

德國比較哲學的先鋒： 葛拉福神父的《道與仁》

馬愷之 * 著 蕭豫安 ** 譯

一、引 言

歐拉夫·葛拉福神父 (Pater Olaf Graf) 的巨著《道與仁：中國宋代一元論中的實然與應然》無疑可稱為德國漢學界中最具野心的嘗試之一¹。此書不僅正視中國哲學的自主性，而且也試圖將中國哲學與西方哲學兩個巨大傳統平等地對待。該書很少被閱讀的原因有很多，其中一個肯定是：它來得太早。直到一九九〇年，比較哲學的領域才逐漸形成。如果今天杜維明、劉述先、南樂山 (Robert C. Neville)、于連 (François Jullien) 以及許多其他的作者受重視，葛拉福的書也不應該忽略。

《道與仁》以將近五百頁的篇幅揭示葛拉福長年關於《近思錄》的研究；這份「新儒學的教養論叢」（葛拉福之語）是由朱熹和呂祖謙出版的文選，其中包含著四位北宋重要思想家的文字（即周敦頤、張載、程顥、程頤）。該文選不只是中國精神文明史上的第一份哲學性文選，更是一份對整個亞洲思想十分重要的文獻。葛拉福的德語翻譯是《近思錄》的第一個歐洲語言的翻譯²。在一九七〇年，他不僅

* 馬愷之 (Kai Marchal)，華梵大學哲學系助理教授。

** 蕭豫安，真理大學麻豆校區通識教育中心助理教授。

¹ Olaf Graf, *Tao und Jen-Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus*, Wiesbaden 1970. (簡稱《道與仁》) 歐拉夫·葛拉福神父，長年在韓國和日本以本篤會傳教士身分傳教，1942年於荷蘭萊頓大學的戴聞達 (Duyvendak) 教授門下，以一個關於日本儒學的題目取得博士學位 (Olaf Graf, *Kaibara Ekiken (1630-1714)* [Leiden: Brill, 1942])，卒於1976年。

² Olaf Graf, *Dschu Hsi. Djin-si lu, Die sungkonfuzianische Summa mit dem Kommentar des Yä Tsai*, 3 Bde., Tokyo 1953.

補充了一份對此文選的說明，即一份「分析性的註解」(analytischer Kommentar)，而且藉此嘗試在宋代的「新儒學」(Neokonfuzianismus)與歐洲哲學史之間做連結。這本書在讀者面前呈現出無數介於《近思錄》的個別陳述與許多不同思想家——如普羅丁、亞理斯多德或康德的理論之間的「類比」。然而他的中心觀點顯然是朱熹和多瑪斯·阿奎那的比較。葛拉福的焦點在於「新儒學的」與「亞理斯多德／多瑪斯主義的世界觀」的比較，並強調朱熹的「倫理學說」(Sittenlehre)（葛拉福往往亦稱之為「性理教義」[HSINGLI-Doktrin]）與阿奎那的「德行秩序」(Tugend-Ordo)之間的共同性。換句話說，十二世紀的哲學家，不論在福建、巴黎、波隆那或牛津，都討論過相同的問題。在證明這個中國與歐洲之間的「真實類比」(Realanalogie)之外，《道與仁》嘗試測驗「通往永恆哲學的大門」(Tor zur Philosophia perennis)是否應為「新儒學的」倫理而敞開（頁394）。

很明顯地，葛拉福要重新評估中國思想，因為它經常（與整個中國文化一樣）被視為「無重量的與不亮麗的」(gewichtlos und strahlungsarm)（頁9）。此外，作者的天主教背景也深入影響了這份著書的工作：他聲明仍相信阿奎那世界觀的正確性。最後，不可被忽視的是雅斯培(Karl Jaspers)的「軸心時代」(Achsenzeit)³概念，以及史賓勒(Oswald Spengler)和湯恩比(Arnold J. Toynbee)的影響。

