理性的主觀面立認知主體，由其客觀面立政治主體（此點可參考註167），則不好說是黑格爾式的，理由前面已多少觸及到（註163 左右）。黑格爾固然承收了西方哲學傳統所開立出的認知主體與政治主體，但並不予特別

張揚，卻將它們收斂消納，保潤在辯證理性的體系中。這一點在其精神現象學與法哲學原理中十分清楚¹⁶⁹。所以，事實上，牟先生的思路雖然可以說是黑格爾式的，但進行的方向卻是「逆黑格爾式的」。陳、楊兩位的文章在這一點上辨析得不夠清楚。而這裏的不清楚可能引起強烈的批判，甚而全面的否定；尤其是楊先生的文章，因它問得較深，談得也較廣。事實上，李明輝先生在他的文章〈當前儒家之實踐問題〉已經提出兩個強而有力的質疑¹⁷⁰。首先，他提到菲希特在其知識學中已運用自我坎陷的辯證模式來說明理論與實踐活動的基礎。接著，他又說：

但更重要的是：牟先生借用「一心開二門」的問架，是爲了說明康德底「現象」與「物自身」的區分，而黑格爾卻是要化掉這項區分；化掉了這種區分，便不再有二門。然則，牟先生底思考模式怎能說是「黑格爾式的」呢？¹⁷¹

這兩個質疑是相當有力，但還不夠透澈。我們可以更進一步指出，黑格爾在哲學立場上是亟力反對智的直覺爲最高的認知能力的。依牟先生之意，無限心即是智的直覺。這種見解正是黑格爾所要批判的。R. Kroner 的論康德與黑格爾中提到，依黑格爾之見，謝林在哲學上的限制不單在於他未能把握到真正有待解決的問題，而且他根本不懂得運用辯證法去進行對立的統一以調和自我與自然，而只好引進了「直覺」的概念，並美其名曰「智的直覺」。Kroner 又說，黑格爾馬上察覺到這種認知能力其實是一種不合法甚且與理智相違背的花樣¹⁷²。Kroner 這個理解是對的。黑格爾認爲謝林所倡導的智的直覺乃是一種理智無法掌握的神祕經驗。以這種經驗來建立學問是很不值得鼓勵的。黑格爾曾在精神現象學的〈序言〉批評謝林哲學之認知絕對實在正有如黑夜中只見所有的母牛皆爲漆黑¹⁷³。在小邏輯中，黑格爾也批評耶可比 (F. H. Jacobi) 的訴諸智的直覺在概念運用上是

極端夾雜混淆的，常有魚目混珠之憾¹⁷⁴。在哲學史講演錄中，黑格爾對耶可比又再次批評，又認為謝林智的直覺的說法與康德的說法有關聯，並且直接匯合了耶可比與菲希特兩人的智的直覺的見解；黑格爾也戲稱此能力為「菲希特的想像力」¹⁷⁵。依黑格爾之見，這種深受浪漫主義推崇又為康德所正視的認知能力只是哲學的起步而已，無法取代認知及概念的辯證發展¹⁷⁶。由以上論析，我們知道，楊先生的攻擊也是被誤導了。至此，我們應可做一個結論性的判斷。牟先生由無限心辯證的開顯認知心不能輕易地說成是黑格爾式的；我們可以說，牟先生在〈論黑格爾的辯證法〉一文、政道與治道一書的五十八頁左右，以及現象與物自身一二二頁左右所宣稱的此辯證的開顯乃是黑格爾式的這個說法太輕率了。從牟先生之亟力以智的直覺為媒介批判地會通中國哲學與康德哲學可以看出牟先生哲學思維的框架乃是康德哲學，質言之，就牟先生的學問底子而言，他是個Kantian。但是就在他批判地會通中國哲學與康德哲學上，他運用了某些黑格爾的思維方式。他雖然援引了黑格爾來資助，但他的哲學門戶還是康德式的，儘管他拓寬了康德哲學的堂廡¹⁷⁷。還有，前面也論析過，他雖然援引黑格爾為助，但在思考方向上卻是「逆黑格爾式的」。

