

當代新儒家的返本與開新 ——千禧年的文化省思與前瞻

Restoration and New Beginnings in Contemporary Neo-Confucianism — Cultural Reflection and Outlook for the New Millenium

545-554

蔡 仁 厚 (Jen-hou Tsai)

東海大學哲學系

Department of Philosophy, Tunghai University

壹●五四前後思想界的二個趨向

辛亥革命成功，民國肇造，但這個新國家卻欠缺文化開國的新氣象。順舊王朝舊社會而來的是保守的心態，其中最具代表性的要算孔教運動。袁世凱稱帝，意欲奉孔教為國教，而康有為、陳漢章則是學界孔教運動的核心人物。但他們心目中的「孔教」，乃順漢代以孔子為「素王」的脈絡而來。其精神是向外的，和「內聖成德」之教的矩範很有一段距離。同時又和現實政治相綰結，因而成為一個有違理性原則的孔教運動。如此一來，不但不合潮流，而且不合孔門義理，不合儒家的真精神。

另一面是新派所提倡的西化運動。五四之時，出現二個口號，一是科學，一是民主。科學是分門別類的純知性的學問，民主則是一種不同於貴族政治和君主政治的政治形態。二者都是西方世界從十七、八世紀以來，步步實踐而成就的近代文明。但二者也並非奇特的東西，而同樣都是人類理性的產物。只因這二項文明成就是由近代西方先發展出來，於是五四時代的中國知識界便粗率地認定科學民主為西方文化，中國既然要科學，要民主，就必須西方化，而且要徹底地「全盤西

化」。其實：

1. 要求科學民主，並非要西化，本質上這是一個「現代化」的問題。
2. 文化的內容，其主幹有道德宗教，有文學藝術，有科學民主。而科學民主既非文化的全盤，所以「全盤西化」這個口號，不妥不通。

中國文化問題是全面性的。道德宗教要求成就「善」，文學藝術要求成就「美」，科學要求成就「真」，民主要求妥適處理國家公共事務以及人民的權利義務。這些都必須從頭反省，一一成就。

以往的「內聖」之學，也同時是成德之教，所以「學統」「道統」二詞並用。實則內聖之學乃是生命的學問，要求成就生命價值，而並不積極要求成就客觀的知識（當然也並不排斥知識）。所以，內聖之學即是成德之教，應專用「道統」一詞，而「學統」二字則可讓與希臘傳統（知識性的學問）使用。至於「外王」之學，以往只通向政治，主張仁政王道。而今天則必須同時通向政治與知識。所以在當代新儒家看來，「民主」與「科學」，正是儒家外王學的新內容。從民本民貴落實到「民主政體」，由德性主體開顯知性之用（發展科學），這兩件事，都是中國傳統文化相順的發展，其中並無本質性的衝突。因此，所謂「返本以開新」¹，乃是一句

1 參蔡仁厚，《孔子的生命境界：儒學的反思與開展》，臺北：學生書局，1998年4月出版，頁123-138〈文化生命的坦途：返本開新〉。

事實的陳述，既不必拋棄老傳統，又可以融攝新思潮。而五四時代的文化矛盾，其實只是由於器識不夠弘通而形成的盲點。如今，那個觀念上的糾結已經解開，今後中國文化生命的大流，應該可以順適暢通而無有阻滯了。

下文將分節說明當代新儒家的精神開展、學術貢獻及其所開顯的文化走向，最後再從文化功能的侷限說到人文教化的落實。

貳 ● 當代新儒學的精神開展

儒學的歷史，可以分為三個階段。第一階段是從先秦到兩漢。第二階段是宋明兩代。而從明末顧、黃、王三大儒以來，到現在，則是第三階段。兩漢過後，千百年間，儒家雖然守住了「家庭倫常、禮樂教化、典章制度」三條陣線，但在思想觀念上卻發不出光采。直到北宋理學家出來，才復活了先秦儒家形上的智慧，暢通了民族文化生命的大流，使哲學慧命、思想系統、文教學術，都能返本歸流，光大發皇。但政治方面仍然是一家之私（私天下），尤其明代的政治，專制而慘刻，雖然有王（陽明）學遍天下，雖然有東林黨人的犧牲奮鬥，仍然不免亡國亡天下。這表示其中必有問題，是即所謂「內聖強而外王弱」，或者說，中國傳統政治「有治道而無政道」（皆牟宗三先生語）。因此，即使顧黃王三大儒懷著亡國亡天下之大痛來深切反省文化問題，也依然對於「改朝換代、君位繼承」的事情無可奈何。不過，明末三大儒的生命真誠並未完全落空，他們「由內聖開外王」的要求，是對的，而且已經成為今後發展的一個總綱。

若是從民族文化生命潛移默運的意思來看，也可以說，辛亥革命的精神，正是明末「顧、黃、王」三大儒精神之繼續。可惜當時革命黨人學問工夫有所不足（接不通華族的文化慧命），思想觀念不夠透徹圓熟（尤其對民主的真諦體認不夠），所以未能完成建國的工作。而五四運動的結局，又轉成全盤西化的思想走向。接下來，馬列共產的思想也乘虛而入，終於造成中國大陸的滔滔紅禍。幸而中華文化的根基畢竟廣大深厚，在經歷了人類史上前所未有的「文革暴亂」之後，仍然能夠起死回生。這真是人類文化史上的大奇蹟。何以能夠如

