

從中心到邊緣：當代新儒學的歷史處境與文化理想

555-563

From the Central to the Peripheral — the Historical Situation and Cultural Ideals of Contemporary Neo-Confucianism

劉述先 (Shu-hsien Liu)

中央研究院中國文哲研究所

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

自漢武帝罷黜百家，獨崇儒術以來，儘管實際上是陽儒陰法或者儒道互補，政治化儒家的中心地位是不容否認的。漢代發展了偉大的文明，建立了所謂超穩定的秩序。佛教由印度傳入，雖然造成了深遠的影響，並沒有動搖社會的根本。近代以來，西化東漸，帝國主義入侵，卻造成了傳統秩序的崩潰。清末仕人還企圖負隅頑抗，典型的例子是張之洞的「中學為體，西學為用」。但這種二元方式不足以擋住西風的疾捲。至戊戌政變失敗，滿清覆亡，袁世凱企圖恢復帝制失敗，儒家成為了一切反動、腐敗東西的代名詞。1919年五四運動時流行的口號是「打倒孔家店」，儒家已注定了邊緣化的地位。正是在這樣的歷史處境之下，新儒家應運而起。情況與春秋戰國時周文疲弊、禮崩樂壞，孔孟反而為儒家的舊統注入了新的生命那樣的发展，不無類似之處。恰好就像在現實最黑暗的當兒，反而提出了崇高的文化理想，依照《易傳》的說法，所謂「貞下起元」，不正是這樣的寫照嗎！張灝斷定，清末民初中國人所面對的危

機，乃是通盤性的精神意義層面的危機，¹這是一點也不錯的。新儒家正是可以看作是針對這樣的危機所作出的回應。

在這篇文章裏，我對當代新儒家的理解是採取一種寬泛的說法，²約略相當於大陸所謂現代新儒學的意思。³我會把討論集中在哲學與文化理想的方面。大陸現在流行的看法是，現代新儒學產生在1920年代初，方克立說：

「把現代新儒學看作是『五四』新文化運動的產物和這個運動的一個有機組成部分，在理論上和歷史事實上還得到這樣一個觀點的支持，即無論在西方，還是在中國，保守主義、自由主義、激進主義總是作為一個不可分離的整體而大致同時出現的。……這三派思想家都有救亡圖存的愛國主義激情，都力圖向西方尋找真理，來解決中國經濟、政治、文化的現實出路問題，而又都想避免已經暴露出來的西方文明的弊端。可以說他們是『在許多共同觀念的同一架構裏運作』，不過對同一問題

1 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning 1890-1911* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1987), pp.5-8。

2 參拙作，〈當代新儒家的探索〉，原刊於《知識分子》，1985年秋季號，現收入拙著，《文化與哲學的探索》，臺北市：學生書局，1986年，頁279-307。狹義的當代新儒家指熊十力開創，為唐君毅、牟宗三、徐復觀所繼承的那一條線索。

3 參方克立，《現代新儒學與中國現代化》，天津人民出版社，1997年，頁18-23。選出的第一批代表人物包括梁漱溟、張君勱、熊十力、馮友蘭、賀麟、錢穆、方東美、唐君毅、牟宗三、徐復觀等10人，後來又補上馬一浮與杜維明、余英時、劉述先、成中英、蔡仁厚等人，出版了他們的論著輯要，只錢穆一卷因故未出。

的解決採取了不同的途徑而已。他們之間的分歧和衝突推動了現代中國歷史的進程，這三派思想共同構成了『五四』時期文化啟蒙的真實內容。」⁴

這樣的看法是有一定根據的。方克立舉出了梁啟超（1873-1929）、梁漱溟（1893-1988）為代表，傾向於保守主義。在這一脈絡之下，對「保守主義」（conservatism）一詞的理解是有其特別涵義的。他們決非抱殘守缺之輩。梁啟超一向熱中宣揚、介紹西方的東西，但一次世界大戰之後，他到巴黎去開和會，據說得到一些不利於中國的消息，政府立場傾向於向日本屈膝，梁乃故意把消息洩漏出去，間接激發了五四運動。他在歐洲看到的情況十分不妙，令他感到震驚，乃著《歐遊心影錄》（1919年），發表了自己的觀感並引起了巨大的迴響。梁漱溟率先對西化的潮流作出反應，使他成為現代新儒家的開創人物。他自承不是學者，而是思想家，想實際從事一些對自己來說更有意義的事情。他通過演講來宣揚自己的文化理想，在五四後3年就出版了震動一時的《東西文化及其哲學》。⁵他把問題放在整套文化哲學的架構下來考慮。他認為人類基本上有三種意欲：西方文化是以意欲向前要求為其根本精神的，中國文化是以意欲自為調和持中為其根本精神的，印度文化是以意欲反身向後要求為其根本精神的。雖然他年輕時最嚮往佛教的解脫道，但後來感覺到印度與中國文化有早熟之弊，於是他才娶妻生子，作儒家的志業，為國家民族文化的持存而努力。他主張在現階段，首先要毫無保留地全盤西化，那麼他和胡適的立場其實並沒有什麼巨大的差別。但發展到一個階段之後，西方那種專講功利競爭的文化不免漏洞百出，就要轉趨中國重視人際關係、社會和諧的文化。到最後人終不能避免生死問題，乃要皈依印度的解脫道。但梁漱溟並沒有說明，這樣的轉變如何可以在實際上做得到。1949年人民共和國成立，梁一度承認毛澤東之所以能成功是因為毛的社會分析更符合事

