

## 海德格在世存有(In-der-Welt-sein)與

### 先秦儒家的天人合一

陳榮華\*

#### 摘要

本文認為，根據海德格在世存有所蘊涵的整體論結構，可以對先秦儒的天人合一概念作一個妥當的詮釋。我首先指出天人合一中的「天」有兩個歧義，它意指終極實有，也可意指一切事物。「人」是指道德行為者。於是，天人合一是終極實有、事物和道德行為者三者構成的一個整體。然而，海德格的在世存有是由人、存有與存有者構成的一個整體，並且，海德格指出在這個整體裡，關係比實有更為優先。於是，我以關係的優先性為視域，完成對先秦儒的天人合一的詮釋。

關鍵詞：先秦儒家，海德格，天人合一，在世存有

【收稿】2007/01/22；【接受刊登】2007/08/20

---

\* 台灣大學哲學系教授

# 海德格在世存有(In-der-Welt-sein)與 先秦儒家的天人合一

陳榮華

## 前言：本文天人合一的意涵

眾所週知，中國哲學的「天」、「人」和「合一」這三個詞彙，都有非常豐富的歧義。在討論的過程中，若各人各執一義，則引起很多不必要的誤解和難以溝通，因此在深入討論前，有需要先對它們作一個簡略的定義，以決定本文討論的範圍。

「天」作為一個名詞，在中國哲學裡，可以指一切存有者的最後根源，如《中庸》「故天之生物，必因其材而篤焉。」(17 章)，或孟子引用《書經》說：「天生烝民，有物有則」(6A/6)。在這裡，天是人與事物的創生者，亦即是人與事物之所以存在之根據。換言之，天是一切存有者的存有學最後根源。

其次，天時常與地合為一個名詞——天地，如孟子說「上下與天地同流」(7A/13)及「塞于天地之間」(3A/2)，在這個脈絡下，天似乎泛指在人以外的所有事物。總結而言，天有兩個意義：1. 存有者的存有學最後根源，和 2. 泛指人以外的其他存有者。

「人」在儒家而言，是指一個在本性上能知善知惡、以作出道德抉擇和道德實踐的存有者。無論孟子和《中庸》都認為人能分別善惡，並根據心性的指導作出各種道德行為，以至成為聖人。

再者，「天人合一」的「合一」當然不可能指同一(*identical*)——數學或幾何學的同一起，如  $1+1=2$ ，或三角形同一於三邊形；也不可能是 Quine 的 *indiscernibility of identicals* 所指的同一。前者是邏輯意義上的同一，後者是指兩個事物在性質上的同一，但「天」是存有者的存有學根源或人以外的其他存有者，則它無論在意義和性質上都與人截然不同，故他們不可能同一。

但是，「天人合一」中的「合一」可以指統一(*unity*)，這是說，它們雖然不同，但卻可能互相統一，構成一個整體。整體蘊涵了它是由多個部份構成，並且，它的部份必需相異，因為假若部份不差異，則它們相同。這樣它們各自獨立，那它們在理論上沒必要互相統一，更不會構成一個整體。只有差異的東西才有統一的可能性，不過，差異的東西不一定互相統一，正如很多差異的東西都是互相獨立、沒有統一。柏拉圖的超越理型(*idea*)與經驗事物、笛卡兒的心靈與身體，都是彼此差異，但至今尚未有一個理論合理說明它們互相統一、構成一個整體。

在統一的整體中，各部份雖然相異，但不各自獨立，否則它們沒有統一性；反而它們的差異性讓彼此統一起來，成為一個整體。並且，只有在整體中，部份才能成為部份——獨立於整體的部份是不可能的。同樣，整體失去它的部份，也是不可能的，因為沒有一個沒有部份的整體。所以，在統一的整體裡，整體必需由部份構成，而部份也必需在整體中，兩者相補相成，不能各自獨立。於是，「天人合一」是指宇宙的最後根源、道德存有者(人)及所有事物，它們雖然差異，但

卻不各自獨立，反而構成一個統一的整體。並且，只有在這樣的整體中，天、人及事物才能成爲它們自己。這個主張亦即是說，宇宙中的一切存有者，無論它是什麼，都不是獨立的，反而，它們互相關連，構成一個整體，並且，只有在整體中，各存有者才成爲它們自己。我稱這種整體與部份的關係爲存有學的整體論(ontological holism)。

然而，天、人和萬物各異，各有不同的性格和功能，它們如何才能彼此統一，構成一個整體呢？這是說，如何才能證成天人合一的整體論？

## 壹、天人合一的疑似困難

我認爲，當今儒家天人合一的詮釋大都是在實體形上學(metaphysics of substance)的立場上，這是說，詮釋者預設了實體是一切存有者的基本存有模式(mode of Being)，而本文所謂的實體採用海德格《存有與時間》(*Sein und Zeit, Being and Time*)的主張。他認爲實體(ousia)是指呈現(*Anwesenheit, presence*)，(SZ 34, BT 47)<sup>1</sup>若僅根據這個說明，則凡是呈現的東西都是實體。不過我們必需注意，海德格繼續說，當存有者的存有是呈現時，要根據時間的「現在」(*Gegenwart, present*)去理解。我們根據這句話說明實體在海德格哲學的意義。

---

<sup>1</sup> SZ 是 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*, Band 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977。BT 是 M. Heidegger, *Being and Time*, tr. J. Macquarrie & E. Robinson, New York: Harper & Rows, 1962.

