

儒家思想与现代化

刘述先新儒学论著辑要

现代新儒学辑要丛书



——刘述先新儒学论著辑要

儒家思想
与
现代化

景海峰 编

中国广播电视出版社

儒家思想与现代化

——刘述先新儒学论著辑要

景海峰 编

责任编辑：罗林平

封面设计：李 萌

版面设计：张智勇

中国广播电视出版社出版发行
(北京复外真武庙二条九号 邮政编码 100866)

北京经伟印刷厂印刷

各地新华书店经销

850×1168 毫米

大 32 开 20.125 印张 429(千)字

1992 年 5 月第 1 版

1992 年 5 月第 1 次印刷

印数：1—5000 册

ISBN 7-5043-1042-5/G·355

定价：11.80 元

(京)新登字 097 号

《现代新儒学辑要》丛书编委会

主 编 方克立

副主编 张品兴

编委会成员(以姓氏笔画为序)

| | | | |
|-----|-----|-----|-----|
| 方克立 | 宋连昌 | 宋志明 | 余新华 |
| 张品兴 | 罗林平 | 郑大华 | 郑家栋 |
| 高聚成 | 徐少锦 | 焦树安 | |

总 序

五年前，“现代新儒学”或“现代新儒家”对于人们来说还是完全陌生的名词；在今天，它们不仅已经堂而皇之地出现在我们的报刊上、书册中，而且迅速地发展成为中国现代思想文化研究中的一个新领域、新热点。

现代新儒学本来是七十年前就已经在中国大陆产生、经过了三十年奠基和发展的一个学术思想派别，它的前期代表人物梁漱溟、熊十力、冯友兰等都在中国现代思想史上占有显赫的地位。解放后，作为一个思潮和学派来说，因其反对马克思主义和唯物主义的基本理论立场而不可能在中国大陆继续存在和发展，它的阵地遂转移到了港台和海外。而就整个中国现代思想史来说，现代新儒学并没有断绝薪火，在第二

个三十年它又经历了新的重要的发展阶段,进入八十年代以后更有进一步走向世界、发展成为一种国际性思潮的趋势。由于海峡两岸隔绝三十多年,国内的读者对这些情况均难以知悉,并在一再“批儒”的气氛中对这种思想感到十分隔膜。

随着中国大陆的改革开放,域外的各种思潮蜂拥而入,这种本来就是在中國土地上产生,并以维护中国民族文化精神为旗帜,以解决传统和现代化、中西文化关系问题为宗旨的思想学说,自然不会放过返归本土的机会。主要是通过一些海外华裔学者的努力,积极推动“儒学第三期发展”的“儒学复兴”说在八十年代中国的文化讨论中俨然成为了一派显学。文化讨论的现实感受加并不遥远的历史的回顾使人们很快地接受了“现代新儒学”和“现代新儒家”的概念。

关于现代新儒学,现在人们谈论得很多,但是由于研究刚刚起步,资料掌握还很不齐全,特别是对于港台和海外的新儒家学者,研究资料尤其匮乏,因此人们的认识难免是笼统浮泛的、很不一致的,包括现代新儒家的对象、范围、代表人物、发展阶段、思想特征、历史评价等问题,在认识上都颇多歧义。至于更深层次的问题,诸如现代新儒学对传统儒学的继承和开新,对近现代西学的融摄和“儒化”,对马克思主义中国化的敌视和某种意义上的启示;这个文化保守主义的思想派别是怎样和中国的马克思主义派、自由主义的西化派“在许多共同观念的同一架构里运作”的,它对中国文化现代化的贡献是什么而限制又是什么,它将会有怎样的发展前景,等等,都有待于在掌握大量资料的基础上逐步深入的研究和讨论,才有可能

作出切实的回答。

对于一切研究者和关心中国现代文化发展的人来说,占有最基本的研究资料、原原本本地弄清现代新儒家学者都写了和说了些什么乃是首要的前提。为此我们编辑了这套“现代新儒学辑要”丛书,旨在为广大读者提供一套精选的系统的研究现代新儒学的第一手资料。它不同于国内已经出版的众多新儒学评论集、港台海外新儒家论文选集和新儒家个别著作的重印本,而是力图从反映整个思潮发展的角度,将现代新儒学各个阶段代表人物的主要代表作挑选出来,分别汇编成册,以便读者准确地把握其新儒学思想的实质及其个性特征。为了帮助青年读者正确认识复杂的思想文化现象,各册编者分别撰写了“编序”,除了介绍一些基本情况外,还用马克思主义观点对有关思想资料作了初步的分析和评论。

读者可以看到,我们是采取了广义理解的“现代新儒学”和“现代新儒家”概念,即超越了新儒家学者之间的师承、门户之见,把在现代条件下重新肯定儒家的价值系统,力图恢复儒家传统的本体和主导地位,并以此为基础来吸纳、融合、会通西学,以谋求中国文化和中国社会的现实出路的那些学者都看作是现代的新儒家。这套“辑要”所选的十五位作者,涉及“五四”以来的三代人,他们之间的个性差异是相当明显的,但是都不乏上述“共性”。他们中的马一浮、方东美、余英时、成中英等人,能否归属于现代新儒家的范畴,学术界一直有不同看法。这里提供了一批反映其新儒学思想倾向的资料,特别是集中反映其现代新儒学的文化观和哲学思想,希望有助于对他

们的思想特质和精神方向作出符合实际的定性判断。当然这决不是说,他们的思想不可能包含矛盾,不可能表现出多样的形态,但这些资料至少对了解他们思想的一个重要侧面是有帮助的。

我们研究现代新儒学的目的,不仅是为了对“五四”以来中国思想文化论争的历史和现状有一个清晰的了解,作一种简单的是非评判,更重要的是为了通过总结历史经验,探索一条更有效的、更切实可行的中国文化和中国社会现代化的道路。马克思主义的指导地位和社会主义的方向不可动摇,怎样更好地结合中国的国情,更好地利用我们传统的资源,怎样更好地吸收别的国家现代化成功的经验和域外一切先进的思想文化,使中国的社会主义新文化成为包容性最大的、最富有民族特色和最能体现时代精神的文化,则是一个需要认真探索解决的问题。为此,我们必须以宽阔的胸襟和宽容的态度来对待一切致力于民族振兴、探索中国现代化道路,并且也确实某一方面做出了独特贡献的思想派别,包括那些曾经批评和反对过马克思主义的思想派别。他们的思想主张中哪怕只包含着片面的真理,也应该加以厘清,加以肯定,批判地借鉴和吸收。现代新儒学在维护和弘扬中国民族传统文化、批判民族虚无主义、融合中西哲学和文化、探索传统文化现代化的道路等方面确实做出了重要的贡献,这份思想财富我们就应该用马克思主义的观点加以总结和批判地继承。所以,这套“辑要”决不只是为读者提供一套供批判用的“反面教材”,而应该看作是中国人的现代智慧的一部分,是一套中国现代思想文

化的名著。所选十五位作者在中国现代思想史上都堪称名家，把他们的代表作称为“名著”并非言过其实。当然，“名著”中所写的不见得都是真理，我们也不赞成“复兴儒学”的观点，但是完全可以把它作为一种有影响的思想学说来研究，包括它的错误亦能给人某种启迪。如果大家能同意这个看法，那么出版这一套书的价值和意义也就是不容置疑的了。

方克立

1990年11月8日

编 序

一个年仅十五岁的少年，在纷飞的战火中，离故土，别双慈，只身飘泊到了台湾。三十年后，当他重又回到梦里依稀的故乡时，曾经是他的人生启蒙导师的父亲早已弃世而去，年迈的老母和已届中年的弟妹们悲喜交集，大家团聚一起，真有恍如隔世的感觉。那是一幅怎样的充溢着生离死别大感触的图景啊！

这位心系中华而半生浪迹天涯的游子，就是我们要评介的刘述先。

一 生平与著作简介

刘述先，1934年出生于上海。他的祖上原本是江西吉安人，世代务农。到了祖父这一代，才离开故土到外地谋生，先后在上

海等地做南货转运的生意,积蓄了相当的家产。父亲刘静窗(1913—1962)从小体弱多病,虽曾就读于北大经济系,但一生爱好的却是哲学,尤喜宋明儒学和佛学。中年后,更弃儒入佛,宗主华严,成为一个虔诚的佛教信徒,曾编《华严法界观门》、《华严法界玄境》等,并参与校刊出版《贤首探玄记》、《清凉疏钞》等大书。静窗大半辈子隐遁在家,基本上没有出来做事,可以算得上是一个独立特行的现代隐士。他晚年曾与当代儒学大师熊十力有过一段密切的交往,两人虽在学术上所执相左,但在情谊上仍不失有师徒之名分,所以他是熊先生孤寂的晚年罕有的关系极特殊的一个学生。

少年时代的刘述先深受父亲的影响,在传统的礼教家庭环境中,儒家心性伦常的为人立身之道浸润着他稚嫩的心芽,对传统文化的敬意也在他的心灵里埋下了深深的种子。他后来对父亲的回忆和追念充满了切切铭心的沉浸感,自认是对他一生影响最大的人。15岁那年,上海解放在即,刘静窗决定送儿子到台湾去,于是,刘述先和堂哥结伴而行,离乡背井由广州转往台湾去求学。不料这一去竟是天隔一方,几成永诀,一直到三十年后,他才有机会重新踏上养育他的故土。到台湾之后,先入成功中学,受业于著名的自由主义者、台湾诗坛的早期拓荒者之一的纪弦,颇受到其自由主义思想的影响。两年后,考入台大哲学系,师从方东美、陈康等先生。方氏的博大才思和陈氏的细密沉潜,不但指点了他学问的门径,而且成为对他一生治学影响最大的两位老师。大三以后和研究院阶段,他一方面循着方东美启导的思路而致力于文化哲学的思考与探

索,完成了专论卡西勒符号形式哲学的硕士论文;另一方面也大量阅读熊十力等新儒家的著作,在思想上认同和接受唐君毅、牟宗三所宣扬的观念,并逐渐成为《民主评论》派的一员。刘述先回顾自己早期的这段经历,认为他始终是在跨越两个传统:由成功中学到台大,继承了自由、民主、现代化的传统;由家学渊源和自悟的抉择,继承了中国哲学、特别是新儒家的传统。

1958年,刘述先受聘到台中的东海大学执教,时牟宗三、徐复观均在东海,遂与他们过从甚密,思想上也受到熏陶。刘述先认为,除了他父亲和他的业师方东美先生之外,对他一生进学路向影响最大的就是牟宗三。牟先生不仅是他的父执辈,而且也是他精神上的导师,他后来对中国哲学传统、特别是宋明儒学的切入和接驳,牟的影响可以说是无出其右的。东海六年,刘述先一方面自培中国哲学的睿识,一方面着力介绍西方哲学的各种流派,先后写了评介斯宾格勒、柏格森、克罗齐、凯萨林等人的文章,并初步形成了自己的哲学观念。1964年,刘述先负笈越洋,来到美国南伊利诺斯大学攻读博士学位,在当代宗教哲学家、经验神学(Empirical Theology)家魏曼(H·N·Wieman 1884—1975)的指导下,完成了有关宗教哲学的博士课程和学位论文,成为魏曼的最后一名博士生。两年后,他由南伊大毕业,留校任教,讲授东方哲学、伦理学导论、西方哲学史等课程,并在研究院开设文化哲学和中国哲学的讨论班,前后达十五年之久。在南伊大,先是担任助教授,1970年升副教授,1974年升为正教授。这期间,他一方面浸润于西方哲学的

观念世界之中,尽量地吸取和涵化西方传统的最新成果和养分;另一方面又不断地写文章讨论中国哲学问题,遍及伦理学、自然观、认识论、形上学、宗教等各领域,着力向西方人介绍中国哲学的基本概念,校正流行的错误观点和种种偏见。1981年,刘述先辞去南伊大的教职,移居香港,出任中文大学哲学系讲座教授兼系主任。在这之前,他曾应唐君毅、牟宗三的征邀,数度赴新亚书院任教或兼职,并主掌过哲学系,频繁往来于南伊大和中大之间,前后持续了约十年时间。定居香港后,刘述先除继续主持中文大学哲学系的工作外,还被选入了中大校董会,并受聘担任新加坡东亚哲学研究所的顾问和台湾中研院文哲研究所的筹咨委员。1986—1988年间,他获选出任国际中国哲学会(ISCP)的主席,至今仍担任着多家研究机构和学术刊物的名誉职务。

刘述先勤于笔耕,从1960年的第一本著作问世,至今整三十年,已先后出版中文著作十六种,其中有十二本是专著或个人论文集。另有英文编著一种及大量的英文单篇论文发表。此外,在译介西方哲学典籍和将中国哲学介绍给英语世界的读者这两个方面,他均有卓著的表现。

刘述先的第一本书是《文学欣赏的灵魂》,由20篇文学评论组成;从哲学的观点泛论欧洲文学史上的多位杰出作家和他们的代表作品。这是他读研究生时写的。这本书虽和他的哲学思想没有什么联系,但颇具深度的辨析力和清奇秀逸的笔调也能一展这位少年才俊的豪情和方东美那诗哲般气质的影响。随后结集出版的是他大学和研究生时代的习作,名《语

意学与真理》，多收录有关逻辑和语意学方面的文章。他的第一本有创意的哲学著作当推《新时代哲学的信念与方法》，书中对东西文化和中西印哲学做了相当广泛的讨论，表现出超越式的溶合趋向，提出了建立“意义哲学”的构想。刘述先是华语世界最早研究德国现代哲学家卡西勒的学者，他以卡西勒的符号哲学为课题完成了硕士学位论文，还先后翻译了卡西勒的《论人》和《国家的神话》等。对卡西勒的推介、钻研以至于吸纳的工作，在他的学术生涯中一直在不断地持续着，《文化哲学的试探》即是这方面的最初成果。全书以文化哲学为题，着重讨论了斯宾格勒和卡西勒二人的文化哲学观，提出了未来文化哲学理论建构方向的设想。进入七十年代，刘述先的学问关注发生了明显的变化，逐渐从完全沉迷于西方哲学转而思考中国哲学的未来及儒学的现代化问题。他写了一系列的文章探寻中国传统文化的出路，字里行间充溢着忧患与共之情和一种现实的担当感，他本人也因此而被时论列入了现代新儒家的阵营。这些文章后来结集为两本书出版，分别题为《生命情调的抉择》和《中国哲学与现代化》。刘述先不仅研究卡西勒，而且对法国作家马尔劳相知颇深，写有专著《马尔劳与中国》。刘述先对中国哲学的研究和现代阐释，在他移居香港之后逐渐成为其学术工作的重心，最能代表他在这方面之新进境的是《朱子哲学思想的发展与完成》一书。这是在牟宗三的《心体与性体》和钱穆的《朱子新学案》之后写成的，所以，牟著的精辟义理和钱著的详尽考证均能被调停与参稽，在有些方面又表现出超越的气势。在这之后，他又完成了探讨黄宗

羲之心学的专著《黄宗羲心学的定位》，在晚明心学的研究上填补了一定的空缺。近几年，刘述先还先后出版了三本论文集：《文化与哲学的探索》、《中西哲学论文集》、《大陆与海外——传统的反省与转化》。收入这些集子的论文大多写于八十年代后半期，也有少量早先的作品。从内容看，所涉论题广泛，既有中国传统文化与现代化问题的探索，又有西方思想和比较哲学的追寻，对于当代文化思潮和新儒家学说也做了评论。尤其是最后一本，呼应八十年代后期大陆兴起的文化大讨论，可以说是近两年海峡两岸文化交流的一份真实记录，颇有切近感和现实意义。

除了上述著作外，刘述先还编有：《熊十力与刘静窗论学书简》、《儒家伦理研讨会论文集》、《哲学、文化与教育》、《分析哲学与科学哲学论文集》等。

二 传统与现代的思考

少年时代的刘述先即已立定玄远追求的哲学志向：“如果生命的意义与价值都不能定立，还有什么学问可学，我宁可去自杀，也绝不肯苟延残喘于世间。”（《中西哲学论文集》，第350页）在他的第一本著作的“自跋”中，他写道：“我一生的目标就是要在这一破碎虚无的低沉世界中开出一个真正有光辉有担负有理想的肯定的人生哲学来。”（《文学欣赏的灵魂》，第294页）三十多年来，刘述先正是循着这样的目标在不断地探索与追求，在传统与现代的长河中，在东方与西方的文化空

间里,他纵横驰骋又略显艰难地奋力跋涉着。他自信他已走完了一个圆圈:

中学——→西学——→吸收了西学的中学

传统——→现代——→溶合了现代的传统

他说:“到现阶段为止,我的漫长的探索还没有到终点,那么现在我能说什么呢?事实上我已走了整个的圆周,正好像梅特林克的《青鸟》,在阅历万般之后,却在自己的家里找到了青鸟。人生由怀疑开始,到外面去追求人生的意义,却不知人生的意义就在当下,同时也就在自己的局限之内找到了自我的实现。生命的历程是变化无常的,但生命的定盘针却把握在自己的手里,这就是中国哲学传统遗留给我们的最深刻也最平常的智慧。”(《中西哲学论文集》,第377页)由于家庭教育的关系,刘述先的入学之基是中国传统的文化理想,对于古老的中国文化与哲学传统,他未曾有过五四以来那种普遍的叛逆心理,有的只是始终怀具深深的敬意。但西方文化与哲学丰富而新奇的世界还是牢牢地吸引了他,使他沉迷其中而流连忘返。欧洲浪漫主义的文学精神和撼人心肺的悲剧作品曾是他神往和钻研的对象,古希腊哲学和康德、黑格尔把他带进了一个理念与思辨的世界,尤其是20世纪以来西方哲学的研读,更是耗去了他多年的心血。他广览新康德主义、新黑格尔主义以及柏格森、胡塞尔、海德格尔等人的著作,致力于狄尔泰、卡西勒、斯宾格勒、诺斯陆普文化与历史哲学的研究,更浸润于蒂利希、霍桑、魏曼等当代神学家的宗教哲学思想之中。这些丰厚的思想资源和哲学给养,使他了解了西方的学术,也把握

了西方文化和哲学的根本精神。经过长久的磨炼之后,刘述先的西学素养具有了相当的水准,他又将视角重新转回到自己的传统,关注于中国哲学的未来和儒学的现代命运,致力于中国传统哲学的现代解释和创造性的转化工作。这便是他所说的“在从事哲学反思的过程中,我好象是走了一个整个的圆周”,这个圆圈也正是他学术生涯之正、反、合式的三个阶段。

刘述先对传统文化的眷顾和其学术志趣的回归,有一比较文化的揀择背景。其早年的著作即从东西差异心态的比较研究来衡论东西文化的优劣长短。在《新时代哲学的信念与方法》一书中,他总结了五四以来有关东西文化比论的纷议众说,提点出其中的三家:一是梁漱溟《东西文化及其哲学》的三分法,将西方视为一种前进的文化,而印度则是一种后退的文化,中国文化介于两者之间——是前进与后退的双轨文化。二是胡适等人的说法,谓西方是一种科学的文化,印度是一种宗教的文化,中国是一种道德的文化。三是唐、牟等新儒家五十年代大力宣扬的主张,即西方文化是方以智的,中国文化是圆而神的,印度文化则位居两者中间。刘述先认为,以上的种种说法虽均包含了各自深刻的洞见,但成立与否却要依赖于解释的善巧,“如果立言不够谨慎,或者解释的角度有所偏差,便容易陷落在理论的泥淖之中”。他反对从物质与精神、理智与情感的表层分疏来解释东西文化的差异,而主张一种系统的观念,从形态学的角度提拈出一条更根源的线索,这就是统一与分殊。他说:“分殊,正是彻底的分殊,这便是西方文化的根本特色。”“中国文化在这方面看是不够分化的,但这恰正证明

了与西方文化相较中国文化有一个统一的灵魂。”分殊的壮阔气象和统一的永恒追求使东西文化表现出巨大的差异：西方人求实求真，东方人求善求美；西方人重“所”，东方人重“能”；西方思想是实有形态的哲学，东方思想是意义哲学或者境界哲学。

由把握住统一与分殊的枢纽，他进而品评东西方文化的长短得失。指出：东方人潜心内视，寻求心之所安，真体呈现，不再随波逐浪，四处飘流。尤其是中国的儒家哲学，“一方面能够圆熟地解决人们内心的问题，另一方面又不偏于滞寂，以至陷入一种生命的逃世主义”。《易》所谓生生不已，明道《定性书》所谓“动亦定，静亦定，无将近，无内外”，均表现了这一内外协调的最高境界。但过分的内心调伏也造成了东方人对物质世界的极大偏见，泛道德宗教的观点“阻抑了人性在其他方面的潜能性”。“人得到了内心的安平，但是它的代价是，把多彩多姿的人生化为了平淡无奇的人生，而更重要的是，现实的方面也因受到科学的不够发达而堕后，这才构成了我们近百年来苦难的历史，终于使内心的平和之境界也一并破碎”。西方文化则表现了勇于开创和逐实求真的精神，在科学、宗教、艺术、哲学、文学等方面均有超特的成就，“和东方相比，西方的世界无疑是更丰富的”。但西方人由于过分着重真实，以至于彻底忘怀了理想的层面，受到科学归纳理性精神的束缚，不能体味东方式的健康的生命情调，所以发展出的是一种“偏至的人性”，永远处在自然和人为的两极对立之中。由这样的分析和衡定，刘述先概括出了东西方文化演变发展过程之中的

“一个奇异的吊诡”：“东方文化求善求美，西方文化求真求实，结果二者都不能够完成自己生命的寄图。”东方文化固然求得了内心的平和，但由此也拒斥了近代科学和工业化的康庄大道，造成在现实上的根本不能立足，“几至沦于危亡之境”。而西方文化虽然取得了令人叹为观止的成就，但因“过份发展偏至的结果”，也走到了它的极限，“文明至极反而让非文明非理性的力量闯了进来，以致构成整个世界思想的危机”。所以，一方面东方文化必须西化，从西学中吸取振立自强的外在成就；另一方面西方文化又必须东化，从东方文明中获得走出迷津的启迪。但刘述先强调，由于当今现实的原因，使得西方更不能了解东方，所以东方人在未来文化的两相溶合过程中实肩负着更大的责任。

如果说青年时代的刘述先对东西文化的品评还大多相沿梁漱溟、唐君毅等老一辈儒者的方式，缺乏辨析的力度和批判的精神，因而显得大而化之和过分空疏；那么经过西方哲学的长久磨练之后，他的论述就比较具体而微、鞭辟入里了。尤其是他将东西文化的比较和传统与现代化的问题结合起来，这就显得更为贴近时代和具有实际意义。他说：“如何彻底用现代的方式来改造我所宗奉的传统儒家理想：在那些方面必须把传统的智慧加以保留、发扬，在那些地方却要彻底把传统的弊害加以铲除，框框加以突破，才能够真正复兴儒家的精神，开拓未来的新境界。这样的新视野决不是习于抱残守阙、空呼口号之流所可以梦想的。”（《中国哲学与现代化》自序）由此，他首先检视中国文化传统，指出它的三个基本特征和五大局

限。

与西方文化相比,中国文化传统有三个基本的要素:一是生命价值的自具性、内在性,由此所彰显的文化形态,既非宗教也非科学,而是道德的形而上学,这是中国内圣之学的根源。二是生命与自然的和谐关系,即传统所谓天人合一的观念,一切文化成就都有其自然的基础,契合自然而非戡天役物,这是中国文化的主导原则。三是礼的观念为核心的社会结构,和为贵,不尚斗争,终极向往的是《大学》所说的“三纲领”、“八条目”那一套。刘述先认为,这是他出入西方哲学20余年、阅历万般之后,对中国文化所做的最新估价和真切体认,“这些恰正是我个人所归宗的最高哲学暨文化的理想”(《生命情调的抉择》)。但他强调:“我们又必须划分开理想与现实的层次。中国文化的理想的正大健康,并不表示中国文化的现实都能实现这些理想。”恰恰相反,就现实情形来讲,“其实际表现很少不与这些理想背道而驰的”(同上)。这就需要具有理性批判的精神,不断地指出它的限制,在批评之后谋求更进一步的改善。

作为一个理想的目标在现实社会中迟迟不能实现而一步步堕退,以至于到了几乎没有任何实际意义的地步,使一个文明古国最终沦落为次殖民地的悲惨境地,这又做何种解释呢?刘述先在《重建中国哲学在未来的方向》一文中集中讨论了这个问题,他认为中国文化在现代所受到的冲击主要暴露出了五个方面的限制:一是科学不够发达,随之在工业化的过程中遥遥落后,以至在现实中造成被人宰割的局面。二是缺乏抽象

的逻辑思考方式,偏重具体,苟求常识,限制了理论思维的创造性,也不能为自然科学的发达提供必具的先决条件。三是一元正统的意识特别强,突显的是责任观念,有民本而无民主,重人治而轻法治,崇拜权威而轻视制度,受制于宗法、亲情关系,公私不分,不能建立一套客观公正的体制,建立了也很难付诸实行。四是不重人权,没有自由和个体的观念,压抑个性从而也遏止了生命的创造力,重文饰,不敢正视人性的深处,往往流于庸俗浅薄。五是缺乏对超越的精神力量的虚心追求,没有高远的宗教情怀,只有伦理观念和祖先崇拜一类的民间信仰。正因有这些限制,中国文化的理想在现实中往往遭到扭曲,正大健康的光辉反而被庸俗所遮掩,高远的目标总是难落到实处。