實情況的緣故。後來因為他頂撞了毛而受到批鬥，卻以匹夫不可奪志而挺現了儒者的風骨。文革之後，梁出版《人心與人生》，⁶又回到原來的觀點，以為唯物辯證法也是西方文化的產物，還是未能妥善處理人的問題，必須回歸中國文化強調社會和諧的泉源。梁一生尊崇孔子，西方學者艾愷（Guy Alitto）著書論梁，書名為《最後的儒家》。⁷等到他有機會親訪梁時，卻聽梁告訴他，佛家的境界比儒家更高，令他大為震驚。⁸梁在事實上也決非最後的儒家，港臺海外新儒家即不出於他的統緒。但他在西潮席捲之際，率先肯定中國文化的價值，還昌言以後西方文化也要走孔子的道路，並在逆境中以具體行為展現了一個儒者的風骨，他所提出的觀念儘管粗疏，還是不能不推崇他為開風氣人物的地位。

梁啟超的《歐遊心影錄》不只啟動了梁漱溟的文化思考，也激發了1923年所謂的科玄論戰。⁹張君勱（1887-1969）與丁文江曾隨同任公去歐洲。返國之後，在一次演講中，張君勱指出科學背後的機械決定論的限制，而強調人生觀要靠直覺，引起了丁文江的反擊，好多學者均捲入論戰，成為一時盛事。張君勱援引的資源是倭伊鐸（R. Eucken）與柏格森（H. Bergson），丁文江則是馬赫（E. Mach）與皮爾生（K. Pierson）。這一場筆戰的水平並不高，可謂情勝於理。張君勱過分強調了人生觀的主觀性而不免受到攻擊，而丁文江辯論背後的立場其實是一套科學主義，並非科學本身。然而就當時的聲勢而言，似乎支持科學一方面的人數眾多而佔了上風。但事後檢討，張君勱的想法與做法，決不會是反科學，¹⁰而人生的意義與價值問題並不能由科學來解決。張君勱後來涉足政治，為民社黨的黨魁，中華民國憲法即由他起草完成。1949年大陸變色，他流寓海外，在美國出書論宋明儒學。正是由他的推動，唐君毅起草了「中國文化與世界宣言」，由他們二人與牟宗三、徐復觀共同簽署，於1958年元旦同時在《民主評論》與《再

4 同上，頁94。

5 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，上海：商務印書館，1922年。

6 梁漱溟，《人心與人生》，上海學林出版社，1984年。梁先生全集八卷由1989年起由山東人民出版社出版。

7 Guy S. Alitto, *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1979)。

8 艾愷，〈中國文化形成的要素及其特徵〉，《文化的衝突與融合——張申府、梁漱溟、湯用彤百年誕辰紀念文集》，北京：北京大學出版社，1997年，頁271。

9 D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950* (New Haven and London: Yale University Press, 1966)。

10 江日新，〈「民族復興之學術基礎」的尋求——張君勱的科學概念與研究政策〉，《儒家思想與現代世界》，劉述先編，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年，頁221-254。

生》發表，成為當代新儒家的標誌。這是後話，暫時在這裏擱下不提。

馮友蘭（1895-1990）在五四時是北大學生，曾受學於梁漱溟，似乎並未上過胡適的課，卻也步胡適的後塵，到哥倫比亞大學留學。科玄學論戰時馮在美國，因他在圖書館打工，可以看到一些相關資料。他發表的第一篇英文論文即論中國為什麼沒有發展西方式的科學。¹¹他認為這是因為中國文化選擇的途徑使然，其思想明顯地受到梁漱溟的影響。但他在美國學了新實在論一類的哲學之後就覺得柏格森式的直覺觀念不足持，改用概念分析的方法，乃與梁漱溟分道揚鑣。他的博士論文檢討了東西各家各派的人生哲學。他背後的思想架構是天人損益，老子所謂「為學日益，為道日損」，像西方的功利主義是益道，道家思想是損道。各有得失，有賴於我們智慧的抉擇。

回國以後，他即著手做中國哲學史的工作。他自承胡適給與他方法上的啟發，但胡適僅只完成了上卷，他卻完成了整套的哲學史。在該書出版的審查報告中，陳寅恪認為馮著對中國哲學有同情的了解，金岳霖則通過比較的視域指出，胡適的書像美國人寫的中國哲學史。胡適乃謂馮友蘭所取為正統派的觀點，馮也坦然受之，並無異議。但馮友蘭以新實在論的觀點來解釋朱熹的「理」，以之為「共相」，根本缺乏相應的理解，後來受到狹義的當代新儒家如牟宗三的嚴厲批判。無論如何，這部書填補了當時的空缺，再由馮之高足卜德（Derk Bodde）譯為英文，¹²五〇年代初出版成為標準教本、參考書，歷半個世紀而不衰。考其原因，此書初出版時被批評為引用材料太多，自己意見太少，想不到後來缺點反而變成了優點。馮的意見過時，他選用的材料永遠不會過時，可不是個弔詭嗎？