從時間而言，「現在」不同於過去和將來。凡是現在，就不在過去中，也尚未到達將來。因此，每一個現在都是一個獨立的時間點。那麼，凡是在這個獨立時間點上呈現的東西，似乎也是一個獨立的東西，它與在過去和將來中的一切東西割裂，存在於當前的獨立時間中。它的存有在理論上與別的東西無關，這是說，它的存有是非關係性(non-relational)的。再者，由於它無需與別物相關，則它是自我等同的(self-identical)。那麼，實體性格是獨立的、自我等同和無需與別物相關的。<sup>2</sup>

從 *Gegenwart*(現在)的字根而言，它由 *gegen*(對面)和 *warten*(等待)兩字構成，則實體的存有模式是「在對面等待著」。因此，當存有者的存有模式是實體時，它彷彿呈現在某個獨立的時間點上，在對面等待著的一個獨立、自我等同和無需與別物相關的東西。這樣的存有模式不僅是指在某一個時間點上的有限實體，也可以指永恆實體，因為永恆實體是指：它在一切的、無窮盡的「現在」中，彷彿在對面等待著。

在實體形上學的預設下，當今詮釋者在說明儒家的天人合一時，往往把天、人與事物作為三種不同的東西，它們彷彿在時間(無論是永恆的時間或有限的時間)中，獨立地互相在對面等待著。這樣，天被詮釋為一個永恆的、形上的、超越的最後實體，或可稱之為道體、創造性真幾或創生實體等。<sup>3</sup>相對於天，尚有當時的人的實體，或可稱之為

<sup>2</sup> 關於實體的獨立性，請參考 D. Weberman, "Heidegger's Relationalism," *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 9, no. 1, 2001, 109-122.

<sup>3</sup> 唐君毅先生在他的論文〈老子言道之六義〉中指出道有六個意義，但他最後認為，道作為形上實體的意義是最基本的，這顯然是在實體形上學的預設下立論。《中國哲學原證：導論篇》，香港：東方人文學會，民國 67 年 7 月，頁 367。

心體、性體或道德主體。<sup>4</sup>此外，還有一些在世界中的事物，它們不同於最後實體的天和道德存有者的人，而是另一種實體(或稱之為物)。於是，在宇宙中，似乎有三種不同的實體，各在自己的位置上，彼此面對。

在這樣的詮釋裡，若要證實天人合一，便要證實它們雖是不同的實體，但卻不互相獨立，而是彼此關連，構成一個統一的整體。但是，若要證實它們彼此關連，則需要證實有一個關係把它們關連起來，以讓它們構成一個整體論的整體(whole)。然而，這卻會遭遇難以克服的困難，因為實體形上學的立場強調實體的優先性，但從實體優先性的前提，在理論上無法推演出一個關係來統一各個實體，並且還要進一步證實，只有在這個關係中，實體才能成為實體。這是說，前提既然強調實體優先性，則無論如何都不能有效推演出：只有在一個統一的關係中，實體才能成為實體，因為這個結論強調了關係的優先性。在這樣的推論裡，前提與結論是矛盾的，因此這在理論上是不可能的。

我們可以從另一種方式來說明。其實以上的論證是要指出，從實體形上學作為始點，無法推演或證成整體論，因為這兩種理論不能互相融貫。實體形上學強調實體優先性，從實體優先性詮釋儒家的天人合一，則天是最後的實體，人是道德的實體或道德主體，而萬物是世界中的另一種實體——物或事物。在這樣的理論上，我們無法推演或證成：天必需具備一種關係，以至它必然關連於人和事物，否則天不能成為天。同理的，我們也無法推演或證成：人必需具備一種關係，以至他必然關連於天和事物，否則他不能成為人；再者，我們更難以

---

<sup>4</sup> 牟宗三先生把儒家的心性詮釋成心體、性體或真實主體性是最好的例子。牟宗三，《心體與性體》，第一冊，綜論第三節，台北市：中正書局，民國 57 年 5 月，頁 19-42。

推演或證成：事物必需具備一種關係，以至它必然關連於天與人，否則它不能成爲事物。

實體形上學其實已經蘊涵了實體的獨立性，這是說，即使實體不在一個統一的關係或整體裡，它依然可以存在。再者，如何能從實體推演出一個關係，讓它能統一所有實體，構成一個整體呢？這是一個非常難以解答的問題。更進一步，實體形上學既然已強調實體優先性，但在說明天人合一時，它又要說所有實體(天、人與事物)必需在一種關係中被統一於整體中，否則它們不能成爲它們自己，這樣，實體優先性似乎消失，替而代之的是一個統一所有存有者的整體，這違背了實體形上學實體優先性的基本立場。所以，從實體形上學的立場去證成天人合一的整體論在理論上是難以成功的。