另外，楊文中尚有一些可以仔細辨析的問題¹⁷⁸。他又認為牟先生這種以無限心為核心的理論其解決社會實踐的方式乃是形上學——心性論——知識論的延伸；在此形態下，存在於生活世界的社會實踐之主體並沒有獨立的地位¹⁷⁹。楊文認為宋明儒家以及民國以來的儒家這一方與先秦儒家之間存在著差異性。先秦儒家乃以「存在」為起點，強調在道德實踐中每個行動都是意義導向的道德之創造，而且又微妙地使社會整體產生意義上的變化。這種形態不必繞著心體或性體來開顯，而是現象學地正視人在當下的展現，正視人在社會存在中騰躍而起的憤悱不安¹⁸⁰。楊文認為儒家乃以情境心為主，先秦儒家的情境心是基於有限心而立者，而宋明儒家及民國以來的儒家的情境心則是基

於無限心而立者¹⁸¹。楊文乃以恢復此植基於有限心的情境心為職志。要批評楊文必須先釐清兩個名詞：「有限存在」與「有限心」。每個人都是有限的存在，但人可有無限心與有限心。這是儒家一致的看法。楊文所謂的「情境心」乃是有限存在的心靈。這種心靈有兩種形態，一是植基於無限心的情境心，一是植基於有限心的情境心。楊文認為，在宋明儒學及民國以來的儒學思想中，人所涵具的有限的歷史存在性沒有獨立的地位。這其中可能有些誤解。楊文曾引羅近溪之言——「我此身所從出，豈不根著父母，連著兄弟，而帶著妻子耶！是此身才立，而天下之道即現；此身才動，而天下之道即運」來闡明有限存在的涵義以及它所具備的植基於有限心的情境心之情狀¹⁸²。但羅近溪不就是明儒嗎？！此外，楊文昧於孟子所立的心是無限心，荀子所立的心是有限心；象山、陽明所立的心是無限心，朱子所立的心是有限心的哲學定論，而含混地以「有限心」、「無限心」這對概念去割裂劃分中國儒學思想史，其處理方式很難令人苟同。而且楊文所強烈攻擊的牟先生在他的現象與物自身正文第一頁不就開宗明義地說：

康德的純粹理性批判，甚至其哲學底全部系統，隱含有兩個預設：

- (1) 現象與物自身之超越的區分。
- (2) 人是有限的存在（人之有限性）。

第一預設函蘊 (implies) 第二預設，第二預設包含 (includes) 第一預設。是則第二預設更為根本。

這段話便足以顯示牟先生的哲學思考乃以人的有限存在為出發點。而且牟先生對植基於有限心的情境心可能也不陌生。在〈黑格爾與王船山〉一文中，他說王船山，如同黑格爾，不是好的哲學家，但卻是好的歷史哲學家。他們那綜合的心量，貫通的智慧，心性理氣才情一起表現的思路落在歷史，正好用得著，「因為人之踐履而為歷史，也是心，也是性，也是理，也是氣，也是才，也是情，一起俱在歷史發展中豁然

呈現，而吾人亦正藉此鑒別出何為是，何為非，何為善，何為惡，何為正，何為邪，何為曲，何為直，何為上升，何為下降。」¹⁸³其中的心性理都是無限者，而氣才情則是有限者，而這兩面交融為一，在人之為有限的歷史存在中具體地表現出來。由此著眼，楊文的批評對牟先生來講是不太公平的。尤其楊文認為牟先生乃是使用了黑格爾的義理模式而導致了不能正視有限的歷史存在，這一點對黑格爾更是不公平。事實上，黑格爾在西方哲學傳統中是相當能正視有限的歷史存在的哲學家。

楊文認為五經在牟先生的哲學系統中地位不夠重¹⁸⁴。本文贊同這個觀點。詳細發揮的話，這意味著牟先生的哲學系統中經學精神不夠濃厚。楊文也認為《論語》在牟先生的哲學系統中沒有受到足夠的重視。這一點在現象上也是可以站得住腳的。但楊文所主張的孔子思想乃以有限的存在為出發點而不強調無限心，這一點比較站不住腳。第一個理由是邏輯的理由，有限的存在與它之具有無限心在儒家思想是不矛盾的。第二個理由在於孔子有「述而不作，信而好古」（〈述而〉）這一面，也有「予欲無言，……天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（〈陽貨〉）這一面。依解釋學，語言乃是有限的歷史存在最普遍的性相，所以如果上面所引兩個情境皆有情境心洋溢乎其間的話，則前面的情境心乃植基於有限心而立者，後面的情境心乃植基於無限心而立者。所以，孔子之教是兼容有限心與無限心一起涵養的。