到了抗戰時期，馮援用《易》「貞下起元」之意著：《新理學》、《新原道》、《新原人》等所謂貞元六

書，建構了他自己的哲學系統。他受到邏輯實徵論的刺激，認為哲學上的一些基本概念如「理」、「氣」之類，內容是「空」的，卻反而大有趣意，可以建構一套新玄學，展示了所謂的無用之用。他又提出了生物、功利、道德、天地的四層境界說，回到他早年天人損益的思想架構，企圖作出一融通中西的大綜合。¹³馮的確有他強烈的民族感情與文化擔負，也有他的聰明和巧思，但他對邏輯實徵論完全是誤解，根本不能真正面對他們取消形上學的認知意義的挑戰。賀麟（1902-1992）當時對他的批評可謂一針見血，他指出馮只談朱子的理氣論而不及其心性論是根本的缺失，並預言儒學未來的前途在陸王心學的復興。在四〇年代初他即宣稱：「我敢斷言，廣義的新儒家思想的發展或儒家思想的新開展，就是中國現代思潮的主潮。」¹⁴這是「新儒家」一詞當作專門的學術用語第一次登場。但賀麟的斷言並沒有應驗在大陸本土，卻實現在海外，而且來自一個想像不到的泉源。

熊十力（1885-1968）年齡比馮友蘭大 10 歲，但起步遲，在社會上無藉藉名。他只是潛心開拓自己內在的精神世界，埋首著述之事。到 1944 年商務出版《新唯識論》語體文本，一鳴驚人，被譽為最有原創性的哲學著作。¹⁵陳榮捷先生認為他建造了自己的哲學系統，比任何其他當代中國哲學家，影響了更多年輕的中國哲學學者。¹⁶熊十力出身貧苦家庭，早年參與推翻滿清的革命活動。到中年覺得身心無安頓，生命有了轉向。他肆意批評佛說而受到梁漱溟的斥責，但是通過梁的介紹，到南京內學院追隨歐陽竟無大師研究唯識。梁漱溟離開教職時，乃轉介熊十力到北大講論唯識。熊認真編寫講義，忽爾自疑，以唯識學將生滅、不生滅截為兩片；空宗破相顯性，比較透徹，但只破不立，也難嫌人意；乃歸宗大易生生之旨，體證乾元性海，造《新唯識論》。內學院斥其叛師，嚴加斥責，熊也毫不退讓，加以回

11 Fung, Yu-lan, "Why China Has No Science: An Interpretation of the History and Consequences of Chinese Philosophy" *International Journal of Ethics*, 31. 3 (April, 1922), 237-63。

12 Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, translated by Derk Bodde, 2 vols. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1952-1953)。

13 馮友蘭的著作現收入《三松堂全集》，從 1985 年開始由河南人民出版社出版，到 1994 年已出十四卷。我對馮友蘭的評論，參拙著，《當代中國哲學論：人物篇》，美國八方文化企業公司，1996 年，頁 111-140。

14 賀麟，〈儒家思想的新開展〉，《思想與時代》，創刊號（1941.8）。

15 熊十力，《新唯識論》，重慶：商務印書館，1944 年。1985 年北京中華書局出熊十力論著集之一，《新唯識論》，包括文言文文本與語體文本的較佳版本。可惜無以為繼，據云論著集將由湖北省接手，盼不日能夠全部印出來。

16 Wing-tsit Chan, trans. and comp., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), P. 764。

應，在佛教界引起軒然大波。熊氏門下吸引了許多才俊之士，成了狹義當代新儒家的開山祖師。熊氏認為科學與西方式的形上學之向外追求乃「量智」構畫之事，雖可用於現象界，並未能徹法源底。要真見體，必須體證性智，而回歸王陽明的良知教。熊十力在內聖之外，也講外王，推原到孔子的六經。1949年大陸變色之後，熊十力著《原儒》，於1956年出版。內聖之學的規模大致未變，外王之學卻發為非常怪異之論，直斥孟子以後之儒為奴儒，務必回歸孔子的大同理想，而盛讚周官，乃聖人設計理想的政治與社會制度。或謂熊氏晚年不免有依附社會主義之嫌，事實上熊是要以古規今，走向孔子的理想文化社會。而他終身不接受唯物論，理由是因翕闢成變，物心都是用，不是體。他的一套自未受當局重視，以其影響未宏，未加干預，已堪稱異數。而海外則批其外王之學多是胸臆之見，缺少信服力。到了文革時期，受到紅衛兵之凌辱，暮年衰翁，仍逃不過這一劫數，鬱鬱以終，令人嘆息。

總結來說，第一代的新儒家如梁漱溟、熊十力、馬一浮均選擇留在大陸，其命運可想而知，年輩稍後的馮友蘭與賀麟的學術生命也被迫轉向。馮做中國哲學史新編，不斷受到批判，文革時依附四人幫批孔，不免白璧之玷，後來自承未能修辭立其誠。文革以後在去世之前完成新編七卷本，自謂頗多怪異之論。其實只不過是不合官方的教條而已，並沒有什麼新的突破。哲學上他回到貞元六書的立場，也坦承把共相理解為分離的潛存為不諦，現在不再堅持理在氣先，而轉趨理在事中的觀點。或謂這也是一種方式的自棄立場。總之到晚歲他並未能做出一整套新的東西，也就不足深論了。當代新儒學的進一步發展畢竟要靠那些流隅在港臺海外的孤臣孽子，在低沉的現實之下打開了思想，學術的新機運。

方東美（1899-1977）又是一位特立獨行的人物。年輕時留學美國曾一度喜好實用主義哲學，後來回返希臘哲學的源頭，深深為柏拉圖所吸引。抗戰時期感到民族生命的斷絕危在旦夕，乃效德哲菲希德（Fichte）之發