此？筆者認為其轉機的關鍵有三：首先，是明末三大儒「由內聖轉出外王」的思想方向，已逐漸形成為全民族的共識。其次，是西方文明與馬列思想的強勢衝擊，固然使中國人喪失文化自信，但也同時刺激華族文化心靈步步甦醒。復次，當代新儒家的孤懷閔識及其精誠努力，業已解開了中華文化的學術困局。

所謂解開學術思想的困局，主要是指下面幾點意思：第一是重新認取內聖成德之教的價值，使今天中國人的「終極關懷」有了著落，而可以不必託身於外來宗教。第二是看出傳統外王學的不足，認為需要有兩步新的充實和開拓。一步是自覺地調整民族文化心靈的表現形態，由德性主體開顯知性之用，以發展出科學知識。另一步是從傳統的「治道」（治權運作的軌道）轉出法制化的「政道」（政權轉移的軌道），以完成民主憲政的建國大業。這是一種大的認知和大的理解，表示當代新儒家的文化反省和學術器識，已遠遠超越「五四」。

五四時代的人，否定中國文化傳統的價值。當代新儒家則一面肯定文化傳統的價值，一方面也省察傳統文化的不足。此其一。五四人認為要民主科學，就必須拋棄傳統，全盤西化。當代新儒家則已確知：民主科學都是文化心靈創發的文化成果，西方能，中國也能。此其二。當代新儒家共同認定，儒家傳統與民主科學之間，決非相逆的衝突，而是相順的發展。所以，民主科學一定可以從中國的文化生命和文化土壤中生長出來。此其三。

當代新儒家何以能超越五四？歸總一句話，就是他們能保住「千古不磨」的「本心」，而且還能持續開顯「心」的功能作用，而啓導了一個真實的思想運動，是即當代的新儒學運動。這第三期的儒學，雖然還沒有做出全面性的文化業績（這本非一家一派的工作，而是民族的共業，需要人人參與，全民實踐），但就「精神器識」與「義理規模」而言，則當代新儒家的努力，也已使得先秦儒家的精神方向（內聖外王、成己成物、正德利用厚生），顯示出新的理解和新的開拓。因而，在下舉三項意義上，又可以說，當代新儒家，已然超越宋明儒者：

第一、當代新儒家同時表述「儒、道、佛」三教的義理，而不採取「關佛老」的態度。這是一大進步。

第二、當代新儒家對於儒學內部的義理系統，不持門戶之見。無論孟子系、荀子系、程朱系、陸王系，都

能根據文獻與義理之實，提出客觀的理解和通盤的表述。這是更合乎先秦儒家精神的一步開拓。

第三、當代新儒家，承認「道統」之外，還有「學統」（指希臘傳統的知識之學），還有「政統」（落實於法制化的民主政治），而主張「三統並建」。這樣，才真正是通貫古今、會通中西，才真正是內聖與外王的大統合。

記得十二年前，我出席新加坡「儒學前景會議」時，曾說：在我看來，今天與會的學者，全都是儒家。因為參加開會的人，「都對歷史文化、民族鄉土、人民生活、社會境況，有著一份真摯深厚的關懷，有著一份不安不忍之心與憤憤不容己之情」，這正是儒家的基本精神。我甚至說，即使在大會反對儒家的人，也仍然是關切國家民族的前途，關切歷史文化之發展，而內心有所不安不忍，因此才本於他的憤憤之情對儒家求全責備，痛下針砭。他的說法可能不對，但他表現的態度絕非佛老，卻正是儒家的胸懷和精神。²六年前，第三屆當代新儒學國際學術會議前夕，見臺北所作大會宣傳海報引用牟宗三先生的話：凡是願意以平正的心懷，承認人類理性所有的價值，以抵抗一切非理性的東西（按指一切不合理性原則的哲學思想、觀念系統、主義學說、政經活動……），他就是「儒家」，就是「新儒家」。這幾句話，正好可以表出當代新儒家的精神開展。在這裡，的確開顯了一個等同於理性世界的新儒天地，可以促使我們以「既開放、又凝聚」的精神，來配合平正穩實的步伐，向前邁進。

參 ● 當代新儒家的學術貢獻

當代新儒家以誰為代表？新儒家用心的重點是什麼？他們有些什麼成就和貢獻？這三句發問，都不易得到標準的答案。但事實上，臺港海外與大陸學界卻也形

成了一些大體共同的認知。因此，下面五點意思，雖然是近年來我個人提出的說明，但我相信絕非私見，而是具有很大的共同性的。

一、表述儒釋道三教的義理系統

當代新儒家全面肯定儒釋道三教的智慧系統，認為在處理「終極關懷」的問題上，三教所開顯的生命之道，不但應該持續傳揚，而且必須引伸推廣以供全人類來借鏡採擇。因此，當代新儒家不只是闡揚儒學，也同時講述道家 and 佛教的教義。從梁漱溟氏、熊十力氏以來，莫不如此。至唐君毅先生的《中國哲學原論》³，則對儒道佛三家之學，都以通論通釋的方法，作了極大篇幅的講述。徐復觀先生的《中國人性論史先秦篇》與《兩漢思想史》⁴，也對中國傳統的學術思想進行通貫而深入的疏解。由此可知，當代新儒家對於傳統學術的基本態度，一方面是積極肯定，一方面是通盤反省。而在著作方式和內容上特顯謹嚴而專精的，則以牟宗三先生表述三教的幾部大著更具代表性。