二、內容介紹

此書包含兩個部分。第一個部分探討所謂「性理教義」的核心術語，並提出對《近思錄》的分析性註解。第二部分透過其他的文獻——特別是先秦、道家和佛家的文獻來深入討論，並進行「新儒學」世界觀的全球性比較，特別是與歐洲的士林哲學(Scholastik)。換句話說，葛拉福在第一部分透過概念的微觀分析來建立初步的觀點，而在第二個部分透過分析脈絡的擴充來進行深入評估。

葛拉福的詮釋不只是分析性的註解，同時也是「系統性重建」的嘗試。重點在於說明《近思錄》各卷的觀念結構，並對此做出評論。依葛拉福的看法，「道體」

³ 雅斯培「軸心時代」所指的文化時期，大約在西元前800到200年之間。在這期間內，哲學的反思在不同文化同步發生了許多成功的突破。葛拉福似乎要證實第二個「軸心時代」是在西元1100到1300年間發生的。

(TAO-Realität, 即「道的實在性」) 和「為學大要」(Grundzüge der [sittlichen] Bildung, 即「〔倫理〕教養的基本性質」) 兩卷, 乃是奠定「新儒學」自然哲學與倫理學的基礎。緊接著的詳細概念研究乃針對「太極」、「陰陽」、「五行」、「理」、「氣」、「道」、「天」、「命」等。其中不只是回顧當時西方漢學的研究狀況, 更是企圖提出原創性的詮釋。因為《道與仁》這方面的系統性有所不足, 在此將不廣泛地介紹其論述, 而以第二與第三章(討論《近思錄》第一與第二卷) 為例, 來描述基本思路。

《近思錄》中自然哲學的概念主要圍繞著「理」、「氣」和「太極」。葛拉福不常把「理」翻譯出來, 而只是改稱為「理的概念」(LI-Begriff)、只是「此一理」(單數) 或「這些理」(複數)。他分別「理」的三層意義: (a) 事物內含的素質, 一種「存有論上的關涉(秩序原則)」; (b) 一種應然, 即「應該是什麼」以及「倫理學的呼籲(符合自然的行為)」(頁 21-22); (c) 包含一種「認識理論的」面向: 只有作為精神性元素的「理」在事物的物質性元素中, 即在其「氣」中達到「貫通」(Durchgang), 認識活動才是可能的(頁 382)⁴。然而葛拉福大體上順著李約瑟(Joseph Needham) 的看法而不將「理」理解為超越的因素, 但在意義層次(a) 和(c) 的分析中, 他已超出了李約瑟的自然主義理解(根據李約瑟, 「理」作為一種「有機性的原則」[Principle of Organism])。雖然具有無數個別的「理」內含在事物之中, 但它們都必須被想成是「全理」(All-LI)(頁 25) 的部分。「理」是一個「型塑事物和事理之本質的組成者」(頁 225); 這雖然不意味著西方先驗哲學意義下的理性, 卻是作為一種「事物的知性結構」(intelligible Struktur der Dinge)。這個存有論角度和倫理學角度(即意義層次(b)) 因而得以相連結, 因為不區分「實然」和「應然」, 並且每一事物的「理」不只含有它的「什麼」(was), 也含有它的「為何」(wofür)(即其目的)。

《道與仁》特別在「理」與「氣」的關係方面提出明確的見解, 認為「新儒學」可稱為「一元論的同一性哲學」(monistische Identitätsphilosophie)(頁 361), 其中「基於一元論的基礎, 自然哲學與倫理學產生最緊密的融合」(頁 5)。換句

⁴ 葛拉福認為, 在此意義下, 「理」乃接近「事物之邏輯性質的存有論根基, 而經此思考的理性對事物的認識是可能的」(頁 25); 意義層次(a) 相對應著「事物的本質性概念」(阿奎那的「存在本質」[esse essentiae])(頁 24)。