表告德意志人民書，作巡迴演講以激勵民心士氣。神州陸沉，方東美遷臺。又因受到印哲拉達克里希南（S. Radhakrishnan）的影響，晚年集中心力以英文論述中國哲學。他又有一文化哲學之偉構，作希臘、近代歐洲、印度與中國的比論，惜未完成即逝世。他相信中西哲學文化、哲學理想互補。他不特別喜歡宋明儒之架局轉狹，而呼籲回返原始儒家，恢復《尚書·洪範篇》「皇極大中」之意符，並提倡宏揚《易》之「生生而和諧」之旨，認為這才是孔子留傳下來最健康的生命情調。方的思想門庭廣闊，並不限於一家一派。¹⁷回到古代中國哲學，也力主儒、道、墨三家思想之互補。他較熊十力年輕而為友，彼此曾作過有關唯識學的辯論，顯然不屬於狹義當代新儒家的統緒。但畢竟他歸宗原始儒家，在中央大學曾教過唐君毅，在臺灣大學曾教過劉述先、成中英，所以也有足夠的理由把他放進現代新儒家的行列。然而自覺地開拓新儒家的理想，貢獻最大的，由哲學觀點看，畢竟當推現在被公認為第二代當代新儒家的唐君毅、牟宗三二人。

唐君毅（1909-1978）曾任教母校中央大學。大陸易手，他逃到香港，與史學家錢穆（1895-1990）、經濟學家張丕介共同創立新亞書院，成為當代新儒家最重要的中心之一。唐大部分重要著作完成於1949年之後。¹⁸有廣泛影響力的《中國文化之精神價值》一書出版於1953年，在序中他自承受到師友的影響，如熊十力、牟宗三之論中國哲學，方東美、宗白華之論中國人生命情調與美感。¹⁹而這樣的分別是有意義的，也就是說，在文化哲學與美學方面他受益於方東美與宗白華，但在中國哲學方面，他最得益的是熊十力與牟宗三。在序中他特別提到在年輕時作中西哲學的比較，因「神無方而易無體」一語而論中國先哲之宇宙觀為無體觀，只有熊先生函謂，開始一點即錯了，後來才明白熊先生之深切。此後則受益於與牟宗三的論學與探討。

唐君毅負責起草1958年元旦發表的「中國文化與世界」宣言。這篇文章呼籲西方的漢學不能只像傳教士

17 《方東美全集》於1978年開始由黎明文化公司出版。英文著作，Thomé H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Linking Pub. Co., 1981) 附有小傳、著作表及「比較生命哲學導論綱要」，把未完成的「生命理想與文化型態」的架構展示了出來。

18 《唐君毅全集》共三十卷，由臺灣學生書局出版。晚年重要的學術著作是《中國哲學原論》，包括導論篇，原性篇，原道篇（三冊）與原教篇，為全集的第十二卷至第十七卷。最後完成的《生命存在與心靈境界》二巨冊為全集的第三十三、三十四卷。

19 唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1953年，頁1-3。

那樣把中國文化看作必須加以改變的對象，或者考古學家將之視為沒有生命的古董，或者現實政客採取澈底功利的態度將其玩弄於股掌之上。而應該對中國文化有敬意，深刻了解其心性之學之基礎。中國文化的確有其限制，必須吸收西方文化的科學與民主。但西方文化也可以向中國文化吸收「當下即是」之精神與「一切放下」之襟抱，圓而神的智慧，溫潤而惻怛或悲憫之情，使文化悠久的智慧，以及天下一家之情懷。這篇出自流亡學者的宣言在當時雖然沒有人理會，後來卻被視為當代新儒家的標誌。西方如今流行多文化主義（multiculturalism）的觀點，1995年出版的英文劍橋哲學字典不只有不少中國哲學，包括有關當代新儒家的條目，甚至還有非洲哲學、阿拉伯哲學的條目。這篇宣言可說是走在時代前面而有先發之明，是一篇非常有意思的文獻。

唐君毅晚年著卷帙浩繁的《中國哲學原論》，詳細縷述分析中國哲學之內涵與源流。其最後一部大著為出版於1977年之《生命存在與心靈境界》。通過橫觀、順觀與縱觀，分別開體、相、用之所觀，相應於客、主與超主客三界，發展出心靈活動的九境：①萬物散殊境，②依類成化境，③功能序運境，④感覺互攝境，⑤觀照凌虛境，⑥道德實踐境，⑦歸向一神境，⑧我法二空境，⑨天德流行境。唐先生由淺入深，把中西印各種不同類型的哲學與宗教觀點都編製入他的系統之中，最後歸宗於儒家的天德流行境。²⁰由此可見其哲學之歸趨並未改變初衷，其他各種境界也分別取得定位。唐先生的哲學有類黑格爾的綜合，而沒有取演繹的方式把時間先後與觀念次序混為一談，避免了黑格爾過分勉強牽就其辯證架構所產生的削足就履的毛病。牟宗三悼唐時曾譽之為文化意識宇宙中之巨人，可謂知言。

牟宗三（1909-1995）可能是當代新儒家之中最富原創性的思想家，五〇年代中葉因徐復觀（1903-1982）之邀加入東海大學，成為當代新儒學的第二個中心。在唐君毅故世之後他獨領風騷十餘年，影響最為直接與深遠，狹義新儒家統緒即由其一手建立。他在北大讀書，上過胡適的課，卻不承認胡是老師。他師從熊十力，排