他以《才性與玄理》⁵表述魏晉階段的玄學。此書比湯用彤氏的《魏晉玄學論稿》提出更深切而完整的討論，可算是這方面的經典之作，而文字之美也超乎讀者想像之外。對南北朝隋唐階段的佛教，則以《佛性與般若》上下冊⁶作了通盤的講述。湯用彤氏的《漢魏兩晉南北朝佛教史》雖也是一部好書，但那是佛教史的立場，重在考訂，又只屬前半段。因此，從中國哲學史的立場來看，魏晉玄學之後，宋明理學之前，這六百年間中國哲學思想的活動，仍然是荒蕪地帶。而牟先生此書，正是以中國哲學史的立場，來講述佛教傳入中國之後的發展。有關中國吸收和消化佛教的過程及其意義，皆作了極其深透而相應的詮表。至於宋明階段的儒學，則以《心體與性體》四大冊⁷，進行全面的疏導。依牟先生之分判，北宋前三家：濂溪、橫渠、明道為一組，此時未分系。到伊川而有義理之轉向，此下，①伊

2 參蔡仁厚，《儒學的常與變》，臺北：東大圖書公司，民國79年10月出版，頁13-14。

3 唐君毅，《中國哲學原論》，全書分為「導論篇」、「原性篇」、「原道篇」、「原教篇」。後皆編入全集，由臺北：學生書局出版。

4 徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，臺北：商務印書館。《兩漢思想史》（三大卷），臺北：學生書局。

5 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：學生書局。

6 牟宗三，《佛性與般若》上下冊，臺北：學生書局。

7 牟宗三，《心體與性體》三大冊，臺北：正中書局，《從陸象山到劉蕺山》，臺北：學生書局。

川、朱子爲一系（心性爲二），②象山、陽明爲一系（心性是一），③五峰、戴山爲一系（以心著性）。而當「性」爲「心」形著之後，心性融而爲一，故到究極處，象山陽明系與五峰戴山系仍可合爲一大系。此合成之大系（縱貫系統）如何與伊川朱子系（橫攝系統）相通⁸，則是另一問題。於此，我們只能說，這三系皆是在道德意識之下，以「心體」與「性體」爲主題而完成的「內聖成德之學」的大系統。

牟先生表述三教的三部大著作，無論系統綱維的確立，思想脈絡的疏解，義理分際的釐清，都已達到前所未有的精明透徹。由此而上通先秦儒道二家，旁及名墨陰陽，則二千多年的中國哲學史，乃真能得其終始條理，而可以做到真正恰當相應的詮表與講論。

二、疏導民族文化生命的途徑

數十年來，許多深識之士，都對國族與文化之困頓，而有各種不同層次之反省與建言，但大多零零散散，綱領不顯，架構不成。所以說不上有整全的文化建設之藍圖。直到民國 47 年元旦，唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱四位先生聯名發表《中國文化與世界》宣言⁹，文中廣泛地涉及存有論、心性論、修養論、學問方法、文化哲學、歷史哲學，以及政治、科學與東西文化之相資相益等等的問題。這是一個全面性的文化大反省，而在反省之中還指出人類文化走向新生的路道。而剋就中國文化生命的「本性、發展、缺點」而言，當代新儒家也已做了深切而全面的省察。

依孔孟之教，內聖必通外王，而如何開出外王事功，實乃中國文化生命的癥結所在。面對這個大癥結而深入思考，並直接提出解決之道的，首推牟宗三先生的新外王三書：《道德的理想主義》、《歷史哲學》、《政道與治道》¹⁰。這三部書有一共同主旨，是即「本於內聖之學以解決外王事功之問題」。歸總而言之，也就是所謂「三統並建」，承認在道統之外，還有學統、政統的問題。

「道統」方面，是要光大內聖成德之教，以重開

「生命的學問」。道統所函的常理常道，不只適用於中國，也適用於全人類。在以往，儒釋道三教相互摩盪一二千年，今後，必將是「儒佛耶」新三教相互摩盪以求融通。這是歷史運會迫至的文化情勢，也是東西雙方必須面對的時代課題。

「學統」方面，是要調整文化心靈表現的形態，使「知性主體」從德性主體的籠罩之下透顯出來，獨立展現認知活動以成就知識。如此，乃能使儒聖「開物成務」、「利用厚生」的古訓，獲得充分的實現。

「政統」方面，是要開出法制化的政道（安排政權的軌道，也即政權轉移的制度），以完成民主政體的建國。中國傳統的政治形態，只成就了「治道」（宰相制度可爲代表），而未能開出「政道」，所以「朝代更替，治亂相循」、「君位繼承，宮廷鬥爭」、「宰相地位，受制於君」，這三大困局二千年來一直無法解決，而民主政治的政治形態，正好可以消解中國傳統政治的三大困局。而由儒家「民本」、「民貴」的思想，落實爲「民主」的體制，也本是順理成章的發展，並沒有本質上的困難。

上述「三統」代表文化生命的三個方面。而三統的同時並建，也確實可以打開華族文化生命的癥結，而開顯一條順適條暢的新途徑。筆者認爲，今後數百年中華民族奮鬥的總綱領已然確立，未來的成敗得失，就看朝野上下的中國人如何分工合作齊心努力了。