近代中国左右不逢源的尴尬境况,使自身的传统文化遭遇了前所未有的危机,其赖以固存的民族自尊心几乎丧失殆尽。在这种局面下,社会的普遍风气是反传统的,人们对于传统文化多抱有一种反认同的态度,希望全面无条件地接受在实践面前确优于传统的新的外来价值。但几十年努力的结果却出人意料地事与愿违,表面上旧的大厦似乎已坍塌,但新的却迟迟无法建立起来,该去的不去,该来的不来,出现了严重的“认同的脱序”。刘述先认为,五四以来全盘西化的简单移植论在事实上是不能成立的,并不是抛弃了传统的价值后,就可以毫不费力地全盘接受一个新的价值。“人们光是在理智上、观念上否定自己的传统是无用的,事实上不只自己无法完全抛弃自己的传承而随时露出马脚,嘴上说的是新的一套,所

实行的还是古老陈旧的一套,而且自己在内心深处会形成一种深刻的罪恶感,随时会浮现出来,成为一种病态的表征”。所以他强调,“健全的认同的建立有赖于在某种程度下肯定自己的传统”,“如果自己不能肯定自己的传统,则在认同上面必然产生严重的脱序的问题”(《中国哲学与现代化》)。肯定传统正是为了超越传统,要想实现传统的转化就必须先要认同和继承传统,所谓扬弃只能是辩证的分析批判式的拣择。

刘述先对中国传统文化的肯定,具有理性批判的精神,一方面肯定其理想层面的价值,另一方面又不遗余力地揭出其现实表现的弊端。他对传统文化的认同和对儒学未来的期望,不是情绪化的宣泄,而是经过了理智的分析后的抉择。除了用辩证的眼光看待传统以解决“认同脱序”问题的分析之外,他还引入了文化人类学中文化相对主义一派的观点,并从近代民族主义的立场和世界文化的新格局来进一步说明肯定传统的意义。尤其值得一提的是,他将当代西方流行的“后工业化社会”理论和中西文化的比较结合起来,以重新衡定中国传统文化的价值。他认为,当今世界已进入了“后现代”时期,西方现代化进程中所表现出来的种种社会弊病应当引起我们的警觉:科技所带来的生态问题,抽象逻辑思维犯下的怀特海所谓“错置具体性的谬误”,形形色色的社会病和道德的沦丧,精神创造活动的商品化,等等。他将这些社会现象概括为五个方面的问题来加以分析:一是“意义失落的感受”,二是“非人性化的倾向”,三是“戕天役物的措施”,四是“普遍商业化的风气”,五是“集团人主宰的趋势”(《时代与哲学》)。总之,“科技、经济

的无条件的发展并不能增进生活的质素,给予人生以快乐或意义,现代的偏向是必须加以扭转的”(《中国哲学与现代化》)。刘述先指出,他对于西方现代社会的批评并不是要否定现代化的一切,“以之为一无是处,竟要鼓励我们来开倒车,回复传统的价值”,而是为了说明“我们却决不可以迷信现代,不加批评地盲从附和时代潮流,以至不免沦于万劫不复的地步”。他认为“现代的钟摆已经摆向另一极端,到了眼前已经显发出不可掩饰的弊病,此时再不能对症下药,就必然会把人类带向危险的边缘。然而十分吊诡的是,要医治时代的疾病,却必须要恢复我们传统中已经开发的慧解”(同上)。这个慧解在他看来就是中国哲学,特别是儒家的心性之学(他所谓“仁心与生生天道的体证”)。他说:“在四十多年前,我们误以为中国哲学的末日到了,但是今日我们却要大胆宣称,中国哲学的日子正要到来,它便是由危机时代通达出去的唯一出迷宫之线。”(《新时代哲学的信念与方法》)所以,救治现代西方百病的良药就埋藏在东方传统文化的智慧宝库之中。用批评的眼光审视现代化的结果,便是对传统的复归与肯定。

对于传统与现代之双向批判所引起的两难局面,刘述先本人也意识到了。他说:“这样我们似乎陷入一个不可超克的矛盾之中。一方面我们为了要现代化,而急于要与传统的儒家解构,而另一方面,为了应付后现代生命空虚、价值迷失的问题,我们又必须肯定新儒家思想提供给我们信息。两方面似乎往相反的方向拔河,而使我们陷入到一个左右为难的艰难的局面之下。”(《大陆与海外》)但他认为,这个矛盾的局面其

实只是一个表面的两难，“我们没有理由把看重生灵的仁心的儒家传统与科学、民主对立起来。不仅如此，尤有进者，这一个传统甚至还可以超越现代，与后现代的一些要求结合起来，而在未来有一个光辉的远景”（同上）。所以，他用力于传统文化的“了解”、“评价”与“创造”这样三个步骤的工作，试图通过内心的体验和“高度善巧的解释学的技巧”来重新阐发中国文化的内涵，特别是儒家哲学的永久价值，以使这古老的传统能在未来的社会中继续保留一席之地。

三 当代新儒学与系统哲学的探索

当代新儒学即所谓第三期儒学的发展，这一说法五十年代首倡于牟宗三，至八十年代由杜维明广布于天下。刘述先在《黄宗羲心学的定位》一书的结尾处，以梨洲论理学两个循环之说比附新儒家的发展历程，谓：“当代新儒家哲学始于熊十力的形上学与宇宙论，这相当于濂溪之‘元’。唐君毅、牟宗三似二程，奠定了这一门学问的基础，或者可以说是‘亨’的阶段。能否有朱子、阳明一类的人物使之大行于天下呢？”于此，他只是问而不答，以“拭目以待”四字作结语。

实际上，时论早已把刘述先列入了现代新儒家的行列，并将他作为唐、牟之后的第三代新儒家的代表人物看待。对此，刘述先本人的态度是：不惊不讳，泰然置之。他说：“我从不宣称自己是新儒家，但也不反对别人封我为新儒家。我认为重要的不是名词，而是实质。儒家的传统是，孔孟认为人有内在的

泉源,进一步发挥为社会伦理的网络,这是儒家思想的精华。如果你认为这种思想是新儒家,那么我就是新儒家。”(《大陆与海外》)又说:“无可讳言,儒家这个名词给人带来许多不快的联想。只要我们能够把握问题真正的症结,是否需要一定保留这个名词是可以商量的事。譬如说,余英时兄从不承认自己是新儒家,但是他在新加坡帮忙搞儒家伦理,不期而然在当地被看成新儒家的代表人物。我自己不反对被称为新儒家,但有许多想法与传统儒家思想有极大的距离。”(同上)确实,一者刘述先大学时即师从方东美,又因父亲的缘故而深嗜熊十力哲学;及到东海任教,得亲炙于牟宗三、徐复观二人,以后多年,他与唐、牟、徐等均有甚密过从,思想颇受他们几位的影响。所以从学术渊源上讲,刘述先与现代新儒家第二代人物之间是不折不扣的师徒关系。二者早在六十年代末,他即以英文撰写了研究熊十力的因果观和当代新儒家知识论的发展的论文,是最早将熊、唐、牟等人的哲学思想介绍给西方的著作者之一;并且在以后的十多年中,一直不间断地探索着当代新儒家的问题,在这方面著述颇丰。三者尤其是八十年代初问世的《中国哲学与现代化》一书,以更加积极的响应姿态和现实担当的参与感认同于现代新儒家的学说,为时论评价现代新儒学时所普遍引据,成为他齐列于现代新儒家阵营的一个标志。从以上三方面看,将刘述先归入现代新儒家可谓持之有故、言之成理。但我们必须指出:刘述先比之其他新儒家人物具有更加包容和开放的心量,在他的学术活动中,并无党同伐异的门户之见,更没有卫护师道、传宗接派的明确意念。他的思想不

但与传统儒家有极大的距离,就是与唐、牟等现代新儒家也有相当的隔膜,甚至还缺乏杜维明身上所表现出来的那种热忱和投入感。对于现代新儒学来说,他既是置身其中的参与者,又是品头论足的观摩者,具有双重身份。

刘述先能特别体味到唐、牟一辈的心境,对现代新儒家的良苦用心和汲汲追求的理想价值给予充分的肯认。他说:“新儒家是否能够成为时代的主流,那是另一回事;但它所提出的论点决不容许现代人忽视,则是一件不容否认的事实。我们没有理由把新儒家的内在体证与政治化的儒家传统纠缠在一起,而必须分辨清楚,当代新儒家所要继承的是怎样的儒家传统。只有这样,许多不必要的误解才可以彻底澄清。”(《大陆与海外》)由此,他首先对儒家作出如下分疏:一是“哲学的睿识”,二是“传统典章制度的机括”,三是“民间价值的储存”。认为第一义下的儒家在当今还有蓬勃的生命力,“能否真正成为时代思想的主流则还有待未来的努力”;第二义下的儒家断然已成过去;第三义下的儒家深入民众意识,“呈现了一种两栖的性格:有的有积极的作用,有的有消极的作用”(同上)。这样,恢复传统的睿识就要同时采取两个重要的步骤:“一方面要继承传统,另一方面却要 and 传统解纽”。无论是继承传统还是和传统解纽,都必须先要认识清楚哪些是有现代转化意义的资源,哪些是需要加以消解的负担,而绝不能因噎废食,一丑破百俊,采取以偏概全的态度。他认为,揭露和批判某些受儒家思想影响的历史现实的缺失,并不意味着儒家心性之学的精义与超越的理想之价值就能被否定掉。“我们必须分别出

儒家思想中与时俱朽的成分与万古常新的成分。古老的宗法社会，汉儒的宇宙论，政治化的儒家，朝廷的典章制度，这些东西都一一地倒塌了。但儒者所体证的生生之仁心，到现在还鲜活跳着——当代新儒家正因为能够紧紧地把握到这一点，所以还能在世界学林中占一席之地”（同上）。心性儒学为中国文化之神髓，仁心与生生天道的体证具有万古常新的永恒价值，这就是刘述先与现代新儒家所达成的共识，也是他同情和理解唐、牟的追求，进而趋附于麾下的主要缘由。

不过，刘述先赞赏唐、牟的业绩，更焦虑于现代新儒家所面临的困境，认为新儒学在目前有许多“瓶颈”急需突破。他指出：“当代新儒家的困境在于，传统的典章制度过时，西方的自由、人权、民主、法治的观念还没法完全吸纳进来到达一种水乳交融的地步，中间还有好大的空隙没有填补起来，乃也可以说有一危机存在。”（《大陆与海外》）但心性之学的再阐释与“境界形上学”的重建是否就是为现代科学民主制度的容受打下了基础？这二者能不能有效地融合起来？如何在现实中真正落实？对这些问题，刘述先本人也是心存疑虑的。他认为现代新儒家的哲学理想如果弄不好就有和现实脱钩的危险，现代儒者也会变成孤芳自赏的自了汉。危机表现在：终极理想和现实世界的背谬情景，对现代社会的批评的最终结果——将何以代之？制度与教化兼顾的两难局面。尤其是在经济方面，新儒家一方面看重民生问题，主张保护私有财产；但另一方面又轻视财富积累，痛恨纵情于物欲的那一套社会价值标准。他认为在这一点上，“新儒家思想是有某种社会主义的倾向，与

资本主义的运作不是没有矛盾冲突的”。所以，“儒家的传统与现代化的要求并不一定是完全合拍的。而新儒家思想在当代之缺乏真正的影响，是由于它在现实上始终提不出可行的办法来”（同上）。刘述先认为，现代新儒家所面临的困境之最大结症就在于不能落实“新外王”，在这个问题上，他甚至赞同对新儒家持激烈批评态度的韦政通、林毓生等人的某些观点。他指出：“现在的新儒家在什么地方有大贡献呢？在形上学方面有大贡献，在终极的关怀上有大贡献，甚至在知识论与方法学上不唯有很大的贡献。可是没有一位新儒家提出过一套适合于现代的政治社会的构想，所做的都是很零碎的东西。比如像唐君毅、牟宗三这些前辈，他们也想把西方法治引进来，但如何引进来呢？却没有很清楚的交待；所以说，他们在这一方面的贡献，可以说是最小的了。”（《文化与哲学的探索》）他还断言：“新儒家前途之是否光明，关键在于能不能解决他们所谓新外王的问题。”（《大陆与海外》）但典章制度的政治化儒学既已过时，那么心性儒学究竟魂系何处呢？也就是到底如何解决“新儒家的理想与多元化的现实社会互相接合”这一根本问题呢？对此，刘述先也只是怀有深深的忧虑而已，并不能提出任何具体的济危扶困的现实性指向。

他所做的工作仍然是文化建设方面的，尤其是致力于儒家心性之学的解释学重构和与现代西方哲学的深度溶合，这显示了他的新儒学的特色，也是颇有望能超越唐、牟的地方。在阐释中国哲学方面，他已完成了《朱子哲学思想的发展与完成》和《黄宗羲心学的定位》两本专著，现在正在着手《周易》的

系统研究。在哲学创作方面,他主要参据的是卡西勒的符号哲学,早年即有建立意义哲学的构想,晚近又有探索系统哲学的强烈意愿。但正如他自己所说的,一个年龄只不过五十几岁的人,思想还很难说已经进入完全成熟的阶段,系统哲学的探索对他来讲“方始转身移步”,“未来起码还有二十年的工夫可做”。“自己的思想没有发展完全成熟,还不能着手写自己的系统哲学”(《五年来的学思》,未刊稿)。所以,刘述先的系统哲学在目前只是一些零星的设想,还难以形成一个较完整的轮廓,但它可能是刘述先今后努力的一个方向。

刘述先认为,若要继承中国传统哲学的睿识,在现代赋予它全新的阐释,目前就有许多工作要做。他指出了其中重要的三点:“(一)首先要阐明世界的意义系络的相应架构,以及‘理一分殊’的含义。(二)其次要对不同的世界的意义系络作现象学的描绘。(三)最后要在这些系络之间作简别与定位,并加以综合,在一种现代的方式之下重新阐发传统中国哲学的生生而和谐的宗旨。”(《大陆与海外》)这显然是一项规模宏大的事业,非一时之功可以奏效,非一人之力能够完成。而刘述先正是循着这一方向勉力而行,为未来中国哲学的新厦添砖加瓦。譬如近两年他多所宣揭的“理一分殊”概念,就颇有些现代转化的意义。“理一分殊”语出程颐《答杨时论西铭书》,原本是理学家描绘理事关系、阐发宇宙论思想的一个用语。刘述先认为,这个概念可以帮助我们体会到中西文化会合的一些关节,“当我们赋与理一分殊以一全新的解释,就可以找到一条接通传统与现代的道路”(《理一分殊的现代解释》)。所谓“理一”,

就是无穷不可测的天道,是至诚无息的超越的无限,是具有永恒价值的终极关怀的对象;而“分殊”则是有限的特殊条件下的具体表现,是致曲之道所显现的万物万象。也就是说“超越的理是同一的,但它的表现则必依时、空、具体实际情况之不同而有所差异”。刘述先指出:“从理念层次上看,中国文化对于‘理一’与‘分殊’有同样的注重。但从实际的表现来看,则不免过分侧重‘理一’,今日正应该反其道而行,多侧重‘分殊’,乃可以与现代多元的文化结合。”(《大陆与海外》)如果不考虑现实的社会条件而只讲终极性的理念,又没有具体落实的致曲之道,那么再好的理想也总会落空。所以,“我们今日乃可以清楚地体悟到,在许多范围之内,我们必须采取一种间接曲折的方式,才能够更適切地表现出生、仁、理的超越理念,而决没有理由抱残守阙,丧失活力,麻木不仁,违反理性,为时代所唾弃”。刘述先认为,“这才是当代新儒家必须努力的方向”,“我们的责任就是要通过现代的特殊的条件去表现无穷不可测的天道”(《理一分殊的现代解释》)。

实现新儒家心性之学终极理想的致曲道路之一,即是如何回应西方哲学的挑战,吸纳现代哲学所提供的丰盛资粮。刘述先凭借着他深厚的西学素养,在这方面也颇具雄心,意图比唐、牟一辈有更大的建树。从目前的情况来看,他最为关注的是卡西勒的符号形式哲学和当代的基督教神学,对分析哲学也表现出一定的兴趣。卡西勒的“功能统一”观念,蒂利希的“终极关怀”之说,都为他所消化而运用到中国哲学的重构方面。尤其是卡西勒哲学,几乎成了他型塑系统哲学的一个坯

模,无疑已成为他的思想的一个重要出发点。1983年3月9日,刘述先在中文大学讲座教授的就职演讲中,发表了《系统哲学的探索》的讲词,可以说是一篇有关系统哲学的纲领性序论。他认为系统哲学所关怀的基本问题有两个:“(一)我们有没有可能为这么丰富杂多的世界人生的内容寻觅到一个共同的根源或基础,然后才逐渐分化成为不同的存有与价值的领域?(二)我们有没有可能建构一个系统来涵盖世界人生如此丰富杂多、乃至表现了深刻的矛盾冲突的内容,把它们熔为一炉,结合成为一个整体,却又井然有序,分别在这个系统之内得到它们适当的定位?”(《中西哲学论文集》)这一包含着形而上追求意味的综统式指向,显然是针对着分崩离析的当代哲学的。在实证分析思潮当令的现代哲坛,刘述先也意识到这是在“甘冒时代之大不韪”。但他认为,现代人的疏离感、坍残的精神世界和裂散的社会,只能从一种全观的新视野来救治,这就是重构系统,而系统哲学恰是在提供一个理论基础。刘述先假设,卡西勒的符号哲学已指呈了把握多样性的原则,这就是功能统一,下一步应该“探索存有与价值的共同根源”,把不同符号形式的意义和价值,系统地综合起来,“形成一个有机的全体”。具体地说,“眼前我们所要做的,是有可能建立一个普遍的架构,把分殊的文化成就熔为一炉,纳入一个开放的系统,作统一的考虑,而让各分殊的文化成就在这个系统之中得到适当的定位”(同上)。刘述先对于中国哲学的现代阐释显然只是属于这个大系统中的一部分,这也是他目前正在全力进行的工作。所以,系统哲学的探索对刘述先来说仅具端绪,

以后的路还很长。他说：“我的系统哲学的建构，终必要超越过当前的序论的阶段，我至望在有生之年，能够完成：（一）方法论，（二）形上学，（三）践履论的三部论著，那才可以说是对于我一生的追寻有了一个交待。”（《中西哲学论文集》自序）唐君毅在他晚年的巨著《生命存在与心灵境界》之中，以三界九境容纳了各种分殊的文化形式，对之依次排列定位，可以说已经站在现代新儒家的立场上构筑了一个大系统。那么刘述先的系统又将如何呢？我们期待着他有一个更大的超越和突破。

四 余 论

与其前辈们相比，刘述先的思想较具开放性，但他同样没有能够超出新儒家保守主义的立场。他不仅认为发掘“当下即是，不假外求”的心性本源，体证“生生而和谐”的天道、人性，是传统儒学的根本精神和最重要的思想资源，而且认为传统儒学的有关思想及其内在价值，乃是“人类走向未来所能依赖的唯一的定盘针”。（《中国哲学与现代化》第61页）从这样一种立场和信念出发，能否真正做到平等地看待和衡量中西文化的价值，能否彻底摆脱“中体西用”的思维方式以实现对儒家思想的“创造性的转化”，也就大可怀疑。

本辑要选编的刘述先历年发表的学术论文和专著章节共二十七篇。这些文章可以分为五个部分：第一部分是传统思想的疏释，共包括了七篇文章，其中有两篇是分别选自《朱子哲学思想的发展与完成》和《黄宗羲心学的定位》二书，余皆为

单篇论文。第二部分是有关传统与现代化问题的四篇文章,选自《中国哲学与现代化》一书的三篇可以代表他七十年代末的观点,而选自《大陆与海外——传统的反省与转化》一书的则显示了他近年来的最新看法。尤其是《论儒家理想与中国现实的互动关系》一篇是他准备在今年年底台北举行的当代新儒学国际研讨会上宣读的论文,刚刚脱稿,便被本辑要首先给采录了。第三部分是对当代新儒学的研究和评论,有四篇是从整体上分析和论述当代新儒学思潮的,另外两篇分别讨论和评价了方东美、牟宗三的哲学思想。第四部分是系统哲学的探索,共有六篇文章,其中有两篇是分别选自《新时代哲学的信念与方法》和《文化哲学的试探》二书,余皆为单篇论文。这个部分后面的两篇文章都是近作,比较能反映出他最新的思想发展。第五部分是两篇自传性质的文章,分别回顾了1985年以前和1985年到现在的个人治学经历及其思想演变发展的过程。其中《五年来的学思》一文是刚刚写出来的,为本辑要所首先采入。

本辑要所选的文章以单篇论文为主,这些文章绝大部分已收入结集出版的论文集中,所以这次只有少数几篇是直接来自刊物上辑入的。另外,刘述先还有大量的英文著作,主要是一些书籍中的有关章节和单篇的学术论文,限于时间和精力,未及择译,故此次一概未选。

在本辑要的编选过程中,得到了刘述先先生的大力支持和帮助,他不但寄来了我手头所缺的材料,而且将最新撰写的论文提供给本书选用。另外,丛书主编方克立教授和责任编委

郑家栋博士,对本辑要的编选工作也屡次示教。对于他们的帮助,在此特表示深深的感谢。

景海峰

1990年10月于深圳粤海门

目 录

| | |
|---------------------------|-------|
| 总 序 | 方克立 |
| 编 序 | 景海峰 |
| 论儒家“内圣外王”的理想 | (1) |
| 从民本到民主 | (17) |
| 儒家伦理哲学的现代意义 | (41) |
| 儒家宗教哲学的现代意义 | (50) |
| 宋明儒学的特质与其现代意义 | (67) |
| 朱子哲学思想的现代意义 | (86) |
| 黄宗羲在思想史上的贡献与地位 | (122) |
| 重建中国哲学在未来的方向 | (160) |
| 时代与哲学 | (174) |
| 儒家思想的现代化 | (196) |
| 论儒家理想与中国现实的互动 关系 | (217) |

| | |
|----------------------------|-------|
| 当代新儒家的探索····· | (235) |
| 从学理层次探讨新儒家思想本质 ····· | (264) |
| 当代新儒家思想的批评的回顾与 检讨····· | (280) |
| 当代新儒家可以向基督教学些 什么····· | (300) |
| 方东美先生哲学思想概述····· | (312) |
| 牟宗三先生论智的直觉与中国 哲学····· | (351) |
| 系统哲学的探索····· | (384) |
| 哲学的起点与终点····· | (412) |
| 建立意义哲学的新方法论基础····· | (438) |
| 未来文化哲学理论建构的方向····· | (485) |
| 由天人合一新释看人与自然之 关系····· | (501) |
| “理一分殊”的现代解释····· | (522) |
| 附一 哲学探索的机缘背景与实存 体证····· | (554) |
| 附二 五年来的学思····· | (588) |
| 著作目录····· | (596) |

论儒家 “内圣外王” 的理想

“内圣外王”一词最早见于《庄子·天下篇》，但它更适合于表达儒家的理想，《大学》所谓“三纲领”、“八条目”正是宣说这样的理想。《大学》开宗明义便说：

“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而

后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱，而未治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。”(第一章)

无论《大学》的年代是什么，儒者大概没有不同意这样的理想的。“明明德”、“亲民”、“止于至善”是所谓的三纲领。“明明德”的意思是要把自己内在所有的“明德”阐发出来，这是“内圣”的功夫。而“亲民”，或依朱熹解作“新民”，则是推己及人，这是外王的事业。“止于至善”讲的是理想的实现与完成。

“八条目”则是：格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。这八条目又可分为两类：前五项属内，后三项属外。换句话说，前面的五个条目的目的是教育个人做内圣的功夫，而后面的三个条目的目的是推己及人，成就外王的事业。这样的理想自不容易实现，但的确是历代儒者梦寐以求的希望和理想。本文所要做的是对儒者这样的理想作一番比较深入的分析，了解它的理据所在，指出它的缺点与限制，以为我们现代人作参考之用。

由《大学》看来，儒家的“内圣”、“外王”的理想是不能互相分割的。而《大学》既明言：自天子以至庶人，壹是皆以“修身”为本，那么内圣的功夫为本是毋庸置疑的了。由内圣以至于外王，这是儒家一贯的思想。这样的思想可以在孔子找到根源。

根据《论语》的记载，孔子说：“君子求诸己，小人求诸人。”(卫灵公)又说：“古之学者为己，今之学者为人。”(宪问)“古等”表示孔子的理想，“为己”不是要人自私自利，而是要人修

己,做一种身心自家受用的学问;“为人”则是以才智求见知于他人的学问,那是时流风尚,不是孔子所关心的学问。^①

至于怎样做“为己之学”呢?孔子答颜渊问说:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”(颜渊)克己的意思是要克胜自己的私欲,复礼表示礼有内在的根源。为仁必须由自己做起,和别人没有关系。但是仁心的遍布,却会造成最深远的影响。

“仁”无疑是孔子的终极关怀,他说:“君子去仁,恶乎成名?君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。”(里仁)孔子虽未明言他的一贯之道是什么,但曾子的解说:“夫子之道,忠恕而已矣!”(里仁)却可以提供给我们一些线索。朱熹对忠恕的解释是,尽己之心谓忠,推己及人之谓恕。由此可见,忠恕乃是一体之二面。尽量发展自己内在的仁心就是忠,而把仁心推广到众人便是恕。朱熹这样的解释并不是随意的。孔子说:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”(雍也)所表达的正是相同的思想。

而仁的充分实现便是圣的境界。“子路问君子。子曰:‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安百姓,尧舜其犹病诸。’”(宪问)这一段对话和另一段对话放在一起看,效果就非常清楚明白了。“子