我們只要簡略檢討當代對天人合一的說明，就可以發現從實體形上學的立場，無法提出一個合理的理論來說明天人合一。在實體形上學而言，天在存有學上佔著最終極的位階，因此它是一個最後實體(ultimate reality)。相對的，人與事物是有限的，因此天與他們的關係或許是「天生蒸民」的「生」，又或許是「天命之謂性」的「命」。但一個實體的天如何能生出(創生或創造)另一些實體呢？同理的，實體的天又如何通過它的「命」，使到人獲得他的人性呢？我們更難以證明，最後實體(天)若沒有人和事物以統一成一個整體，則它無法存在，因爲在理論上，最後實體怎可以依賴其他的實體才得以存在呢？這些都是無法合理解答的難題。

再者，假若人是道德主體、或心體和性體，則這亦即是說，他是一個擁有自足的道德判斷力和道德實踐能力的實體，那麼在理論上，在他成德的過程中，他只要依靠自己——接受他的良知的指導和由此而來的力量，無需依賴其他的東西，就可以獨自完成儒家所說的聖人

了。那麼，他似乎無需與天發生任何關係——無需知天、事天和充塞於天地之間的浩然之氣，就可以完成儒家的聖人。於是，在實體形上學的詮釋下，人在成德的過程中，天人似乎各自獨立、無需合一。在儒家的道德實踐哲學中，假若天不是必要的，則儒家的道德形上學就是偶然的、可有可無的，但這顯然違背儒家的天人合一和道德實踐哲學的理論。

另外，在實體形上學，儒家要建立的道德世界的事物似乎與天無關，它僅是由人的道德心作出道德判斷後，再由他在道德實踐中建立出來的。我們最多只能說，道德世界與人心有關，但不能說它與天有關，這樣，最後實體的天與宇宙中的事物沒有統一成一個整體，這又違背了天人合一整體論的主張。

在實體形上學的詮釋下，由於人的成德無需依賴天，而道德世界的事物也不依賴天，這樣，天在儒家道德哲學的地位，似乎只是一個偶然的因素。反而，人似乎代替了天的終極地位，因為人只要靠自己就得以成爲聖人和建立道德世界，人成爲宇宙的核心，天道論的形上學失去終極的位階。於是，儒家的道德哲學不需要形上學，而以人爲中心，成爲人類學的道德哲學。這似乎違背了儒家道德哲學對形上學的重視。

我認爲實體形上學之所以不適用於說明天人合一，是由於它預設實體之優先性。根據定義，實體是互相面對而等待的「在」，則它在本性上不是必然內在於整體中才能存在的東西，並且，實體間也沒有必然的理由要互相關連成一個整體。實體形上學與存有學的整體論是不能融貫的，而儒家的天人合一理論就不能奠基在實體形上學上。可是，假若要讓天人合一的整體論得到一個合理的詮釋，它的預設要如何呢？

我們難以否認，在先秦儒家的天人合一理論中，天、人與事物都是存在的。但假若它們的存在是整體論的，則它們彼此統一和內在於整體裡，那麼，我們可以說，由於它們在一個統一的關係上被關連起來以構成一個整體，才能得到它們的存在。換言之，它們的存在奠基在一組統一的關係上。因此，要證成整體論，在理論上要預設：關係優先於實體。現在，我們的問題是：這個統一天、人與事物的關係是什麼？對於這個關鍵性的問題，海德格哲學可以給我們很大的啟發。

## 貳、海德格在世存有的整體論

從海德格《存有與時間》的在世存有 (In-der-Welt-sein, Being-in-the-world) 概念，可以發現他的哲學反對實體形上學。海德格說明在世存有的世界時，指出「世界」一詞可以指四個意義，(SZ 86, BT 93) 其中兩個較為原初，那就是「週遭世界」(Umwelt, environment) 和「世界性」(Weltlichkeit, worldhood)。前者是世界的實際存在概念 (ontischer Begriff, ontical concept)，這是說，它是指在我們週遭、由實際用具關連起來的世界；後者是世界的存有學概念 (ontologischer Begriff, ontological concept)，它是週遭世界的存有學根據。在存有學的位階而言，世界性是構成週遭世界的基礎。

可是海德格的世界性，它的存有模式不是實體性，這是說，它不是在週遭世界上的另一個實體。海德格說，它是一組關係 (Relationssystem, a system of relations)。(SZ 118, BT 121) 海德格在《存有與時間》的詞彙非常艱深，我嘗試以較簡單的語詞，首先說明世界

性與週遭世界的關係，繼而說明世界性與人的關係。

### (一) 世界性與週遭世界的關係

在《存有與時間》，週遭世界是指由用具構成，圍繞著我們的環境。由於週遭世界“圍繞”著我們，因此其中的用具不是凌亂的，而是由一組關係將它們連結起來，構成一個整體。在海德格，用具不可能獨立，因為用具之所以能使用，必需關連到別的用具去。<sup>5</sup>但是，它們是由何種關係連結起來的？我們可以說，用具是以用途的關係連結到別的用具之用途上。<sup>6</sup>正如槌子是以槌打的用途關連到釘子的用途——釘緊——上；而釘子又以釘緊的用途關連到木板的組合以擋風雨的用途上。於是，基於用途關係，各用具連結起來成爲一個用具整體。但是，這個用具整體最終是爲了做成一個製成品的。在以上的例子裡，槌子、釘子、木板……等用具，最終是爲了做成房子的。於是，圍繞著我們的週遭世界是用以做成一個製成品的用具整體。<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> 「嚴格而言，沒有“一個”用具的東西」(SZ 92, BT 97)。