拒馮友蘭，而這決不是偶然的結果。他回憶在大三時，有一次在熊十力處，聽到二人有關良知的討論，熊對馮說，你說良知是個假定，這怎麼可以說是假定，良知是眞眞實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定。牟的反應是「良知是眞實，是呈現，這在當時，是從所未聞的。這霹靂一聲，直是振聾發聵，把人的覺悟提升到宋明儒者的層次。」²¹其實純粹由哲學方面著眼，馮友蘭未必完全無理，他是西方康德式的思路，純粹理性既不能證立良知，就必須訴之於實踐理性，把良知當作不得不預設的基本假定（postulate）。但這是理論思考達到的設定，絕不是生命直接流露出來的東西，像孟子所謂孺子之將入於井那種怵惕不忍之心的直接呈現，即使只不過是一點端倪而已！當然孟子以至陽明的良知也不能用西方經驗心理學的「同情」（sympathy）來解釋，那樣就失去了必然性。總之傳統中國的義理在西方找不到現成的一套來加以比附。馮友蘭的思想明顯地與孟子與宋明理學的思想不相應，怎麼可能是什麼正統派！馮友蘭那種概念分析與胡適的實用主義同樣是舶來品。而牟宗三在年輕時受過嚴格的西方邏輯的訓練，推論的嚴格遠勝於馮友蘭，但卻不會扭曲傳統中國哲學涵蘊的睿識，這就是他不可及的地方。

牟宗三在早年演練羅素（B. Russell）的《數學原理》（Principia Mathematica），接受了符號邏輯的訓練，而愛好懷德海（A. N. Whitehead）的宇宙論。但他覺得這些哲學還是太過浮淺，未能透徹理性之源，他乃逆返到康德。世亂如此，國事如麻，又因為他背離了北大傳統，現實生活坎坷，簡直難謀一枝之棲。但他仍苦心孤詣，完成了《認識心之批判》兩大卷，填補了熊十力《新唯識論》只作成境論，未能完成量論的遺憾。²²他發現西方所長是理性的架構與外延表現，具現於科學與民主的成就，中國所長在理性的運用與內容表現，其核心在聖學，內聖方面的體證有其殊勝之處，外王方面的開展則有虛歉不足之處，故必須返本開新，通過自我的擴大，拓展開一條寬廣的道路。由此而他發展出所謂「三統之說」：

20 參李杜，《唐君毅先生的哲學》，臺北：學生書局，1982年，頁59。

21 牟宗三，《生命的學問》，臺北：三民書局，1970年，頁136。

22 牟宗三，《認識心之批判》，二冊，香港：友聯出版社，1956-1957年。他的全集將由聯經出版，但《生命的學問》因版權問題未能收錄在內。關於他的學思簡述，參拙作，〈牟宗三先生在當代中國哲學上的貢獻〉，《當代中國哲學論：人物篇》，頁191-194。

- ①道統之肯定：肯定道德宗教之價值，以護住孔孟所開闢的人生宇宙之本源。
- ②學統之開出：由民族文化生命中轉出「知性主體」以融納希臘傳統，開出學術之獨立性。
- ③政統之繼續：認識政體發展的意義，以肯定民主政治之必然性。²³

牟宗三認為馬列毛思想背離傳統文化理想，反共不遺餘力，有深刻的危機感。不想韓戰爆發，臺海形勢趨安，演變成爲海峽兩岸長期相峙之局。乃轉作學術的不急之務，數十年來有了超特的成就。他出版了《心體與性體》三大卷，後來又著：《從陸象山到劉蕺山》，可以算是《心體與性體》的第四卷，釐清了整個宋明理學的線索，首次把這門學問變成一門概念清晰可以理解的學問。他真正分別開二程的思想；指出朱子的理只存在而不活動，其實偏離了孔孟思想的正統，乃判之爲「別子爲宗」；又在程（伊川）朱、陸王之外，由哲學觀點著眼，另立胡（五峰）劉（宗周）一系，其特點在「以心著性」。這些說法均發人所未發，在行內引起了巨大的震盪與爭議，影響深遠。牟宗三並非佛徒，著書論《佛性與般若》，透闢深入，甚至廣爲佛徒所援引。特別他指出華嚴是別教的圓教，天臺詭譎的圓教才是真正的圓教，這些都是向來沒有的說法，令人感到震撼。較早的《才性與玄理》對於魏晉玄學也有同樣深刻的理解。

牟宗三晚年著《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》，以中土三教均肯定「智的自覺」，不似康德囿於基督宗教傳統，把智的直覺歸之於上帝。他最後一部大著是《圓善論》，也是通過康德哲學的線索，抉發中國哲學的睿識。他還翻譯了康德的三大批判，自比於玄奘之譯經。牟宗三從來沒有留過學，如今卻有好幾個德國的博士論文寫他的東西，堪稱異數。

第二代新儒家發展於存亡繼傾之際，護教心切，不期而然突出了道統的擔負。被列爲第三代新儒家的代表人物，除了蔡仁厚出身軍旅，一生努力闡揚師說之外，像杜維明、余英時等都是留學生，長年流寓海外，面對的自然是十分不同的處境，也有不同的資源可以援用。像余英時甚至並不接受這樣的標籤。九〇年代中葉，碩果僅存的大師牟宗三逝世。近年來牟門弟子在《鵝湖》