從楊文看來，他心中的先秦儒家的情境心可能最接近狄爾泰 (W. Dilthey) 的心靈觀或生命觀。他也援引了不少狄爾泰的論點來印證有這種植基於有限心的情境心之發用流行，而認為它正與黑格爾式的植基於無限心的情境心相對立¹⁸⁵。但問題是狄爾泰的客觀精神之中已涵括了黑格爾的絕對精神¹⁸⁶。而絕對精神正是無限心的表現。事實上，伽達瑪 (H-G Gadamer) 便認為狄爾泰愈到晚年愈趨近黑格爾；他甚至認為狄爾泰乃是用「生命」一詞來表達黑格爾用「精神」所表達的；簡

言之，狄爾泰也是允許有無限心的¹⁸⁷。這個解釋如果成立的話，則黑格爾與狄爾泰對立的地方應不在於有限心與無限心孰有孰無上，而應在於一、他們讓無限心在有限的歷史存在領域中呈現的方式有所不同，黑格爾讓無限心展現成一個哲學系統，而狄爾泰則讓有限的存在文化經驗中體會無限心；二、黑格爾在展現有限的歷史存在其文化表現之涵義時總要借助形上思辨的框架，而狄爾泰則不如此而從具體經驗的分析入手。仔細研讀楊先生的文章，可以看出他認為在一個以無限心為核心的哲學系統之中，人的社會實踐及其意識必然隱晦不彰，甚至沒有獨立地位¹⁸⁸。這顯然是個偏見。依哈伯瑪斯之見，德國唯心論的中心範疇即是行動；尤其是在菲希特，他認為行是知之本，人所具備的無限的精神其直接表現即是行，即是社會實踐¹⁸⁹。唐君毅之所以佩服菲希特即是因為他在行動實踐上真能劍及履及¹⁹⁰。

有一點要特別留意的是，楊先生其實並不否定無限心。他的企圖是要以植基於有限心的情境心這種富有社會實踐意識的心靈去接通無限心¹⁹¹。這種企圖是很可取的。但是他所推尊的闡揚有限心的哲學家如：狄爾泰、海德格、以及伽達瑪，他們的哲學理論在社會實踐的課題上卻受到很多人的質疑。例如批判理論的學者即認為他們的哲學理論缺乏對社會體制與意識形態批判的能力，阿多諾 (T. W. Adorno) 即認為海德格仍舊受到超越主體主義的侷限，而哈伯瑪斯則認為伽達瑪過於保守傳統¹⁹²。所以楊先生所推尊的哲學家是否可符合他的期待仍是個大問題。

究實而言，楊先生如果要抨擊無限心的學問傳統，而完成以有限心為根基的社會實踐，則哈伯瑪斯的體系是很值得重視的。在知識與人類旨趣中，哈伯瑪斯建立了理性自身即含帶著三種認知旨趣，分別是科技認知旨趣、實踐認知旨趣、以及解放認知旨趣。他論證這三種旨趣可在我們學術活動的方法學中自覺到，也可在我們具體的生活中體察到。哈伯瑪斯這樣的理論成就，其意義是多方面的。其中相

當突顯的意義之一，是在康德的體系內，理性乃以「純粹性」的姿態出現的，但在哈伯瑪斯的體系內，理性自身卻含帶著實用的旨趣。這無疑地使得理性擺脫了純粹客觀認知的窠臼，而秉具著具體社會實踐的導向。哈伯瑪斯之所以能掌握到這個導向實受到黑格爾與菲希特的啓示¹⁹³。黑格爾粉碎了純粹認知的獨立性與優位性，他將這種心靈表現消納到精神的辯證活動之中。至於菲希特則強調理性之首為實踐性與活動性。但在黑格爾與菲希特的世界中，理性都是以無限心的姿態出現的，而哈伯瑪斯的理論乃在馬克斯歷史唯物論的框架中落實此無限心而成爲一含帶著實用旨趣的有限心。此有限心的表現即見之於理性乃同時是認知與行動的旨趣¹⁹⁴。哈伯瑪斯的重要成就還在於指出，人在自我反省中最能看到理性之爲旨趣的要義；也就是說，理性的可貴在於能讓我們自覺地自我反省並批判社會體制以使得我們能在具體生活當中依理性而行。所以，如果對顯著理性主義的傳統來看的話，則哈伯瑪斯可說承襲了啓蒙運動強調理性之光的傳統，將此傳統落實到現代社會中來實現。