三、抉發中國哲學所涵蘊的問題

在二十世紀，中國文化和中國哲學所遭逢的境遇，其複雜和艱困都是空前的。而五四以來，真正致力於中國哲學之反省，真能爲中國文化之新生貫注精誠而殫思竭慮的，還是當代新儒家的幾位前輩先生。從梁、熊二氏到唐君毅先生都有很大的貢獻，而牟宗三先生則集中而通貫地作了專門的省察和疏導，是即《中國哲學十九講》¹¹。

這十九講的講述，並不是他一時的興會，也不是他偶發的議論，而是切關於中國哲學之系統綱格與義理宗

8 關於縱貫系統與橫攝系統之解釋，請參看蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》（臺北：正中書局）一書〈朱子的工夫論〉一文之註 32。

9 按，此宣言由唐君毅執筆，編入其所著，《中華人文與當代世界》（臺北：學生書局）下冊，頁 865-929。

10 按，此三部書，皆由臺北：學生書局印行。

11 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：學生書局印行。

趣者。其中所抉發和釐定的各種問題，也對中國哲學今後的發展具有重大的啟發性。所以十九講所舉述的問題，皆有所本（即，本於他的「才性與玄理、佛性與般若、心體與性體」各書所表述的義理）。通過這一步通貫性的綜述，中國固有義理的性格，未來發展的軌轍，皆已不再隱晦，而繼往開來的道路，也確立了指標而有所持循。到此方知，文化慧命的相續不已，固可具體落實，而並非徒託空言。

由於國人對自己文化傳統的隔閡與無知，常以為中國文化是一個停滯不進的封閉系統。其實，在二千多年大開大合的發展中，中國文化本就不斷有義理的開新。牟先生曾列舉中國哲學史上的十大爭辯¹²，每一次爭辯都含有義理的開創性。一為儒墨的爭辯，二為孟子對告子「生之謂性」的爭辯，三為魏晉玄學家之會通孔老，四為言意之辯，五為神滅不滅的問題，六為天台宗山家與山外關於圓教的爭辯，七為陳同甫與朱子爭漢唐，八為王龍溪與聶雙江的「致知議辯」，九為周海門與許敬菴「九諦九解」之辯，十為當前中國文化如何暢通的問題（此中含有四件事：破共、辨耶、立本、現代化）。這十大爭辯的舉述，不只是反省地述古，而更是前瞻地開新。如何暢通中國哲學的慧命，使之能真正進入世界哲學之林，為人類的人文世界盡其主導性的貢獻，都可以從十九講和十大爭辯的省察中開啓新路。

四、疏導中西哲學會通的道路

人都會說，文化必須交流，思想必須會通。但一般的意見，多屬浮光掠影，泛而寡當。而所謂比較哲學，又常隨意比附，很少真知灼見。可見欠缺孟子所說的「知言」工夫，是無法平章天下學術的。

中西哲學的會通是一個大題目，講這個題目，一要通學術性，一要通時代性。關聯時代而言，是奮鬥的方向問題。當前人類奮鬥的方向，就是要解消馬列唯物的意識形態，否則，世界就不能和平，人類就沒有前途。這樣，當然也不可能有中西哲學的會通。（當馬列的意識形態是個絕對標準時，你將如何講會通？）可見講文化會通，不能不通時代性。至於通學術一面，第一步是

了解中西哲學及其傳統，第二步是依於了解來考量中西哲學如何會通？即，必須明徹其會通的根據和會通的限制。

牟先生指出，西方哲學發展到康德，是一個大的綜結。康德批判地消化了在他以前的西方哲學之傳統。通過康德可以知道哲學的來龍去脈。康德建立了他的「經驗的實在論」和「超越的觀念論」，由前者而融攝知識範圍內一切實在論的思想，由後者而融攝一切關於智思界者的思想。由經驗的實在論開感觸界，由超越的觀念論開智思界。而中西哲學對此二界的或輕或重，或消極或積極，則正是考量中西哲學會通的關鍵所在。經過會通，中西哲學都要各自重新調整：

- ①在智思界方面，中國哲學很清楚而通透，而在西方則連康德也不夠通透，故必須以中國哲學通透的智慧照察康德的不足，使之百尺竿頭更進一步。
- ②在知識方面，中國哲學傳統沒有開出科學，也沒有正式的知識論；那麼，西方能給中國多少貢獻，使中國能積極地開出科學知識？這樣來考量中西哲學的會通，乃能使雙方更充實，更能向前發展。

於此，牟先生借用佛家《大乘起信論》的「一心開二門」以為說，認為這是中西雙方共同的哲學間架。中西哲學都是二門（真如門相當於康德的智思界，生滅門相當於康德的感觸界），但二門孰重孰輕，或是否已充分開出來，則彼此實有不同。順此而涉及的種種問題，在牟先生的《中西哲學之會通十四講》¹³裡，皆已作了層層之比對與透徹深細之疏解。另外，在《四因說演講錄》¹⁴裡，則主要是從亞里斯多德的「四因說」，以對顯出儒釋道三家哲學之要義及其精采。這是牟先生針對中西哲學之會通，再一次提出他深刻的思考。

五、對西方哲學之譯解、融攝與消化

中國曾經融攝印度傳來的佛教，這是文化生命浩瀚深厚的徵驗，也是文化心靈敏高超的表現。今後，我們能否像當初吸收消化佛教一樣，也能吸收消化西方哲

12 民國 75 國 11 月，牟先生在中央大學講「中國文化發展中義理開創的十大爭辯」。講詞發表於中國時報與鵝湖月刊。蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，頁 27-32 曾加介述，可參看。