話說，根據葛拉福，新儒學的世界觀是從「性」（*Einzelnatur*，個別性）與「理」或「道」的一元性出發，從世界的「無本源性」及其純粹內在性 (*reine Immanenz*) 出發，而其中沒有一種超越的、整序世界的力量。葛拉福所謂的「一元論」是基於反對以前漢學界中的一個立場。就此立場而言，朱熹為二元論者⁵。葛拉福認為，「理」與「氣」的關係問題，如同朱熹是否主張「人格神」的問題一樣，都涉及絕對性的特質：絕對性是與世界同一，或是指某種彼岸的世界？因為如此，葛拉福未將「理」與「氣」的關係類比於亞理斯多德的形態 (*morphe*) 與基質 (*hyle*) 的關係（頁 23），反而強調兩者的糾結。不過，「理」也絕不可能歸因於「氣」，所以朱熹並非唯物主義者（頁 30-37）。葛拉福同時強調，朱熹在「理」與「氣」的關係上，沒有鑽研出「概念上最終的清晰」。

《道與仁》的討論焦點在於《近思錄》的第二卷，即在於「新儒學」的倫理學。他從「心」（*Geist, Geistseele, Bewußtsein*，即精神，精神靈魂，意識）與「性」（*menschliche Natur*，人的自然，即人的本性）（頁 54）出發，而「新儒學」倫理學的其他範疇便是由此分生而出的：「四端」（*vier Grundtugenden*）、「中」（*Equilibrium*）、「和」（*Harmonie*）、「格物」（*Erforschen der Dinge*）、「克己」（*Selbstzucht*）以及「敬」（*Gelassenheit, Fassung*）。中國「倫理」（*Sittlichkeit*）由人之處境的人學理論出發，而將之分化在個別觀念之相互依存的分析中。

自從程頤提出「性」理論以來，此概念就成為「新儒學」的核心議題，而與理一氣關係形成一個思想的場域。在此「自然」是指天生的，既是物質的亦是非物質的面向，而自我修養 (*Selbstkultivierung*) 的過程則要逐漸促進及實現後者（頁 52）。其中的特性在於：人學的洞見與倫理學的訴求和發展是不可分的（頁 59）。進一步來說，「倫理」從「四德」（*vier Naturpotenzen*，即「四個本性潛能」）或「四端」與「五常」（*fünf Grundvermögen*，即「五個基本能力」）之間彼此的糾結關係開始。就本性潛能的部分而言，原初的是「元」（*Generationsfähigkeit*，即「創生力」），而就基本能力而言，則是「仁」（*Güte, humanitas, Menschenliebe*，即

⁵ 參見 J. Percey Bruce, *Chu Hsi and his Masters* (London: Probsthain & Co., 1923)；另可參閱 A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: Ming-tao and Ch'eng Yi-chuan* (London: Lund, Humphries, 1958) 及 Hoyt Cleveland Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), pp. 195-201。

「善」，「人文」，「愛人」）（頁 65-81）。「元」與「仁」乃包含其他的特質：「亨」（Anlage zum Wachstum，即「成長的稟賦」）、「利」（Reifefähigkeit）、「貞」（Bewahrungsvermögen）、「義」（Empfinden für Recht und Pflicht）、「禮」（[religiöse] Riten）、「智」（Wissen, Weisheit）及「信」（Treue, Echtheit）。關鍵在於同時開展這些具有共同歸屬性的潛能。這些潛力正是天性在人之中發生作用的所在。尤其「仁」與「元」被視為原初的力量，因而相似於柏格森（Bergson）的「生命衝力」（*élan vital*）（頁 77），即是一種具有能量論意義的創造性情感（*schöpferische Emotionalität*）。就葛拉福而言，「一個通往性理倫理學的關鍵」在於《近思錄》以下這句話：「萬物之生意最可觀，此元者善之長也。斯所謂仁也。」（頁 64）自我修養的過程完全以這些潛能的發展作為導向；五種「潛能」最完美的目的在於「誠」（*Wesenstreue*）（頁 99-104）。就此而言，《中庸》已做了一個決定性的假設；由此「誠」不應被理解為一種在自我與自身以及自我與別人的關係上的現代真實性，而是宇宙的原則（頁 103）：人要達成如同天地一般的完美狀態。