由上面的論析看來，哈伯瑪斯可說提供給我們一個參考模式，問儒家心性之學中的無限心是否可以如此地落實在現代社會中？答案如果是肯定的，則此具體的落實又當如何進行呢？這些都是我們應該仔細深究的。牟先生的哲學體系在開展的過程中受到康德的影響，的確瀰漫著楊先生所說的知識論的性格。要使牟先生的哲學體系具有社會實踐力，有些時候確有必要對此知識論的框架予以解消。但在此我們要注意的是，解消牟先生的知識論框架以開立當代儒家的社會實踐並不蘊涵著傳統儒家的無限心沒有社會實踐的性格。王陽明的學問與事功合一便是好的例證。所以，儒家的無限心並不同於黑格爾式的無限心。後者之不能有具體的社會實踐並不表示儒家的無限心不能有具體的社會實踐。儘管如此，儒家之能拓展其實踐性格於現代社會類似於哈伯瑪斯之轉出有限心仍是相當有意義的。然而，此轉出卻是有別於

楊先生所建議的海德格——狄爾泰——伽達瑪式的轉出，此轉出乃是社會哲學的轉出。我們當然知道海德格——狄爾泰——伽達瑪的路數有實踐性，哈伯瑪斯式的路數也有實踐性，但就傳統儒家而言，前者早已具有，詳備於經學思想中，而後者則仍然有待建立或加強。無論如何，這裡我們要指出一個事實，狄爾泰、伽達瑪與哈伯瑪斯的實踐論都是從黑格爾無限心的系統輾轉引出的。楊先生指責牟先生的體系是黑格爾式的，又是知識論導向的，所以盡全力以海德格——狄爾泰——伽達瑪來攻擊牟先生思想中的「黑格爾」，其實使牟先生的體系沒有實踐力的主要是來自康德知識論框架的限制，而不是來自黑格爾的限制。當然，從哈伯瑪斯的角度著眼，要使黑格爾的無限心落實到現代社會與要使儒家的無限心落實到現代社會而展現理性的實踐性格，在問題意識上是有平行類似之處的。這個問題意識是目前我們必須面臨的，也是楊先生應該覺察而竟無所覺察的。

從整個世界哲學的脈絡來看，不管唐、牟兩先生對黑格爾哲學的發展如何，他們都不太深刻感受到本世紀三〇年代起於法國的重新疏解黑格爾的哲學運動所帶出來的各種尖銳的問題。這些有關社會實踐的問題在批判理論中得到更進一步的思考，而終於轉出當今最具批判性與實踐力的社會理論。也正由於唐、牟兩位先生在這方面的限制與封閉，使得他們的理論在急速變化的現代社會愈來愈萎縮，而無法吸引年輕人的心靈，這是很令人惋惜的事。

結 論

二次大戰之後，台灣回歸中國，但沒多久，大陸淪陷，中華民族與文化淪為花果飄零，台灣也擔負起「貞定」民族與文化的歷史使命。在這個使命下，黑格爾扮演一個重要的貞定心靈的角色。唐、牟兩先生在進行對中國文化與歷史的思考上，黑格爾的思想本身以及其思維方式受到了相當的重視與發展。然而，唐、牟兩先生殫精竭思的年代，

台灣在政治心靈上卻是十分封閉且黑暗的。這裡想談的是，在此期間，台灣的本土意識乃自甘奉獻以承受從大陸移植過來的文化，包括唐、牟兩先生的思想在內。但是奉獻了四十年之後，台灣的本土意識不甘在心懷中原的悲沉氛圍下被湮埋，所以亟求出頭天。台灣本土意識的出頭天對哲學最大的啓示應是以對話代替獨白，以「語言首出」代替「意識首出」¹⁹⁵。在這樣的時代心聲下，唐、牟兩位先生引入到戰後台灣經驗的「黑格爾」也須重新接受體檢，然後再考慮如何重新出發。

註 釋

- 1 見黑格爾哲學論文集（一）（台北：中華文化出版事業委員會，1956），頁1~2。
- 2 見牟宗三之道德的理想主義（台中：東海大學，1959），頁69。
- 3 前揭書，同頁。
- 4 據說政府剛撤到台灣時，蔣介石總統曾跟方東美學習黑格爾哲學以加強反共信念。
- 5 這一點可參考唐君毅的中國文化之精神價值（台北：正中書局，1953），〈自序〉，頁1~2；以及他的人文精神之重建（台北：學生書局，1977），頁563~566。
- 6 引自人文精神之重建，頁565。
- 7 引自唐君毅的人生之體驗（台北：學生書局，1977），〈導言〉，頁10~11。
- 8 此文收於唐君毅全集：卷十一——中西哲學思想之比較論文集（台北：學生書局，1988），頁255~281。
- 9 前揭書，頁65。
- 10 前揭書，頁143。
- 11 見中國文化之精神價值，〈自序〉，頁2。
- 12 前揭書，〈自序〉，頁1。