13 牟宗三，《中西哲學之會通十四講》（林清臣紀錄），臺北：學生書局印行。

14 牟宗三，《四因說演講錄》（盧雲崑錄音整理）。臺北：鵝湖出版社印行。

學和西方宗教？這其中有一個重要的關鍵，就是現代的中國人能否像晉人唐人一樣，也有意願有能力來翻譯具有代表性的西學經典。

當代新儒家的心力，雖然以「反省文化，講論儒學」為主，但也並不忽視譯述西學的重要，而牟先生更在年老之時，從容而持續地將康德三大批判翻譯出版。以一人之力全譯三批判，這是二百年來世界第一人。而且，他又不只是翻譯而已，同時還作註，一條註文有時洋洋數千言，無論疏解觀念或發明義理，都可以和康德原典互相印證，互相映發。如此「精誠貫徹，譯解雙行」的工作，實可媲美於玄奘、鳩摩羅什之譯唯識論與大智度論。當然，牟先生這步工作之得以順利完成，是因為有「儒、釋、道」三教的義理智慧作憑藉，而牟先生又正是在他以三部著作表述三教之後，再進而譯註康德之書，故能中西對比，明辨異同。可知學術之功，非勉強可得，非僥倖可成，而必須「勿忘勿助」、「真積力久」¹⁵而後乃能水到渠成。

尤有進者，牟先生不但譯註三大批判，而且還特別撰著專書來消化三大批判：以《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》¹⁶消化第一批判，以《圓善論》¹⁷消化第二批判，以一百頁之長文《真美善的分別說與合一說》¹⁸消化第三批判。這裡所顯示的智思與學力，自康德書出以來，也鮮有比倫。

此外，牟先生在《認識心之批判》重印之際，又漢譯維根斯坦的《名理論》¹⁹，這是在康德哲學之外，對另一系西哲思想之消化。

中國文化發展到今天，不但原先的儒釋道三教和諸子之學要融通，而且更要和西方文化傳統相結合，要求一個大綜和。這是中華民族自覺要做的一件大事。所以必須根據自己文化生命的命脈，來和西方希臘傳統所開出的科學、哲學，以及西方由於各種因緣而開出的民主政治，來一個大的結合（跟基督教則無有綜和的問題，而是判教的問題。判教，是對不同的系統提出妥當的安排）。先把自己文化生命的命脈看清楚，然後了解西方

的傳統，也即從希臘的科學傳統、哲學傳統，一直到現代的自由、民主政治，全面融攝，這就是一個大的綜合。

肆 ● 總說中國文化今後的走向

上節五大端的說明，其實已經顯示中國文化今後的走向。現在換個方式，再從「重開生命的學問」、「貫徹現代化的道路」提出說明。

一、重開生命的學問

中國哲學的傳統，基本上就是生命的學問，生命的學問以心性義理為核心。但儒釋道三教的心性之學如今已成散場之勢，故時代心靈顯得「無理無體無力」，而安身立命之道也無法豁顯挺立。然則，我們將如何正本清源，以疏通「源頭活水」，這就不能不重開生命的學問。如何重開？表述三教的智慧系統，暢通內聖外王之道，融攝西方哲學宗教的精華，這都是應有之義（略見上節）。在此，另提二點意思：

第一、文化心靈的凝聚：文化心靈是文化學術的源頭活水，它必須淵渟深涵，而後乃能「原泉滾滾，不舍晝夜，盈科後進，放乎四海」²⁰。然而民國以來，上承清代之餘勢，學風卑陋，士品猥雜。抱殘守闕者，固然學無義法，言失宗趣；而醉心西化者，尤其淺慧小識，浮囂歧離。所以二十世紀的中國心靈，呈顯散馳流走，而不見凝聚貞固。在如此情形之下，人將無法肯定「聖、賢、君子」的價值。順這個意思來想，我們將可發現當代新儒家之所以如此寂寞，如此難得解人，皆非偶然。不過轉過來看，當代新儒家精誠弘毅、堅苦卓絕的精神，也已在時風的對顯中，漸漸明朗出來。人們終於感到，唯有凝聚而不散馳的心靈，才有可能理解真理、貫徹真理，以成人文世界的諸多價值。

第二、文化精神的開放：心靈必須凝聚，精神應該

15 按，「勿忘勿助」乃孟子語，見《孟子·公孫丑上》。「真積力久則入」乃荀子語，見《荀子·勸學篇》。

16 《智的直覺與中國哲學》，臺北：商務印書館出版。《現象與物自身》，臺北：學生書局印行。

17 《圓善論》，臺北：學生書局印行。

18 按，此文為《康德判斷力批判》中譯本卷首之〈商榷〉長文。臺北：學生版。

19 《名理論》中譯本，臺北：學生書局印行。

20 語見《孟子·離婁下》。

開放。中土三教的精神，基本上都是開放的。道家反對人爲造作，要求清靜無爲，要求無待逍遙，這是開放的精神。佛家要觀空破執，要出離生死苦海，也是解脫開放的精神。儒家是道德的進路，道德要求人從感性欲求的制約中超拔出來，以表現生命的善和完成人生的價值。人生不只立己成己，也要立人成物。這種積極的精神更是開放的。有人說，先秦儒的精神是開放的，宋明儒的精神是內斂的。其實，先秦儒的精神也同時是內斂的，宋明儒的精神也同時是開放的。凡是有所嚮往，有所擔當，都必須向內收斂，同時又向外開放。如果不能內外相通，又如何能成己成物？我從文化心靈的凝聚和文化精神的開放來講「重開生命的學問」，正以此故。