「中」與「和」乃是兩種實現倫理修養最重要的媒介。二者不只是指兩種心理狀態，且包含作為個體化原則的「理」。就葛拉福而言，「中」與「和」的一個特質在於，兩者並不作為如同亞里斯多德「中道」（*mesotes*）一般的「目的德行」：「如此便能超出亞里斯多德的『中道』或西賽羅（Cicero）的『黃金中庸性』（*aurea mediocritas*），或可如同沙夫茨伯里伯爵（Lord Shaftesbury）和洪堡（Wilhelm von Humboldt）對和諧原則作為倫理核心的強調」（頁 106-107）。倫理學上的完美狀態應包含這種和諧原則，但不受限於此。

除了「中」與「和」的觀念外，一個完整的倫理學需要在自我修養的過程中，以生活世界的方式所展開的「態度」（*Haltungen*）或「狀態」：即一種客體化的外導態度，與一種內導的靜觀態度。「格物」（*Verstandesbildung*，即「知性教養」）是指前者，並作為《近思錄》第三卷及葛拉福詳細分析的對象（頁 116-124）。在這概念中，具有自然科學實證論的可能性，但《近思錄》的分段安排卻顯示，學習的過程要經過經典文獻（尤其是《易經》和《春秋》），而非透過自然的研究。換言之，《近思錄》所注重的乃是「具有倫理學意涵的自然現象」而已（頁 123）。然而，靜觀式的態度涵蓋許多面向：「克己」、「敬」及「存養」（*Herzensbildung*）。這三者皆有凝聚精神的目的，並且貫穿整個《近思錄》。在此，與佛學及道家的相似性是很明顯的，但不同於佛家和道家「沉思」（*Meditation*）的是，「新儒學」把

「敬」(innerer Sorgfalt) 放在行動、意志力及義務的框架之中來理解(頁 107)。依葛拉福的看法,「敬」與士林哲學對「良知的修養」(*Rectitudo mentis, Pflege des Gewissens*) 乃是類似的活動(頁 125-126)。

在這樣的觀念根基上,葛拉福接下來對《近思錄》其他卷進行分析和重構的工作。本文不再一一介紹。在最後一章裏(頁 181-189),他嘗試推展出《近思錄》以外的視野,並藉著陸九淵和王陽明來說明「新儒學」內部的「反潮流」,而觸及「新儒學」之另一種系譜學的可能。《道與仁》的第二部分將第一部分的觀念工作放在更大的脈絡來闡釋,並探討《近思錄》與其他脈絡的關係,如先秦文獻(第 7 章:〈在古典儒學之上的性理〉),道家和佛學的文獻(第 8 章),希臘、羅馬的古代(〈新儒學和古希臘、羅馬時期的世界觀〉),教父學(第 10 章),士林哲學(第 11 章)及〈新的西方哲學〉(指歐洲十七、十八世紀哲學)(第 12 章)。

三、朱熹與多瑪斯·阿奎那的比較

葛拉福對朱熹的詮釋涉及許多的類比和主題。本文將詳細談論的是其中的關鍵部分,即朱熹與多瑪斯·阿奎那的比較⁶。在漢學研究中,他們對個別的傳統所產生的相似作用及歷史影響早已引起注目⁷。葛拉福提出如下六個交集點:

一、朱熹和阿奎那都個別提出「德行秩序」的主張。據此,人和世界原本是和諧地相連結:「這種秩序構想(*Ordo-Gedanken*)可說是西方和東方兩世界觀最深層的共同基礎(此處秩序等同於同感、和平、和諧等)。」(頁 276)在兩個系統中,這一構想尤其表現出倫理學的特殊地位與首要位置。在倫理學的理論中,朱熹與基督教,特別是士林派/多瑪斯主義立場的相似性展現在「對倫理行動之內容的界定」,及在對其動機和目標的界定(頁 327)。

二、倫理學、形上學及自然哲學的根本統一(頁 325)。對朱熹而言,多瑪斯主義的教則「存有與善是可交換的」(*ens et bonum convertuntur*)應該容易理解;

⁶ Wing-tsit Chan, "The Study of Chu Hsi in the West," *The Journal of Asian Studies* 35.4 (Aug. 1976): 569. 此文提供了一個早期對朱熹比較研究的概括。