- 13 前揭書，〈自序〉，頁 2。
- 14 見藍吉富先生編著之當代中國十位哲人及其文章（台北：正文出版社，1969），頁 110~111。
- 15 請參閱 *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford : Oxford University Press, 1977), p. 16.
- 16 見人生之體驗，頁 164~165。
- 17 見唐君毅的心物與人生（台北：學生書局，1975），頁 209~277。在頁 268 處，唐君毅提到「黑格爾」，其角色是使人的智慧從幼稚趨向成熟。
- 18 見前揭書，〈自序〉，頁 1。
- 19 引自唐君毅的道德自我之建立（香港：人生出版社，1963），〈自序〉，頁 2。
- 20 前揭書，〈導言〉，頁 4~5。
- 21 前揭書，〈導言〉，頁 7。
- 22 前揭書，同頁。
- 23 前揭書，〈導言〉，頁 2。
- 24 前揭書，〈導言〉，頁 4。
- 25 見 *Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 14-15、56.
- 26 前揭書，pp. 13, 51。
- 27 引自道德自我之建立，〈導言〉，頁 3。
- 28 引自前揭書，〈導言〉，頁 1。
- 29 見 *Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 12、46.
- 30 前揭書，pp. 48~51。
- 31 此點可見前揭書 p. 51，以及“Absolute Knowing”一節。
- 32 見道德自我之建立，頁 71~116。
- 33 引自前揭書，〈導言〉，頁 2。
- 34 見 *Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 6、16.

- 35 前揭書, p. 3。
- 36 引自前揭書, p. 12。
- 37 引自道德自我之建立, 頁 17~18。
- 38 前揭書, 頁 19。
- 39 前揭書, 頁 20。
- 40 見 H. G. Gadamer, *Hegel's Dialectic*, trans. P. C. Smith (New Haven: Yale University Press, 1971), p. 7。
- 41 唐君毅在人生之體驗頁 6處, 提到他喜歡柏拉圖著作中在啓示人生真諦上, 「皆依辨證歷程, 層層展示, 由近及遠, 由低及高, 使人超離凡俗, 歸化神明。」
- 42 引自唐君毅的生命存在與心靈境界下冊 (台北: 學生書局, 1977), 頁 1157。
- 43 引自前揭書, 同頁。
- 44 見唐君毅的哲學概論下冊 (台北: 學生書局, 1974), 頁 695、707。
- 45 前揭書, 頁 718~719。
- 46 前揭書, 頁 733。
- 47 前揭書, 頁 753~756。
- 48 前揭書, 頁 773。
- 49 前揭書, 頁 793。
- 50 前揭書, 頁 818~822。
- 51 前揭書, 頁 835~838。
- 52 前揭書, 頁 854~855。
- 53 前揭書, 頁 870~871。
- 54 前揭書, 頁 889~890。
- 55 前揭書, 頁 901、906。
- 56 前揭書, 頁 926。
- 57 前揭書, 頁 928。

- 58 前揭書，頁 935。
- 59 前揭書，頁 958~959。
- 60 前揭書，頁 961~963。
- 61 前揭書，頁 994~997。
- 62 前揭書，頁 1022。
- 63 以上的翻譯是根據賀自昭與王玖興所譯之精神現象學 (台北: 里仁書局, 1984)。
- 64 關於黑格爾精神現象學與西方觀念史或文化史的關係的問題, 可供參考的論著很多。手邊的即有 J. N. Findlay 的 *Hegel: A Re-examination* (New York: Oxford University Press, 1958), Chap. IV、V; 唐君毅在哲學概論下冊附錄〈論黑格爾之精神哲學〉頁 6 處說, 黑格爾是「本其哲學史之知識以作其邏輯, 本其對西方文化史之知識, 以作其精神現象學。」
- 65 見生命存在與心靈境界下冊, 頁 1148。
- 66 前揭書, 頁 1149~1150。
- 67 引自前揭書, 頁 1151。
- 68 見前揭書, 頁 1153。
- 69 見前揭書, 頁 1154。
- 70 引自前揭書, 頁 1155。
- 71 見生命存在與心靈境界上冊, 頁 38。
- 72 見生命存在與心靈境界下冊, 頁 1162。
- 73 見黑格爾的 *The Difference between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*, trans. J. P. Surber (Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1978), p. 23.
- 74 見 *Hegel's Phenomenology of Spirit*, pp. 18、30~32.
- 75 引自生命存在與心靈境界下冊, 頁 1162。
- 76 見唐君毅之文化意識與道德理性上冊 (台北: 學生書局, 1975),