二、貫徹現代化的道路

「現代化」，不只是一個時間觀念，也不只是一種生活方式，而是一個有價值內容的觀念。現代化的真實意義，是指近代文明的成就而言，其基本的內容有三：一是民族國家的建立，二是人權運動的展開，三是知識的獨立發展。一二兩點合起來，成就了民主政體的政治形態，和自由開放的社會，第三點即是科學的發達。科學的學理發展爲實用的技術，再下來便是「產業革命」、「工商發達」、「自由經濟」，這三者都是知識獨立以後的成果。

當代新儒家對中國文化問題，比五四時代的人作了更徹底的反省和更深入的思考，確認儒家思想與民主科學是相順的發展，並無相逆的矛盾。所以當代新儒家在貫徹現代化的道路上，業已建立共識。簡括而言，即是下列兩個綱領性的重點。

（一）支持民主政體的建國

由貴族政治形態（春秋以前），到君主政治形態（秦漢以後），再發展到建立憲政體制以完成民主政治的形態，這是歷史發展的必然，無有別路。而由儒家民本民貴的思想，進一步落實而爲民主政治的體制，也本是義理上應然而必然之事。當代新儒家之所以支持民主政體的建國，並不只是看做政治上的事，而認爲是「爲生民立命」、「爲萬世開太平」的盛德大業。

在以往，講到生命的安頓和貞定，總以爲是個人安身立命的問題，是心性修養的問題，這是從內聖方面去想。而一個民族則是一個集團，集團生命的安頓和貞定不同於個人的立己成德；它必須從客觀制度上想，這就

是所謂「外王」。外王事功雖然不應割斷內聖之德，但內聖之德畢竟不等於外王事功。外王必須建立客觀的體制，才算是開顯政治的宏規。

而民主政治這一套體制，正就是這個宏規。它不但可以保障權利義務的公平運作，而且可以使個體和群體的生命，同時獲得客觀的安頓和貞定。這種意義的安頓，不是內聖的安頓，而是外王的安頓；這種意義的貞定，也不是人品性情的貞定，而是客觀體制上的貞定。由此可知，廣義的政治乃是民族生命客觀實踐的大事，它的意義非常正大，非常莊嚴。（當代新儒家不像傳統儒家那樣立志做聖賢，而比較重視客觀的學術和事業，正是精神表現形態上的一步調整，合乎「聖之時者」的道理。）

（二）建設學術自由的園地

民族生命要安頓，要貞定；文化生命要開顯，要放光。中國傳統文化所開顯的，是德性文化的光輝，而文化心靈中的知性主體，一直未能從德性主體的籠罩之下透顯出來。今後，必須自覺地調整文化心靈的表現形態，使德性主體開顯知性之用，使知性主體也能大放光明。如此，知性之光與德性之光，交光互映，乃能重顯中華文化的光輝。

儒家的心性之學雖以道德心性爲主綱，但認知心的觀念線索也自古有之。先秦的荀子和南宋的朱子，他們所講的心都是認知心。只因爲他二人的學術目的，仍然定在內聖成德上，所以沒有開出知識之學的傳統。但「非不能也」，「是不爲也」。順儒家思想來發展知識之學（科學），可以有二條路：一條是良知（德性主體）自我坎陷，轉而爲認知心（知性主體），以展開認知活動，成就知識。一條是順荀子和朱子所講的心（認知心）直接用於認知事物，在方式上仍然是朱子所謂「即物而窮其理」（但必須窮究實然層的事物之理，即事物的性質、數量、關係），如此也自然能夠開出知識之學。可見由德性主體開顯知性之用，在儒家也可以是順理成章之事。問題在於我們能不能提供「學術自由」的園地。

我們認爲，與其提倡「校園民主」，不如強調「校園自由」（思想的自由，講學的自由，研究的自由）。校園之所貴，重點不在行使公民權利，而在創發學術真理。所以校園之內，理當根絕政治活動的干擾。一入校門，便是學術的獨立王國。校園之內，學術高於一切。一個國家，必須具備獨立自由的學術王國，使人人都可

以理所當然地自由講學。這樣，才能發展學術，培養人才，以完成現代化的文化使命。

儒家的孔子、孟子，都曾建立思想自由、講學自由的學術王國（讀論語、孟子，便見分曉）。歷代儒者的民間講學，也是要在官學系統之外，建立學術自由的王國。而當代新儒家在抗日戰爭時期創辦三大書院²¹，大陸變色之後，又在香港創辦新亞書院，這都是爭取學術自由的具體實踐。我們希望國人正視「學術自由」對中國現代化的重要性，來共同為建設學術自由的園地而努力。

伍 ● 文化功能的侷限與人文教化的省察

一、文化功能的侷限問題

文化的復興與學術的重建，並非少數學者思想家的努力即可竟其全功。而且文化傳統也本有系統上的限制，以及在演變發展過程中帶出來的問題和流弊。這些問題已經歷了長時間的省察，也一直有著激烈的爭議。在此不能一一縷述。現只提出二點，作一說明。