⁷ 參閱 Paul E. Callahan, *Chu Hsi and St. Thomas. A Comparison*, Harvard Univ. Committee on International and Regional Studies, Papers on China, IV (1954), pp. 1-23。

「存在、實然」(Sein)與「應然」(Sollen)並不像後來的歐洲哲學所分開的那樣。此外，值得注意的是，在這個「一元論」的觀點內，兩個系統都主張物質界與精神界的二元論區分⁸。

三、「愛」在人之心理構成理論中的優先性。「對士林神學而言，經由對所有存在事物的正確的、且符合事實的態度來實現價值宇宙，以及完全開展個人的本質……皆立基於『愛』，而宋代倫理學家們則立基於『仁』。」(頁 328)對兩方面而言，「愛」隨著「存在物的階層世界」(Stufenreich des Seienden)而在內部有所分化。「新儒學」堅決反對墨子的「兼愛」，正如阿奎那區分「愛」的不同形式。此外，「新儒學」和多瑪斯主義的世界觀(相對於教父學)都避免對「身體，婚姻，性愛」採取貶低的態度(頁 285、頁 389)。

四、認識論上的實在論(erkennnistheoretischer Realismus)。葛拉福認為，多瑪斯主義的主張如「所認識者根據認識者的樣態而存在於認識者當中」(*Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis*)能夠毫不費力的轉譯到「新儒學」的語言中：「事物之理一旦被接受、被思索，也是思索的主體之理；……」(頁 381)兩個「系統」都削弱了認識主體的功能，而使之「自然化」：它只是一切對象中的一種對象(在阿奎那的五種上帝存在論證中，認識主體不扮演任何角色；葛拉福認為，「新儒學」以可類比的方式嚴格反對佛學的、傾向認識主體的解釋模式)。

五、二者在接受、轉化與吸納自己傳統以及異文化思想上，都極為成功。朱熹和阿奎那的哲學都蘊涵著長久內部傳統的綜合(前者包含北宋思想家如程頤、程顥、張載等，後者受教父學前輩的影響)。此外，二者都包含一個外部的傳統：一方面是佛學，另一方面是經由亞威洛哀(Averroes)所傳下來的古希臘、羅馬的亞理斯多德主義。如果沒有古希臘、羅馬的文化遺產，基督教的概念——如「真實在場」(Realpräsenz)或「實體轉變」(Transsubstantiation)都是不可能的；朱熹的提問方式則受到佛教宇宙論的關鍵影響(頁 323)。兩個「系統」都代表在理性世界認知上的突破(Durchbruch in der Welterfassung)：從神話到理性的轉化，在歐洲和中國乃是同時發生的(頁 267-268)。

⁸ 關於朱熹和阿奎那在存有論的結構模式方面之比較，可參閱 Stanislaus Lokuang (羅光), "Chu Hsi's Theory of Metaphysical Structure," in *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, ed. Wing-tsit Chan (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 58-78。

六、兩個系統在形成、發展及歷史成就上都顯示無數的歷史相似性。朱熹和阿奎那死後不久，兩人的作品幾乎同時都成了新秩序的基礎，並分別在中國和基督教的文化空間中持續了數百年，直至二十世紀。由此，兩者在不同文化空間裏都標誌著某種「在精神歷史情境上的相似整體狀態」（頁 313）。除此之外，兩個系統都可轉移為意識型態的原因在於，兩者對人的共同體具有類似的理解。朱熹和阿奎那的出發點皆是國家反映著人的「本性」(Natur)，但家庭比國家更具關鍵意義；理想的統治形式乃是「共通的善」(*bonum commune*)或「仁政」（頁 389 以下）。

四、哲學的討論與漢學的批評

葛拉福的討論集中在概念的層次上，因而有時會對某些「新儒學」文獻有所疏忽，且可能是刻意地忽視。然而更嚴重的是，他沒有充分釐清自己傳統中的核心概念。在比較一元論者朱熹與協調一元論 (Monismus) 和二元論 (Dualismus) 的阿奎那（頁 379）時，思想上的收穫是相當模糊的：他不進行真正的分析，而僅是給出一種「氛圍」；總結阿奎那哲學的章節也不甚清晰。在此應更深入比較二者的前提及結構性類比。另一個缺點在於，葛拉福為了符合阿奎那的思想高度，而把注意力集中在「第一哲學」(*Philosophia prima*) 的純粹語言上，因而忽略朱熹其他的「論述」(discourses)，如實證論的、自然學的或儀式的論述⁹。