- 〈自序〉(二), 頁 7。
- 77 見前揭書, 〈自序〉(二), 頁 10。
- 78 見前揭書, 〈自序〉(二), 頁 10~11。
- 79 前揭書, 〈自序〉(二), 頁 9、11。
- 80 前揭書, 〈自序〉(二), 頁 11。
- 81 前揭書, 〈自序〉(二), 頁 12。
- 82 前揭書, 〈自序〉(二), 同頁。
- 83 前揭書, 頁 55。
- 84 請參閱 *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1952), 第 173 節。
- 85 引自文化意識與道德理性上册, 頁 226~228。
- 86 前揭書, 頁 200。
- 87 前揭書, 頁 201。
- 88 前揭書, 頁 200、202。
- 89 前揭書, 頁 213~219。
- 90 見註84該書頁 156~157處。在此, 黑格爾批評盧梭。這個批評可涵括他對整個契約論思想的批評。
- 91 見文化意識與道德理性上册, 頁 238~239。
- 92 黑格爾之所以擁護君主政體, 其理由可參考註84該書第 279節。
- 93 見文化意識與道德理性上册, 頁 234。
- 94 見人文精神之重建, 頁 323~340。
- 95 見前揭書, 頁 352。
- 96 前揭書, 同頁。
- 97 前揭書, 頁 354~355。
- 98 前揭書, 頁 355~356。
- 99 前揭書, 頁 461。
- 100 前揭書, 頁 461~462。

- 101 前揭書，頁 463。
- 102 前揭書，頁 468~469。
- 103 在文化意識與道德理性上册，頁 270 附近，也可找到同樣的論點。
- 104 引自中國文化之精神價值，頁 11。
- 105 前揭書，頁 61。
- 106 引自人文精神之重建，頁 237~238。
- 107 引自中國文化之精神價值，頁 171。
- 108 見人文精神之重建，頁 236~237。
- 109 前揭書，頁 239。
- 110 引自中國文化之精神價值，頁 119。
- 111 見前揭書，頁 117。
- 112 引自前揭書，頁 118。
- 113 見前揭書，同頁。
- 114 關於這一點可參考唐君毅全集：卷十八 —— 哲學論集（台北：學生書局，1990），頁 427~436。
- 115 見中國文化之精神價值，頁 120；以及人文精神之重建，頁 241~242。
- 116 見人文精神之重建，頁 83。
- 117 見中國文化之精神價值，頁 122。
- 118 見牟宗三的生命的學問（台北：三民書局，1978），頁 171。
- 119 前揭書，頁 172。
- 120 前揭書，同頁。
- 121 前揭書，同頁。
- 122 前揭書，頁 174。
- 123 見唐君毅的哲學概論下冊附錄〈論黑格爾之精神哲學〉，頁 8~12。

- 124 見生命的學問，頁 218。
- 125 見前揭書，頁 176。
- 126 這一點可參考註 114 唐君毅的哲學論集，頁 632~633。
- 127 見生命的學問，頁 180。
- 128 前揭書，頁 219。
- 129 見牟宗三的中國哲學十九講（台北：學生書局，1983），頁 142。
- 130 前揭書，頁 97。
- 131 引自牟宗三的中國哲學的特質（台北：學生書局，1963），頁 49。
- 132 見中國哲學十九講，頁 225。
- 133 見生命的學問，頁 45。
- 134 見牟宗三的政道與治道（台北：廣文書局，1974），頁 1。
- 135 見牟宗三的歷史哲學（台北：樂天出版社，1973），附錄二〈關於歷史哲學——酬答唐君毅先生〉，頁 24。
- 136 引自牟宗三的歷史哲學，頁 61~62。
- 137 前揭書，頁 67。
- 138 前揭書，頁 69。
- 139 前揭書，〈自序〉，頁 5。
- 140 前揭書，頁 80。
- 141 前揭書，頁 188。
- 142 前揭書，第三章。
- 143 前揭書，頁 82。
- 144 前揭書，頁 72、74。
- 145 前揭書，註 135 之文，頁 29~33。
- 146 前揭書，註 135 之文，頁 34。
- 147 見生命的學問，頁 177~180、185~190。
- 148 見牟宗三的歷史哲學，附錄一——唐君毅的〈中國歷史之哲學的省察——讀牟宗三先生「歷史哲學」書後〉，頁 9~10。