^① 徐复观先生在一九八二逝世之前几个月曾对我说,他最近才真正体悟到,孔学的精粹在于“为己之学”。他写的最后一篇学术论文,《程朱异同》,以“为己之学”贯通孔、孟、程、朱、陆、王,见所著《中国思想史论集续篇》,“自序”,页二《程朱异同》,页五六九—六一一,特别是页五七〇—五七八。

贡曰：“如有博施于民，而能济众，如何？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁？必也圣乎！尧舜其犹病诸。”（雍也）这句话的下面紧接着便是孔子谓“己立立人、己达达人”以指点仁之方的述语。^①就客观来说，仁与圣的完成都是难以企及的境界，故孔子说，“若圣与仁则吾岂敢？”（述而）但就主观来说，既做修养工夫，不可能没有效验，所以孔子又说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（述而）古典中国式的表达不可以过份拘执来看，否则就会感到矛盾百出，难以自圆其说了。

对于孔子来说，政治乃是道德的延长，所以他反对用严刑酷法，而主张德治礼教。他说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（为政）又答季康子问政曰：“子为政，焉用杀？予欲善，而民善矣。君子之德，风。小人之德，草。草上之风，必偃。”（颜渊）身教的结果是，“近者悦，远者来。”（子路）故孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之。”（为政）我曾经戏称这是一种“吸引的政治”（Politics of Attraction）。而儒家最高的政治理想乃是“无为而治”，但含义与道家思想不同，儒家认为必须教化到了一个地步，才能够产生这样的结果。照孔子的说法：“无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（卫灵公）

照以上的分析，孔子虽然没有用内圣外王的词语，但的确有这样的理想。“修己”是起点，做的是“内圣”的功夫，“安百

^① 陈弱水君对“仁”与“圣”的区别有一些敏锐的观察，见所著：“内圣外王观念的原始纠结与儒家政治思想的根本疑难”，《史学评论》第三期，页八八—九〇。

姓”是理想的实现,完成的是“外王”的事业。“己立立人,己达达人”,由内而外,本末先后,孔子的思想有一定的次第。《大学》所发挥的正是孔子内圣外王的思想。^①

但孔子的思想虽然建立了一个基本的规模,睿识的扩展与细节的繁演还有待后儒的努力,譬如说,孔子极少谈心性问题,他比较喜欢由具体的情况指点德行的学习与培养。他显然肯定人具有巨大的潜能。“践仁以知天”,这是他所开出的思路。孔子之后,对儒家思想最有创发的是孟子。孟子的贡献在,他明白提出性善的思想,而且指出了具体的方法来扩展人性中所含的善端。依孟子,人人都有所谓的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心,“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”(公孙丑上)

孟子思想的基本规模是:“仁义内在,性由心显”,所以他特别注重心的问题。孟子明白宣称:“学问之道无他,求其放心而已矣。”(告子上)他引孔子的话来说明心的相状:“孔子曰:‘操则存,舍则亡;出入无时,莫知其乡。’惟心之谓与!”(告子上)但是经过训练,却可以达到“不动心”的境界。(公孙丑上)但是不动心可以有不同的型态,孟子所要的不动心,必须止于理义之上。他说:“心之所同然者,何也?谓理也,义也。圣人

^① 美国哲学家芬格雷(Herbert Fingarette)释孔子完全着重在礼的神奇效验的方面,根本否认孔子有“内”的一面,认为孟子才转向主观的侧重,这是一种误释。我认为孟子、学庸乃是对孔子思想的进一步发挥,基本睿识上并无互相刺谬处。其说见所著,Confucius-The Secular as Sacred(New York, Harper & Row, 1972)。

先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”
(告子上)

现实上的人自可以为不善，故有大人、小人之别。孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”又曰：“耳目之官不思，而蔽于物；物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立其大者，则其小者不能夺也；此为大人而已矣。”(告子上)

孟子的思想有深刻的宗教哲学的意涵。^①他说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。殀寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”(尽心上)尽心知性自然便知天，故天人不隔。超越与内在两方面互相穿透，这是中国特殊型态的人文主义思想，天的超越要通过人的内在来实现。其实孔子已开启了这样的思路，他说：“人能弘道，非道弘人。”(卫灵公)孟子则更进一步发挥，他说：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”又说：“形色，天性也。惟圣人然后可以贱形。”(尽心上)由此可见，圣人的境界也与众人不隔，他只是能把性分之中所有的充分发挥出来，乃与众人完全不同了。

和孔子一样，孟子也认为政治是道德的延长。他说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”(公孙丑上)但

^① 关于儒家宗教哲学的意涵，参拙著：《儒家宗教哲学的现代意义》一文，见《生命情调的抉择》(台北：志文，一九七四)页四六一—六三。此书新版于一九八五由台北学生书局印行。

孟子更注意经济实际的条件。他说：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心；苟无恒心，放僻邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？”（滕文公上）无恒产而有恒心，惟士为能。以先知觉后知，士的责任极为重大。故曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！”（《论语·泰伯》）孟子也说：“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为；所以动心忍性，增益其所不能。”（告子下）

《中庸》的思想与孟子是完全一致的。《中庸》开宗明义便说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也；可离，非道也。是故君子戒慎其所不睹，恐惧其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（第一章）

《中庸》并进一步发挥了诚的思想。“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”（第二十章）“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（第二十二章）

《大学》的思想有谓是荀学。但《大学》讲明明德、亲民，分明是道性善，看不到思想上根本的分歧，我们似无须作没有必要的分疏。此外《易传》中也有许多若合符节的表达，此处不繁再引。

内圣外王的理想在孔孟已确立了思想的规模。陆象山说：“夫子以仁发明斯道，其言浑无罅缝。孟子十字打开，更无隐遁。盖时不同也。”（全集卷三十四）汉武用董仲舒之策，“罢黜百家，独崇儒术”。但宋儒不许汉学，正因为它脱略了“为己之学”的线索。宋儒受到道佛思想的刺激，在内圣之学有了新的阐发，外王之学则一任其旧。程伊川撰《明道先生行状》：谓其兄：“求道之志未至其要，泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之。……谓孟子没而圣学不传，以兴斯文为己任。”朱熹继承二程，建立道统。在《中庸章句序》之中，他说：

“道统之传有自来矣。其见于经，则允执厥中者，尧之所以授舜也。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中者，舜之所以授禹也。……自是以来，圣圣相承，若成汤文武之为君，皋陶伊傅周召之为臣，既皆以此而接夫道统之传。若吾夫子则虽不得其位，而所以继往圣开来学，其功反有贤于尧舜者。然当是时，见而知之者，惟颜氏曾氏之传得其宗。及曾子之再传，而复得夫子之孙子思。……又再传以得孟氏。……及其没而遂失其传焉。……故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪。”（文集卷七十六）

朱子建立道统的文献根据，所谓十六字心传“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”出自古文尚书《大禹谟》，据学者的研究，可能是伪造的文献。但自孔孟以来，“为己之学”确以“制心”为第一要务。宋明儒学，无论程朱陆王，莫不以此为旨要。明儒王阳明恢复《大学》古本，其所著《大学问》曰：

“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国

犹一人焉。……大人之能以天地万物为一体，非意之也；其心之仁本若是。”

其释“明德”曰：

“是其一体之仁也，对小人之心亦必有之，是乃根于天命之性而自然灵昭不昧者也，是故谓之明德。”

明德须在去私欲处显现。

“是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一体之仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳，非能于本体之外而有所增益之也。”

“明明德”与“亲民”，乃是体用的关系。

“明明德者，立其天地万物一体之体也；亲民者，达其万物一体之用也；故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。”

王阳明阐发传统儒家内圣外王的理想可谓到达了一个高峰。但宋明儒学到了清初却受到顿挫。戴震已没法把握心性之学的要领而脱略了开去，后世清儒更是尽驱于考据之林；考据本身虽无过，然而过份偏重考据，却妨害了思想上的创发性。由戴震的反对“以理杀人”开始，到了五四时代的“打倒孔家店”，以至于文革的“批林批孔”，都只看到儒学末流外在的流弊，而看不到儒学内在的真精神。只有通过当代新儒家的反省，才使我们对于问题又重新有了新的理解和看法。

“为己之学”是传统儒家思想的精粹。由儒家的观点看，每

一个生命都有内在本具的价值,都有发展体现自己德性的可能性。无论出身哪一个阶级,“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”。而修身乃是为己,不是为人。人的贫富寿夭,不是我们可以完全控制的因素,但道德功夫却是人人都可以做;孔子的理想是要做到所谓:“贫而乐,富而好礼”的境界。孔子并不特别轻视富贵。他说:“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之;如不可求,从吾所好。”(述而)可见富贵并不是他所追求的终极目标。孔子乃是礼乐的专家,但他却说:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(八佾)由此可见,礼乐是以内在的仁心为根本。《论语》记载林放问礼之本,孔子的答复是:“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”(八佾)礼是外在的表现,必须恰如其分;做丧事最重要的还在内心的哀戚,那才是仁心的流露。对孔子来说,外在道德的品目如礼义节文之类,必有内在仁心的根源;而人之要作道德修养的功夫,完全是因为人自己的内心有这样的要求。当然,仁心的表露必依附于社会的网络,此所以“君君、臣臣、父父、子子”;对于君父,对于天的崇敬,都是出于同一根源。如此则社会的制度并不全是约定俗成,实有一自然的基础。

试问孔子这一套对我们今日人还有没有意义呢?我们的答复不能不有一定的分疏。盖“理一而分殊”,孔子所教所依附的社会网络,到现在已明显地过时了;今日既已无君可忠,君臣关系自谈不上天经地义了。但亲人逝世心中的哀戚是否也不再适用于现代人呢?可见孔子的思想中,有与时推移的成分,也有万古常新的成分,我们必须加以仔细的甄别。孔子既

被誉为“圣之时者”，想必他会赞许我们对他的思想作有弹性的解释吧！孟子讲出恻隐之心，今日伊西俄比亚的饥民濒临死亡边缘，现在萤光幕前，难道现代人可以无动于衷，不需要将仁心扩充到事事物物么？

对于后儒的贡献，我们可以用同样的方式处理。譬如陆象山继承孟子主张“为学先立其大”，这是有必要的。我们今日知道，无论用什么方法——包括经验归纳、科学方法在内——也不能证明人生有内在本具价值，或者说明人为什么一定要根据道德原则行事。除非人能够真正体证到自己内在的泉源。一切其他都是肤浅次要的。不违背社会的规范只不过是“依仿假借”而已，不是真正的道德。陆象山在这方面有极深刻的体验。今天我们要自觉地建立自律道德，还是没法离开这一方式。

但树立了我们的终极关怀，并不表示我们就不会遭逢许多具体的困难的问题。在这方面，朱熹的渐进的方式可以给我们重大的启发。朱熹要我们不断“格物致知”，今日格一物，明日格一物，也就是采取一种“事上磨练”的方式，久而久之，才可以到达一种“豁然贯通”的境界。朱熹对于最后的睿识似有一间未达，但是他的为学有艰难感，步步警惕，层层提升，对我们常人最有提撕的功效。所以他的学问在七百年间成为主流，决不是一个偶然的现象。^①

我们在今日要体证人生的内在本具价值，要建立超越的

^① 有关朱陆异同的内部问题复杂异常。读者有进一步探察的兴趣，请参阅拙著：《朱子哲学思想的发展与完成》，页四二七——四八二。

道德原则,要在现实人生有所践履,传统儒家的内圣之学就不会丧失它的意义。但传统儒家思想也有其缺点与局限,不能不加以明白的分疏与批判。

就孔孟的原义来看,套在具体的社会网络来看,君君、臣臣、父父、子子,乃是一种互相对待的关系。孟子对武王伐纣的评论是:“闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(梁惠王下)但是这种对待的思想到汉代以后却不断减弱而消失了。天尊地卑,君臣之义被了解成为一种绝对的东西。董仲舒谓“天不变,道亦不变”;班固更巩固了纲常的思想,以后乃发生思想上的禁锢作用。但儒家的思想不必一定如此,由《礼运》大同的思想,也可以转接上现代民主、法治的理想。当然由历史的观点着眼,纲常思想的提出有它一定的理由,在当时未尝不曾发生一些积极正面的作用与影响,只是把这一类相对的东西误释成为绝对的东西,这是汉以后的儒家走上的错误的方向,一直要到西学东渐之后,才看得出这样的思想的根本错误所在。

传统儒家的另一个严重的问题是,过份强调道德伦理的单向发展,以至压抑了其他方向发展的可能性。中国未能发展出希腊式的纯理的思想,也没有开出近代欧洲式的工业技术的革命、民主法治的架构、文学艺术的充分自由的表达,不免受到现代人的诟病。但在孔子本人,他说:“志于道;据于德;依于仁;游于艺。”(述而)还不至于收缩到一种偏枯的境地。但中国的儒家传统确有过分偏重道德之嫌。事实上道德的完人只是一种可能发展的方向而已!我们对于有高度修养的道德人、宗教人有着最高的崇敬,但却不必勉强人人走上同一样的

途径,我们也需要成就科学家、艺术家乃至企业家的型态。故此我们对于道德只能有一种低限度的要求;人人都得有某一种的道德操守;但却不能有一种高限度的要求:人人都要成圣成贤,或者成仙成佛。过高的理想无法实现反而造成了伪善的反效果;也正是由于这样的反激,现代人反对不近情理的僵固的传统,却不了解,追溯回传统的源头应该是一颗新鲜活泼的仁心,现代人却连这也一并否认了,岂非因噎废食,造成了极不良的后果。

现代人对传统儒家最不能满意的乃是“内圣外王”的关连性。^①照《大学》的铺陈,“内圣”似乎是“外王”的既必要而充分的条件。但由现代人的观点看来,“内圣”既不是“外王”的必要条件,也不是它的充分条件。传统的说法只在一纯乌托邦的构想下才有其立脚点,也就是说,只有在一个绝对理想的社会中,人人都成为君子,《大学》所描写的那种境界才有可能充分完成实现。但我们生活在一个现实世界之中,即使是孔子所梦想的尧舜世界,也还够不上这样的理想世界。事实上孔子本人十分明白现实世界的实际情况,所以他才会慨叹,“天下之无道者久矣”,而要“知其不可而为”。也就是说,他清楚地体认到理想与现实之间的巨大差距。这种差距也同样清楚地为孟子以及后世历代儒者所肯认。

^① 陈弱水君前揭文对于传统的内圣外王理想有十分锐利的批评,见页一〇一——一〇六。但“内圣”、“外王”如何分别加以定位,陈弱水君虽然做了一些方向的暗示,但还未能进一步审查其理论效果。本文提出了许多观察与问题,希望学者能够对之作更深一层的省察。

如果我们把“外王”当作政治之事，那么照现代人的看法，政治自有其规律，不可与道德伦理的问题混为一谈。吊诡的是，正是要在相当黑暗的现实条件之下，人们要拼死奋斗，争取自己的权利，这才得引致一个比较合理的多元、民主、法治、讲究保障人权的现实社会秩序之产生。在传统儒家那种过分偏重“内圣”、讲究“责任伦理”的规模之下，这样社会秩序反倒开展不出来。由此可见，道德伦理问题的解决，与政治经济一类实际问题的解决，并没有必然的关连性。当然，政治后面不是完全缺乏道德伦理的基础，但只能是低限度的道德伦理的要求，不可以太过唱高调，否则一定会产生反效果。

由这样的角度来看，现代的发展的确突破了传统儒家思想的窠臼，此处必须与时推移，万不可以抱残守缺。借牟宗三先生的说法，传统中国文化生命偏于理性之“运用表现”与“内容表现”，而要转出政道，开济事功，成立科学知识，则必须转出理性之“架构表现”与“外延表现”。^①我自己也曾指出，中国传统只开出了“民本”的思想，未曾开出西方现代式的“民主”思想，这方面的转关所遭逢的困难几如脱胎换骨。^②但现在的发展虽突破了传统的故域，却并不一定违反儒家哲学的精神。譬如，《中庸》说：

“其次致曲，曲能有诚；诚则形，形则著，著则明，明则动，

^① 参牟宗三：《政道与治道》（台北学生书局）。

^② “从民本到民主”，该文宣读于“近代中国的变迁与发展：人文及社会科学的探索”的会议（一九八二，七）中，论文集将由时报出版公司出版。这篇论文也收在最近出版的拙著：《文化与哲学的探索》（台北：学生书局）之内。

动则变，变则化；唯天下至诚为能化。”(第二十三章)

传统内圣外王理想的表达太过直截，结果沦为乌托邦的梦想，不切实际。第一序“至诚”的理想既难以实现，故此在传统的再解释上，我们不妨退一步，注重第二序的“致曲”观念的拓展，才可以接上现代化的潮流。文化的多样性的表现，必须通过曲折的方式始能得到充量的发展。“和而不同”，乃是文化哲学的最高理念。而文化之间的会通在其“真实无妄”，仍然是“诚”的表现，这是文化发展的道德基础。诚的形著，不只表现在狭义的伦理道德之上，也表现在科学技术、政治经济、文学艺术之间，各有其自身的规律，不可以勉强加以比同。理想的境界是像华严的帝光珠网，各逞异彩，互相辉映，交参自在，无障碍。

但现实的世界每多扞格，这里只能够凭借智慧的眼光，加以适当的抉择。譬如中国的文化喜欢讲“生生而和谐”，然因致曲不足，以至文化生命的发展在现代受到顿挫，不免陷于矛盾冲突、鹵莽灭裂的境地。无可否认，西方文化在现代系居于主导地位，东方的文化必须在本位上扩大，来消融西方文化的成就，逐步走上现代化的道路。

反观现代西方文化，也遭逢到种种的困难与问题。光是二十世纪，便已经历过两次大战，危机时代的呼声几乎不绝于耳，也自不能不促使我们对之加以深切的反省。我们暂时把问题收缩在伦理学的范围以内。英美的显学，譬如逻辑实证论者(Logical Positivists)倡伦理的情绪主义，如此理情乖离，道德伦理缺乏客观的基础，不能给人以满意的解答。日常语言分析

(Ordinary Language Analysis)则醉心于后设伦理学的探究,学者不断聚讼有关伦理语言的性质,对于伦理学本身的问题反而弃之不顾,不能给人以有意义的启发。晚近哈佛的伦理学者洛尔斯(John Rawls)重新努力,回到伦理学本身问题的反省。但他的中心问题集中在有关“公正”(Justice)的讨论:如何解决人与人之间利益的矛盾冲突、合理分配的问题,这些潮流完全忽视了儒家伦理的内圣之学。然而人生有发展的过程,有理想的抱负,自然人之必须“变化气质”,毕竟是个不可忽视的问题。伦理学的内容竟然缺少了“为己之学”的反省,几乎等如“哈姆雷特”剧中缺少了哈姆雷特。欧陆的存在主义如沙特的学说也不能在这方面给予人以适当的指引,由此而可以看到当代西方伦理学说的偏颇与缺陷。由儒家传统的反省可以引导我们看到传统与现代、东方与西方各自的得失,这乃是我们在今日可以领取到的最重大的教训。

(选自《儒家伦理研讨会论文集》)

从民本到民主

一、中国传统政治哲学的主流：民本

中国传统政治哲学的主流是以民为本，历来并无异辞。《尚书》各篇的真伪、成篇的年代固然引致学者聚讼不息，难定成论。但《尚书》中保留的材料充分反映了中国古代政治思想的精神面貌，则是不容否认的。《尚书·皋陶谟》说：“天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明畏。”《泰誓》说：“天视自我民视，天听自我民听。”又说：“民之所欲，天必从之。”由这样的材料我们至少可以推知，周代的天已不只具有超越的意味，而且必须以民意实之。“民为邦本”，这是由《尚书》传留下来的一贯思想。即使有些文献后出，其思想必有其古远的根源。

民本的思想又与德治的思想不可分开。德治的根据则在对于人性的了解。《诗》曰：“民之秉彝，好是懿德。”《尚书·洪范》则提出所谓“彝伦攸叙”，《左传》刘康公亦曰：“民受天地之中以生”，由此可见虽然是迟到孟子才正式发展出性善论的学说，但其思想实有源远流长的根据。《大学》所谓：“民之所好好之，民之所恶恶之”，这样的好恶多有定准，决非指个人一己主观的好恶而言。儒家思想对于过去有所传承，同时也有开创和发展。此中一个关键性的人物乃是孔子，《中庸》称之为“祖述尧舜、宪章文武”是也。

孔子把德治的理想发挥得最为淋漓尽致。根据《论语》的记载，他认定：“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星拱之。”（为政）又说：“导之以政，齐之以刑，民免而无耻；导之以德，齐之以礼，有耻且格。”（为政）故此孔子最重礼乐教化。而礼的精神则在仁，正如孔子所说的：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（八佾）仁者的襟怀则在于：“己欲立而立人，己欲达而达人。”（雍也）如此“能近取譬，可谓仁之方也已。”孔子讲君子的理想则在于：“修己以安百姓”。（宪问）

有人批评孔子，因为他说过：“民可使由之，不可使知之。”（泰伯），乃谓他主张愚民政策。这是一种诬枉。孔子所说只不过是对于事实的一种描写罢了！即使到今日实行民主，民智开放，有许多事情还是只能诱导人那样做，在事实上没法使得人了解为何必须那样做的道理。但风行草偃，上之人必须亲身做榜样，一般老百姓才会对之加以爱戴敬仰。风气既成，上下融为一体，高远的理想才能够彻底实现在人生社会之内。

孟子更进一步明白提出了仁政的名称。而仁是表现在人的不忍人之心之上。他说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（公孙丑上）孟子严分王（以德行仁）、霸（以力假仁）之别。他在正面积极提倡王道的理想，在反面乃严厉指责违反仁义的措施。他答复齐宣王问汤放桀、武王伐纣之事曰：“贼仁者，谓之贼；贼义者，谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（梁惠王下）这是儒家正名思想的实际应用。而孟子的态度显然表现得比孔子更为激越。他明白地宣称：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（尽心下）这是不折不扣的民本思想。但在另一方面，由于孟子曾说过：“劳心者治人，劳力者治于人”（滕文公上），乃为今世所诟病。然而我们不可以忽略的一点是，孟子所作的乃是一种功能的区分，不是一种阶级的区分。在旧社会的规模之下，他所说的不为无理。我们用今人的标准去评价两千年前的思想，实在不是一种公平的办法。孟子以后的先秦儒者如荀子，虽反对孟子性善的说法，但却继承了孟子民本的思想。他说：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”（大略）又说：“天下归之谓王，天下去之谓亡。”（正论）这些都反映了先秦儒者由孟子以来一贯的思想。

然而有一点我们切不可忘记，就是民本思想并不一定与君主思想互相矛盾。在中国传统政治思想的主流中，民本思想与君主思想反而是互相依存的。圣君贤相以身作则，教化庶民，上行下效，最后达到一种无为而治的理想。这些乃是中国

传统根深蒂固的想法，一直到今日，还难以脱离这种思想的规模。

民本、圣王的思想自不必一定限于儒家传统，道家、墨家也有相似的理想，只不过重点的强调不同，实施的方式也有差异罢了！老子讲“慈、俭、不为天下先”，“损有余而补不足。”他所厌恶的是专制君王对于人民的剥削。圣人的境界是“生而不有、为而不恃、长而不宰。”圣人所立的榜样是：“我无为而民自化，我清静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”老子的无为并非真正完全无所作为，他所要避免的是不自然的人为，故无为而无不为。由于老子说过：“圣人之治，虚其心、实其腹，常使民无知无欲，”有人乃攻击老子采取愚民政策，这乃是一种误解。老子所反感的是世俗那些争权夺利的态度，故不免发而为激越之辞。“我，愚人之心也哉！”这是一种反讽，“愚”是对自己的状词，焉可解作愚民之“愚”？我们不可以误解老子政治哲学的根本精神。庄子的精神恰与老子相呼应。“人想忘乎道术”（大宗师），这是无为的体会的一种更完美的表达，更突显出内心的一种平等自由的感受。

墨子则讲兼爱，主张法天，尚同，功利。他说：“天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之，……天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。奚以知天之欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也？以其兼而爱之，兼而利之也。奚以知天兼而爱之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。”（法仪）墨子的理想在使人人能“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”，“为人之国若为其国”，

“为人之家若为其家”，“为彼犹为己也”，“为吾友之身若为吾身，为吾友亲之若为吾亲，为万民之身若为吾身。”这是何等高尚的襟怀！

由此可见，道家与墨家都有崇高的政治理想，与儒家并非完全没有互相可以会通的地方。但道家的无为，墨家的兼爱，毕竟难以付诸实行，不似儒者如孟子的爱有差等之说，比较合乎人情，容易为人们所接受。秦汉之交的儒家在思想上还有进一步的开展和转进。譬如像《礼运》大同篇揭橥天下为公的理想，明白指出家天下只不过是小康的局面，大同、禅让才是终极的向往。只不过儒家自荀子提出性恶论以后，也开启了一条走向专制独裁的线索。荀子本人主张礼治，所以还没有丧失儒家的宗旨，但他的弟子韩非便主张法治。韩非的法家思想突出统治者至高无上的权威，压抑贵族，促成了秦朝的大一统，在历史上自也扮演了一个重要的角色。从此政治成为统治者权术的应用，以刑赏为手段控制天下的英才，其结果虽说是要利民便民，其实却不外乎要把人民化成自动的机械，一切为统治阶层的利益服务。这是中国政治思想发展所经历的一大折曲。