<sup>6</sup> 海德格認爲這個關係是“爲了”(um-zu, in-order-to)，um-zu 是非常難以翻譯的詞彙。基本上，這是指用具在“爲了做出某種用途”的關係上，到達另一個用具去，而它也是在“爲了做出某種用途”的關係上，再到達另一個用具去，直至做出使用者(人)當時欲求的成果或製成品爲止。

<sup>7</sup> 其實在海德格，週遭世界的意義相當廣泛，它可以指自然界中的事物，例如森林、河流、石礦、甚至是風；也可以指公共世界中的各項公共措施，如馬路、橋樑、火車站等；甚至可以指日月星辰。不過，它們都不是手前性(Vorhandenheit, presence-at-hand)的實體，它們是在用途的方式上呈現。(SZ 94-95, BT 100)當本文以用具整體來說週遭世界時，這時的週遭世界僅是指，在週遭世界中最爲切近的存者，海德格對這些存者，又稱之爲區域(Gegend, region)。(SZ 138, BT 136)

但在週遭世界的用具，不是由於它本身具有一個特定的用途，故它是某個特定的用具，例如槌子本身擁有槌打的用途，故它是一個槌子。這是實體形上學的主張——各實體具有自己特定的本質。海德格認為，由於一個東西在某個用途上，因此它成為某個特定的用具，例如一個東西，由於它在槌打的用途上，所以它是槌子；假若同一個東西，它在「壓在書頁上以免被風吹起」的用途上，則它不是槌子，而是書鎖。用途不內在於用具中，它是用具之間的關係。因此，關係決定某物作為(als, as)用具。在海德格，事物之所以作為某事物，奠基於它當時所在的關係上。一根粉筆若在課室中各用具的關係上，它是用以寫在黑板上的粉筆，但當它在一個小孩子用玩具手槍去打他的目標物的關係上，它是一個用以打擊的子彈。同一個東西在不同的關係上，它可以作為不同的東西。因此，我們可以說，不是事物本身擁有的本質決定它作為某事物，而是關係決定事物的本質。由實體形上學而來的本質主義不能成立，反之，關係先於事物的本質。

在海德格，世界性就是一組關係，它把事物關連起來，讓它們各自成為用具。我們可以從另一個觀點來說明世界性，由於世界性讓不同的事物成為不同的用具，例如在上面的例子裡，它讓不同的事物成為槌子、釘子和木板等等，則我們也可以說，它讓這些事物得到「槌子」、「釘子」和「木板」的意義。那麼，在世界性這組關係上，不同的事物獲得不同的意義。我們可以說，世界性是賦予意義的，此所以海德格稱世界性為意義性(Bedeutsamkeit, significance)。<sup>8</sup>

世界性以一組由用途構成的關係，賦予意義給存有者，讓它們成為用具，並將它們關連起來，構成一個用具整體的週遭世界。世界性

---

<sup>8</sup> SZ 116, BT 120.

和週遭世界不各自獨立，它們是賦予意義者與接受意義者的關係，故彼此相補相成，合一無間。

## (二) 世界性與人的關係

週遭世界不是在人以外“一個”獨立的用具整體，因為既然它是用具，則它是被使用的，而且唯有關連於使用者，它才成爲用具整體。在剛才的例子裡，由槌子、釘子和木板等用具構成的週遭世界，是關連於使用者的。人爲了他的目的，例如追求舒適的生活，便要藉著槌子、釘子和木板等用具，製造一個房子。於是，當人爲了滿足他自己，要使用用具以達成他的目的時，一個週遭世界才會出現。換言之，週遭世界與人不是各自獨立，而是統一的。因此，世界性若要完成賦予意義給週遭世界中的用具，它不僅要以用途關係來連結它們，也要以一個關係把它與人連結起來。對於這個關係，可稱之爲「爲了……緣故」，<sup>9</sup>這是說，人爲了某個緣故(他自己的目的)，要得到一個製成品，但若要得到它，他要開顯一個相關的用具整體，使用它以做成他的目的。人在他的生活中，他總是「爲了……緣故」，開顯一個用具整體，使用它以得到他要求的製成品。於是，他與週遭世界合一。由此，世界性不僅賦予意義給週遭世界的存有者，讓它們成爲圍繞著人的用具整體，也賦予意義給人，讓他與週遭世界統一起來，成爲「在世存有」(In-der-Welt-sein)。由此，人與他的世界和世界中的存有者統一，成爲一個整體。