- 149 見唐君毅的說中華民族之花果飄零（台北：三民書局，1974），頁71。
- 150 見道德的理想主義，頁204。
- 151 見歷史哲學，〈增訂版自序〉，頁1。
- 152 見台灣社會研究季刊，第一卷第四期（台北：1988年冬季號），頁112。
- 153 前揭書，頁116。
- 154 前揭書，頁119。
- 155 前揭書，頁123。
- 156 前揭書，頁127。
- 157 前揭書，頁128。
- 158 前揭書，頁138。
- 159 前揭書，頁136。
- 160 前揭書，頁116的註28處。
- 161 見生命的學問，頁225。
- 162 前揭書，頁227。
- 163 關於這一點可參閱註84該書139、140、260、261四節。
- 164 關於這一點可參閱馬克思的 *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trans. J. O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 28~33。
- 165 這方面的問題或許可參考康德的 *The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1965), pp. 18~72; 拙文「法政主體與現代社會」（東海大學：中國文化月刊，111期），頁66~69處曾對康德這個成就給予不少評論。
- 166 見註152所引用之台灣社會研究季刊，頁111註21處。
- 167 見政道與治道，頁58~59。這個論旨在牟宗三的歷史哲學，頁

- 172~174 處亦可找到。
- 168 見註 152所引用之台灣社會研究季刊，頁 145。
- 169 關於這一點可參考精神現象學的〈序言〉部份，以及法哲學原理的〈導論〉部份。在其中，黑格爾認為認知主體與政治主體都是依 the understanding 建立的，它們有正面的建樹，也有負面的侷限。另外 G. Kortian 的 *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, trans. John Raffan (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 第二章: "Hegel and the Speculative Structure of Critical Theory" 也提到黑格爾解消了植基於 the understanding 的西方知識論傳統的優位。
- 170 李文發表於 1990 年 4 月在東海大學舉行的「當代儒學與社會實踐」論文研討會，並收於會前論文集之中。本文所根據的李文即是會前論文集集中的。
- 171 情形同上。
- 172 見 Richard Kroner 著，關子尹先生譯的論康德與黑格爾 (台北: 聯經公司, 1985), 頁 197。
- 173 見註 34 所引用之 *Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 9。
- 174 見 *Hegel's Logic*, trans. W. Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 95~99。
- 175 見賀麟與王太廈所譯之黑格爾的哲學史講演錄第四冊 (台北: 谷風出版社, 1987), 第三篇: 〈最近德國哲學〉中有關耶可比與謝林的部份。
- 176 這一點引用了 J.L. Esposito 所著 *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature* (London: Associated University Press, 1977), pp. 175~178 對黑格爾所作的論述。
- 177 這些意思在牟宗三的現象與物自身 (台北: 學生書局, 1975) 的〈序〉與第一章可以找到。

- 178 楊文中待商榷的論點甚多，本文僅就與黑格爾相關部分提出批判，其餘將另文處理。不過有一點和本文主題有間接關係，必須在此註中附帶提出。那就是楊先生認為海德格哲學暗示了，有限的歷史存在Dasein可以透過“ecstasy”這個動作提昇自己以應合無限心。他並認為海德格之選用“ecstasy”這個語詞與薩滿教(shamanism)神祕的靈魂出竅的經驗有關。事實上“ecstasy”這個語詞在海德格的哲學中用來描述時間性，表示「遷移」的意思，並沒有如楊先生所想像的「神或氣之感通」的意思。再者，楊文屢以狄爾泰來解釋海德格與伽達瑪，如該文註74提到人之被拋擲在世乃是落在一個文化世界裡，這種說法加添了太多狄爾泰文化哲學的色彩；又註59提到理解使「他者」從「客觀精神之全體之一般」中凸顯而出，成為某物，並進入與Dasein共同存在的領域，這裡也是拿狄爾泰的「客觀精神」硬套到伽達瑪的哲學世界中。諸如此類的硬套與強加均可能造成不必要的混淆。
- 179 見註 152所引用之台灣社會研究季刊，頁 148。
- 180 前揭書，頁 152~153。
- 181 前揭書，頁 149~151、153~155。嚴格說來，儒家乃直捷體認無限心 (the infinite mind)；而黑格爾則在無限心之不能自我侷限於有限形態的存在而必然冒突逸出上察識無限心，所以黑格爾哲學的「無限心」當寫成 the infinite mind，這個觀點乃我與沈清松教授之共識。
- 182 前揭書，頁 152。
- 183 見生命的學問，頁 178。
- 184 見註 152所引用之台灣社會研究季刊，頁 149。
- 185 前揭書，頁 160。
- 186 關於這一點可參考 H. P. Rickman編譯的 *Dilthey : Selected Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976),