到了汉朝，私天下的规模已经完成。武帝用董仲舒之策，独崇儒术，罢黜百家。董生的苦心是要用天人、阴阳、五行一类思想来限制君权，缓和法家式的虐政。但天尊地卑一类的思想予以确立。到白虎通德论正式提出三纲的内容，适与韩非子三顺之说同辙合轨，从此所谓君臣大义，压在每一个人的头上，“天王圣明，臣罪当诛”一类的奴才思想深入人心，伦理对

待的思想日渐式微。这又是中国政治思想发展所经历的另一大折曲。

中国现实政治自从汉朝以后所形成的一种架势便是，外面挂的是儒家德治的金漆招牌，骨子里则是法家权谋术数的一套。真正的圣王固然是从未一见，统治者的心术智慧还不太差的乃多少还有些顾虑，虽然只是做些假仁假义的措施，最低限度老百姓的日子还过得去也就罢了！到了昏君当道，奸臣误国的时候，乃不免激起民变，终于导致改朝换代。各代历史的内容，典章制度的细节，兴废盛衰的关键，固然是差异颇大，难以一概而论。但一治一乱的公式模型则并没有根本的改变，这种情形一直延续到民国肇始为止，才算告了一个段落。

《朱子语类》之中有一段极发人深省的对话，兹录如下：

“黄仁卿问，自秦始皇变法之后，后世人君，皆不能易之，何也？曰：秦之法尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。”（语类一三四）

这真是一语道破问题的基本关键之所在。由此可见，传统儒者并非真的不知道问题的症结究竟在什么地方，只不过他们的思想突不破传统的框框，找不到解决问题的真正可行的方案。故黄梨洲亟攻私天下观念的病害，王船山则讲古仪，还是要在思想上恢复中国传统民本、圣王的理想。但理想和现实终究隔离得太远，两边根本碰不上头来。这样的情况一直要到西风东渐之后才产生了根本的变化。

二、民本、圣王思想的限制与 现实朝廷政治的死结

世界上究竟怎样的制度才是最好的政治制度？针对这一问题，在两千年以前，亚里士多德就有一项极为智慧的观察。他认为世间有三种好的制度，三种坏的制度：君主制是好的，但转为专制虐政则是坏的；贵族政治是好的，但转为寡头政治则是坏的；民主政治是好的，但转为暴民政治则是坏的。亚里士多德所论的确是真知灼见。现代人往往不知不觉形成一种迷信，以为民主一定是好的。但柏拉图亲眼目睹，正是在雅典民主的实施之下，苏格拉底被判死刑而仰药，结束了一个义人的生命。故此柏拉图鄙弃民主，在深思熟虑之下构筑了理想国的规模。然而理想国终不过是乌托邦的构想，世间哲王从不一见。柏拉图为了推展自己的政治理想，结果几被卖为奴。终于在历经患难之后，在晚年写法律篇，认为立宪政府虽非最高理想，但切实而易行，这又是一极深刻的真知灼见。

考察西方的历史，我们发现，西方的法律、人权的观念与实施，都是经过长期的挣扎奋斗争取得来的成果。西方现代式的民主尤其是晚近的产物。由中世纪以来，西方即有所谓君权神授的说法。一直到十八世纪，西方的知识分子还在羡慕中国式的开明君主政治。事实上英国的文官考试制度是取法于中国的。在启蒙时代，孔子与儒家思想在欧洲产生过一定的影响，甚至在美国的《独立宣言》也还可以看到这种影响的痕迹。

就国家的理论来说，黑格尔还坚主国家是超越个人的有

机体组织。当然黑格尔也不赞成专制暴政。而且我们不可以忘记,在黑格尔的精神哲学的体系之中,政治是属于客观精神的领域,在它上面还有绝对精神的领域,包括哲学、宗教和艺术的成就。但黑格尔把个人附丽于国家组织之下,就已开启了军国主义思想的线索,而为后人所诟病。相反地,在英美政治哲学的主流则缺乏把国家观念绝对化理想化的倾向。国家的存在是为了个人,个人虽必须作有限度的牺牲来换取更大的利益,但人人享有不可让渡的人权,以后更明白列出人权清单的品目。时至今日,乃有自由集团与共产集团的对垒,两方面的对比清楚明白,无需我再来饶舌。

我们通过和西方的比观,回过头来检查我们自己的传统,理论效果乃格外分明地显露出来。一方面我们不能因为我们今日所陷入的窘境,就把一切都透过怪罪到我们的传统,另一面则我们又不能不看到我们自己传统的限制与缺点,而谋求所以突破和补救的方法。

中国传统政治的理想是修齐治平,其实际则是朝廷政治。平心而论,这样的制度相对于传统农业社会的生产经济来说,并不能算是一种很不合理的制度。积极方面来说,圣君贤相固然是绝无仅有,难得一见,但消极方面来说,则儒家也自有一套制衡的机括。在上面,儒家用德化的理想教育统治者,至少使他们有所戒惧,不敢肆意为恶,在下面,则要努力察访民情、广征民意,不可随意加以镇压,所谓“防民之口甚于防川”。最重要的是,秦汉一统以后,贵族的权势日蹙,政府的日常行政落在朝廷取士所任用的那一批人手中。吏治的规模既立,不容

易由一个人的意志随意加以转移。从此统治阶层与官吏、人民之间形成了一种很奇特的互相依赖和互相制衡的关系。只要不逢大奸大恶之辈干政，自然呈现一种均衡状态，一直到均衡打破天下大乱为止，然后又产生一个新的王朝，开始一个新的循环。我实在怀疑，如果不是由于西方的侵袭，这样的方式会有什么根本的改变？

但说传统政治的规模不算很不合理，意思并不是说它是完全合理，因而转过来责怪西方人破坏了我们原有的合理的规模，这是不负责任的说法。传统之中原有许多不合理因素的存在，只是因西方之挑激始暴露无遗罢了！在此地我们决不需要勉强为我们自己的传统辩护。而传统政治的死结可说为朱子一语道破：

“天下事须是人主晓得通透了自要去做方得。如一事，八分是人主要做，只有一二分是为宰相了做，亦做不得。”（语类一三）

自秦汉以后，权力结构的中心枢纽在人主。儒者的制衡至多只能在消极方面稍杀统治者的淫威，遇到真正专制暴虐之君，就完全失去作用。在家天下的制度所产生的君主，除了开国或中兴之时偶有明主以外，多数生于深宫之中，长于妇人之手，不知民间疾苦为何物。在这样的情形之下，要想推动任何事情，必定会遭遇到严重的困难，是容易想见的。而大臣之中非必忠鲠直言之辈，多数习于明哲保身，逢迎意旨。再加以知

识分子唯一的出路在于仕进,有才华、骨气的人就不免于受到排斥,有时甚至遭到杀身之祸。两千年来中国的知识分子的命运实在是太悲惨了。牟宗三先生著《才性与玄理》一书,在结尾时指出,在那一个时代的知识分子几无一善终,可谓惨矣。到了宋代着重文治,广开言路,情形似乎改善了很多。而元祐学术,伊川坐贬;庆元党祸,朱子更被诬为伪学,死后才得昭雪;由此而知真正儒者的抱负之不易实现在人间。及至明代乃急转直下,朱元璋大兴文字狱;成祖篡位,杀方孝孺,株连十族;以后又立挺杖之陋习;士风之败坏,莫此为甚。到了清代,异族统治,压抑异己,禁锢思想,将读书人尽驱之于考据之林。三百年来,闭关自守,使中国成为百足之虫,死而不僵,根本不足以应付现代的情势,而陷于危殆的境地,一直到今天,还可以强烈地感受到由于这种恶劣的影响所产生的后遗症。

中国传统的理想是要建造一个德化开放的社会,其实际却造成一种奴化封闭的思想,这真是一个莫大的讽刺。尤其时至今日,由于科学技术的发达,所牵涉到问题的复杂性,决非旧日可以想像。现代政治神话运用的巧妙,统治技术操作的高明,加上杀伤武器威力的可怕,如果权力落入狂人之手,缺少有效的制衡手段,所可以造成的危害是没有限量的:不只一个国家民族可以覆亡,乃至整个人类可以毁灭。由二次大战到今日,希特勒一类的大独裁者是活生生的例证。今日人类所要面对的是奥威尔所想像的“一九八四年”那样的灾祸。我们在今日唯一能做的是:一方面决不能放弃传统所开出的崇高的理想,听任之堕落变质,而在另一方面又必须针对现实的情势,

有所创发与改变,才可望能够找到一线曙光,来对付当前所面临的危局。

三、由民本到民主的转变所 遭逢的困难与问题

如上所述,中国传统的民本思想,无论是儒家、道家、墨家,都并不与由上到下的阶层秩序的观念互相矛盾。而且所谓上行下效,人民福利的照顾和德行的提升都要仰赖上层的推动和领导,两方面的关系根本是互相依靠的。过去的中国人相信:“天无二日,民无二王”,帝王思想深入人心。中国传统从来就没有发展出西方现代式的代议民主之制度;政治权力的转移是通过多数表决的方式。但由此我们并不能推出中国不能实行民主的结论,正好像我们不能因为中国文化传统没有发展出现代式的科学,就下结论说,中国既不能也不需要吸收西方现代科学的成就。中国的工业化和现代化是一个不可避免的趋势,同时现代的问题也终必要采取现代的方式来解决。由传统的农业社会转变成为现代的工业社会,是必须付出沉重而痛苦的代价的。西方既已经付出了它的代价,中国不可能不付出它所必须付出的代价。而且这种代价竟要付得更大,痛苦还要受得更深,因为外有帝国主义的侵袭,内逢民族活力的减退,使得中国在一百多年来经历不断丧权辱国的历史,人民一直到今日还在承受它的苦难的后果。

历年来,我一直相信,中国要解开传统的死结,适应现代的新形势,就必须由民本转变成为民主。但是我犯了一个严重

的错误,就是低估了这一种转变的过程中所可以遭逢的困难与问题。在精神上,儒家的终极理想与民主政治并不互相违背,这是不错的。但我忽视了一个重要的因素,就是儒家思想在政治现实发展的过程中经过几重转折变质之后早已弄得面目全非。历代朝廷政治的实施,上焉者尚且是王霸杂之、阳儒阴法,下焉者乃不堪闻问。而思想的大传统转变成为民间现实的小传统,也就有了巨大的差距。由于这种种因素的影响,使得我国由民本到民主的转变过程,迂缓迟慢,不断遭遇挫折,时时有开倒车的危险。五四以来,民主的口号已经叫烂了,到如今为止,实行起来,却难卓著成效,究竟症结理由何在呢?现代人类学者分析文化转变的过程,认为器用的层次最不成问题,在今天谁不会用电冰箱,开冷气机!典章制度的改变较为困难,但中国推翻帝制,实行共和,转瞬已经过了大半个世纪。最不易改变的是人们的思想与习惯。这种无形的羁绊最为害事。所以外在的改变还必须配合上内在的改变,才能够发生真正的作用。现在就从这个角度略加分析,多少指陈出其间所涉理论效果,虽不免挂一漏万,但将来在这方面再多所用心,也就可以思过半矣。

我们回溯中国思想的发展,古代断然没有后儒那种奴化的思想。但到汉儒发展成为纲常的思想,从此,“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”,乃由双边对峙的关系,一转成为了单线无条件服从的关系,这是一大折曲,但人们却把账算到孔子头上,真不知从何说起。其实孔子的思想是他的时代的产物,超不出他所处的时代的限制。在政治上他所要卫护的是周室的

封建秩序,但秦汉大一统,根本破坏了传统的封建秩序,所卫护的根本不真正是孔子要卫护的那一套。由此我们可以分辨出孔子思想中具备有普遍性的成分和受时代局限的成分。事实上只有超越的仁心才有普遍性,封建秩序的德只不过是这个仁心在当时的表现而已,尽可以随时代的改变而转移。但汉儒却轻重颠倒,不把重点放在内发的仁心,反而把仁心在特定时代环境的表现化成了纲常,对思想产生了一种僵固拘束的力量。从此中国人的思想被束缚在这个狭窄的圆圈之内,后世腐儒,把这一套东西当作天经地义,不许违逆,对中国以后的发展产生了莫大的负面的影响。

不仅如此,汉儒还更进一步把天和人排比起来,当作客观自然的秩序看待:“天尊地卑”、“扶阳抑阴”、“尊君卑臣”都变成了理所当然之事。由此而衍生了权威主义的心态。其实真正的大儒如宋明诸老先生,莫不具备有批判的精神和头脑。回溯到孔子本人,他和学生之间的关系就是一种活泼生动的双边关系,像“吾与点也”的情调,又像:“子见南子,子路不悦。子曰:‘天厌之!天厌之!’”那种情见乎辞的表现,都看不出孔子有任何三家村的冬烘先生的味道。孟子见梁惠王、齐宣王的问答,生龙活虎,绝对没有显出任何奴颜屈膝的贱儒姿态。但自叔孙通订朝仪之后,一步步抽紧,以后就难看到那种元气淋

述却又被利用来进一步禁锢仕人的思想。如此诗云子曰，做八股文章，只知依样画葫芦，习此成风，焉能期待他们在各方面有所新的拓展与创发？

中国传统思想顺应人情，重视常识，讲究中庸之道，这本是它的优点所在。但孟子所谓“执中无权，犹执一也”，以至也不免走上另一种极端，而不能没有它的流弊。中国古代名家思想，巧言而辩，不合中国人的口味。中国人既唾弃名家，不喜欢脱离实际内容作纯粹的形式架构思考，结果不能发展出形式逻辑的系统，由这已经可以看出中国思想的一种严重的缺陷与限制。但在中国历史上有比这产生更重大影响的一个事件是，秦用法家之说统一中国。从此在中国人的心目中，法家的一套被视为刻薄寡恩，不近人情。但中国偌大一个国家，终不能没有法律，所以乃有阳儒阴法那种扭曲的措施，中国一般人都缺乏法律观念，打官司乃沦为刀笔胥吏之事，尽量敬而远之。但中国人的错误在把法家式的严刑酷法看作法律的唯一可能观念，在政治上乃崇尚人治，轻视法治。殊不知徒法固不足以自行，单纯人治也可以产生严重的问题。中国人认为政治是伦理的延长。它的好处是在重视人与人之间的亲和关系，理想推扩出去可以达致一种天下一家的襟怀。但是它的坏处则在开不出客观的精神。落实下来，办事就要依靠人事关系。做官的必定提携自己的亲戚，所谓一人得道，鸡犬升天。用人的首要考虑不是一个人的能力，处事的根据也不在客观的法理。包公手执上方宝剑，先斩后奏，除暴安良，的确给人一种过瘾的感觉。中国人的最高理想是衡情度理，毋枉毋纵。但在事实

上,世界上毕竟没有几个包公,把超越一般法律的权力交在一些浑人手上,试想会产生怎样的效果?而人民唯一的希望就只有寄托在上面父母官青天大老爷的明断,没有一点客观的保障,想起来真不免令人不寒而栗。法弊可以流于形式,狡黠者可以钻法律的漏洞。但有法则可以有所遵循,而且可以不断修改,使它变得比较合情合理,切合实际。无法则流弊不可胜数,实在不足为训。

但宋以后的儒学侧重在内圣之学的拓展,在这方面确有了举世无匹的造就。但内圣修养工夫的磨练讲究的是内自省、内自讼的道德体证,律己严而责人轻,绝对不容许争权夺利的想法。这样卫护个体、人权的观念不容易充分发展出来。儒者只能寄望用道德的理想来规范人君,希望他们能够像父母爱护子女那样来照顾到人民的利益。在下面的人民乃养成一种逆来顺受的态度。就因为中国人讲中庸之道,所以贪官污吏、土豪劣绅的行为尚不敢过分恶劣,一般老百姓也还可以勉强过日子。但贪赃枉法之事无处不有,而官官相护,不到实在不像话的情形,只怕既得利益阶层占尽了一切便宜,老百姓还要感谢上苍,但求没有额外的灾祸降临到他们的头上,就算是阿弥陀佛了。这样在下面的人往往习惯于听任上面胡作非为,在心理上有着一种强烈的依赖感,很少表现一种自动自发的精神。出了事情,就大家推诿责任。整个文化显出一种老化的倾向,到了现代,乃所有的毛病都抖露了出来。

我们的传统文化确实是有一些极高的造就,但到现代却已无法掩遮住它所内涵的弱点,此所以鲁迅的刻画和描写最

为入木三分,值得我们深深反省。而检讨传统的缺失,则不能只归咎于民族生命的生力、精神丧失,事实上在指导的理想原则之上就已经出现了裂缝,需要我们加以面对。譬如大学讲修齐治平之道。其实修身至多是齐家的必要条件,但传统却误以为修身是齐家的充分条件。这样直筒子一路推下去,缺少一个曲折的过程,乃误以为政治只是伦理的延长,以至客观精神永远发展不出来。今日我们要建立民主法治,就必须由传统的格局彻底翻出来,要整个脱胎换骨才行,否则就还不免为传统的格局所羁绊,走不出真正的道路来。

我们深切地认真反省,就应该了解到,光凭道德的担负以及革命的热情是不能够解决政治层面上的问题的。政治问题是众人之事,所以必须由众人主动的参与来解决。而众人的参与必须通过一种客观有效的机括,保证社会各阶层的利益都可以照顾到,才可以避免野心家操纵民意实行专制独裁的弊害,把国家民族带上亡国灭种的道路。这样的机括,如果没有先驱的思想作引导,适当的社会条件的要求,再加上长期经验的积累,要我们凭空构想一套出来,自亦不是那么容易的一件事。但先进民主国家早已把这一套机括实行有年,使得我们在学步之时有所依赖凭借。它的基本观念并不那么复杂,主要是立法、司法、行政三权分立。通过政党选举的方式,得到多数票者可以当选总统或者组织内阁,在法律和现行政治体制所容许的范围之下来进行改革,实施自己在政治上的抱负。而当政时间有一定限期,通过选举的方式,使得政治权力得以和平转移,而表现一种新陈代谢的作用。这样的体制肯定多数统治,

但保护少数的权利。等到时势转移,现在的当政者不能解决实际的问题,原来的少数派就可以通过说服的方式转移民意,赢得选票,取得政权,轮到他们来施展一下他们在政治上的抱负。从一个意义下来说,民主政治的领袖比传统的君王竟需要更超卓的政治手腕,由于他不能独裁,他就必须想尽方法来引导人民支持他的看法与方案,为未来打开一个新境界。

很明显地,这样一种政治哲学并不意谓政治可以不需要道德的基础,或者将之化为一门客观的科学。我们需要好的政治组织、法律制度,就不能逃避价值的抉择。我们也不能不依靠有超卓能力、在道德上有操守的政治领袖来做事,才可望得到良好的结果。但与我们传统的构想不同处在,这样的领袖不必是圣王,在道德上不必一定要高人一等,只要人格大体上站得住就行了。更重要的是,他们虽然有权,但他们只不过是人民的公仆,不是骑在人民头上的父母官。他们的决策大体根据他们选举时提出的政纲,但这种政纲必须经常随着实际情况以及民意的改变而转移,上下存在着一种互动的结构。在这样的制度之下,思想自由与言论自由以及各种基本人权都必须得到充分的保障。这样的社会在本质上乃是一个开放流动的社会。当然无可避免的是,在任何的社会之中,总会有人吃亏,有人占便宜,有人受歧视,有人变成既得利益集团的一分子。但法律限制垄断,希望能够多多少少保证人民的机会平等以及生活上最低限度的保障。这样自然人才辈出,个人先从他所处的社区社团中脱颖而出,然后才能进而争取得到全国性的注意,出任全国性的职位。而民主的领导必须在种种制衡的机括

限制之下,把定它的方向,表现它的效能。

事实上也只有这样的结构才能够应付现代工商业社会的需要,它已经根本超出了传统的规模。而这种方式在基本上还是肯定人是理性的动物。因为多数表决的虽不一定代表真理,但却有信心,反映客观的真理和切合实际的方案,在时间的过程之中,终必能够得到多数的共许。如此政治自成一个领域,它与道德、科学、真理的追求相关,但不能直接由之一贯推下来,此中必经过一个曲折的过程,然后才能在政治上得到比较合理的成果。

从这里,我们学到了一个极重要的教训。在一个纯粹理想的社会,政治确可以是伦理的延长,圣君贤相的领导,可以得到比民主法治更好的结果。但不幸人是生活在不理想的现实之中,把现实推想得太高,乃不免产生极不理想的结果。事实上既缺乏圣王,于是野心家如王莽之流,乃不免要千方百计假造符命,弄得丑态百出。而中国传统的民本理想若要实现,就必须经过一度曲折,把政治由道德独立开来才行。如此传统的阶层制度上行下效那一套都得彻底改过来才行。于此传统与现代之间确存在着许多格格不入的地方。但吊诡的是,我们必须采取现代的方式,才能使传统的民本政治理想作进一步的落实。也就是说,我们必须否定传统才能进一步重新肯定传统的理想。今日我们所面临的是一个大死大生的局面。旧的不去,新的不来,新的来了,旧的理想才能真正落实复生,我们在此不能不作一种智慧的抉择。

而民主方式的实施是需要教育的。尤其中国过去的包袱

太重,不易一下子转变过来,在此是需要上面有魄力有远见的领袖来领导。基本上中山先生是指出了一个正确的路向,但他的东西不能够捧作圣经,需要根据实际情况不断地加以修改。国民党的军政、训政、宪政阶段的划分,也不能算错。但不幸的是,今日名目上是宪政,却终脱不出军政、训政的规模。而老总统、今总统形相之突出或者是由于危亡之际在实际上有这样的需要,但这就反显出民主法治的实施还不够卓著成效。戒严法之不能够不援用显然表示自己的信心还是不够,岛上政治活动终不能够在常态下进行。所以在经济成就的掩护之下,外表虽然歌舞升平,一片繁荣气象,底下还是充满了暗流,令人忧心。

在这样的情形下,只有真有智慧的政治领袖,把稳舵柄,下定决心,排除万难,往民主法治自由的大道走去,中国的前途才有希望。而在走向这个过程的过程中,由于经验的不足,可以产生种种千奇百怪的现象:贿选、民意煽动、暴力,不一而足。但我们千万不能因此而迷失了我们的目标。……

四、民主政治不是万灵药,其限制所在, 以及可能谋求的补救之道

现代民主和我国传统最大的分野在,传统的方式是中央一统、政教合一,政治是道德教化的延长。现代的方式是地方自治、政教分离,政治由宗教精神的笼罩独立出来。传统上行下效的方式在一个农业社会的规模之下比较不容易暴露它的

弱点。各地农村的结构,情形大体相似,用中央统筹的方式,实际的问题大体都可以解决,而统治的技术也不那么完密,天高皇帝远,只要年成不太坏,庶民便有苏息的机会。但在现代工业社会,各个地域的分工极细,不让地方有相当的自主性,上面根本照顾不到底下的问题。同时中央政府集权过甚,就容易走向《一九八四年》所描写的那样的道路。

西方民主法治的思想根源虽然久远,但它的实施得到成效,却还是比较晚近的事。它必须预设一些条件才能够做得成功,譬如一般人民的生活、教育水准提高、民权的意识觉醒等等,而这些都是工业革命以后的社会才能够具备的条件。所以我们无须悲叹我们的文化没有自己孕育出现代民主思想的种子。问题只在我们要怎样适应现代的形势,把传统的直贯道德伦理思想作一折曲,在合理的程度下吸纳现代个人主义、法治、人权的观念,以完成这一复杂而困难的转变历程。

现代民主的实施的好处固然有目共睹,但它并不是一副万灵药。它也有它本身的根本限制所在,此则不可以不察。

现代的代表民主政治用的是选举投票多数统治的方式。但明显的是,客观的哲学、科学真理的追求、艺术的创造、道德的修养,在这些方面的造就都不是投票可以决定的。如果我们忘记了政治的适当定位,不了解它只不过是用来解决牵涉到众人之事的一种较好的方式,而把它膨胀成为了决定真理、艺术、道德的标准,其害就不可胜言。民主的一个困难问题是,在一个短时期之内,民意可以被扭曲左右来支持一些似是而非的伪似真理。更严重的是,民主所保障的是一般自然人的权

利。如果这些自然人不求上进,自甘下流,顺躯壳起念、吸毒卖淫、无所不用其极,这个社会也就种下了自己崩坏的种子。

政教合一方式的危险在于权力过分集中在领导人的手中,缺乏有效制衡的手段,以至有可能把国家社会引导走上危殆的道路。而政教分离的危险,则在只有政而无教,在精神上彻底堕落下去。由于在政治的层面上运用得很成功,便把投票权、基本人权等一体拉平的方式,扩大应用在一层面之上,以至无上无下,造成一个价值破产的局面。

由此可见,对症下药,我们必须在政治以外,维持一个强大的学术、艺术、道德、宗教、文化、教育的传统,才能够对抗这种泛政治主义造成的危险与缺失。打个比方来说,实行民主并不会妨害我们在生病时去找医生,承认医生在治病方面比其他一般人有很大的权威。同样,我们会很容易承认科学技术层面上的专家的权威。那么为什么我们一定不可以承认,有人一生把时间精力放在道德的修养与宗教的体验方面,他们在这方面会比一般人有更高的成就呢?事实上我们所要避免的只是传统泛道德主义所产生的流弊,决不是要把政治的标准变成唯一的标准,以至产生泛政治主义的流弊。

举个实例来说,今日美国之富强可谓有目共睹。它的成功决不是单靠它自然资源的丰富所得到的结果,它的民主自由力动的作风和社会的架构显然是非常重要的因素。但这个文化的隐忧在,年轻的一代生活在富裕的社会中,习于放姿逸乐,自由不羁地追求各个自然人一己的爱好,社会风气漫荡无归,这种现象已经引起有识者的忧虑。而美国社会今日真正的