雜誌，提出了有關「後牟宗三時代」的辯論，迄今尙無定論。由此可見，現代新儒學還在繼續發展的過程中，但已有了一些趨勢可見，不妨略加申論如下。

在海外，一早就以第三代自任，推展新儒家最力的，無疑首推杜維明。²⁴牟宗三首倡第三期儒學之說。第一期是先秦的孔孟，爲儒學奠定了精神基礎。漢代雖然拓展了偉大的文明，在精神上卻有所折曲。第二期宋明儒學，繼承了往聖的絕學，建立道統，在先秦之後，開創了中國哲學的第二個黃金時代。但這一統緒到清代而中斷，一直要到當代新儒家興起，才爲之注入了新生命。杜維明自覺地擔承了這一使命，他所謂的道、學、政，也繼承了牟宗三的三統之說。而他在重視個人的「體知」之外，也著重文化在實際上的表現。恰好七〇年代，繼日本之後，所謂亞洲的四小龍——韓國、新加坡、香港、臺灣——創造了經濟的奇蹟。而它們都有儒家的背景。這引起了全世界的注目與興趣。而西方知識分子在韓戰越戰之後猛批啓蒙理性的霸權，要在文化上另謀出路，現代化不只西方一途，而科技商業文明的過分膨脹已然弊害百出。杜維明乃借了傅偉動首創的名詞，極力推擴「文化中國」的理想。它不只可以包容海峽兩岸，東南亞以及海外的華人，甚至還可以包括同情中國文化理想的洋人。這樣杜維明既可以回歸中國文化的傳統，又可以由現代走向後現代，而不陷入相對主義的泥淖。

當然杜維明的處境與上一代的新儒家是完全不同的。他預設了西方現代的多元架構。並沒有任何必要去證明儒家的傳統比別的精神傳統更爲優越，只需要說明自己的立場，在世界上佔有一席之地即可。同樣重要的是，杜維明也認識到，除了認真看待自己傳統的終極關懷之外，還要維持一種開放的態度，與其他精神傳統展開對話，互相溝通，希望收到交流互濟之效果。近年來我自己的思想也往同一個方向發展。我對世界倫理建構的參與就是一個最好的例證，不妨在此一提。

六〇年代中葉我出國留學師從魏曼（Henry Nelson Wieman）寫有關田立克（Paul Tillich）的博士論文。我非常同意田立克把「宗教」重新界定爲「終極關懷」（ultimate concern）的倡議，而在七〇年代初即在《東西

23 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：學生書局修訂五版，1982年，頁6，260-262。

24 爲了方便起見，對杜維明的思想和著作一般性的了解，參《儒家傳統的現代轉化——杜維明新儒學論著輯要》，岳華編，北京：中國廣播電視出版社，1992年。

哲學》發表儒家哲學的宗教意涵的英文論文。²⁵八〇年代以來我在香港中文大學任教時曾積極參與多次儒耶對話的學術會議。1989年2月我應邀到巴黎去參加「世界宗教與人權」六大精神傳統對話的會議。這次會議的安排十分特別，先由思想自由化的天主教神學家孔漢思（Hans Küng 或譯漢斯·昆）提出論文：〈要沒有宗教之間的和平也就沒有世界和平〉，然後學者分別由猶太教、回教、基督宗教、印度教、佛教、與儒家的立場作出回應。很自然，我是代表儒家發言。²⁶孔漢思提議，由策略的觀點看，必須放棄堅守壁壘、隨波逐流以及包容紆尊的態度，每一個傳統先對自己作出深切的批評，對其他傳統採取開放、尊重的態度，才可以收到交流互濟的效果。令人驚奇的是，孔漢思認為，貫通於各精神傳統的，甚至不是上帝的概念，像佛教就取無神的立場。但沒有一個宗教的實踐可以缺少 Humanum（拉丁語，人道、人性的意思）。我由儒家的立場不難加以積極的回應。因為 Humanum 的英譯 Humanity，恰正是「仁」字的英譯，彼此若合符節。孔漢思受到這一次討論的鼓勵與刺激，乃進一步起草「世界倫理宣言」，奇蹟似地在 1993 年芝加哥舉行的世界宗教會，獲得大多數出席宗教領袖與團體的支持與簽署。²⁷由於儒家不是組織宗教，沒有代表與會。但我應邀為紀念聯合國成立五十周年的紀念文集撰稿，而給與積極的支持與回應。²⁸聯合國教科文組織（UNESCO）並在 1997 年成立「普遍倫理計畫」，3 月在巴黎開第一次會議，全世界有 12 位哲學家參加；12 月又在拿波里開第二次會議，參加

的哲學家人數增加到三十多位，我都親身參與。可惜的是最後未能達成協議，未能在 1948 年通過世界人權宣言五十週年之後，於 1998 年再接再厲通過世界倫理宣言，不免令支持者感到遺憾。²⁹但對世界倫理的關注在世界各地正方興未艾，海峽兩岸也都主動參與了這方面的活動。³⁰

支持孔漢思起草宣言最力的史威德勒（Leonard Swidler）同樣有天主教的背景。他在費城天普大學主持一個全球對話中心，不只起草了自己的宣言，還廣邀各不同精神傳統的學者對孔漢思與他本人起草的三個宣言的文本作出回應，文集已經出版，我在拿波里宣讀的論文就收在這本論集之中。³¹

史威德勒對於我們時代的處境的宏觀描繪是有啟發性的。他觀察到，自啟蒙時代以來，西方有認識論的典範轉移的趨勢，對真理的絕對性的理解逐漸為對真理的相關性的理解所取代。他列舉了六個來自不同來源的潮流：

- a. 歷史主義（Historicism）
- b. 意向性（Intentionality）
- c. 知識社會學（Sociology of Knowledge）
- d. 語言的限制（Limits of language）
- e. 詮釋學（Hermeneutics）
- f. 對話（Dialogue）³²