---

<sup>9</sup> 海德格稱之爲 Um-willen，英譯是“for-the-sake-of”，(SZ 112, BT 116)本文是採用意譯。

再者，世界性既然是一組給出意義的關係，則只有在這個關係內的存有者，才是可被理解的，或者說，在這組關係內的存有者，才是存在的，否則它是空虛的。因此，在世界性給出意義的整體(在世存有)外，是不可理解的空無。一切存有者，無論它是人或其他事物，皆統一於在世存有的整體中。在它之外，再無一物。這樣，海德格哲學的在世存有指出，宇宙的一切存有者皆互相統一以構成一個整體。在這個整體外，再無一物，故我們可說這是存有學整體論的主張。

實體形上學強調實體的優先性，讓實體成爲各自獨立的，因此無法推演出存有學整體論，但海德格哲學強調關係的優先性，而在關係的優先性裡，“一個”關係不能自存，關係必關連於別的關係，以至這些關係互相連結以構成一個整體。並且，即使一組關係整體也不能自存，因爲關係無法自存，它必需關連於存有者，成爲存有者之間的關係，故關係整體必與存有者並存，讓存有者構成一個整體。於是，只有強調關係的優先性，才能在理論上證成整體論。但是，那種關係才能證成先秦儒家的天人合一整體論呢？

### 參、天人合一整體論的一個可能解釋

儒家哲學基本上是道德哲學，而天人合一理論也是由儒家的道德哲學發展出來的，因此我們可以認爲，天人合一的整體論是由一組道德關係統一起來。這個答案當然是對的，但最重要的問題是：這組道德關係的結構是如何的？在其中，把天與人關連起來的道德關係是什麼？把人與事物關連起來的道德關係是什麼？人在這個整體中，他對

天與事物要有什麼道德關係？

我要從孟子的「四端之心」和《中庸》的「天命之謂性」對這組道德關係作一個簡單的說明。孟子主張性善，性善是根據四端之心定義的，這是說，由於人心中有四端的出現，因此人性是善的。但是，四端之心基本上是人在處境中所引起的一種情感活動或情感觸動，例如當孟子討論四端的惻隱之心時，他是根據人乍見孺子將入於井這個處境，在心中引起的慌惕之情而定義的。對於這種四端之情，我們或許可以稱之為道德情感。孟子認為，由惻隱的道德情感可以證明人的本性，由於它是一種仁愛，所以它是善的。孟子的性善，不是指人性中有一個善概念。換言之，性善中的「善」不是一個概念，而是道德情感。

以上所說的四端之心，我們可以從兩方面討論，或許可以說明天人合一的理論。首先，我要探討人的四端之心或道德情感的存有學根源？我認為，這個問題可以說明天(作為道德的最後根據)與人的道德關係？其次，我要探討人在四端之心的指導下，如何作出道德抉擇？我認為，這個問題可以說明人與事物的道德關係？在解答這兩個問題後，我接著說明天人合一的整體論。

#### (一)最後根源的天與人的關係

我們通常認為，由於四端之心出現在心中，便進而推論它根源於心，這是說，它來自內在的心靈。孟子不是清楚指出：「仁義禮智根於心」嗎？不過，假若四端之心的存有學根源是人的心靈，則這在理論上會導致兩個非常嚴重的困難。第一個困難我稱之為形上學的困難。假若心靈是四端之心的存有學根源，則這是說，心靈在某個處境中，

無須依靠別的，只要根據它自己就足以發出四端之心(各種主要的道德情感)。例如當它在乍見孺子將入於井時，它無需依靠別的，只要根據它自己，就足以發出惻隱之心。換言之，惻隱之心是從心靈自身發出的。根據這樣的詮釋，則孟子所說的是非之心、辭讓之心和羞惡之心也都是由人在不同的處境中，由自己的心靈發出來。這樣，心靈只依靠它自己，就足以分別是非善惡。再進一步，由於人依靠他自己就足以分別是非善惡，則他可以分別那些是道德的行為，再作出道德實踐。那麼，我們得到一個結論：人只依靠他自己就可以完成道德實踐，以致成為聖人。對於這個結論，我認為儒家道德哲學是不能接受的。

如果人只依靠他自己就可以作出道德判斷，再由道德實踐以成為聖人，則人在成德的過程中，便完全不需要形上學了，那麼，在儒家的成德之學中，所謂「天道」、「天命」、「知天」、「事天」等關於天的形上學概念都僅是偶然的、可有可無的。這樣，儒家道德哲學不再與形上學有必然的關係，也就不需要道德形上學了。但顯然的，先秦儒學對形上學的重視，是不容否認的。

其次，心靈是四端之心的存有學根源尚有另一個理論困難，我稱之為現象學的困難。在現象學分析而言，或許我們可以發現，四端的道德情感不是由心靈自己發起的。首先，如果心靈可以自己發起四端之心，則它可以根據自己的意志去發起它。但四端的道德情感似乎不能由心靈的意志控制，它是不由自主的。即使在乍見孺子將入於井時，假若我當時沒有惻隱之心出現，我的心靈仍是無法控制它、使它出現；假若我當時有惻隱之心出現，我的心靈也無法控制它，使它不要出現。這是說，四端之心雖然是出現於心靈中，但卻不是來自或根源於心靈。它似乎來自心靈之外，無法由心靈控制，甚至反過來控制心靈。