实力,决不在好莱坞放映在银幕或荧光幕上的那一套,美国广大的中层阶级还是敬神、勤奋工作、有爱心与同情心的一群。但无疑地,美国传统的宗教信仰和道德操守已在不断地减弱。美国未来的前途将取决于能不能在传统的方式之外创新,找到一个新的精神支柱来维系住民族文化生命的命脉。

现代的政教分离的方式也并不意谓政府在文化创造和精神教育方面不能扮演一个重要的角色。它所不容许做的是把一套现成的宗教信仰或道德教条强迫灌输给大家,造成不宽容的态度,禁锢思想、言论与信仰的自由,杜绝了自己的泉源。但政府对文化的创造、教育的普及,精神理想的提倡,却有责任提供种种有利的条件,它所占据的是一个重要的鼓励、推动与辅助的地位。一个政府如果听任自己的人民在贫苦无依的情形之下得不到任何救助,拒绝设立辅导机构帮助人民转业对社会有所贡献,尽量压制异己的思想和言论,把国家的税收大部分花在制造超过自己需要的杀伤武器上,罔顾文化、教育、精神的需要,倒头来终必自食其果。政府的责任是要提供一切可能的条件使得支撑社会的另一支柱坚牢壮实,政治经济的基层活动配合上文化精神的上层活动,两方面相得益彰,才能走上一条真正健康的道路。

民主政治是要保障个人自由,鼓励个性的发展,社会才能不断发挥新陈代谢的作用。但现代的传播宣传技术的发达,却把人的趣味意见一体拉平,反而变成一个完全缺乏个性的社会。媚俗的风气把崇高精神理想的向往整个扼杀,因而造成了现代的危险。我们面临由现代走向现代以后的转变过程中,十

分吊诡地，我们竟要重新提倡恢复并改造传统的理想。我们所拒绝的只是传统那种一元直贯式的推展的态度。经过了政教分离这一折曲之后，我们却必须站在个人自由自觉的立场上，重新去向往追求传统所指点给我们的崇高的宗教精神的向往与道德修养的体证。政教分离的方式要做得成功，必须要靠两只脚走路，不能只剩下一条腿跑路，否则我们就掉进了泛政治主义的新陷阱，一样可以造成文化、社会的危机。

而政治民主、文化创造两方面的健全发展都必须仰仗有真正独立思考和行为的个人的培养。其实真正了解我国精神传统理想的人就知道，传统并不真是只要培养一些只知合模、凡事只会依样画葫芦的俗人。历史上真正的大儒莫不是能够突破以往的窠臼有所独立特行的个人。只不过现实的条件在事实上不容许造出那么多特立独行的个人罢了。但现代的工业化和民主政治的实施却把大多数人由农村的土地和旧式的家庭结构中解放了出来。在今日我们不论男女，出身任何社会阶层，人人都可以有机会受相当教育，做特立独行的人，只要自己肯下决心，就不致为庸俗的一体拉平的社会风气所吞噬。事实上只有这一种传统和现代的新结合才能使我们向往一个光辉的未来，在民主法治的实施和精神文化的创造两方面都有辉煌的成就。

从人类历史的长期经验看来，要成就任何事都必须依靠两个重要的因素：具备有才能远见的个人与良好的制度的规模。但没有一项成就可以永恒持续下去，所以必须要与时推移，不断向前奋进。而温故以知新、继往以开来，这完全存乎我

们自己的智慧的抉择。

(选自《文化与哲学的探索》)

儒家伦理哲学 的现代意义

一、引言

研究儒家的伦理可以有許多不同的方式。有的从历史的观点研究儒家伦理在过去呈现的观念型态以及施行的方式,有的从社会学的观点研究在现代这一转形期间传统的儒家伦理扮演一个怎样的角色。这两种研究的方式都隐隐然假定传统的儒家伦理是一种已经过去的陈迹,或者是行将死去的残余。这篇文章的出发点则主张,儒家伦理在内容上虽有许多已经死去或过时,在精神上却有一些万古常新的成分,可以在哲学上研究其特质,并指明其在未来

改造的方向。在方法论上本文所取是一种比论的方式,以现代西方所热中讨论的几个题目做枢纽,反显出儒家伦理哲学的特殊立场,而后指示其未来改造的方向。本文所拟讨论的题目大体限于下列三个项目:(一)善是否可以定义?(二)善是否可以通过认知以把握?(三)伦理的标准系绝对抑相对?

二、善是否可以定义?

现代西方伦理学自摩尔(G. E. Moore)以来即热烈辩论“善”是否可以定义之问题。摩尔指出所谓“自然主义的谬误”(the naturalistic fallacy)充斥于西方伦理学说之内。人们往往急于要把“善”约简为某一种自然的性质。例如享乐派把“善”约简而为快乐,用快乐的感觉来界定“善”。但摩尔指出,“善”实在自成一个领域,可通过直觉来把握,而不能将之化归其他因素或通过这些因素来界定。

检查传统儒家伦理哲学的规模,任何化约主义根本毫无地位。“善能否定义”这一理论问题根本就未受到重视。由这可以反显出,传统儒家根本就未曾企图界定“善”。孔子的态度可以代表典型儒家的态度,我们试就《论语》一书中的资料略加分析,以阐明儒家伦理哲学对于这一问题所持的基本态度。

一个西方学子展读《论语》,立刻就会遭逢到一些不易克服的困难。而这样的困难与读一部西方哲学典籍的困难是全然异质的。读西方哲学的困难在其概念的抽象性与复杂性。受过西方哲学训练的人读中国的典籍所感受的困难却在其缺乏

概念的确定性与系统性。《论语》全书充斥了孔门师弟对于德性体会的相机指点,所着重的是具体的情景,而非抽象的概念性思考。抱着西方哲学的先入之见去读《论语》,就会觉得一无所得,好像孔子的思想根本还未进到抽象概念思考的层次。但《论语》中思想的统一性,乃是另一种不同的统一性。《论语》并不只是给我们一些关于德目的零碎乃至互相矛盾的讨论,证诸孔子本人所谓“吾道一以贯之”可知。而有趣的是,孔子并未明言他的一贯之道究竟是什么,曾子的代答“忠”“恕”显然只是就仁的两个重要表征立论,并非对于问题的直接正面答复,否则一贯之道成为二事岂非笑话。细玩《论语》篇章,显然此一贯之道为仁。孔子明言:“君子无终食之间违仁。”又说:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”礼乐为孔子政治教化的主要凭借,而孔子却说:“人而不仁,如礼何!人而不仁,如乐何!”可见仁实为礼乐的根本。但《论语》谈仁虽多,却从来未提供仁的定义。有时仁被当作德目之一,狭义的仁爱显属此义,但这一义下的仁不能与总摄众德的仁混为一谈。表面上孔子似未自觉到提供仁的定义的问题,骨子里孔子未提供一仁之定义实在表现一极高智慧。孔子非抽象的理论家,而是具体的实行家。仁者的理想是:“己欲立而立人,己欲达而达人。”但要立人达人必须要顾及各个人的气质禀赋以及具体环境的因素。比而同之,实为不仁,故孔子因材施教,务期每一个学子把自己内在德性暨才情的可能性充量地实现。人人的生命都能够就已分上发皇,这才是圣者的理想。正由于仁的理想必须贯通到不同的个人以及特殊的情景,故此惟一把握它的方式乃

是相机指点,学者苟能举一反三,自然能够把握此一中心原理。如强以纲差界定仁之概念,则新鲜活泼的仁的体证立刻被肢解,求仁而陷于不仁,岂是善求之道。

后儒以“生生”训仁,颇得原始儒家之旨。告子“生之谓性”是顺趋之路,只能看到人的自然本能的生命。但“生生”却是逆反之路。要生命的充量发展,虽非绝情灭性,但必须变化气质,乃可超越自然本能的强度的生命,而提撕转化发扬一德性体证的深度的生命。“生生”始可以处逆境,化戾气为祥和。此所以君子可以固穷,而小人穷,斯滥矣!人的外在固受环境限制,但人的内在却可以在不同的环境得到实现,不因外在的挫折而慧命斩断,如此始可以体验生生之旨。

事实上以为终极观念之不能界定实不限于儒家,而是共于东方之传统。老氏“道可道,非常道”,佛氏“离四句,绝百非”。都是自觉地拒绝名言界定的进路。儒释道三教自有其本质上的差异,但与西方哲学比观,则有其血脉贯通之处。西方宗教哲学虽有“否定神学”的思路,但不是西方哲学的主流。此处我们可以看到东西思想发展的分际。

三、善是否可以通过认知以把握?

摩尔攻自然主义的伦理观,本意在排斥伦理的化约主义,不意却引起了逻辑实证论伦理的情意主义(emotivism)的逆流。这一派的主张是对传统主知主义的反动。他们认为可以通过经验实证的才能建立知识。伦理上的善恶是主观情意的

事情,不能够推概,所以也不能够对之建立经验的知识。这一派学说只承认有习俗,而不承认有普遍放之万世的道德标准。逻辑实证论者情意主义的主张在现代西方的伦理学界引起了许多激烈的论争。

考西方主知主义与情意主义的对蹠实由于在西方传统之中知情二者的分离。儒家的伦理观则缺少这样的分离。以孟子为例即可以看出儒家的哲学着重知情二者的和谐。孟子分别小体大体,其言曰:“耳目之官不思而蔽于物,物交物则引之而已矣!心之官则思,思则得之,不思则不得也。”好像孟子也在感与思之间划下一道鸿沟,但孟子论心首重“不忍人之心”,其四端之说略谓恻隐之心,仁之端也,羞恶之心,义之端也,辞让之心,礼之端也,是非之心,智之端也。心之思与恻隐之情不可分割。所谓思决非无色彩之抽象思考,所谓情也非任意泛滥之情。故孟子之英译竟找不到“心”之适当译名。如译为“mind”则丧失其情之含义,如译为“heart”则又丧失其知之含义。由此可见中国哲学之思考采取了一个不同的方向。

由于中国无主知主义与情意主义之对立,故儒家对于善是否可以通过认知以把握也有其特殊的答案。善决不能够通过抽象的理智以把握,此处道德的范围超越狭义的知性的领域。但另一面善决非泛滥之情意的表征。孟子以降的儒家传统相信人有良知良能。人可以掌握本心,此所以人之异于禽兽。而人也有辨识具体环境的智慧与力行道德原则的勇气。故儒家的立场又非“非认知主义”(non-cognitivism)的立场。但良知与经验推概之知并不在同一层次。而良知之实现恰正是本

心或仁心之实现,决非绝情灭性可言。此处儒家的伦理观在主知与主情之外找到了第三条道路。

四、伦理的标准系绝对抑相对?

由于现代人知道各不同文明有不同的道德标准,由于现代工业文明所造成的急速变革而导致伦理观念相应的急速变革,又由于现代人对情意的重视,乃造成一强烈的相对主义的潮流,认为道德无放之四海而皆准的普遍有效的原则。儒家传统着重纲常之观念,是否于此完全不合时宜,成为腐朽的陈迹?

但是考信于儒家的典籍,乃会发现,认为儒家持伦理标准的绝对主义观,实在是一种错误的见解。孔子被誉为圣之时者,他的伦理观是一重视具体情境的伦理观(situational ethics)。此所以孔子着重相机指点,而不重视德目的形式定义。孟子更明白指出“执中无权犹执一也。”到了宋儒乃明白提出“理一分殊”的观念。显然传统儒家是要在伦理的绝对主义与相对主义之间别求蹊径。把儒家的伦理标准看作一成不变,或者暧昧模糊,是同样地错误。西方汉学家每谓中国为“儒教之国”,这易导致误解,好像儒家的理想已在朝廷改制中实现。比较理想与事实便知道这种想法之无据。汉朝的统治者便已明白供认其实际为“王霸杂用”,儒法兼采。儒家与统治之间是一种微妙的辩证关系,既互相依附,又互相制衡。“家天下”不必是儒者的最高理想。此处我们当明了理想与事实的分际。谈

儒家的终极道德理想不可与现实历史的解析混为一谈。哲学者所关心的是儒者的规约道德理想究竟是什么性质,这是一种在理想层面上之厘清,不是一种在现实层面上的描述,或者通过经验归纳的推概。这样的重要理论分际不能不清楚地掌握到。

儒家的终极道德理想显然是仁心之充斥、生生不已的不断扩充与不断实现。乃是在仁心的基础上儒家才进一步谈礼乐教化与政治措施。儒家伦理虽有一定的方向可循,但非泥古不化可言,宋儒程颢对这一问题已有深刻的反省。其言曰:“无古今,无治乱,如生民之理有穷,则圣王之法可改。后世能尽其道则大治,或用其偏则小治,此历代彰灼著明之效也。苟或徒知泥古,而不能施之于今,姑欲徇名而遂废其实,此则陋儒之见,何足以论治道哉!然觉谓今人之情,皆已异于古,先王之迹,不可复于今,趣便目前,不务高远,则亦恐非大有为之论,而未足以济当今之极弊也。”(录自《近思录》卷九)

明道之言显然主张古今之间既有连续性,也有差异性。绝对主义泥古,相对主义趋时,两边都有弊病。质言之,仁道政治的超越原则是不可动摇的,但仁道之实现却不能不照顾到现实的差异环境。抹煞一切差异而但削足就履,恰正是麻木不仁的表现。儒墨之间的争论症结也正在这里。张载的“西铭”民胞物与的精神被疑为墨者之说,伊川为之辩护,其言曰:“横渠立言诚有过者,乃在正蒙。西铭之书,推理以存义,扩前圣所未发,与孟子性善养气之论同功,岂墨氏之比哉。西铭明理一而分殊,墨氏则二本而无分。分殊之蔽,私胜而失仁;无分之罪,

兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也。无别而迷兼爱，以至于无父之极，义之贼也。子比而同之，过矣！且彼欲使人推而行之，本为用也。反谓不及，不亦异乎？”（录自《近思录》卷二）儒家既重“理一”，也重“分殊”，由此可见。被所求者是在绝对主义与相对主义之外另觅一第三条道路。

五、儒家伦理哲学观在现代的意义

既了解儒家的仁心是一超越原则，不因时代地域之差别而改变，仁道的实现则牵涉到现实环境的了解，因时因地而转移，则我们乃可以谈儒家伦理观在现代的意义。

表面上儒家的伦理已经过时，但过时的只是儒家的具体设施，而不是仁心的超越原则。今日在美国，外在条件可谓与传统中国完全不同。然而当代富理想主义的知识分子在其国内则反贫穷，反种族歧视，反暴行，在国外则反侵略，反政治经济之垄断，反剥削，反强权政治，何一不是仁心的表现。内在吾人要克服内心所感受的无意义，外在吾人要克服作不义行为的倾向，传统“内圣外王”的理想的实际内容或实行的方术自不能不有极大的变动，但其规约原则的意义则与两千年前并无大变化。“义”“利”之别的问题在今日还是一重要问题，不论在细节上吾人如何了解此二概念。故此由具体的内容说，传统的纲常观念，社会习俗，无一不可改，也无法令其不改。西化、工业化、现代化以后的中国不可能不与过去的中国有很大的差别，这是一件不争的事实。但反社会的不平，反不仁之暴政

则今日与昔日并无差别,于此而儒家对于“理一”之体会决不可弃。现代人之竞趋“多元”“相对”思想而迷失中心可谓为现代的疾病。

但对于现代有所批评非谓现代就无正面价值,而传统之有价值非谓传统之完全不能改易。我们得细心选取传统中活着以及死去的成分。抱残守缺者流每趋于过分卫护传统。然如不能适应时代之要求则不但不符仁心生生的理想未能与时推移以扩展生命的潜能,抑且使得生命僵固,甚至在现实上无法生存下去。故此我们不能凡看到现代的一切不顺眼的就作“人心不古、世风日下”的感慨。世间有变易与不易的成分,我们要在紊乱中维持自己宁静的眼光,理出一条头绪来。这样才能不失自己内心的主宰,一方面维持仁心的超越原则,一方面反省仁道在现代实现的方式。如能了解理与势之间不即不离之关系,始可以站在知识分子的立场对社会、现实作批评,而在有适当的机会时也可以对社会作积极正面的贡献。孟子曰:“君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。”如能对时代与永恒两方面都有深刻的感受,则身处乱世,也自有一种自强不息的感受,乐天安命,为一些理想的目标而奋斗。

(选自《生命情调的抉择》)

儒家宗教哲学的 现代意义

一、引言

儒家是不是一个宗教？关于这个问题由来争讼已多。

如纯粹以基督教的观点立论，儒家显然不足构成一个宗教。儒家既不崇信超自然的人格神，也不表现任何出世襟怀，无原罪观念，无基督神格之信仰，也无特殊之教会组织以处理人之宗教事宜。西人每每把儒家当作一套伦理系统，只是着眼实际生活，缺少宗教形而上之欣趣。

站在反宗教的立场，除了所作的价值判断正好相反以外，对于中国文化本质的

了解,与传教士实相距不远。如罗素游华,即指出中国文化为一实例,证明人无超自然上帝信仰与死后之永恒审判之畏惧,也可以享有高度的文明秩序与过合理的道德生活。

这样看来,建立在儒家基础的中国文明似乎是一支信仰无神、并彻底实行人文理想的文明。谈儒家,每集中在谈儒家的典章制度、伦理规范、社会组织。这样的看法自不无它的道理,但不足以尽儒家的全幅义蕴。

论者指出,儒化家庭祭祖,历代帝王祭天,似也不乏其宗教层面。吾人自当更进一步追问,由纯哲学的观点省察,依据儒家内在的义理结构,究竟是否必须肯定“超越”之存在。如果答案是肯定的,则儒家的祭祀固不止只有实用或教化的意义,而自有其深刻的宗教理趣。只不必一定能嵌进一般时兴的宗教观念以内而已!

事实上,西方“宗教”(religion)一词包含歧义甚多。所谓原始宗教固不可与高度精神性之宗教混为一谈。但西方一般皆接受宗教为对一神或多神之信仰之笼统定义,以为这一定义可以适合于任何宗教。质之事实,大谬不然,东方之伟大宗教传统竟无以神之问题为中心者。佛教乃被称为“无神宗教”,显然为一吊诡。民初欧阳竟无先生讲“佛法非宗教非哲学”,也即以西式之宗教或哲学之观念为楷模。但却又似有代替西式宗教之作用。历来西方传教士在华之努力一般认为徒劳无功,即其明证。若中土三教全无宗教性格,则此一事实殆不可解。

由此可见,从宗教现象学之观点,宗教之定义必须重新加以修正。这一问题之迫切性,尤以基督教内部观念之变革而更形

彰著。十九世纪末无神论者尼采宣称上帝死亡。今日神学家中竟有倡导“上帝死亡神学”(The Death of God Theology)之论。显然由基督教内部前卫思想家之要求,宗教之问题实不可与神或上帝之问题混为一谈。上帝尽可死亡,但宗教意义之问题则不会死亡。然则宗教之意义究竟何在?要答复此一问题,首先必须捐弃传统以神观念为中心之宗教定义。专就此点而论,东西双方之精神要求似有合辙之势。

如何寻求一全新之宗教观念?在今日尚未成定论。当代基督教重要神学家田立克(Paul Tillich)之努力即指向一新方向。田立克把宗教信仰重新定义为人对“终极之关怀”(Ultimate Concern)。依田立克的见解,任何人无法避免终极关怀的问题。自然每个人有他自己不同的终极关怀。有的人终生为名,有的人终生为利,有的人终生为国家民族。如果把终极关怀的对象界定为神,那么每个人都有他自己的神,虽然内容可以完全不同。在这个意义下,乃至一个无神论者也有他自己的神,虽然他的神可以完全不同于一般人所信仰的神。在这一意义下,人的宗教的祈响是普遍的,因为每个人必有他自己的终极的关怀。问题在有怎样的终极关怀才是真正的终极关怀,这是田立克的“系统神学”所要致力解决的问题^①。

田立克的基本宗趣是要在一方面批评反宗教之宗教,另一方面则批评教会组织之偶像崇拜(idolatry),把相对有限之存在提升为绝对无限之存在。田立克最后归宗于基督之体证。

① 田立克之说见其 Dynamics of Faith 与 Systematic Theology。

基督之被钉十字架表示自我的渺小的生命之终结或否定,但却同时亦表示另一个充实的精神生命的实现或肯定。田立克的宗教体验自有其深刻的意义,此处不拟对之加以详细介绍与批评^①。本文所论限于对儒家哲学之宗教义蕴之厘清。依笔者之见,儒家自有其独特的终极之关怀,只是其对“超越”的体验与基督教所感受的不同,决不可与一般无神论的看法混为一谈。儒家自有其义理结构,不能用西方现成的思想范畴加以范围。下文首先阐明传统儒家之宗教哲学义蕴,其次比观传统儒家与基督教之异同,最后列述当代西方宗教哲学与神学之新发展,以求在未来觅取彼此融通会合之道。此应预先声明者,本文所论限于哲学义理之反省,社会民间宗教崇拜之实际情况,因与本题无关,故不加以论述^②。

二、传统儒家之宗教哲学观

中国古代也曾经过多神之信仰阶段,似无疑义。关于古代宗教信仰之情况虽无定论,但商周以降一般之发展轨迹大体如下:商代的诸神之中特别崇信“帝”,显为一人格神,并与祖先崇拜有极密切之关系。周兴,帝之观念虽仍有沿续,但逐渐减退而为“天”之观念所取代^③。天仍然有人格意味,但象征一

① 我在博士论文中曾详介田立克之说,并从儒家观点给予详细的批评。

② 关于这一方面可以参阅 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*.

③ 参阅 D. Howard Smith, *Chinese Religions*, H. G. Creel 早年之作,对于此点颇有论述。

客观自然与道德秩序之主宰。天之意旨，决非随意偶然。所谓“天命靡常”并不是说天命全无准则，而是警告人君不能任意胡为，否则天命将会转移有德。如是天之明命即表现于人事，所谓“天视自我民视，天听自我民听”。这样的人文主义并不隔绝于天。由这样的起点乃发展出中国哲学之一特殊型态，与西方之宗教所走之途径截然不同。西方之犹太教、基督教，乃至伊斯兰教皆由多神而进至一神，彰显超越之人格神观念。宗教启示与理性知识打成两橛，造成一二元分割之心灵^①。中国则彰显一直贯之圆教型态^②，其思想之规模实奠基于孔子，确定于孟子，完成于易庸，光大于宋明儒。本文即循此线索作一简单之儒家道统形成之历史之回溯。

关于孔子之思想，自古以来即有今古文学派之争，究竟孔子是“托古改制”抑或“述而不作”？历来学者，聚讼不息。依个人之见，孔子的思想决非无所传承，但也有其创新，在旧观念中注入新内容，并确定一些新的焦点，遂有其划时代之意义。征诸现存之文献即可知：如孔子之“君子”、“仁”等等之观念即为显著之例证。孔子对于传统的宗教信仰的态度也可以作为如是观。从外表上看来，孔子似乎完全因袭传统“天”之观念。《论语》中所记孔子所谓“天生德于予”、“天丧予”、“天之将丧斯文也”，都好像仍以天为一具有意志之超越人格神。但案上下文，此皆孔子于危殆时机情感激动时所宣泄，于天之实义并

^① Joseph Needham 之论文集 *Within the Four Seas* 即曾对此一二元之心灵极尽非难之辞。

^② 牟宗三先生新著《心体与性体》于此点固论之已详。

无所窥。在《论语》中远更重要的一段话是：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉！四时行焉！百物生焉！天何言哉！’”天既不言，人只能于流行之宇宙中体现天道。故超自然之启示在儒家之规模中无地位。人由化迹以知天道流行之刚健不已！在此天之具备人格性与否根本不是一重要问题。孔子又言：“获罪于天，无所祷也。”大实规范一确定的自然与道德秩序。此处孔子把一般人的请祷祈福的思想彻底扫荡干净。由此也可以了解孔子对于鬼神的态度。孔子并未武断否认鬼神之存在。但义利之分既明，人与鬼神之交道也必出之以义，出之以礼，此外不可复问。此所以孔子坚持“未知生，焉知死”、“未能事人，焉能事鬼”而拒绝讨论怪力乱神。“人能弘道，非道弘人”，孔子确彰显一彻底人文主义之精神。由殷人之尚鬼到周人的尚文，孔子在此是总结一个时代的发展而下开一个新的时代的风气。

祭祀在孔子也产生了全新的意义。在《论语》中有一段极重要的话：“祭如在；祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”如不能彻底澄清这一段话的意义，即不能了解孔子对于宗教的态度。这一段话里面的几个“如”字实在大有意趣。就孔子的立场，鬼神之灵的实际存在与否，根本就不是一个重要的问题，重要的乃是祭礼本身的意义。在祭礼之中，人恒表现出一种自然的虔敬的心情。问题在这样的虔敬的心情的基础何在？曾子曰：“慎终追远，民德归厚矣！”但如果纯粹只由葬礼祭礼的社会效用来看问题，实未能鞭辟近里，把握到问题的核心。孔子深信有所谓礼之本。《论语》中虽未明言礼之本究竟是什