第一、文化的侷限在事不在理：「理」上無侷限，「事」上有侷限。

中國的傳統文化，當然不可能盡善盡美。但僅就儒家為中心而顯示的文化理想與精神方向而言，基本上可以看出中國文化能夠「通物我、合天人、貫古今、徹幽明」。由此四語而顯示的，實乃一個寬平融通充實飽滿的文化系統。在五千年的演進發展中，中國文化可以順時制宜以得「時中」，可以「守經通權」體常道以盡變化之用。因此，我曾經一方面提揭「仁智雙彰、天人合德、因革損益、據理造勢」四義，以指儒家義理在人類世界中所涵具的普遍而永恆的價值；一方面又就「倫理實踐、政治開新、經濟發展、學術推進」四目，以申述儒家對現實社會所可昭顯的時代意義與適應功能²²。而我昔年所綜括的儒家思想基本旨趣八大端²³，也可證實

儒家學術足以作為「人類生活的基本原理」和「人類文化的共同基礎」。

我並無意於把天下一切美好的字眼，都堆到儒家和中國文化頭上；但我也不能認同專挑一些非本質性的流弊而坐實為儒家與中國文化的過罪。我不屑於自誇自大，更不忍心自賤自貶。因此，我要求自己也希望別人都能說實話。先儒有「吾性自足」之言，心性是道德價值的泉源，人文世界一切道德價值的成果，都是本乎道德心性「不安、不忍、憤悱、不容已」的要求而一一成就的。（所以中國文化不走宗教的路，也不必上仰一個人格神的上帝作為一切價值的根源。）據此可知，所謂「吾性自足」乃屬實話，並非空言。從「質」上看，儒家之教的道理，內聖外王，修己治人，成己成物，天人內外，可謂無所偏失（此之謂義理上的具足）。但從「量」上看，則許許多多理所當為的事，卻常有遷延而未能實行，或行之而不夠圓滿（此之謂功能上的限制）。可知在絕對普遍的「理」（理一）上並無侷限；但一落到現實（分殊）之「事」上來，則由於客觀條件之不充備與主觀人為之不得法，而顯示出各種各類的侷限性。這種情形，不只儒家如此，一切文化系統，莫不皆然。當然，知識之學與民主體制之未能開出，確屬傳統儒家之欠缺，必須補足之。不過，以往沒有，今後可以有，這二大侷限都可以突破。所以不能視為中國文化本質性的限制。

第二、就理上說，儒家必須通觀並顧；就事上說，則儒家不能也不必包辦一切。

對於儒家傳統的不足，當代新儒家自應通觀並顧，以補其缺失。但作為當代新儒家的學者思想家（其代表人物，可屈指而數），實不可能也無必要包辦一切。因為文化是整體的、全面的。實務層的工作，分門別類，需要各種專門知識，也需要各種專門人才。儒家學者能在「文化的反省、觀念的疏通、思想的架構、理想的開顯、價值的取向、實踐的進路」這些理念層上盡心盡力，便可算是克盡職分，功在文化。

理想是奮鬥的目標，本不容易即時達到。但理想也

21 按，抗日戰爭時期，有四川樂山之「復性書院」（馬一浮主持，熊十力曾任主講），重慶之「勉仁書院」（梁漱溟主持，熊十力同為主講），雲南大理之「民族文化書院」（張君勱主持），此三書院就講學之實務而言，效果不大，但就儒學之精神理想而言，實顯巍然高卓之象。故大陸學界稱此為「抗戰時期新儒家三大書院」。此一稱說，饒有意味。

22 參蔡仁厚，《儒學的常與變》頁23-41〈孔子精神與現代世界〉。

23 同上，頁46。

終須落實，虛層（理念層）的原則方向，總該對實務層的事物發生規範主導的作用；這就必須擔任實務層的工作者，也能對虛層的原則方向產生「共識」。這是否可能呢？當然可能。因為本乎「人心之同然」而顯示的原則方向，自必為人所認同而漸次形成共識。倒是實務層上許多必要的知識條件和技術條件，乃屬專業專技之性質，並非人人都能具備。而新儒家的學者思想家們，也大體無法直接講論「專業知識之學」和處理「專家專技之事」。因此，凡是實用性的知識以及處理實務的方案，都要仰仗專家。新儒家謹守分際，「不敢強不知以為知」，對於自己不知不能之事，必然是：尊重客觀的學術，尊重專業專技的知識，尊重政府官員和民意機構的職權，並尊重各行各業的正當利益。

二、人文教化的落實問題

當代新儒家在學術思想上致力於返本以開新，但在教化功能上，則仍然衰微而不振。什麼時候，新儒家的學術理念和思想涵義，才能落實於社會風教，通貫於政治運作，融釋於日常生活？老實說，沒有人能做出答案。然而，每一個人卻又可以確信，基於「人同此心，心同此理」的同然嚮往，儒家的常理常道終必自然而然地發竅於「耳、目、口、鼻、身」，經由「視、聽、言、動」而顯發於個已行為與群體生活，以展示為多姿多采、文質彬彬的實踐。

文化理想的落實，方面很多，而最根本的還是教養的問題。分而言之，有所謂家庭教育、學校教育、社會教育，合起來都屬於文化教養。而當前中國（無分臺灣、香港、大陸）的種種問題，本質上也仍然是文化教養的問題。