爲了逃避以上的困難，我們或許可以說，四端之心的根源是心靈，但卻是心靈中一個我們無法控制的區域——潛意識。不過，這個主張卻使儒家的道德哲學成爲主觀主義和相對主義，因爲假若四端之心來自潛意識，則是非之心也來自潛意識，換言之，道德上的是非對錯由潛意識決定，但潛意識的決定是因人而異的，那麼，道德判斷成爲主觀的和相對的，但這顯然違背儒家的道德哲學主張。

如果道德情感不起源於人，則它有外在的根源。這個根源不僅是道德情感的根源，而且也是人之所以爲人的根源。根據儒家，人性是善的，而善是指四端的道德情感，則我們要說，由於四端出現於人之中，因此他才得到他的人性，並且得以成爲人。假若有一些兩足無毛的動物，而他的本性不可能有四端出現，則這個東西不是人；同理的，假若有一些純粹理性的動物，而他的本性不可能有四端出現，他也不是人。在儒家，人之所以爲人，是由於四端在他之中出現。四端不是心靈的其中一種功能，它是人之所以得以成爲人的人性。

如果道德情感的根源是人的存有根源，則這個根源的存有學位階高於人。根據孟子的「此天之所以與我」和中庸的「天命之謂性」，則它是天。在這樣的詮釋裡，天不是一個實體，而是給予道德情感到人心的一種功能。當人在他的處境中，天會給予人一種道德情感，這種道德情感出現之處，就是人的本性。人性的道德意義不是人自己本身擁有的，而是由天給予的。天是人性的道德意義之賦予者。人在他的處境中，只要他真誠開放自己，謹慎地體驗，就能得到由天而來的道德情感。於是，天是給予道德情感的功能，而人是開放的功能，接受由天而來的觸動。天是道德的給予者，人是道德的接受者，由此他成爲道德的存有。天與人不彼此獨立，而是相輔相成。我們一方面可以說，天是超越的，因爲它是人之所以成爲人的存有學根源；另一方面

天也是內在的，因為天把道德情感給予人的內心、觸動他。

人除了心靈向天開放的功能外(孟子稱之為大體)，尚有身體之追求欲望滿足的功能(孟子稱之為小體)。它追求事物的香、色、美味、美聲和身體的安逸。在它追求的過程中，它專注於外在的事物，被事物牽引，因此忽略了天對他內心的觸動，由此他與天的關係被遺忘了。他對自己的根源一無所知，誤解了他的人性和天的性格。

## (二)人與世界的關係

儒家認為人是道德存有者，但作為道德存有者，他不能如笛卡兒所說，封閉於內在的心靈，因為純粹內在的心靈是沒有處境的，它也無需針對它的處境，作出適當的抉擇，換言之，它不需要行為，也沒有所謂行為是否合於道德的問題了。相反的，道德存有者必需在處境中，理解其中的事物，針對它們以決定自己的行為，他這樣才有行為是否合乎道德的問題。所以，在存有學上，一個道德存有者必然與他的處境合一。但這不是說，人與世界(處境)的關係彼此並列，似乎是兩個互相靠在一起的東西，因為這仍是實體形上學的主張。這裡的意思是說，人的存有不是實體，而是開放性，他的心靈向世界開放，換言之，他的存有早已開放一個世界，與之合一。人作為一個道德存有者，他不封閉於內，他早已從“內在”超出到“外在”的世界去，與之合一。

在儒家而言，世界不是客觀獨立的自然界，它是在道德心靈的開放性中呈現出來的世界。當人面對他的世界，從天得到道德情感時，他即是得到一個道德的視域，這是說，他得到一個在道德觀點下看到的領域。這個視域中的事物所呈現出來的，不是客觀實在論自然事物

的意義，而是道德的意義，這是說，事物呈現出在它視域中的道德功能。正如當堯之時，他看到「洪水橫流，汜濫於天下，草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸偪人，獸蹄鳥跡，交於中國。」(孟子 3A/4)，他這時發現他世界中的汜濫的洪水、暢茂的草木、偪人的禽獸、不生的五穀等事物，是具有道德意義的——它們是惡的。洪水、草木、禽獸和五穀不是客觀的自然事物，而是具有道德意義。但他能發現它們的道德意義，是根據從天而來的四端之心(心中的道德情感)。假若堯當時沒有四端之心，而僅有單純的感官，則他只能看到客觀的自然事物，無法看到它們的道德意義；由於他是根據惻隱之心去看的，故他才能悲天憫人，看到一個悲慘的世界，及在這個世界中各事物的道德意義。所以，事物的道德意義奠立在人的道德情感，而人的道德情感奠立在天上的給予。這樣，天、人與事物在道德的關係中得以合一。

當人發現世界的道德意義時，他同時發現他對它有道德的責任。正如剛才所說，人面對一個悲慘的世界時，他當時是在惻隱之情中，但惻隱之情不是一個冷漠浮現在心中的現象，反而，惻隱之情迫使人對他的世界負責，要他在行為上完成他的道德責任。人在本性上無法對他的世界無動於衷，他先天感受著世界的道德意義，且對它負有道德責任，這是說，假若他發現他的世界在道德上是惡的，他本性上有責任要去改變它，使之成爲善；同理的，假若他發現他的世界在道德上是善的，他本性上有責任要去維護它，使之繼續存在。