這些潮流不約而同地，都有「非絕對化」（deabsolutized）、力動（dynamic）與對話的傾向。因此他支持孔漢思的說法，由現代到後現代（postmodern），的確發生

25 參拙作，〈儒家宗教哲學的現代意義〉，《生命情調的抉擇》，新版，臺北：學生書局，1985年，頁55-72。

26 參拙作，〈宗教信仰與世界和平〉，《理想與現實的糾結》，臺北：學生書局，1993年，頁57-66。

27 Hans Küng and Karl Josef Kuschel, eds., *A Global Ethic, The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: SCM Press, 1993)。

28 這一文集邀請了三十多位世界領袖與學者發表意見，德文本率先在 1995 年出版，英文本於翌年出版，Hans Küng, ed., *Yes to a Global Ethic* (London: SCM Press, 1996)。

29 我為這問題寫的一系列的文章：〈世界倫理與文化差異〉，〈起草「世界倫理宣言」的波折——第二次世界倫理會議剪影〉，〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，均已收錄在新出的論集之中，參拙著，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年，頁193-249。

30 就以我親身參與者為例。聯合國在 1998 年以後積極支持區域性的會議，第一個區域性的會議於 1998 年 6 月在北京社科院哲研所舉行，我去參加並提交了論文。臺灣對這個問題是慢熱的。我參與籌備於 2000 年 5 月 20 至 21 日在東吳大學舉行的「中國哲學與全球倫理研討會」，並作了一場主題演講。中央研究院第三屆國際漢學會議於 6 月 29 日至 7 月 1 日舉行，有「世界倫理建構的探索」節目，由我擔任主持。我還在作這一方面推動的努力，計劃在一年之內出一本有關「世界倫理與宗教對話」的論集。

31 Leonard Swidler, ed., *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: An Interreligious Dialogue* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999)。

32 Ibid., p.6。

了「典範轉移」(paradigm shift)的現象。他也同意柯慎士(Ewert Cousins)的說法,現在進入第二個耶斯柏斯(Karl Jaspers)所謂的「樞軸時代」(Axial Period)。第一個樞軸時代是個體意識的覺醒,第二個樞軸時代則是全球意識的覺醒,各文化交流互濟,重新發現大地的根源。而這引導到他本人的說法,由啓蒙以來的指向是「獨白時代」(age of monologue)的終結,「對話時代」(age of dialogue)的開始。而他用一種戲劇化的方式宣稱:「不對話,即死亡」。³³是在這樣的思想背景之下,他積極支持起草世界倫理宣言的努力,目的並不是要作成定本,而是要通過不斷的對話,以力動的方式交流互動,凝聚共識,以面對終結人類文明的威脅,恢復人——宇宙中心(anthropo-cosmic)的情懷。他並呼籲各個區域都作出宣言的文本,以收交流互濟之效。

世界倫理,顧名思義,只能是一種「極小式的」(minimalist)倫理,包括一些寬廣的原則與指令,否則就不可能得到那麼多不同傳統的支持與簽署。孔漢思與史威德勒十分小心,把英文的 Ethic 用作單數,只指向一種態度,而不用複數的 Ethics 一詞,那是指一個成套的倫理學理論。以孔漢思的宣言為例,他只舉出兩個基本的要求。一是所謂「金律」,即己所不欲毋施於人,或己立立人己達達人的態度。這在各種傳統都可找到類似的表達,孔子的說法乃是最引人注目的一個表達。另一即必須以人道的態度對人。而他的四條指令可以列舉如下:

- ①對於非暴力的文化與尊敬生命的承諾
- ②對於團結的文化與公正經濟秩序的承諾
- ③對於寬容的文化與真實的生活的承諾
- ④對於平等權利文化與男女之間的夥伴關係的承諾³⁴

明眼人一眼便可看出,這是聖經中十誡中倫理四誡的現代表達。它們與佛家的五戒:殺、盜、淫、妄、酒若合符節,也與儒家的五常:仁、義、禮、智、信意旨相符。相關的理論效果,我已作出了初步的探索與討論。³⁵

先由方法論的觀點來看,有學者提議採取歸納的方法。在各個文化之中,都可以找到「金律」一類的原則,與倫理四誡一類的禁令,以及一些共同的程序規

則。但我認為此處所謂「歸納」(induction)不是採取它在經驗科學中所了解的嚴格的意義:歸納的運作是「取同略異」,可以建立一些定律或通則,找到一個反例,就可以否認這些定律或通則的有效性。但人文學中所了解的通則是不抹煞差異而找到通貫的一致性,故缺少經驗科學所建立通則的可推性,而有賴於善巧的解釋與智慧的抉擇。

在這裏,儒家傳統恰好可以提供重要的資源。宋明儒所謂的「理一分殊」,如能給與嶄新的解釋,正可以幫助我們面對當前的問題。朱子曾經用「月印萬川」的比喻來闡明「理一分殊」的意義。同一個月亮投影在不同的水裏就會顯現出完全不同的風貌。我們並無須抹煞差別去找到背後精神的通貫與一致性,由此而可以找到打通中外古今隔閡的途徑。

就內容上來看,宋明儒如程朱陸王所教不可能完全同於先秦孔孟之所教,同樣當代新儒家所教不可能同於宋明理學之所教。這裏面有與時推移的部分,所謂「分殊」,也有萬古常新的部分,所謂「理一」。如此我們無須抹煞古今中外的差別,乃至矛盾衝突,仍然可以凝聚共識,覓得精神上的通貫,而收到交流互濟之效。