儒家這個大教，沒有教會組織，沒有僧侶制度，沒有特殊儀式（如入教受洗、出家受戒等），沒有教條和對獨一真神的義務，沒有權威的教義（如明確的來生觀念，決定的罪惡觀念，特定的救贖條件）……，因此，從形式上看，儒家不像一個宗教。然而，宗教的形態本來就是多樣性的，並無理由一定要採取某種形式。有一天，人類或許會發現，儒家這一個最不顯「形式相」的「道德的宗教」，才是最純淨最圓熟的宗教形態²⁴。如果人類真能認取儒家之教的形態，則數千年來各大宗教之

間造成的災害，皆可一一化解（故中國歷史上從來沒有宗教戰爭，而歸於「太和」之境。（按，不是大同，而是和而不同、雖不同而能和的太和。）

孔子教顏回「非禮勿視、勿聽、勿言、勿動」。儒家也素重禮樂教化，但如今「禮」在那裡？儒家的禮，散塌了，失落了。我們在婚、喪、喜、慶與人倫日用上，已經失其規矩，失其儀序了。為了稍補缺憾，筆者特意在新居飯廳的板壁上，安置「天地聖親師」的神位，並配上「天生地養，盛德廣大；聖道師教，親恩綿長」的對聯，每逢朔望節日，向神位上行香行禮，藉以踐行儒家「祭天地、祭祖先、祭聖賢」的「三祭」之禮²⁵。使人的精神生命，在日常生活之時，也能與天地相接、與祖先相親、與聖賢相契。我是自覺地要留下這唯一的古禮形式，以存「禮意」。我深深感到，在新的社會，新的時代，新的生活方式裡，實在需要一套新的禮儀規範。這是「制禮作樂」的大事業。何時可以做出來？不曉得。但，終必有之。

其次，人必須讀書。今天的學校教育是知識性的教育，無關乎文化教養。但依中國的傳統，所謂「讀書」，乃是讀「經典」。經典是智慧之海，不可忽視。故世界各大宗教，或誦經，或講座，或查經，皆同此理。我們文化系統中的古經典是「四書五經」。今後的經典教育，也仍將以四書五經為本，不過，「子、史、詩文」的精粹，也不可忽。近年來，臺北王財貴博士，在臺灣、港澳、大陸，以及南洋、美、加華人社會推行「兒童讀經」，正包括「論、孟、學、庸、詩經、周易、老、莊、唐詩……」。兒童一本一本地讀，也一本一本地背誦，善用兒童時期特優的記憶力，儲蓄聖哲的智慧，然後隨其年齡的增長，而漸次理解，漸次消化，一生享用不盡，豈不「好佳哉」嗎！我相信這件事必將造成極深遠的影響，大大有利於人文教化的落實。

復次，人文景觀也是人文精神的落實之地。建築是人文景觀的大項，有如宮殿、城堡、園林、祠廟、亭臺、樓閣，以及佛教的寺院，道家的道觀，其他宗教的教堂，還有名勝、古蹟、華表、寶塔……，這些都人文景觀的犖犖大者。景觀是靜的，人文則有動態的表顯。有了靜態的景觀，必然會配上動態的人文活動。有如婚

24 參蔡仁厚，《孔孟荀哲學》臺北：學生書局，1984年初版，頁138-142〈略說儒家的宗教性〉。

25 參同註1，頁35-38〈生命的本始：天地、祖先、聖賢〉。

喪喜慶之禮和隨順四時節氣的各種風俗儀式，都是最自然也是最深刻的人文教化之表顯。近年來到各地旅遊，覺得自然景觀雖美，而人文景觀給予人的感動鼓舞還是特為深刻的。自從文革結束以後，大陸各處的人文景觀也漸次修復，一些掩飾不了的創痕雖然仍使我們心懷愴痛而感慨萬端，但中華民族的文化心靈，實已從往昔的重重束縛中「解放」出來了，也一步步回歸正常、回歸理性了。

若問如何使傳統的文教與現代化連結起來，筆者也已做過一些思考，而認為必須從「器物層」、「生活層」、「理念層」這三個層次²⁶，分別著手，以期相輔相成。儒者向來持守「時中」原則，自也認同中國文化

的現代化。在人文教化的層次上，也必然肯定新時代的生活規範。但新的事物也必由舊的傳統蛻變而來，因此「返本開新」的原則，也與「體常以盡變」的道理，正相脗合。

歷史的氣運，不同於理性的原則。理性原則有定常性，而歷史氣運則不可測，不可知。面對歷史的運會，不能只靠人有限的努力，而要靠人無限的真誠，人不應只專意於智計思慮，而必須出之以虔敬的心意。在可預見的未來，儒家之學要想落實於生活，以普遍顯發人文教化的功能（不只是偶見成效），大概還要一段很長的時間。我們在此時此地作心意表達，或許還是要以「衷誠的呼喚」為主，以呼求天心回轉，如我所願。



漢學研究中心叢刊 目錄類第16種

英譯中文詩詞曲索引：五代至清末

本書為美國加州大學戴維斯分校東亞圖書館汪次昕女士繼「英譯中文新詩索引」後之另一精編工具書。全書蒐編五代至清末的中國古典詩、詞、曲之英文翻譯而為索引，共收錄1999年以前出版的英文譯作6700首，分屬不同作家612人，期刊123種。本書的出版提供研究英譯中文辭章的學者一條檢索的便道，對有志中國詩詞曲的中外人士獻莫大之助益。民國89年4月出版。臺灣地區定價新臺幣350元，其他地區定價美金15元。（含郵資）

26 參蔡仁厚，《儒學的常與變》，頁64-74。