人一旦對他的世界有道德責任，則他要以行為來完成他的責任。但行為出於人的抉擇，因此，對於一個道德存有者，他必需作出道德抉擇，及以行為完成它。然而，行為是要完成目的的，沒有目的的行爲是機械的或隨機的(random)活動，不算是人的行爲。但當人決定他的目的時，他尚要藉著手段去達成它，這是說，他要決定以那種行爲

去完成他的目的。因此，行為是指以手段(means)完成目的(end)的活動。於是，道德抉擇就是人針對他當時的處境，決定一個道德的目的和能達致此目的的道德手段。人在當時的處境中，或許有很多目的，但他必需衡量那個目的才是道德的；同理的，要達到一個目的，或許有很多手段，他也要衡量那個手段才是道德的。不過，人如何衡量呢？他只能根據他面對其目的和手段時，在心中油然而生的道德情感。人必需要有真誠的自我體察能力，才能真誠地忠於自己的道德情感，作出道德的抉擇。然而，道德情感不是單純來自人自己，而是由於天的給予，因此，衡量行為目的和手段的道德意義之最後根據，依然是天。

天似乎能對處境中的各種手段和目的，給予人不同的道德情感，他根據當時的道德情感，就可以理解手段和目的的道德意義。心接納由天而來的道德情感時，它要明察它們的差異。當心察覺它們為惡(厭惡)、恥、不快…等，它會明白其相應的手段或目的是道德上錯誤的；當它察覺它們為欲(「可欲之謂善」的欲)、悅、樂…等，它會明白其相應的手段或目的是道德上對的。要明白處境中事物的道德價值，是讓心體察由天而來的道德情感，以分辨是非。基本上，在儒家而言，道德抉擇的最後判準是心中的道德情感，不是有具體內容的道德原則。

當人根據天而來的道德情感而明白了手段和目的的道德意義後，他才能明白那個行為是道德的，且加以實踐。在道德實踐的過程中，他要處理處境中的事物，改變它們，因此，他的處境不斷改變，事物的道德意義也隨之改變。這時，他必需繼續聆聽天給予他的道德情感，謹慎思考各事物的意義，調整他的行為與目的，以求完成他的道德責任。在道德實踐時，天人與事物的關係，從未隔斷，反而在人不斷聆聽天的明命，處理事物以達成其目的時，彼此的關係更為密切，構成一個統一的整體。在道德實踐的過程中，自始至終都在天人合一的整

體裡。

在儒家的天人合一理論中，天的功能是給出道德情感到人的心靈中，心靈的開放性接納天的給予，讓人得到他的道德人性，成爲一個道德存有者。天作爲道德情感的給出者，它必需有一個道德情感的接納者(人的心靈)，因此天人在理論上不能各自獨立，它們必然合一。再者，作爲道德存有者的人，他不能沒有處境，因爲只有在處境中，人才有道德行爲和道德抉擇的問題。因此，人的存有必然與他的處境及處境中的事物合一。並且，由於人得到由天而來的道德情感，因此他對處境事物的理解，是基於他的道德情感的，而人總是開放事物的道德意義。他與一個道德的世界合一。再者，人既然對他的世界有道德情感，則他對它也有道德責任，因此他必需繼而作出道德抉擇，根據天的道德情感以決定道德的目的和達致此目的之道德手段，由此，他在道德實踐中投入處境的事物去，以求完成他的目的。於是，天、人與事物更密切統一成爲一個整體。在儒家的道德哲學裡，天、人與事物不能各自獨立，而是在一組道德的關係中彼此統一，成爲整體。

#### 肆、結 論

本文首先指出，天人合一是一個整體論的理論，那麼，天、人與事物不具有獨立性，它們必需彼此統一，相輔相成以構成一個整體。這樣，實體形上學不是整體論的詮釋預設，因爲實體形上學蘊涵了實體的優先性，它與整體論主張矛盾。至少，假若天是最後的實體，則它無需與人和事物彼此統一、相輔相成。它在理論上是一個獨立的實

體。這摧毀了天人合一的整體論。

再者，若要證成天人合一的整體論，則必需提出一組關係來統一天、人和事物。所以，我們必需說明天與人，人與事物，及天與事物的關係。本文指出，這組關係是道德的關係。但這組關係是如何的？

在存有學上，天當然佔有最後或最根本的位階，於是，天是給出道德意義的，它是這組道德關係的根源。它讓人得到人的道德意義，也讓事物得到它的道德意義。在前者而言，天的活動是讓人得到四端之心，由四端之心去定義他的道德人性；對於後者，由於天的活動讓人得到其道德人性，當他從道德的觀點去理解處境時，則他得到事物的道德意義。由此，天藉著人的理解，讓事物得到道德意義。人似乎上接於天，下達於事物，處於一個天人合一的道德世界之中。我認為，這樣的天人合一是儒家道德哲學的形上學基礎，在這個基礎上才能進而討論道德抉擇和道德實踐。