么,但就孔子所谓:“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”可见仁实为礼乐教化之精神。然则仁又究竟是什么?孔子在《论语》中拒绝给予仁以一精确的形式定义。但大半部《论语》是在以具体的方式指陈仁的作用。就较浅的层次说,仁表现在爱人。就比较深刻的层次说,孔子曾谓:“克己复礼为仁”。人之所以爱人,所以崇礼实因这些在人之生命之中有一自然之基础。人必在此处克服自己非礼的倾向,才能显发出内在道德生命的意义。如果我们借用田立克的术语,则我们可以谓人人内在有一“深层”(Depth Dimension)可以相应。对于此一“深层”之体现使我们首先肯定自己的生命的意义。而肯定自己生命之内在意义即不能不对自己的生命之源表示一种自然虔敬的心情。故此我们要祭祖——个体生命的泉源,祭天——一切生命的泉源。而祖先的神灵是否实际存在与天是否具备人格性皆为不甚相干的问题。同时我们也有社会的担负,所谓“己欲立而立人,己欲达而达人”。此处孔子的思想是有其一贯之道在内。至于论者指出孔子罕言性与天道也可以简短答复如下:盖天道既具现于人道——仁道,乃不必舍近求远,盖彻底实现仁道即所以实现天道。再就孔子在川上之叹“逝者如斯夫,不舍昼夜”,暨前引“天何言哉!四时行焉!百物生焉!”来看,孔子对天是有一种刚健流行的体验。所谓“天行健,君子以自强不息。”如果这样的断述不即出自孔子本人之口,至少是孔子必然会赞许的辞句。

孔子虽奠定儒家思想的基础,但要到孟子,正统儒家思想的义理结构才得以确定。孟子的性善论与孔子的思想完全合

辙。但孔子虽着重道德修养,相信人性有巨大的可能性,对于性的问题却只是说:“性相近也,习相远也。”对于天的观念也不明朗透澈,可以容许作不同的解释。到了孟子,义理的进路便完全清明,不能再作模棱两可之论。

孟子的性善之论义理甚为显豁,虽然他的论证用类比之法,颇有不善巧处,但主要的思想线索却不应该因此而模糊。孟子所谓的性显然决非指谓现在心理学家所谓本能。首先他阐明所谓“大体”“小体”的分别。并谓“耳目之官不思而蔽于物,物交物则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者,则其小者弗夺也。此为大人而已矣。”人的异于禽兽者只是几希,但善端却内在于每一个人。故曰:“恻隐之心,人皆有之。羞恶之心,人皆有之。恭敬之心,人皆有之。是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也。羞恶之心,义也。恭敬之心,礼也。是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也。我固有之也,弗思耳矣。故曰:求则得之,舍则失之。”以此,“学问之道无他,求其放心而已矣!”而圣人与常人之不同,只在他能充分实现自己内在的善端。至其极也则“君子所过者化,所存者神,上下与天地同流。”人若能够超越自己的小我,实现自己的大我,则必然得以体现“超越”的意义。孟子的宗教哲学清楚地表现在下一段话之中:“孟子曰:尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。殀寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”人道之充分实现即所以体现天道,别无他途。在此一意义下故可以说:“反身而诚,乐莫大焉。”孟子之有进于孔子在他明白肯定性善,规定

养心的程序,最后得以接上对天的体验,此确定儒家正统思想之间架。

孟子以后儒家之天道观经《中庸》、《易传》而发扬光大。《中庸》开宗明义即断定“天命之谓性”。又发挥诚之哲学曰：“唯天下至诚为能尽其性。能尽其性则能尽人之性。能尽人之性则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”《易传》则宣泄一生生创造之宇宙观而肯定“天地之大德曰生”。“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”，宋明儒因受二氏刺激而更思入精微，辅以理气之论，但其基本精神则与先秦儒初无二致，此间不及备论^①。

总结儒家所开出之思想型态。由外而言，则宇宙有物有则，有一洪蒙生力默运其间，成就一切存在价值。人得其秀而最灵，故可自觉参与造化历程。由内而言，人如能超越自己的本能习染生命，自然有一新的精神生命相应，把握寂感真几，在体证上有不容疑者在。故中国的人文主义实表现一特殊型态。天人之间关系非一非二。天地无心以成化，而圣王则富深厚忧患意识，故不一。然人道之实现至其极，孟子所谓的“践形”，则上下与天地同流，内在无所亏欠，故不二。由此可见，儒家之义理结构是表现一“超越”与“内在”之辩证关系。对“内在”之体验不离“超越”，对“超越”之体验也不离“内在”。以此

^① 本文之宗旨不在详征博引以解析儒家之义理，关此可参阅牟宗三先生《心体与性体》，唐君毅先生《中国哲学原论·原性篇》，本文重在比观中西，而看儒家的宗教体验在一般宗教现象学的应得地位。

“超越”之成分对儒家思想实有其内在必然性。无超越体验相辅之，寡头人文主义则必陷于现实功利之态度。但依超越义理以变化气质而体现人之存在价值，实为儒家最重要之修养功夫，此处不可不加以明确之简别。

三、传统儒家与基督教观点之比较

如果儒家也自有其独特的关于超越之体验，则不能说儒家只是一套俗世的伦理学，只是其终极关怀所表现之型態不同于基督教而已！本节就基督教之上帝、人、基督、恩宠与教会等基本概念与儒家对较以确定此一传统之意义。

(一)基督教崇信一超越之人格神。上帝由无而创造整个世界。创造主之性质不可以被创造之世间性质来加以测度。故基督教之上帝诚如神学家巴特(Karl Barth)所言为一“绝对之他在”(The Wholly Other)。但在另一方面，离开神意的了解即不能够把握人类的历史与命运的意义。不仅人之种族乃为光耀上帝而创造，事实上上帝遣送人子耶稣进入历史以救赎人性的沉沦。依基督教之观点，人类历史之中心在于基督降世之一大事，人类之历史也指向一确定之目标。但儒家有不同的关于超越与内在之辩证关系之体验。自孔子以来，上帝之人格性即非一重要之问题，超自然之启示不能构成知识之泉源，在自然秩序之外也不需建立另一个超自然之秩序。但我们不能因此而谓儒家即无关于超越或宗教之体验。儒家相信宇宙有一洪蒙生力不断作用。而其活动决非盲触，所谓“乾知大始，坤以简

能”。在宇宙演化之过程中，“乾道变化各正性命”，儒家实从未把人与天混为一谈，或完全抹煞二者之间之差别，只有天道才能范围万物、生生不已！非现实有所限定之人道所可比拟。但人心可通于天，而于有限体现无限之意义。

(二)基督教相信人为上帝所创造的最高贵的生物，而禀赋之以自由意志。但人误用此一自由以至陷于沉沦。其唯一的救赎之道即是通过对于基督之信仰。儒家也认为人为万物之灵。只有人有自觉的能力以参天地之造化。但人之禀赋虽善，其实际却不免受到环境习染的牵累而未能脱颖而出。故儒家坚决否定原罪之说，而重道德修养与教化的力量。只要私欲一旦得以克除，即可恢复其内在明德，俯仰无愧于天，而在当下实现其生命之意义。

(三)对于基督之信仰使基督徒有别于其他宗教之信众。基督为上帝所遣以为人们赎罪。他牺牲了自己的生命以传递另一个世界的消息。基督同时具备人格以及神格，故对于他的信仰不可以为任何其他信仰加以取代。然儒家决无法信仰这样的神话以及圣经上所记载的奇迹。孔子虽为至圣先师，但不具备神格。在事实上固然是他决定了中国文化开展的方向，在理上则并无任何必然性。在他之前固有历代圣王，在他之后又有无数贤哲相继。中国之圣贤以身作则，可以为万民之楷模，不似基督之为信仰之对象，在理上决无任何人可以与他同样的伟大。当然从另一个角度观察，孔子与基督间相似之处也很多，两人均出身贫贱，有强烈使命感，生前一无所成，死后其所流传之精神教训却分别宰制中西两大文明。

(四)就基督教的观点看,人的最大罪恶即是骄傲(hubris),以为人生可以自圆自足,而切断其与超越之关连。故此自力救赎殆不可能。唯一的机会乃是扬弃自我,把自己完全托付给基督的信仰,依仗神恩而获得终极解脱。此一传统乃必须抑人智而重视超自然之启示。但儒家在本质上却是一自力传统。宇宙生源本作用于事事物物之中。人性本禀赋有无穷之可能性。但以习心作梗,顺躯壳起念,乃为气禀所拘,而不能实现这样的可能性。一旦幡然改悟,通过德性之自觉体悟与修养工夫,便能与宇宙生生之泉源汇而为一。则个人形躯诚然有限,即在此有限之中可以体现无限。所谓“廓然而大公,物来而顺应”。个人之荣辱诚超之于度外。在此一义下,虽“尧舜之事亦只如太虚一点浮云过目”。儒家之重人文并不与其对超越意义之体验相违,两下形成一辩证之关系,彼此实相反而相成也。

(五)基督既有所谓“凯撒归于凯撒”之论,俗世与天国之向往不可混为一谈,故必须在世俗组织以外另有一超世俗之组织之设施:是即为教会之组织。教会在此义下乃成为一吊诡,彼虽具备一超世之精神之目的,在实际上却成为一支庞大的世俗之力量。儒家以其生生之形上体认未曾在自然与超自然之间打成两橛。故也无需额外之教会组织。君主祭天,家家户户祭祖,而祭祀本身即为礼之一部分。由于世俗与神圣之间无截然划分,而论者乃谓中国之心灵无宗教之体认,此根本忽视中国对于超越之体认是以不同于西方之形式出之,故不可以谓之为谛实之论。

由以上五端可见儒家虽不合乎西方传统之宗教定义,然

针对西方之宗教信仰,有其相当之信仰而固有其独特之方式以表现其对超越与终极之关怀。比观双方的进路对人类如何表现其宗教情操之了解,自有其莫大的价值。

四、由西方现代神学与宗教哲学之发展以看儒家宗教哲学之现代义蕴

如果我们坚守传统基督教与儒家对宗教体悟之分野则双方虽有许多平行的体验,却无彼此相交会合之可能。但二十世纪西方神学与宗教哲学之发展却展露意外的曙光以看到双方彼此接近会通的可能性。

(一)存在主义神学(Existentialist Theology)^①:西方神学自从巴特以后即在存在主义哲学找到新的灵感的泉源。存在主义不以为科学的客观研究能够把握比较深刻层次的人性真理。析克果断定:“真理即主体性。”(Truth is Subjectivity)。存在主义神学者相信只有个人作实存的抉择,通过对基督的信仰才能够克服生命的背谬或无意义性。儒家从来即是一追求安心立命之实存传统。然德性之知自不可与见闻之知放在同一层次。我们无法通过感官的观察或经验的推概以建立道体。然而在另一方面儒家却体证到显微无间、内外合一的实理。穷神以知化,这是儒者所宗奉的方法,为此则不彰显理性与信仰

^① 关此可参阅 John B. Cobb, Jr., *Living Options in Protestant Theology*, 页 199—226.

的冲突对立,然在日用行常之内可以体证到天理流行。穷理尽性以至于命,穷理之对比于量智之作用自表现一跳跃之过程,但决不可与背理混为一谈。故田立克所用之“理性之深层”(Depth of Reason)一辞实更切合于儒家之传统。

(二)解消神话之企图(Demythologization)^①:欧洲神学家蒲尔脱曼(Rudolf Bultmann)与其徒从企图解消传统基督信仰之神话性,而令基督的真正消息大白于世。但田立克曾指出要把基督教的神话彻底解消殆不可能^②。但儒家自孔子以降为一最缺乏神话色彩之传统。汉儒虽有讖纬乃至迷信之说,然经王弼、宋明儒之努力而彻底解消殆尽。真正的生命的神秘实在于每一个人之中,孟子所谓“反身而诚,乐莫大焉”。何待乎外在的神话。圣王的启迪实有待于个人内在之觉醒,此无可假借者也。

(三)宗教语言之象征性(A Symbolic Approach to Religious Language)^③:与上一潮流密切相关为田立克之指出宗教语言之象征性。田立克分别“记号”(signs)与“符号”(symbols),前者惟是约定俗成,故可任意替换。后者如基督之十字架,开启人对另一精神真理之了解。故信仰之语言为符号象征之语言,不可与一般经验之语言混为一谈。儒家之正统每谓言不尽意,危微精一之体验,自非一般语言所可穷尽。故必得善巧立言解

① 参同书,页227—258。

② 理由见 Tillich, Systematic Theology, Vol. I., P. 152, Vol. III., P. 142。

③ 关于田立克之宗教符号之论,见其 Dynamics of Faith。

意,切忌死在句下始可自得之也^①。

(四)“上帝死亡之神学”(The Death of God Theology)^②: 美国近来有一批神学家深切感受到,传统之神观念实与现代人生不甚相干,故企图把基督之消息与上帝之信仰两下分开,而发展一套基督之无神论。在中国,神、上帝之问题自孔子以后从来不成为重要之问题。儒家固不必待现代工业社会之发展而了解真正之超越宗教消息固与一神秘超自然力量之干预自然行程之信仰之无相涉也。

(五)俗世化之要求(Secularization)^③: 今日世界与中世纪之世界之结构之有异固不待言,但尚有待于巴特之高弟庞豁天(Dietrich Bonhoeffer)断然宣称今日人之心智成熟:上帝造人,而意欲人可以不必要依仗神之存在而肩挑起世界之责任。基督即为此一运动之原始推动力。故此人不当再把世俗的世界与神圣的世界打成两概。超越的宗教消息即寓于俗世的日用行常之内。儒家从来无自然超自然两面之分割,于此潮流自有会心之感受。但俗世化自非谓人徒追求俗世之物质享受,而为把深刻的精神体证贯注入俗世之中,不在避世另求解脱也。

(六)上帝生成之观念(The Concept of God of Be-

^① 田立克因受 W. Urban 之批评之影响,认为“上帝为存在本身”。(God is Being Itself.) 为唯一直叙之语句。从中国之传统看,这是不必要的。人之语言限于符号象征,并不表示人不能与实在接触。详细之批评见前提及之本人之博士论文。

^② 关于此一潮流,可参阅 Thomas, J. J. Altizer and William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*.

^③ 参 Bonhoeffer, *Ethics, Letters and Papers from Prison*.

coming) ①: 西方中世沿袭希腊传统向以上帝为永恒不变存有而超乎一切变化之上,但今日有神学家以怀德海之观念为宗而重新构想上帝为一变化生生不已之历程。此一观念自与儒家生生之形上宇宙观若合符节,彼此之可望融通固不在话下也。

总结以上所论,西方现代神学、宗教哲学所发展之新潮流颇有其与儒家思想之互相呼应处。这些潮流自不必为抱残守缺之基督教信徒所排拒,它们之间也不必互相竞争,但当代既

重新加以慎重考虑。

西方今日之宗教日走下坡，以其传统僵化未能适时適切之故。但现代人之物质生活虽因科学工艺之发展而进步，却在精神方面感受生命之无意义。年青一代之纵情于性，借助于药物不能不为识者所忧。要解决此一问题则必须改造吾人的宗教观念，而对于东西伟大宗教传统之精神体验的深刻反省是向未来走去必须经过的一个重大的阶段。

（选自《生命情调的抉择》）

宋明儒学的特质 与其现代意义

在讨论宋明儒学的特质与其现代意义之前,首先我们必须了解宋明儒者所关心的主要课题是些什么。由于学者对于宋明儒学的看法不必尽同,所以有必要把宋明儒学的代表人物的思想作一简单的撮述,以为以后立论的张本。

依牟宗三先生的看法,宋明儒学最重要的思想家不外下列九人:周敦颐(濂溪,一〇一七——一〇七三),张载(横渠,一〇二〇——一〇七七),程颢(明道,一〇三二——一〇八五),程颐(伊川,一〇三三——

一一〇七),胡宏(五峰,一一〇〇——一一五五),朱熹(元晦,一一三〇——一二〇〇),陆九渊(象山,一一三九——一一九三),王守仁(阳明,一五七二——一五二九),与刘宗周(蕺山,一五七八——一六四五)^①。

周敦颐一般认为是宋明儒学的开祖,因为他曾经在二程少时做过他们的教师。他的思想的原创性在,他首先重视《中庸》、《易传》,给与它们新的解释,发展了一套生之哲学、睿识可以溯回孔孟的根源。他在《通书》之中,进一步发扬《孟子》与《中庸》的“诚”的观念,把它当作终极的形上原理。“诚上第一”开宗明义就说:

“诚者圣人之本。‘大哉乾元,万物资始’,诚之源也。‘乾道变化,各正性命’,诚斯立焉。纯粹至善者也,故曰:‘一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也’。‘元亨’,诚之通;‘利贞’,诚之复。大哉易也,性命之源乎!”

诚在此处不可了解成为只是一种心理态度,乃至一项道德品目。它的含意是真实无妄,所代表的即是天道,世界万物之源。诚而内在于人即是圣,天人之间有一对应和谐的关系。

在他的《太极图说》之中,他吸纳了汉儒的阴阳五行之说,发展了一整套的宇宙论哲学。其根本原理为创造性之生,而不堕入汉儒讲符应一类的迷信之中。他的心灵是开放的,他的太极图乃取之于道家,本来是练气化神的修练图,但周子把图倒

转过来,根据《易传》的睿识,讲出了一套全新的宇宙创化论,这是划时代的贡献^②。

在修养工夫方面,周子讲“主静以立人极”,就其宗旨而言,这是纯粹的儒家思想。同时周子深深领悟到动静无端、阴阳无始之理,对于后世新儒家思想发生了深厚的影响。

张载在宋明儒学之中占有一十分特殊的地位。他由道家取来“虚”的观念,但将之改造成为新儒家的根本创生原理。他又重视“气”的观念,以为万物创生之凭借。虚(一)则神,气(两)则化。合这两方面才能够穷神知化,了解宇宙的太和。他的一套与一般所谓唯物论的思想并无多大关联,无谓作许多不相干的比附。

张载之分别“天地之性”与“气质之性”,“德性之知”与“闻见之知”,对于后世新儒家都产生重大的影响。但他的思想由道家转手,又多宇宙论的兴趣,由二程的观点看来,《正蒙》一书,颇多滞辞,但推尊其“西铭”,以为自孟子以来所未有。程颐在答杨时问话指出“西铭”所含藏的“理一分殊”之旨,这是新儒学的一个极重要的观念。

从行辈来说,张载虽是二程的舅父,但他自承见道后于二程。同时周敦颐虽教过二程,也对二程有启发的影响,但二程并不真正承认濂溪为师。据伊川作《明道先生行状》云:

“先生为学,自十五岁时,闻汝南周茂叔论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志。未知其要,泛滥于诸家,出入于老释者几十年,返求诸六经而后得之。”

明道则自谓：

“吾学则有所受，‘天理’二字却是自家体贴出来。”（《二程全书》外书第十二。传闻杂记。见《上蔡语录》。）

由此可见，对于“理”的观念的重视实始于程子。而濂溪生前无藉藉名，迹近一隐士，必至二程，此道始大行于天下。故此在一严格意义下来说，谓二程是宋明儒学的真正创始者亦不为过。

如所周知，二程兄弟禀性各异，春温秋杀，各擅胜场。但二人思想实也有极大之差异。然因伊川一直推尊明道，二人语录又一向印在一起，乃缺乏必要之分疏。一直到牟宗三先生著《心体与性体》之伟构，才对这一公案有根本之澄清^③。固然牟先生所论细节处不必尽当，所提供之纲领则为一指路之南针，由此而可以把握到二程思想分别之实义。

大体而论，明道所体悟者为一本之论。他说：

“‘天理’云者，这一个道理更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来更怎生说得存亡加减？是他原无少欠，百理俱备。”（《二程全书》，遗书第二上，二先生语二上。吕与叔见二先生语。）^④

理之含义,实不外乎仁道。明道著《识仁篇》,对于后世新儒家思想有莫大之影响。他说:

“学者须先识仁。仁者浑然与物同体。义礼智信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已。不须防检,不须穷索。若心懈,则有防。心苟不懈,何防之有?理有未得,故须穷索。存久自明,安待穷索?”

明道之说直承孟子,天人、知行之间全无隔阂。牟宗三先生总括明道言仁之纲领如下:

一、“仁者浑然与物同体”,“仁者以天地万物为一体,莫非己也”。

二、“医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状”。

三、“学者识得仁体,实有诸己,只要义理栽培。”

四、“切脉最可体仁”,“观鸡雏,此可观仁”,“观天地生物气象”。

五、“万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也”^⑧。

需要注意的是,明道最喜用譬喻以指点仁,不可以凿实的方式去了解,否则竟然误解明道思想为感觉主义,岂不冤枉。依明道之方式,只可以内在体证的方式去践仁,而不可以外在概念分析或推概的方式去体道。

伊川之说,自有多处与其老兄不异。仁、理、生等为宋明儒

之共法,但细按下去,实有思想与体验上巨大之差异。牟宗三先生总括伊川言仁之纲领如下:

一、“爱是情,仁自是性”。

二、“仁之道,要之,只消道一公字。公即是仁之理,不可将公便唤做仁。公而以人体之,故为仁”。

三、“仁是性也,孝弟是用也。性中只有仁义礼智四者,几曾有孝弟来?”

四、“心生道也。有斯心,斯有是形以生。惻隐之心,人之生道也。”

五、“心是所主言,仁是就事言”。“心譬如谷种,生之性便是仁也”^⑧。

伊川也以仁为生道,表面上与明道完全一致,但其实却大有不同。伊川是一分析性的头脑,他不能满足于用一种浑沦的方式谈仁,他必须要划分开仁的体用。这样,对他来说,仁是性(理),而爱是情(气)。理气二者的关系不即不离,理恒常而气变化,二者在现实上虽不可分,在概念上却必须加以分疏。明道虽也划分形上、形下,但道即器,器即道,二者乃一体之两面。伊川却将理气分属两层,以后朱熹才把伊川的思想充分发挥,而建立一理气二元不离不杂之世界观。依牟宗三先生的解

儒思想继承思孟一系之正统,则伊川、朱子所开出的思路实已离开此正统,但朱子却建立道统,故有“别子为宗”的有趣的说法^⑧。

北宋五子之中,只邵雍思想近道家,故略而不论。奇怪的是,明道虽早逝,程门高弟如杨龟山、谢上蔡所继承的却都是明道一系的思路。胡宏(五峰)之父文定(安国)与上蔡的关系在师友之间。五峰著《知言》,开湖湘一系的学统,宋室南渡之后为一个重要的学派。但五峰大弟子张南轩不能传五峰之学,常随朱子脚跟转,其他弟子也不能发扬师说,湖湘之学乃在朱子的强烈批评下渐告式微,后世已看不到这一学派的特色。但牟宗三先生独具只眼,指出五峰思想自成一个体系^⑨。这一派看法的重点大体是在心性对扬,性是超越原则,心是形著原则。修养工夫的目标是以心著性,尽心以成性,而最后终归于心性是一。湖湘之学主“先察识而后涵养”,此处识实即明道识仁之识,并非一般知识之察识,其思想之根源毕竟在孟子。朱子对这一派思想乃完全误解,他的批评并不能把握要点,充其量只是由一个完全不同的观点所作的外在批评而已!