舉一個簡單的例子就可以明白我的意思。譬如我們建立了必須吃健康食品規約原則,這是屬於「理一」的層面,一旦原則建立了,就不會輕易加以變動。然而這個原則的落實與執行,則是屬於「分殊」的層面,有賴於知識的增進與資源的開拓而不斷加以調整,決不可墨守成規,不加變易。此所以我們由糙米吃到白米,又由白米吃回糙米,而我們所依據的規約原則仍然是同一個。同樣,仁愛的原則通貫古今中外,但表現卻古今中外異俗,必須與時推移,否則就會變得僵固而造成禁錮的結果,不免受到揚棄的命運。現代大家庭制度瓦解,君權、父權、夫權頹落,但家庭仍是組成社會的一個最重要的單元,親情的表露採取了與傳統完全不同的方式,但仍是不可取消、不可替代的人間最深切、也最自然的感情,植根於我們與生俱來的稟賦,不是一時的激情可以比擬的。而儒家強調至情根植於人性,通貫於社會,這是不可違逆的「常道」。由儒家的立場看世界倫理,既有「內在」(人),也有「超越」(天)的根源。

33 Ibid., pp. 5-16。

34 參拙作,〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉,《儒家思想意涵之現代闡釋論集》,頁234-235。

35 參同上,頁236-246。

當然我們不能強迫別的傳統接受儒家的表達方式，因為這已屬於「分殊」的層面。但它指向一超越任何傳統的通貫原則，那才屬於「理一」的層面，不能為任一傳統所獨佔。自啟蒙以來，西方流行非人文、反人文的傾向。在八〇年代初，我為中國時報作筆談曾說：

「在這樣的情形下，中國傳統的人文精神必須儘速恢復過來。我們必須緊緊把握住這樣的精神，把它推展到全世界，這就是人類走向未來所能依賴的唯一的定盤針，絕對不可聽其失墜，讓四圍的黑暗把它吞噬消滅。」³⁶

這一段話常常被引述作為我是第三代新儒家代表人物的標誌，但脫離了說話的脈絡，就不免引起不必要的誤解。我完全無意說現實的中國文化是完美的，我只是說孕育自中國文化的儒家理想指向一普遍的「常道」，而這由孔漢思之提倡人道的理想而得到了印證。³⁷現實的中國文化絕非理想，有其成就也有其限制，必須嚴加批判，才能脫胎換骨，走出當前的困境。而儒家指向的

理想與其他傳統所指向的理想也並非相隔得那麼遙遠。像亞伯拉罕傳統謂人是依上帝的形象被創造的，則人的稟賦未始不可以說是善的，只有失樂園以後的罪才使之墮落。而儒家未始不了解人世的陰暗面，只不像基督教那樣將之提升到顯著的層面。各傳統正可以交流互濟來面對共同的困境。³⁸有趣的是，牟宗三身處邊緣地位，然因其思想深入透關，儼然有主流的姿態，以至引起反擊。³⁹如今進入後牟宗三時代，新儒家以其自己的方式同樣體認到非中心化的趨勢，我曾經由方法學、形上學與踐履論三個方面提出了反思。⁴⁰同時正如溝口雄三所指出的，現代西方式的競爭模式已經走到了盡頭，傳統中國文化「調和共存」的理想在二十一世紀將引領風騷，世界才有希望走出當前文明衝突的困境。⁴¹沒有人能預料站在邊緣地位的儒家在未來是否又有可能回返中心？但「理一分殊」的規約原則將會日益受到重視而扮演一個重要角色，則是可以斷言的。⁴²

漢學研究 CHINESE STUDIES

《漢學研究》為一國際性學術期刊，園地公開，歡迎海內外學者賜稿。凡有關中國文史哲研究之中文論文或書評，未曾發表者，均歡迎惠稿。如屬會議論文，請先查明並無出版論文集之計畫。

來稿請不超過二萬五千字至三萬字，英文稿件不超過A4紙三十張為原則。書評不超過六千字或A4紙八張，並以近三年出版新書為主。

請附個人簡介。

文章出版後將致贈稿酬、四十五冊抽印本及二冊足本。

投稿請寄至本刊編輯部，電話：02-2314-7321；傳真：02-2371-2126；E-mail: lckeng@msg.ncl.edu.tw

- 36 參〈儒家思想的現代化〉，《中國哲學與現代化》，臺北：時報出版公司，1980年，頁73-74。
- 37 關於理想與現實的關係，參拙著，《理想與現實的糾結》一書，特別是〈論儒家理想與中國現實的互動關係〉一文，頁105-130。
- 38 參拙作，〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，《當代中國哲學論：問題篇》，美國八方文化企業公司，1996年，頁81-112。
- 39 這牽涉到我和余英時有關當代新儒家的辯論，參拙作，〈對於當代新儒家的超越反省〉，同上，頁1-79。
- 40 參拙作，〈當代儒學發展的新契機——第三屆當代新儒學國際學術會議主題演講〉，同上，頁251-266。
- 41 參李長莉，〈中國的「調和共存」原理將帶領廿一世紀——溝口雄三訪談錄〉，《明報月刊》總第379期（1997年6月），頁34-42。
- 42 參拙作，〈論解決文明衝突問題的規約原則〉，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，頁297-306。英文的劍橋哲學字典有由我執筆的 *li-i-fen-shu*（理一分殊）條目，也是一個徵象。