當人處於他的道德世界時，他同時要負起他對世界的道德責任，因此他在他的處境中，藉著天給他的道德情感，由道德抉擇以決定他的行為和目的，在道德實踐中投入處境的事物中去改變它們，以求完成他的目的和道德責任。在道德實踐的過程中，他或許成功，或許受到挫折，或甚至是失敗，但他自始至終要聽命於天，繼續理解處境中的事物，調整他的行為和目的，以求合於天的(道德的)要求，完成他的道德責任。道德實踐似乎是人在天的指示下理解他的處境，作出抉擇，以行為去改變處境中的事物，再反過來繼續聆聽天的指示，再次努力繼續投入，完成道德責任的過程。這似乎是由天到人再及於物，再由物到人以返於天的循環過程。由此，天、人與事物在道德實踐的過程中，從未隔斷，更不各自獨立，而是在道德的關係中彼此統一，構成一個道德意義的整體。

## 參考文獻

### 中文著作

- 朱熹著，《四書集注》，臺北市：臺北中華，1971。
- 周人麒著，《孟子讀法附記》，北京市：北京出版社，2000。
- 郝敬著，《孟子說解》，臺南縣：莊嚴文化，1997。
- 焦循、焦琥著，《孟子正義》，臺北市：世界，1992。
- 趙岐著，《孟子注疏》，臺北市：臺灣古籍，2001。
- 牟宗三著，《中國哲學的特質》，香港：人生出版社，1963。
- 牟宗三著，《心體與性體》，臺北市：正中書局，1968。
- 牟宗三著，《生命的學問》，臺北市：三民書局，1973。
- 牟宗三著，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1974。
- 唐君毅著，《中國哲學原論：原道篇卷一》，香港：新亞書院研究院，1973。
- 唐君毅著，《中國哲學原論：原性篇》，香港：新亞書院研究院，1974。
- 袁保新著，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北市：文津出版社，1992。
- 陳榮華著，《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，臺北市：明文出版社，1998。
- 陳榮華，《海德格<<存有與時間>>闡釋》，臺北市：國立台灣大學出版中心，2004。
- 劉耘華，《詮釋學與先秦儒家之意義生成——《論語》、《孟子》、《荀子》對古代傳統的解釋》，上海市：上海譯文出版社，2002。

英文著作

- Caputo, John D. *Heidegger and Aquinas: An Essay in Overcoming Metaphysic*. New York: Fordham University Press, 1982.
- . *Radical Hermeneutics : Repetition, Deconstruction, and The Hermeneutic Projec*. Bloomington : Indiana University Press, 1987.
- Dreyfus, H. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- Heidegger, M. *Being and Time*. Tr. J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Row & Hapers, 1962.
- . *Sein und Zeit*. Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- . *Einfuehrung in die Metaphysik*. Martin Heidegge: Gesamtausgabe. Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- . *An Introduction of Metaphysics*. Tr. R. Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959.
- . “Die Frage nach der Technik”, in *Martin Heidegger: die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske, 1962.
- . “The Question Concerning Technology”, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Tr. W. Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.
- . *Wegmarken*. Martin Heidegge: Gesamtausgabe. Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- . *Pathmarks*. Ed. W. McNeill. New York: Cambridge University Press, 1998.

Kockelmans, J. Ed. *A Companion to Martin Heidegger's Being and Time*. Washington,

D.C.: University Press of America, 1986.

———. *Heidegger's "Being and Time": The Analytic of Dasein as Fundamental*

*Ontology*. Washington, D.C.: University Press of America, 1990.

McCormick, P. *Heidegger and the Language of the World*. Ottawa: University of

Ottawa Press, 1976.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey,*

*Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern Press, 1988.

Sallis, J. Ed., *Heidegger and Path of Thinking*. Pittsburgh: Duquesne University

Press, 1970.

Taminiaux, J. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Tr. Michael

Genre. Albany: State of New York University Press, 1991.

## **Heidegger's Being-in-the-world and the Pre-Chin Confucian Concept of the "Heaven-man" Unity**

**Wing-Wah Chan**

### *Abstract*

This essay tries to demonstrate that the holistic structure in Heidegger's Being-in-the-world may serve as a horizon from which a satisfactory interpretation of the pre-Chin Confucian concept, the "Heaven-man" unity, may be reasonably obtained. I first show the two major connotations of "Heaven" in Confucianism. It means both the ultimate reality on the one hand and "things in the world" on the other hand. Again, man by the Confucian definition is primarily a moral agent. Accordingly the unity of Heaven and man is a unity composed of three elements: the ultimate reality, man, and things in the world. I then point out that the Heideggerian concept of Being-in-the-world is a unitary phenomenon that is also formed by three elements: Being, man and entities. However Heidegger in his interpretation of Being-in-the-world advocates the priority of relation to substance. I then attempt to take the priority of relation as the foundation of the appropriate horizon, which is able to provide a comprehensive understanding for the seemingly mysterious and notoriously ambiguous Confucian concept, the "Heaven-man" unity.

Keywords: pre-Chin Confucianism, Heidegger, Heaven-man unity,  
Being-in-the-world