程门另一高弟杨龟山倡道东南,再传弟子李侗(延平),即为朱子之业师。但朱子并不契于龟山一系的“默坐澄心”之教,且不幸延平早逝,不得不自己努力,强探力索,苦参中和,一直到三十九岁才真正找到自己成熟的思路^⑩。朱子自述早年误以“性为未发,心为已发”,乃在未发上面用不上功夫,不免急迫浮露。后来仔细咀嚼伊川遗教,特别是“涵养须用敬,进学则在致知”二语,这才涣然冰释,为问题找到了满意的答案,从此

认定性即是理，心则周流贯彻、通贯乎未发已发，在未发时只是涵养，已发之后则用省察。如此静养动察，分有所属，而敬贯动静，自此不复有疑。

朱子所发展的乃是一心性之三分架构。性即是理，而爱是情，心统性情。这套思想的背景则是一理气二元不离不杂之形上学。理是超越而永恒的。气则是内在而具体的。性可以进一步解析为义理之性与气质之性。爱、情是气。心是气之精爽者，具众理而应万事。

朱子以同一方式界定“仁”为“心之德，爱之理”。他的“仁说”肯定仁为生德，有一总结的说法：

“天地以生物为心者也，而人物之生又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德，虽其总摄贯通，无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣，请试详之。盖天地之心，其德有四，曰元亨利贞，而元无不统。其运行焉，则为春夏秋冬之序，而春生之气无所不通。故人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包，其发用焉，则为爱恭宜别之情而恻隐之心无所不贯，故论天地之心者则曰乾元坤元，则四德之体用不待悉数而足。论人心之妙者，则曰仁人心也，则四德之体用亦不待遍举而该。盖仁之为道，乃天地生物之心即物而在。情之未发而此体已具，情之既发，而其用不穷。诚能体而存之，则众善之源，百行之本，莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。其言

有曰：克己复礼为仁，言能克去己私，复乎天理，则此心之体无不在，而此心之用无不行也。”（下略）

朱子遍注四书，死后其说被元代用作考试的基础。他建立道统，从祀孔庙，影响之大为孔子以后一人。但在他生时，已受到象山的严厉批评。朱陆在一方面为同道，二人都反科举，以立志明道为先。但另一方面则论道不合，鹅湖之会已见端倪，终于不能阻止分崩离析之趋势，诚为憾事。象山以朱子之学支离，见道不切。他说：

“朱元晦曾作书与学者云：‘陆子静专以尊德性诲人，故游其门者多践履之士，然于道问学处欠了。某教人岂不是道问学处多了些，故游某之门者践履多不及之。’观此，则是元晦欲去两短，合两长，然吾以为不可。既不知尊德性，焉有所谓道问学。”（《象山全集》卷三十四）

象山之举直承孟子。他说：

“吾之学问与诸处异者，只是在我全无杜撰。虽千言万语，只是觉得他底在我不曾添一些。近有议吾者云：除了‘先立乎其大者’一句全无伎俩。吾闻之曰：诚然。”（《象山全集》卷三十四）

朱子主张心具众理，而象山直以心与理一。他说：

“四方上下曰宇，往古来今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千万世之前有圣人出焉，同此心同此理也。千万世之后有圣人出焉，同此心同此理也。东南西北海有圣人出焉，同此心同此理也。”（《象山全集》卷二十二）

然朱学既成为主流，象山之学乃受到贬抑，一直到明代王阳明出，才重新恢复陆学的精神。但阳明之学乃由朱学转手而出。他少年时格竹子，便怀疑朱子格物说不当，但一直要经历百死千难，谪居龙场，始悟致良知之说。他极斥外心而求物理之说。在《传习录》上卷中，他答徐爱问曰：

“‘心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？’
爱曰：‘如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在，恐亦不可不察。’先生叹曰：‘此说之蔽久矣，岂一语所能悟。今姑就所问者言之。且如事父不成，去父上求个孝的理？事君不成，去君上求个忠的理？交友治民不成，去友上民上求个信与仁的理？都只在此心，心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父，便是孝；发之事君，便是忠；发之交友治民，便是信与仁，只在此心去人欲存天理上用功便是。’”

阳明真切地了解,向外追求决不能建立起超越之道德原则。他又进一步倡“知行合一”之旨。

“爱曰:‘如今人尽有知得父当孝,兄当弟者,却不能孝,不能弟,便是知与行分明是两件。’先生曰:‘此已被私欲隔断,不是知行的本体,未有知而不行者,知而不行,只是未知。圣人教人知行,正是要复那本体。不是著你只恁的便罢,故大学指个真知行与人看说,如好好色,如恶恶臭。见好色属知,好好色属行。只见那好色时,已自好了,不是见了后,又立个心去好。闻恶臭属知,恶恶臭属行,只闻那恶臭,已自恶了,不是闻了后,别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前,鼻中不曾闻得,便亦不甚恶,亦只是不曾知臭。就如称某人知孝,某人知弟,必是其人已曾行孝行弟,方可称他知孝知弟,不成只是晓得说些孝弟的话,便可称为知孝弟。又如知痛,必有自痛了,方知痛;知寒,必已自寒了;知饥,必已自饥了。知行如何分得开?此便是知行的本体,不曾有私意隔断的。圣人教人,必要是如此,方可谓之知,不然只是不曾知。此却是何等紧切着实的功夫。’”(下略)

阳明更进一步解说:

“某尝说知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。古人所以既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是。又有一种人，茫茫荡荡，悬空去思索，全不肯著实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已，补偏救蔽的说话，若见得这个意时，即一言而足。今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了，然后能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫，待知得真了方去做行的工夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰知行本体，原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨，亦只是一个。若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。”

阳明的思想极为透辟，他所强调的是良知的直接发用。但王学末流却误解了王学的宗旨，至有“满街皆圣人”之讥。针对这样的流弊，于是有蕺山之学。蕺山特别重视人的内在的修养工夫，他讲慎独，而特重大学中所谓诚意。依他之见，格致是诚意之功，故格致与诚意实二即一、一而二者也。意本之物是“至善栖真之地”。意体即诚体，故曰：“意根最微，诚体本天”。蕴于心，渊然有定向者，即意也。依蕺山之见：“性本天者也”，又

曰：“天非人不尽，性非心不体”，则心与性之关系乃是一形著之关系。依牟宗三先生的意见，蕺山之思想与五峰实为同一型態^①。如此，牟先生在程（伊川）朱、陆王之外，另立一系，而有宋明儒当分为三系的说法。

姑不论我们是否同意牟先生的说法，此处实毋庸亟亟作一论断。以上，我们将宋明儒学等九位最重要的思想家的代表性看法，作了一番极简略的概述。取同略异，由此我们已经可以清楚地看出宋明儒学的一些特色。为清眉目，以下拟分为几点，略论如下。

（一）从文献上看，宋明儒者特别重视《学》《庸》，把这两篇东西由《礼记》提出来，与《论》《孟》一起编成四书，其重要性乃至超过五经。四书加上《易传》乃成为新儒古典的泉源。

（二）新儒学最感兴趣的问题，除了仁与生之外，即是心性与人道的问题，然孔子对于性与天道的说法，据子贡谓，乃不可得而闻也。故宋明儒是在儒学范围之内继承思孟另外增添了一个重要的面向。

（三）何以宋明儒会把兴趣转向心性、天道的问题呢？这多半是由于受到佛道的刺激而起。佛家输入中国，有成套完全不同的思想，既有复杂的宇宙观，也有细密的心理学，新儒者必须有以回应才行。但以宋明儒为阳儒阴释的说法却不称理。宋明儒的终极托付在生生之仁，这与释氏的空，老氏的无，在精神上根本相违。无疑宋明儒学的确由二氏借了不少的概念与名言，来开拓自己的领地，但决不可与之混为一谈，以至缺乏了必要的分疏^②。

(四)宋明儒的确在思想上有许多新的突破。他们对于理、气一类的观念,给与了全新的解释。同时他们作了一些重要的分别,如天地之性与气质之性,德性之知与见闻之知等等,对于后世产生了深厚的影响。

(五)在形上学方面,宋明儒相信,人的内部有一深刻的泉源,与天相通。透过涵养工夫,把自己天生禀赋的良知良能充分发挥出来,就可以达到一种内外合一的境界。

(六)在宇宙论方面,宋明儒相信一套生生化化、纯亦不已的创造演化观。无论在自然世界或人文世界,只要把人为的障碍或反常的现象去除,就可以体证太和。生物之中,就只有人能够提升到意识的层面直接体验到上天的好生之德,参天地,赞化育、体现一个丰富、饱满、创造的生命。

(七)但理想的境界毕竟是稀有的成就。在现实上往往是一个分崩离析的局面。这在个人,在国家,在世界,情形莫不如是。而要改善这种情形,端有赖于个人的立志;努力做修养工夫,并由内圣以至于外王把正道推广昌明于天下。宋明儒最大的贡献是在人的内心开拓出一个广阔深远的境界。这不能用时下流行的平面或深层心理学解释,方东美先生谓要另外发展一套高层心理学,来探究人生理想、境界不断提升所经历的心理状态^⑧。宋明儒这种对于价值的肯定的态度,对人应有一种震撼鼓舞的作用。

(八)最后,宋明儒者的关心决不止于个人,推己及人,以至于邦国天下,莫不是同一原理的应用。此所以统治者也一样要由正心诚意做起,推行仁政,终于达到治国、平天下的理想。

以上,对于宋明儒学的一般特质既已建立一些了解,进一步我们便可以追问,宋明儒学的理念在今天来说究竟已经完全过时,抑或仍有相当意义呢?以下我们将由形上学、伦理学、宇宙论、科学、政治等五个不同的角度来讨论这一个问题^④。

(一)从形上学的角度来看,一度逻辑实证论的看法甚为流行,他们认为形上学乃概念的诗篇,根本缺乏认知上的意义。但这样的看法越来越得不到学者的支持。事实上征验原则本身就无法被征验。如果我们把形上学了解成为绝对基设或者终极关怀的探究,那么可以说没有人可以避免这一问题。宋明儒者相信天道流行,生生不已,这样的信念不为任何经验证据所否认。人人可以体证生生之仁,这是由于“天命之谓性”——天人之间有一直接贯通的关系。宋明儒者不是依赖外在的经验推概或理智构画建立形上学,只有通过内在的觉醒与行为的躬行实践,才能够体证到终极的形上境界。这样的信念不与科学相违,所排斥的只是错误的科学主义的信念。而科学毕竟不能解决人生终极的意义问题,此处唯有依赖吾人的智慧的抉择。

(二)从伦理学的角度来看,一方面现代人发现几乎不可能用一种纯客观的方式来建立任何超越普遍的道德原理,另一方面我们又不愿堕入一漫无定准的相对主义的窠臼,于是落入一两难之境地之中。然而人类道德行为若可能,必须要肯定人有自觉、自决的能力。宋明儒者继承先秦儒的传统,直下确定人有良知良能。只要能够屏除胸中大段私念,自然可以把握到行为的准则,同时宋明儒深切了解知行合一之理。他们最

大的贡献在着重修养工夫,省悟到必须要在行为形著之前,自己内心能够定立主宰,始不至于漫荡无归。学庸都讲慎独,宋明儒在这方面有进一步的发挥。各家各派,竞放异彩,打开了一个内在的宽广而深邃的世界。张载“西铭”曰:“存吾顺事,殁吾宁也”,解开了生死之结,对于今日人的存在的焦虑,正是一对症的良药。宋明儒讲“理一分殊”,对于仁的终极托付是绝对的,但仁的具体应用却要看实际情况而定。五四以来对于吃人礼教或封建伦理的攻击只能适用于僵固的道德教条与习俗所产生的负作用,并不能够否定人内在有一活泼仁心的泉源。宋明儒所走的道路,是要在绝对主义与相对主义之间,觅取一中道。对于整个宋明儒传统的深入研究,分别出那些是其中万古常新的真谛,那些是受到时代限制的产物,对于我们今日应有莫大的裨益。

(三)从宇宙论的角度来看,宋明儒有许多宇宙论的玄想,由今日的标准来衡量,固然是幼稚而粗糙的。但这些玄想背后却隐涵一些睿识,我们不应轻易加以鄙弃。中国不似西方,在发展的过程中,从未经过一科学、机械唯物论的阶段,正如李约瑟所赞扬的,始终保持一有机之自然观,存在与价值之关连从未加以切断。他们没有像近代西方人一样犯了怀德海所谓“错置具体性的谬误”,而误把一些抽象的品目当作具体现实的际遇。如果有人能够根据宋明儒的睿识,采取现代的新资料,重新构造一套新宇宙论的思想,未始不可与怀德海一系的所谓“过程哲学”有互相攻错之效。罗素曾经指出,宇宙论的玄想是刺激科学有突破性发展的一个重要的因素,我们不可以

过分短视,对之加以无条件的贬抑与非难。

(四)从科学的角度来看,近数百年来,中国科学技术的落后,乃是一件无可讳言的事实。究竟何以会如此?学者有许多不同的解释。其中一个可能的原因是,中国人特别是儒家式的思维方式拒绝把形式与内容分离。这样抽象的数学思想发展不足,造成了不利的影响。同时宋明儒过分强调德性之知,比较轻视见闻之知,以至文化的发展有了偏向。梁漱溟先生论中国文化之发展过分早熟,不为未见。生命的实现是要经过一曲折的过程才行,中国式的思维极合乎常识理性,而曲折得不够,以至造成缺陷。我们现在亟需吸收西方的科技知识,事实上儒家思想在这方面不必有任何本质性的排拒。譬如日本过去曾受儒家思想深厚影响,如今在科技的某些方面,竟已能够凌越所师法之欧美先进国家。这样的情形值得我们好好作一番研究,究竟哪些传统因素与现代相违,哪些却可以相得益彰。总之各国的现代化要成功,必须建筑在其传统的基础之上。如何好好利用传统的资源,而减轻传统的负担,这是一个值得我们严肃探究的大问题。但科技究非人生的一切,对人生应有一全观,这是我们需要参考传统、超越现代的新方向。

(五)最后,从政治的角度来看,传统新儒家思想显然还有许多瓶颈未能突破。儒家一贯是民本思想,始终未能进至民主思想;同时过分着重人治,未能足够重视法治。而在传统朝廷政治的规模之下,根本缺陷有效的权力制衡机括。宋明儒虽苦口力谏君王作诚意正心的修养工夫,吁请他们亲贤人,远小人,但收效甚微。时至今日,朝廷政治早已成明日黄花。而民

智日高,实行民主法治实为未来的道路。但民主的实施既不能一蹴而达,同时更不是祛除百病的万应灵药。事实上民主的分权反而可以造成一些问题,但确可以避免专制的病害,而根本解决了权力继承的问题。同时在今天,西方式的民主的流弊我们已经可以慢慢看得越来越清楚。民主政治的实施与企业利益过分结合在一起,未必一定是一件好事。故必在民主多元的架构之下,尽量提高教育与知识文化的影响。传统对道德、对人的品德的要求决不可以完全放弃。有道德有知识的人去参与现实政治,才能真正使民主的理想实现。此处我们也必须另外寻求一种传统与现代的比较合理的结合方式。

以上我们在一种粗略的方式下指出,在哪一意义之下,宋明儒学的思想确可以有重要的现代意义。一方面我们运用了现代的标准,很明显可以看出传统的严重缺失。但在另一方面,传统又尽有许多优点,不是我们轻易应予放弃的。事实上把握到传统的一些睿识,我们也可以返回头来,对现代的偏向与流弊,作出一些合理的批判。至于如何真正作出一个理想的传统与现代的结合,则还有待于今后有志之士共同的努力。

(选自《文化与哲学的探索》)

注 释

- ① 牟宗三,《心体与性体》,卷一,页四一四——四一五。
- ② 冯友兰,《中国思想史》,下册,页八二二——八二四。
- ③ 牟宗三,《心体与性体》,卷二,提纲见页一——二〇,一五——二五。

九。

- ④ 此依牟宗三先生解释,同上,页五五。
- ⑤ 同上,卷三,页二三一。
- ⑥ 同上,页二三二。
- ⑦ 同上,卷一,页四四—四五。
- ⑧ 同上,页一九—六〇。
- ⑨ 同上,卷二,页四二九—五四五。
- ⑩ 拙著,《朱子哲学思想的发展与完成》,页八七—八九。
- ⑪ 牟宗三,《从陆象山到刘蕺山》,页四五六—四五七。
- ⑫ 拙著,《朱子哲学思想的发展与完成》,页三九七—四二七。
- ⑬ 方东美,《生生之德》,页三五〇。
- ⑭ 拙著,《朱子哲学思想的发展与完成》,页五二一—五五一。

朱子哲学思想的 现代意义

一、引言

衡定一种哲学思想在历史上的地位，并不只具备有历史的意义，它也有它现代的意义。克罗齐说，历史即哲学，这固然是过甚其词，却并不是完全没有道理。我们研究思想史，自决不容许我们去曲解过去历史的真相，尊重历史客观的证据是任何治史者必须遵守的第一天职。但思想的了解必牵涉到解释，而解释必牵涉到我们自己的视域。现代人已经清楚地了解到，完全客观的历史只是神话。卡西勒在《论人》中说，历史是属于解释学(Hermeneutics)的范

围^①，信然。伽德玛(Gadamer)坚持，人不可能跳出自己的时代客观地来看历史，^②这又落入了另一形态的极端。在历史中我们掌握到的客观普遍性，是通过了我们的主观以及时代的局限，所把握到的普遍客观性，也可说是一种辩证的客观性。卡西勒有决定性地驳斥了真理的模拟说(Copy Theory)，因为如果知识是对于对象的模拟，那么人类根本没有知识，只有虚假。只有我们转换一个角度，才能看到人类知识的创造性；而人的知识的客观普遍性正是人的创造所收获的成果^③。

从一个方面来说，我们既无法回到过去的时代，似乎永远无法了解过去时代的真相。然而从另一个方面来说，吊诡的是，康德就曾经说过，我们了解柏拉图，竟比柏拉图自己了解自己还要更清楚。其实说穿了，在这里并没有什么神秘可言。当事人往往看不见自己思想的理论效果，也不能够分别开自己的客观的认识和主观的向往。是历史给与了这些以当事人看不到的答案。然而历史的过程永远没有一瞬息的停息。所以每一个时代有每一个时代不同的苏格拉底的形像，却又没有一个是完全虚假的形像，它是各个不同时代所发掘出来的有关苏格拉底的真实。当然，我在这里决不是在散播历史相对主义的谬见。解释的手腕自有高有下，解释得不够善巧立刻可以产生误解。同时更有人在故意歪曲历史的真相。尤其是一些当权派，最喜欢篡改历史以屈从一人一党的私心，一时一刻的利害，历史家必须穿透这些烟雾，就自己的角度来还出历史客观的真相。

如果说历史家首要的职责是在如实地记述历史的真相，

那么哲学家的职责却是要解析这些思想的预设,并培养心灵的慧识,而加以价值的评断。历史家自也不是不评断,但他所展示的是内在于历史本身的评断。哲学家却要把这样的评断外显化,提其神于太虚而俯之,才能得一合情合理的简择,建立崇高的理想,以寄望于未来。但评断以前必先了解,否则也就难免错误的评断。故治哲学者终不可以忽视思想史,而治思想史也终不甘只限于治思想史,而求有以跳越出去,作普遍性的哲学的论断。

我们研究朱子,也正碰到类似的问题。首先我们要确定朱子在中国思想史上的地位,然后我们要检讨朱子哲学思想的现代意义。而两方面又有彼此不可分割的紧密相连的关系。举例说,冯友兰《中国哲学史》以新实在论与柏拉图的观念来重新解释朱子,这已经证明是一种误释,对于中西哲学两方面都缺少深刻的认识所作的一种外在的比附。而冯氏自己造新理学,也就不是一种很好的融摄,当年即曾为业师陈康先生所讥:到了二十世纪还犯了两千年前希腊人犯过的理(形上)事(形下)分离的错误。……

再举例说,英人李约瑟,以著《中国科技文明史》而蜚声国际,曾以朱子之宇宙论为一种有机自然观,接近于怀德海的思想,跳越过西方近代之机械自然观^④。对于当代几乎完全丧失自信的中国学人来说,闻李氏之伟论,不啻如打了一剂强心针,好像祖宗遗产之中,居然还有这样的好东西,不觉与有荣焉。但朱子思想之中虽有这一环节,却非其中心思想所在。而且李约瑟对中国传统思想所取有一些错误的视域。他讲张载

的气化论以其继承王充,而以太和为唯物论思想^⑥,其于宋儒之思想睽隔之情形可以想见。他不能清楚看到,横渠、朱子的思想都是宋代新儒者内圣之学的两个重要的分支,舍本就末,如何可以还出宋代哲学思想史的本来面目。李约瑟这样有影响力的思想家对于传统中国哲学的根本误释、轻重倒置的情形,有识者应该引以为忧才是,不意反倒色然而喜,现代中国知识分子这种识短、崇洋的现象,委实令人感到可哀。

我们如今确定朱子思想之本质为宋代新儒家心性(内圣)之学之一重要分支,还出了他在思想史上的真面目,始可以分辨出那些是他应得之毁、应得之誉。我们从他思想的有缺失处乃知所以改进之道,而我们从他思想的有真知灼见处乃知所以传承甚至发扬光大之道,如此我们才可以检讨朱子哲学思想在现代的意义。以下分作形上学、践履论、宇宙论、知识论、政治论等五目来讨论此间所关涉到的种种理论效果。

二、由现代的观点看朱子建立 道德形而上学之不足

朱子的本意是要建立一成德之学,他的入手方法是先已假定了小学的涵养工夫,到了大学的阶段,不断格物穷理,久之自然可以到达一豁然贯通的境界。显然朱子所取的是一渐教的方式,我们目前的工作是,通过了西方哲学的洗礼,回过头来检验朱子的思想,看看采用了他的方式,能不能建立得起一个坚稳的道德形上学的规模?不幸的是,我们似乎无法不对

这个问题给与一个否定的答案。

西方的伦理思想发展到康德,可谓一重要的分水岭。康德明白宣称,在经验知识、纯粹理性的范围之内,不能建立道德意志自由的观念。只有在实践理性的要求之下,始不能不肯定意志自由为基设(Postulate),否则人的自觉道德行为乃变为无意义。康德坚持假言命令(Hypothetical Imperative)与定言命令(Categorical Imperative)的分别,前者只是功利计算的考虑,后者才是真正道德行为的标志。康德又严分德俗学与德性学,前者是对于人的不同道德习俗的经验实然的学问,后者才是关于道德行为的超越普遍必然原则的探究。我们由经验实然的考察,决不能建立超越的道德原理;也就是说,我们经验知识的积累,并无助于我们对于道德主体的肯认。两者根本属于完全不同的层次。但康德的思想只能建立检讨道德行为成立之先验条件的道德底形上学(Metaphysics of Morals),然以其缺乏智的直觉的肯定,故终只能建立一道德的神学,而不能建立一道德的形上学(Moral Metaphysics),与儒家正统的心性论思想亦有别。^⑥

康德以后的西方哲学,对于康德之肯定道德主体意志自由不免有所怀疑,但对于道德问题不能通过经验知识来解决的慧识,却是紧守不渝,少有违逆者。英美分析哲学如逻辑实证论根本把道德问题摈弃到知识范围以外,而归之于情意所行境;日常语言分析则肯定道德语言的表意模式不同于知识语言的表意模式,而致力于所谓“后设伦理学”(Metaethics)的研究。欧陆的存在主义自祁克果(Kierkegaard)开始,即宣称

“主观性为真理”，沙特辈所强调的是，在一无客观凭借的情形下人的实存的抉择。问题的争点不是在科学的发明如原子弹、现代医药等有没有道德上的相干性，而是说主导的道德原则不能直接由经验知识建立起来。由此可见，西方哲学也断定德性之知与闻见之知有本质上的差异，不可将二者混为一谈。

而朱子之病正在他之不能真正正视德性之知与闻见之知二者之间的差别。浮泛来说，朱子自亦非不知宋儒自横渠以来即有此一重要之差别，但却并不能真切地领略其意义，他教人即物穷理，总说一草一木，莫不有理，从这里开始，慢慢积累，久自有得。问题是在，这样的积累究竟得到的是怎样的知识？朱子在此乃根本缺少明白的分疏。考朱子之意，大概是说，一理化而为万殊；就分殊之事物物去了解其分殊之理，其本身就是一件有意义的工作。但对分殊的理解积累得多了，然后观其会通，久之脱然自有贯通处。盖举凡然必有其所以然，而天地间生物最后之所以然超越的形而上的根据却不外即同一生理、生道。吾人之心必扑着此理，才能找到其最后之安立之所。而人之所以能做到这一步则因为人心乃气之精爽者，其本质至虚至灵，故可以具万理而应万事。只要不断做后天的工夫，心静(涵养)理明(致知)，克己复礼，然后可以克服人的气禀之杂，人欲之私，一依天理做去。故《语类》有曰：

“礼是那天地自然之理。理会得时，繁文末节，皆在其中。礼仪三百，威仪三千，却只是这个道理。千条万绪，贯通来只是一个道理。夫子所以说吾道一以贯之，曾子曰忠

怨而已矣是也。盖为道理出来处只是一源，散见事物都是一个物事做出来底。一草一木，与他夏葛冬裘、渴饮饥食、君臣父子、礼乐器数，都是天理流行，活泼泼地，那一件不是天理中出来。见得透澈后，都是天理。理会不得，则一事各自是一事，一物各自是一物，草木各自是草木，不干自己事。”（四十一）

由此可见，朱子并非不知，要把握一贯之道，最后终必须经一异质的跳跃。但他的入手方法则必须先有一屋散钱，然后用一条索子穿起来，功夫才有落脚处；若只空有一条索，把什么来穿？

朱子这样的途径，看似平稳，其实忒没分晓。所以从游的学者问问题，亦每以外驰为病。而朱子本人则终不能面对这一问题。人心外驰，去把握一草一木之理，这样积累的乃是经验见闻之知。在这里找到条贯，翻上一层，成就的也只能是物理、化学、生物的系统科学知识，并不是朱子心目中所想像的超越的性理之知。而在道德的领域之内，用这样的方式，则只能训练人去合模，符合社会共许的外在规范，并不能建立真正的道德良知。了解熟悉这些规范如何运作，实在只是有关一个社会传统德俗的了解，并非真正有关德性的了解。两者之间还隔着一道鸿沟，并没有必然的关连性。

由此可见，朱子走顺取的途径，假定人自幼及长，有良好的德俗的训练，久而久之，就终必能建立德性的自觉，这是一种过分单纯的想法。事实上要建立这样的自觉，必须经历一道

觉体证,彻底由闻见之知、经验对象知识的模式翻出来,作一异质的跳跃,始有所得,否则若只是依样画葫芦,所立只不过是一套习熟足以自安的他律道德而已!如果朱子真能安于这样的他律道德自也罢了,但他显然是真要作自觉道德的工夫,所以他也必须道性善,说回复天理之本然,却又不肯正视在这里必须要作的异质的跳跃的步骤,于是产生了一个不可解的难局。其实朱子已先预设了象山所说的本心,为学先立其大,但象山言之,他又攻之以为禅,无怪乎象山要斥他为不见道了。从这个角度来看,朱子可以说是新儒学内部的始教,所以多看到气禀之杂的害事,同时有强烈的外在宇宙论的兴趣。而象山可以说是新儒学内部的终教,当下体证到本心。但枝干虽实,而过分斩断枝蔓,乃不见儒学之丰富壮丽,也不能不显示出巨大的局限性。然象山确体证到心即理,朱子犹以理气二元的方式在本质上析心与理为二,故在终极的体验上确有一间之隔,不可讳言。

由现代的观点来衡量,现代人卑之无甚高论,于超越之性理、本心,或不容易凑泊得上,但却清楚地认识到,在经验科学知识的层次上,无法建立起道德本心,也无法建立起超越的形而上学。故在此处唯一剩下来的路即诉之于吾人内在本心的信念作异质之一跃(An act of leap of faith)。此处人必须作实存的抉择:是否打通或斩断自己与超越的关连,此则存乎其人耳。然人之建立超越,决非依凭外在理智之构画,也非诉之于反理性之情意。田立克谓乃诉之于超理性(Suprarational)之体证,其源出于理性之深层(Depth of Reason)^⑥,其言与熊十力先