另一方面，作者在詳細比較之餘，卻忽略了宏觀的角度。儘管朱熹和阿奎那的政治理論皆同意暴君的謀殺（頁 391），但整體而言，兩者是不可相容的：朱熹所關切的並非一個自然法的立論，也不是人的法律有效範圍的相對自主性或宗教權威與世俗權威二元論之間的調解；相對之下，阿奎那並非關切事物的本源及事物所遵循的規則等問題¹⁰。在許多細節中，葛拉福達不到自己所定的標準。他指出，中國在前

⁹ 從芬格萊特 (Herbert Fingarette) 以來，「禮」在美國的漢學界成為了核心議題：「禮」作為社會行為，作為社群主義式解釋下的互動，可以避免過度突顯西方的主體性（參 Robert Cummings Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World* [New York: State University of New York Press, 2000], pp. 79-80）。葛拉福的書幾乎不提「禮」的問題，但朱熹對儒家禮儀及禮儀手冊的系統化、甚至現代化，卻可與阿奎那的角色相比較（例如阿奎那對天主教聖體節彌撒的新詮釋和規劃）。

¹⁰ Graham, p. 108.

現代並不具有「無中生有」(*creatio ex nihilo*) (頁 276、頁 361 以下)、「良心」(*Gewissen*) (頁 125-126)、實體 (*Substanz*) 或人格 (*Person*) 的概念；又，「新儒學」比多瑪斯主義 (頁 335) 更能界定和建立「孝道和敬畏」(*Pietät und Ehrfurcht*)；同時認為，相較於西方哲學，「性理」的獨創處在於「從倫理態度來彰顯存在」(*Seinserhellung vom Ethos her*) 的思索 (頁 268-269)。不過，這類值得討論的觀察和命題卻未獲得充分的說明和發揮。

從比較狹義的漢學角度看，未區分以北宋文獻所組成的《近思錄》與朱熹的哲學是相當嚴重的問題。例如「理」與「氣」的關係：如果不參考朱熹自己的文章，此關係幾乎無法闡明。歷史脈絡的比較也過於簡短。這方面葛拉福僅粗略描繪歐洲與中國在中世紀學院制度上的發展 (比如頁 306 以下)。除此之外，《道與仁》中的許多判斷都顯得不合時宜，並且在學術上幾乎站不住腳。對《易經》的扭曲認知正是其中的例子：「這些性理學家對《易經》的過度信賴不能引起我們太多好感。」 (頁 4) 或者在「新儒學」中看到對「性愛」(*Geschlechtlichkeit*) 的積極態度 (這與程頤的名言「餓死事極小，失節事極大」互相違背)。葛拉福書中的某些地方甚至令人感到陌生：一旦他將一種非歐洲的倫理學描寫為「其核心基本上是健全和深刻」時，則在表面肯定的背後，仍可感到歐洲中心主義的傲慢。

此外，不可不提兩個影響葛拉福對「新儒學」之理解的概念，即「系統性」(*Systematizität*) 和「有機性」(*Organizität*) 的相關疑問。

一、葛拉福從未質疑的前提是「系統性」的關鍵意義：他一再強調，系統性是哲學思想之普遍性的試金石；在他眼中，阿奎那和朱熹不只是許多觀念和世界觀的「協調者」 (頁 321)，更是「集大成者」 (頁 318)。如同雅斯培，葛拉福主張哲學的頂峰在於對傳統的系統性掌握。然而，在歐洲自尼采和阿多諾的反思以來，哲學思想對系統性的追求已陷入正當性問題的漩渦中。除此之外，這樣的模式至少有兩點可以質疑：「系統」的概念在中國式的論述中不僅缺席；更可疑的是，朱熹的哲學是否可被重建為嚴格意義下的系統。令人遺憾的是，葛拉福的系統概念是模糊不清的。系統至少應包含不同概念之間的明確等級，而這些概念也必須能植入一個知識的結構中，且必然相互關連。但對二十世紀以前的中國思想而言，系統的概念似乎是陌生的。儘管思想之融貫性的判準顯然存在 (例如在《朱子語類》中，朱子與弟子經常討論「內在矛盾」的情況)，但在前現代的中國卻很難找到類似於黑格爾、阿奎那甚至柏拉圖在概念的同化上所做的系統性努力。這樣嚴格意義下的概