- p. 194.
- 187 見 Hans-Georg Gadamer 的 *Truth and Method*, trans. Garrett Barden & John Cumming (London : Sheed & Ward, 1975), pp. 201~202、205.
- 188 見註 152 所引用之台灣社會研究季刊, 頁 148、153、155。
- 189 見註 169 所引用 Garbis Kortian 的 *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, pp. 75~76. 關於這點, 最好再參考 Jürgen Habermas 的 *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1971), pp. 37~40、198.
- 190 見人生之體驗, 頁 10; 以及哲學論集, 頁 618。
- 191 見註 152 所引用之台灣社會研究季刊, 頁 175~176。
- 192 關於這些問題可參考 Garbis Kortian 的 *Metacritique : The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*, pp. 43~44; 以及 Thomas McCarthy 的 *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: The MIT Press, 1982), pp. 182~193.
- 193 請參考註 189 所引用之 *Knowledge and Human Interests*, chap. I & II.
- 194 請參考前揭書, chap. IX.
- 195 Thomas McCarthy 在他的 *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, pp. 151~162 處提到哈伯瑪斯的理論強調互為主體的社會性以及溝通的重要。在哈伯瑪斯的理論中, 語言是首出者而不是意識, 對話的哲學意義勝於獨白。這些意旨對如何在現代社會中發展黑格爾的哲學智慧是相當值得重視的。

參考資料

牟宗三

- 1959 道德的理想主義。台中: 東海大學。
- 1963 中國哲學的特質。台北: 學生書局。
- 1973 歷史哲學。台北: 樂天出版社。
- 1974 政道與治道。台北: 廣文出版社。
- 1975 現象與物自身。台北: 學生書局。
- 1978 生命的學問。台北: 三民書局。
- 1983 中國哲學十九講。台北: 學生書局。

唐君毅

- 1953 中國文化之精神價值。台北: 正中書局。
- 1963 道德自我之建立。香港: 人生出版社。
- 1974 哲學概論。台北: 學生書局。
- 1975 文化意識與道德理性。台北: 學生書局。
- 心物與人生。台北: 學生書局。
- 1977 人生之體驗。台北: 學生書局。
- 人文精神之重建。台北: 學生書局。
- 生命存在與心靈境界。台北: 學生書局。
- 1988 中西哲學思想之比較論文集。台北: 學生書局。
- 1990 唐君毅全集卷十八——哲學論集。台北: 學生書局。

中華文化出版事業委員會(編)

- 1956 黑格爾哲學論文集。台北。

藍吉富(編)

- 1969 當代中國十位哲人及其文章。台北: 正文出版社。

黑格爾

- 1984 精神現象學。(賀自昭、王玖興譯) 台北: 里仁書局。

- 1987 哲學史講演錄。(賀麟、王太慶譯) 台北: 谷風出版社。
- Esposito, J. L.
1977 *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*. London: Associated Univ. Press.
- Findlay, J. N.
1958 *Hegel: A Re-examination*. N. Y.: Oxford Univ. Press.
- Gadamer, H. G.
1971 *Hegel's Dialectic*. trans. by P. C. Smith, New Haven: Yale Univ. Press.
1975 *Truth and Method*. trans. by Garrett Barden & John Cumming. London: Sheed & Ward.
- Hegel, G. W. F.
1952 *Philosophy of Right*. trans. by T. M. Knox, Oxford: Oxford Univ. Press.
1975 *Logic*. trans. by W. Wallace. Oxford: Oxford Univ. Press.
1977 *Phenomenology of Spirit*. trans. by A. V. Miller, Oxford: Oxford Univ. Press.
1978 *The Difference between the Fichtean and Schellingian Systems of Philosophy*. trans. by J. P. Surber, Atascadero: Ridgeview Publishing Company.
- Kant, Immanuel
1965 *The Metaphysical Elements of Justice*. trans. by John Ladd, Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- Kroner, Richard
1958 論康德與黑格爾。(關子尹譯) 台北: 聯經。

Kortian, G.

- 1980 *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*. trans. by John Raffan, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Marx, Karl

- 1970 *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. trans. by J. O' Malley, Cambridge: Cambridge Univ. Press.