念乃意味著一個明確的「理論」(*theoria*) 概念，而這對中國思想而言，似乎也同樣陌生。在中國，純粹的「知識」從未受重視，反而重視事物之「理」與意識之「理」之間的「感應」¹¹。

朱熹的哲學可以被重建為系統嗎？雖然曾有許多這類的嘗試，但都沒出現一個鮮明的系統概念¹²。葛拉福的進路容易引起爭議，因為他僅是透過《近思錄》來顯示「新儒學」的系統性發展，但這與朱熹的意圖是互相矛盾的，因為朱熹避免給予每一卷一個單一的標題，並意識到文選的「片段」性質（這個問題還有討論空間）。他也沒有認真考慮到《近思錄》其實不能充分代表朱熹的思想。此處，葛拉福的分析只有實驗性的價值，因為在許多方面欠缺足夠的資料基礎¹³。

二、葛拉福認為，中國思想的一種特質在於「有機性」：對朱熹而言，阿奎那所代表的「分裂式西方思想」或「分裂人格」(*split-personality*)（頁 42）是陌生的。西方的思想必須將「有機體」放在一個更高的原則下來理解，因而脫離不了一種他律的機械式世界觀。中國思想反而是「較不被局限的」，把自然視為一個自律的整體，並有一個「和真實大自然相和諧的觀照方式」（頁 380）。這樣的解釋是否扭曲中國思想？是本文無法討論的問題；這種解釋至少有助於瞭解朱熹的自然哲學（葛拉福接續著李約瑟的詮釋，把朱熹和來布尼茲 [*Leibniz*] 的「預定和諧論」及單子論關連起來）。然而，許多新的研究對此觀點有所質疑，以為朱熹的世界觀是「特殊性的」(*particularistic*)，而非「有機的」。例如在處理重力的問題上，朱熹終

¹¹ Daniel K. Gardner trans., *Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 46-53.

¹² 張立文在其關於朱熹的許多著作中，提及「體系」以及「邏輯結構」兩個專有名詞（參閱張立文：《朱熹思想研究》〔北京：中國社會科學出版社，2001年〕，頁 137），但他似乎從來沒有真正說明過他對於二者的理解。日本學者友枝龍太郎 (Tomoeda Ryūtarō) 也同樣地不清楚（參 Wing-tsit Chan, “The System of Chu Hsi’s Philosophy,” *Chu Hsi and Neo-Confucianism* [Honolulu: University of Hawaii Press, 1986], pp. 158-168）。

¹³ 葛拉福費神地去證明《近思錄》的內在系統性。他說，該文選從自我（「己」）開始，並層級式地發展到「國家」（頁 108），並認為這點使人想起黑格爾的《精神現象學》。事實上，即使是反對朱熹的意圖，由《近思錄》的章節次序仍可推論「道體」與「敬」或「四端」之間的層級關係（參見 Wing-tsit Chan, *Reflections on Things at Hand: the Neo-Confucian Anthology*, comp. Chu Hsi and Lü Tsu-ch’ien [New York: Columbia University Press, 1967], pp. 326-330），但同樣明顯的是，《近思錄》中的許多重複和矛盾，違反了西方對系統最起碼的要求。葛拉福同意這一點，並提及文本的非直線性的、循環式的發展才符合中文的風格（頁 111）。

究是纏繞在一些個別的觀察上，並未能達到對實在性的整體經驗。由此觀之，士林學派的世界圖像在有機性上是超越朱熹的¹⁴。

五、結 語

葛拉福是一個在南樂山定義下的比較研究者¹⁵。因此，不令人感到驚訝的是，他以天主教式世界觀為基礎，來重建中國人的世界觀。在許多方面他使用的方法，尤其是構成類比 (Analogiebildung) 的方法是可疑的。葛拉福的哲學史典範可描寫為「類型學的」(typologisch)，「人格化的」(personifizierend) 和「目的論的」(teleologisch)，而從當今的研究角度來看，包含許多難以接受的前提。對葛拉福而言，哲學史是（雅斯培的）「給予標準的人」的歷史。如此一來，《道與仁》承繼著西方討論中存在的問題，這也部分地強烈區隔出葛拉福的觀點：朱熹依然是動力的中心，但另一方面則未說明朱熹和其北宋前輩的差異所在（J. Percey Bruce 的研究在許多事物上就明顯地清楚很多）。就此，葛拉福草擬了強烈神聖生命傾向之新儒學的直線式，並忽略了張載、邵雍和呂祖謙在道學家的論述中可能有的影響。為什麼朱熹能勝過其同儕而流傳下來？葛拉福說，唯一的原因是「他學說系統的內在分量」（頁 314）；政治的、意識型態的背景不如尋找中國式的思考「類型」來得重要（頁 234 以下）。但他對於中國與西方思想脈絡的結合工作，也能提供許多原創性的觀點。這方面值得一提的是他的「推測性的」而非分析性的論述風格：他不斷用西方的述語來「重寫」中國式的述語，就像古代的再生羊皮紙卷 (Palimpsest) 不斷被重新謄寫。換言之，葛拉福不停地環繞著相同的觀念，一再地把這些觀念放在新的角度來探索，並創造一種由許多概念群所構成的空間。他在自己的論述中，重覆中國思想的基本傾向：述語不被定義，而只被脈絡化。

但葛拉福想要理解整個「新儒學」現象的嘗試，也並非因為如此而失敗。朱熹在新多瑪斯主義——亞里斯多德主義的世界圖像中能夠占有怎樣的地位，是個仍帶有爆破力的問題（多瑪斯主義的傳統在當今的哲學論述中相當受重視，就此可以參

¹⁴ Yung Sik Kim, *The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130-1200)* (Philadelphia: American Philosophical Society, 2000).

¹⁵ Neville, p. 111 以下。

考麥金泰爾 [Alasdair MacIntyre] 的例子)。而且，中世紀的士林哲學在漢學界也依然是個可討論的對象¹⁶。無疑地，《道與仁》成功地帶進許多新的問題到「新儒學」之中，並因此指出了未來的跨文化哲學必須面對的問題。例如，依葛拉福的研究看來，關於哲學思想之系統性的討論也可在中國思想中進行；另外，一種將要取得跨文化說服力的倫理學或許能趨近「新儒學」的「無重力性」(Schwereelosigkeit) (即一種不需要形上學基礎來建構倫理學的思想) (頁 50)。

葛拉福著作的研究價值或許有限，但他卻認真地看待異文化傳統，進行跨脈絡的細心閱讀以及深入的概念工作，並從漢學觀點切入哲學性的普遍化過程。具有神學動機的東亞思想研究不斷問世，且已成為更新基督教的重要特質之一：Hugo M. Enomiya-Lassalle (比較禪宗等與阿奎那)、華登菲 (Waldenfels)、孔漢思、秦家懿及上田閑照 (Ueda Shizuteru) 等學者的著作¹⁷，都傾向於建立亞洲精神性的基礎神學。從這個角度來看，重新閱讀葛拉福神父的《道與仁》是值得的。

¹⁶ 就此可參考李耶立關於阿奎那和孟子之德行倫理的著作：Lee H. Yearley, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage* (Albany: State University of New York Press, 1990)。

¹⁷ 參閱 Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*, Bern und Stuttgart 1982. Hugo M. Enomiya-Lassalle, *Zen-Buddhismus*, Köln 1974. Hans Küng und Julia Ching, *Christentum und Weltreligionen. Chinesische Religion*, München 1988. Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit; die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965. Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs Zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1976.