生之拒量智(理智)之构画,而归之于性智之发用^⑥,彼此若合符节;只不过一皈依于超越的上帝,一返归于与天地参之仁心,此则反映出基督教之传统与儒家传统的差别。这是人在终极关怀上显现的差别。朱子无疑是怀抱一儒家之终极关怀,但在他的方式下,这一终极关怀乃不能全幅透显出来,只能以折光的方式显现一鳞半爪。故在今日要建立道德的形上学,朱子的方式不足为吾人取法。本心的体证自靠助缘而显,但既立即必为全盘建立,不立即是不立,此中没有七折八扣可言。此间之托付是完全的托付,朱子的方式是有憾有隔,在根本体验处有所虚歉,故不能作为新儒学正统的型模。

三、由现代的观点看朱子 对于践履论的贡献

人之本心之立虽无条件,一无依傍,(即找不到充分的经验科学知识的基础来支持)而当下即是,无可怀疑,否则人的自觉道德行为即全无意义,整个宇宙也成为黑漆一团,不见一点光明。但在实然层面上言,则人心确如孟子所言,操则存,舍则亡,出入无时,莫知其向。

正因为人心不似一物,所以不易为言。它不像一张桌子,开眼的人都看得到,所以不能对之形成感官知觉。又正由于人心的作用千变万化,缺少齐一的反应,所以我们对之也不能形成概念的知识。盖人心不似原子,可以取同略异,在实验室观察其齐一的效果。往往一念之间所作的决定,所产生的结果遂

判如河岳，正所谓差之毫厘，谬以千里是也。

也正因为如此，在经验实然的层面，我们并不能够肯定本心的存在，也不能够提出决定性的证据证明本心一定优于习心，或者道心一定优于人心（此处用于与道心相对之义）。所以纯粹由外在的观点看来，我们的论调与当代伦理的情绪论者（Emotivist）如史蒂文生（C. L. Stevenson）的说法^⑥似乎无大差别。在一个伦理的陈述之中，人们可以同意的是有关事实描述的部分，对于价值的态度则诉之于主观的情绪，只能用一种劝诱（Persuasive）的方法来转移人们对于价值的态度。然而在实质上则两说根本完全不同。儒者所谓汝安则为之，实在肯定了一个安心的超越、普遍、必然的客观标准。只是此处的客观即不是感官知觉层面的客观，也不是概念知识层面的客观，而是通过纯粹实践理性（Pure Practical Reason）所把握的客观。人的思想行为若与道心（天理）相应（此非与对象之对应），自然心安理得；反之人的思想行为若与人心（私欲）相应，则不免于昏念妄动，发而为谗辞、邪行。表面上久假不归，似亦未始不可以自安，实际上则弊漏百出，终不可以安，此决非属于完全主观情绪之事。如果我们用感官知觉、概念知识做标准，则道德的价值判断自无可征验（Verify），但若以实存的体证来相应，则又未始不可以征验，所谓如人饮水，冷暖自知是也。此中自有一相应架构，只需人以慧识仔细去认取罢了！但在实然经验层面上，则人往往顺躯壳起念，故有人心惟危、道心惟微之说。朱子对于这个层次的问题是有极深的体验。《文集》卷三十九《答许顺之书》有云：

“〔操则存，舍则亡，出入无时，莫知其向。〕孟子此四句只是说人心是个活物，须是操守，不要放舍。……心一也，操而存则义理明而谓之道心，舍而亡则物欲肆而谓之人心。（原注，亡不是无，只是走出逐物去了。）自人心而收回便是道心，自道心而放出便是人心。顷刻之间，恍惚万状，所谓出入无时，莫知其向也。”（《文集》卷三十九答许顺之二十七书之第十九书）

《语类》亦曰：

“问：操则存。曰：心不是死物，须把做活物看，不尔则是释氏入定坐禅。操存者，只是于应事接物之时事事中理，便是存。若处事不是当，便是心不在。若只管兀然守在这里，蓦忽有事至于吾前，操底便散了，却是舍则亡也。仲思问：于未应接时如何？曰：未应接之时，只是戒谨恐惧而已。又问，若戒谨恐惧便是把持。曰：也须是持，但不是硬捉在这里，只要提教他醒便是操。不是块然自守。”（五九）

“或问求放心，愈求则愈昏乱，如何？曰：即求便是贤心也，知求则心在矣。今以已在之心复求心，即是有两心矣。虽曰譬之鸡犬，鸡犬却须寻求乃得，此心不待宛转寻求，即觉其失，觉处即心，何更求为？自此更求，自然愈失。此用力甚不多，但只要常知惺惺尔。惺则自然光明，不假把捉。今言操之则存，又岂在用把捉。亦只是说欲常常惺

觉，莫令放失便是。此事用力极不多，只是些子力尔。然功成后却应事接物，观书察理，事事赖他。如推车子，初推却用些力，车既行后，自家却赖他以行。”（五九）

“求放心非以一心求一心，只求底便是已收之心。操则存，非以一心操一心，只操底便是已存之心。心虽放千里之远，只一收便在此，他本无去来也。”（五九）

由这些话可以看出，朱子是做了工夫，而且深有所造，才能有这样的体验。以心觅心，兀然持守，确可以是一种病。朱子的错只在把为学先立其大当作禅。其实即禅也不可以以心觅心，兀然持守，朱子于此并禅而不晓。朱子是因早年学禅形成忌讳，后来又对陆学末流之狂肆有所反感，始有此失。只要是儒家自决不容许避世以为高，终必肯定人伦日用之正面价值。但本心之立，由不自觉跳跃到自觉的层次，却有待个人的气质与实际的机缘而定。有人可以用朱子这种内在体证即事以求的方式，久之脱然有贯通处。有人却要暂时隔离开来，不随着俗事一起滚，才能建立中心的主宰，而必须采用隔离体证的方式。有人则需要像象山那样简截，当下斩尽枝蔓，乃卓然有所立。但无论走那一条路，只要是真正体现自律道德，则必须经一异质的跳跃。逆觉是自觉作道德实践之一必要条件，朱子预设此一逆觉，却终不能正视此一逆觉，是其不足处。但他用力至勤，探索至苦，自有许多可供吾人参味处，不可似象山之尽斥其为闲议论。

朱子要人求得放心，仍当穷理，不只克己，还要复礼，此则

固然。既体悟得本心，自不是空守着此心，事理都不讲求，若此，则体悟者必非本心。象山又何尝教人兀然守在那里。其实陆王一系是直接由孟子的大体小体之辨自然发展出来的思路，不必有朱子所批评的毛病。阳明就有极明白的分疏，圣人所把握的只是天理（仁心之生生不已），岂能够无所不知，无所不能（要打仗岂能够不学行军布阵），而良知不滞于见闻，却也不离于见闻。事实上没有人要你去截断见闻，只是必须要有大小本末之别罢了。此则朱子也不能违背者。而良知之发用必借见闻，但二者的层次则不容许错乱。事实上正是在这个最紧要的关头朱子却缺少了分疏，此其病也。穷理究竟是穷的什么理？若穷的是天理，则在求放心之外不能再另外说穷理（朱子晚年之说非也），若穷的是事理、物理，则不必与求放心（立大本）有任何直接的关连，盖天理虽不外事理、物理，却与之分属两个不同的层次，不可混在一起说。朱学想说得密，结果反而说得疏了，这也是一有趣的吊诡。

但朱子于现实气禀之杂，人欲之私，则确有体验，不可轻弃加以抹煞。后生才看几句宋明语录，就要奢谈通体透明，这岂不是笑话。其实整个儒家是过分强调人性的光明面，故也不能谓之无蔽。相形之下，基督教对现实人性之阴暗面实有更深刻的体验。故田立克以此世之内充满了含混暧昧（Ambiguities），只有在绝对超越的上帝那里才有完全的清明。这样的思想虽不免仍有偏于他世之嫌，但决不会像传统儒家那样把纲常的内容也当作绝对，由现代的观点看来，显不能谓之无病。于此，我们只有改造传统儒家义理的规模才行，理一

而分殊,真正超越绝对处只在理一,分殊处乃有局限性,不可以绝对化。朱子的理气二元放在形上学的本质层面看是一个错误,但由实体而转为功能,移在践履论上讲,却表现了很深的睿识。本心是一,心即理,此处不容析心与理为二。但就气化之迹上看,则天理、人欲、德性、见闻,不容不作分疏,此正陆王之学必先立其大之微意所在,朱子在践履上的扎实、细密的工夫必以此为前提,才能显出其意义;但他却在这样重要的节骨眼处反而有了间隔,岂不可惜。但诚如阳明所言,朱子嘉惠于后学有不可得而议者,岂可以全盘加以抹煞!

而道德的践履工夫,在今日看来,似乎迂阔不切实际,只是少数人事,与多数群众无关,但其然岂其然哉? 西风东渐之后,现代人强调的是人权观念,不再是责任观念。然而即在西方,教育子女仍不能不讲究训练(Discipline)。过分高压的手段,过分的道学气,自不免令人反感厌弃。但一个社会真要完全缺乏了道德自律,还成怎样一个社会,所谓不诚无物,一切都要垮台。人自不能人人为圣人,但也不能个个是自然人,在利欲胶漆盆中翻腾,没有半点理想的向往。……现代人对传统的反激自非无因而起,但全盘抹煞传统,这却造成了我们现代的一个主要的问题,还需要我们由传统重新汲取慧识来找到对治之道,以克服并转移时代的衰颓的风气。

四、由现代的观点检讨朱子建立宇宙论的方式之得失

朱子对于天道宇宙观的问题一向有强烈的兴趣，此所以他推尊濂溪为北宋儒学的创始人。横渠自也对这一方面有强烈的兴趣，但他多滞辞，二程对于《正蒙》不太满意，大概清、虚、一、大的表达方式容易为人误解，所以当时少有继承其思路者。宋儒的宇宙论思想大体是跟着濂溪的思想下来，朱子之倡导尤其功不可没。当然朱子以理气二元的方式解释《太极图说》、《通书》的思想是有问题的。周子是一元论的思想，故说无极而太极，太极动而生阳，一贯而下，思路十分顺适，并无任何吊诡。但朱子以理(太极)气(阴阳)分属二元，则太极动而生阳乃成为不可解，故必须强为之说，不必符合周子的原意。但朱子的思想受到周子之启迪，则是无疑问的一件事。

或者我们可以这样说，生生不已的宇宙观乃是宋代新儒学的一项共法，此则连对宇宙论问题并无强烈兴趣的二程也不例外，大家都肯定通天下间，只是一个生理、生道在作用。这样的思想是继承《中庸》、《易传》的天道观之一极自然的发展，其渊源可以溯回到孔子的无言之教。然而在内容方面，则各家的解释有所不同，譬如周子与朱子，只不过是在共法上之相合，细按内容，则两家的思想实不必尽同。

朱子之思想规模宏大，不拘于一家一派之说，其心量实有足以为人效法之处。他不在乎太极图之源出于道家；而且尽管

二程对康节象数之学无所措意,评价不高,朱子则特尊信其先天图,且毫不讳言此图也出于道家,由陈抟传来,只不过康节给与了它全新的解释。朱子有时也兼采汉儒之说。其说乃融合各家以为言:《语类》有曰:

“一动一静,互为其根。动而静,静而动,辟阖往来,更无休息。分阴分阳,两仪立焉。两仪是天地,与昼卦两仪意思又别。动静如昼夜,阴阳如东西南北,分从四方去。一动一静以时言,分阴分阳以位言。方浑沦未判,阴阳之气混合幽暗。及其既分,中间放得宽阔光朗,而两仪始立。康节以十二万九千六百年为一元,则是十二万九千六百年之前,又是一个大辟阖,更以上亦复如此。直是动静无端,阴阳无始。小者大之影,只昼夜便可见。五峰所谓一气大息,震荡无垠,海宇变动,山勃川涇,人物消尽,旧迹大灭,是谓洪荒之世。常见高山有螺蚌壳或生石中,此石即旧日之土,螺蚌即水中之物,下者却变而为高,柔者变而为刚。此事思之,至深有可验者。阳变阴合,而生水火木金土。阴阳、气也,生此五行之质。天地生物,五行独先,地即是土,土便包含许多金木之类。天地之间,何事而非五行?五行阴阳,七者滚合,便是生物底材料。五行顺布,四时行焉。金木水火分属春夏秋冬,土则寄旺四季。……五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极本无极也。”(九四)

朱子的宇宙论极为复杂,此处所引仅为一例,以见其思想

之一斑。朱子以阴阳五行解释一切,而以五行配四时。不仅如此,他又以气化的过程解释人物之生,并以人德配天德。这里自有许多汉儒思想之痕迹,但他绝非迷信,他只是要为宇宙万物找到一个自然而合理的解释罢了。他对宇宙间许多怪异之事的记载,既不轻信,也不加以一笔抹煞,而采取一种审慎开明的态度,可以解释的尽量加以释解,解释不了的则暂存疑以待来者。

很明显的,朱子是有很强烈的外在宇宙论的兴趣,他的观察入微,思想富综合力,这在当时儒者来说,已属难能。他的宇宙论思想自受到他的时代的局限性,我们很容易宣称这些思想是过时了,而将之弃置一旁,不再加以理会。但这里面实在牵涉到一些更复杂的理论效果,需要我们作更深一层的反省,才能对朱子的宇宙论思想的得失有更深一层的了解,对我们今日哲学思想之再造,还有重要的参考价值。以下仍让我们用比观的方式对此问题作进一步的探讨。

关于宇宙论思想的反省,中西思想最大的分别在,传统中国思想未经过康德哲学之一大折曲,所以视域也就完全不同了。康德的纯理批判断定,人类理解只能建立有关现象世界的知识,而不能把握本体。在纯理批判第三部分超验之辩证学之中,康德明白地指出了纯粹理性的限制。人的理性虽有不可抑制的形而上学的要求,但一讨论到宇宙根源的问题就不能不产生二律背反(Antinomies),而得不到定论。理性论、经验论各各言之成理、持之有故,却也各有其不可克服的困难。人的科学知识的极限在于现象世界的了解,而不能及于本体。只有

翻出纯粹理性的范围,到了实践理性批判,康德才断定,乃是由于实践理性的要求,始不得不预设意志自由与上帝存在,而在实理的范围內打破了现象与本体的隔阂。

康德是因受到休谟怀疑论思想的影响而警醒了其独断的迷梦。康德的批评哲学等于是宣判了传统玄想性的形上学与宇宙论的死刑。精确的科学知识,与形上学、宇宙论的玄想乃分属异质的两层,决不可以一贯而下,混为一谈。依康德,则我们要重建形上学,乃必须依凭实践理性,走逆觉体证的道路,而不可以走顺取的途径。外在的构画只能引生种种吊诡,得不到确定的结论。借牟宗三先生的术语来说,实有形上学是无法建立的,惟一可能建立的是诉之于内在体证的境界形上学。西方现代哲学思想自与康德哲学有了很大的差别,康德积极正面的建树并不为西方现代哲学所接受,但从消极方面看来,西方现代哲学却继承了康德的思想。逻辑分析学派根本以传统玄想的形上学为认知地无意义,而存在主义的思想家根本不认为科学量化的思想可以见体或建立本体论(Ontology)。换句话说,这两种互相对立的思想,一派极端崇扬科学知识的成就,另一派则看到科学思想的严重的缺失,却一致同意形上学不能通过科学知识来建立。这几乎可以说是西方思想由康德以来到现代可以作成的定论。

由这样的观点回过头来检讨朱子的思想。显然朱子所走的是一条顺取的途径。他并未真正觉察到经验知识与形上学的体证、宇宙论的玄想有什么本质性的差别。朱子之不斩断外在的牵连,这是他思想规模的宏大处。但他的思想却缺少了必

要的分疏；而混淆在一起的结果，使得纯粹理性、实践理性都不能得到充量的发展。在这里，我们不能顺着朱子讲下去，而必须对他的思想采取一种批判的态度。

但康德的分疏虽立起了一块重要的里程碑，但却又不是没有它的局限性。也就是说，我们不能不通过康德，却又不能超过康德。其实康德对科学知识、形上学、宇宙论三方面的了解都不足，我们必须对之作进一步的分疏才行。

首先从科学知识说起，康德以吾人之科学知识之极限在现象界，此则固然。但康德以为人的数理知识，如高斯的数学、牛顿的物理学已经到达了巅峰状态，这却是一个错误。人类知识是没有涯岸的。康德对于人类知识的超验的解析自有其慧识，但因他所根据的材料已经过时，所以必须重新加以再造才行^⑨。

从形上学的观点来看，康德指出，独断性的幻想宇宙论根本不能够建立，这是不刊之论，他又打开由实践理性的内在体证来重建形上学的道路，更是独具卓识。但他因受到西方近代偏重知识的传统之累，只能把意志自由当作基设(Postulate)看待，所以道路迂曲而遥远，道德的形上学终未能建立得起来。而他依基督教的传统在自由意志以外，又立灵魂不朽与上帝存在为基设，尤属歧出。中国的传统于科学知识的层面诚有所虚歉，但道德方面的体证却饱满而无所憾。由孟子以降，亲切地体证到本心(仁心、赤子之心)为一种呈现(Presence)，不只是一理性上不得不假定之基设而已！宋儒之分别闻见之知与德性之知，乃以德性之知为大，不似康德之以纯粹理性为起

点。陆王一系的思想对于大本的把握尤其直截，其途易简而正大，由尽心知性以知天，天人本自不隔。这正是中国文化的瑰宝，而陋识者却由知识闻见的层面来遮拨这种由内在体证相应得来的道德的形上学的智慧，其不相应可知。

再从宇宙论的角度来看，儒者所体认的良知、天理、生理、生道，虽是绝对的，然一理既化而为万殊，宇宙之间品物之繁，变化之富，则决非我们有限的理智所可以穷尽的。我们自可以通过我们的经验见闻，触类引伸，建立经验科学知识；我们也可以驰骋我们的宇宙论的玄想，用我们的想像力，编织成为一些世界假设(World Hypotheses)^[4]，这些假设虽不能在知识上充分可以证成，却决非认知地无意义。像希腊柏拉图、亚里士多德的形式主义；原子论者的机械(唯物)主义；黑格尔的有机主义；杜威的实用主义或晚近的系络主义(Contextualism)，虽彼此互相抵牾，表面上无可折衷，却可以帮助我们发现真实的许多新向度。科学进入到经验证实的阶段，是到了一种比较成熟的境地。但罗素却反对逻辑实证论者完全排斥哲学玄想，而坚持哲学的玄想对知识有一种启发的作用，不可一笔加以抹煞。杀死了玄想等于切断了科学的一个重要的灵泉，罗素的想法是有相当真知灼见，不容我们忽视。

然而我们必须了解，宇宙论的玄想还不是知识，所以没有知识的确定有效性。有些特定的假设，却还未升进到世界假设的阶段，既只是外在构画、想像的结果，所以也只有较低或较高的盖然性，并没有必然性。它是位置在科学知识和形上学的体证中间的一种东西，却不是没有它的意义。就儒家思想的规

模来说,一故神,两故化,这是儒者通过内在体证相应得来的形上学思想,就儒者的信念来看,必有其普遍必然性。维天之命,于穆不已,宇宙间有一生生不已的天道瞬息不断地作用,遍满于世界人间,而不竭其神用。它的化迹则通过阴阳来表现。故从儒家的思想来看,太极(一)与阴阳(两)是有其必然性。但阴阳究竟如何在实际上变化,则只能通过观察、知识的积累,加上玄想所作的一种合理的猜测或构想来解说,并无一定的必然性。儒者阴阳五行的宇宙观是属于这一个层次的东西。从内圣之学的核心看来,此其余事,所以二程虽也讲天道观,但不特别重视宇宙论,象山更少这方面的兴趣。然既推拓开去,儒者也不必一定不可以有这方面的兴趣。如此朱子自可以构筑一套宇宙论,也自有其意义。然其内容则有许多到今日已被推翻,并不像朱子本人所想像的那样有必然性。但此无伤。一则朱子的宇宙论自有其时代的意义,那代表了当时儒者有关宇宙发展的知识的综合与哲学的构想。而其内容到今日虽过时,其世界假设的基本理念则到今日仍可以有启发的作用,此所以今人如李约瑟盛赞朱子的有机自然观。彼实胜过西方近代的机械自然观,而与现代科学的思想若合符节。朱子的宇宙论思想,由现代的观点看来,自还只是前科学的思想,然而当作一种可能的世界假设来看,则不失其有参考之价值。朱子一定要把五行与四时,人德与天德配起来讲,当时可能是一种大家承认的说法,从今天看来,却有好多勉强牵合的成分。如何在其间作是非得失的评断,这就要靠我们智慧的抉择了。

五、由现代的观点看朱子建立 概念性的科学知识之不足

我们在前面已经说过,朱子的本旨仍是建立一成德之学,只是他不斩断外在知识的牵连。我们既已论朱子建立成德之学之不足,现在要进一步来检讨,用朱子的思想做基础来建立概念性的科学知识,也一样地不足够。

由现代的观点来看,经验科学或事实科学首先必研究一特定的题材,如物理、化学、生物之类。科学所用的基本方法则是观察、实验之类。我们必须训练自己排除自己的主观的偏见或情绪的反应,对于所研究的对象有一客观如实的了解,而进一步希望能够发现现象世界以内的一些恒常的关连。现代科学成功的最大秘密在其能够以简驭繁,建立法则或定律,以数量的方法来处理问题,有强大的说明与预测的力量,始可以如培根所谓的“知识即力量”。

由这样的观点来看朱子,他的主要心态显然不是一个科学家的心态。不错,朱子的确对各种自然人文的现象都有相当兴趣,对于一草一木之微也觉得有理,值得加以研究。但是他的主要目的并不在积累一些有关名物度数的知识,他的读书也不只在积累一些有关古典的知识,他的根本目的毕竟在明道。只是在方法的步骤上,他是由事物之然推究其所以然。他虽然不斩截外在知识的牵连,但他的终极目的,却不是要为事物现象找到一个科学的说明。朱子对于分殊的事物之理的探

究只不过是一个跳板,最后终于体现到,通天下实在只是同一生理、生道的表现。此所以他必然要讲豁然贯通,这种贯通并不是科学层面上找到一个统一的理论来说明事象的关连,而是隐指一异质的跳跃,为世间的万事万物找到一超越的形上学的根据。朱子的宇宙论则在阐明此一生理、生道通过一气化过程所表现的神用。在创造的生生不已的过程中,产生了作为万物之灵的人类,而人的责任就是要通过后天的修养工夫来实现他性分中所涵的仁德。这在基本上无疑是儒学的思想,在这种思想规模之下,科学知识的追求终只占据一第二义的地位。我们没有理由假定,在朱子思想的规模之下,可以发展出现代科学知识的根芽。反过来我们也不能把中国不能发展出现代科学知识的责任完全放在阳明身上。阳明的思想也并不斩截见闻,事实上阳明本人有多方面的兴趣,而且有军事的天才,决不是一个空谈心性、不能见之于行事的书呆子。事实上,德性之知、见闻之知决不可混为一谈,把两个层次分开,则两方面可以相反相成,不必互相矛盾冲突。若两方面各得其适当定位,则分别都可以得到其充量发展。如此,吊诡地说,我们用阳明的思想间架去吸收西方科学思想,反而比朱子的容易,正因为朱子的思想缺少了一些必要的分疏,混在一起说的结果,使得德性之知与见闻之知都不能充量地发展出来。所以我们在吸纳西方哲学重建中国哲学的过程中,我们只能学朱子宏阔的心量,而不能恢复朱子的思想为基本的模型,事至显然。

事实上,中国文化之不能够发展出西方现代科学的成就,

的确是与中国人的思维方法有根本关系,这牵涉到民族的共命慧的型态的问题,不能够归咎于三两个人。中土三教:儒、释、道都以解决人生的安心立命问题为中心,把研究对象的经验知识放在第二线的地位。儒家自不必反对科学性的研究,但其目的是为了利用厚生;道家的炼丹则为了长生,基本的目的是实用性的。传统中国的科技已发展到相当的高度,但却没法子作进一步的突破,像西方近代发展出数学物理的观念。而正当西方一日千里,走上工业化的道路的时候,中国自清初以来却闭关自守,自此距离越拉越远。终于引致帝国主义之侵袭,造成了罪恶的后果,至今犹有余痛。未来的问题如何解决,尚有待我们作智慧的抉择,不容许我们再失足,以遗百世之忧。

传统中国思想是自觉地拒绝作纯粹抽象的思考。在世界三大哲学源流——西方、印度、中国——之中,只有中国没有发展出逻辑推理的论式,这决不是一个完全偶然的現象。先秦名家之说邻近于诡辩,被视为无益之戏论;墨家的逻辑也很快就失传;儒家只荀子有统类的观念,但也不居于正统的地位,并未受到重视,其实其思想也未到达一高度抽象的境地。印度因为注重辩论的缘故,所以有正理派之五支论法,以后简化为三支论法,又有佛教之因明,但在印度,演绎与归纳缺少完全的分化。形式逻辑的发展惟有在西方一枝独秀,希腊时即有亚里士多德的三段论法,到近代发展出符号逻辑,乃至数理逻辑,蔚为一时之盛。到了近代,培根力主用新工具,提倡归纳法。十七世纪笛卡儿已经有数学物理的构想,到十八世纪牛顿

建立了古典物理学的规模。演绎复用之于归纳科学之中。从此科技之发展一日千里,使西方各国顿时成为天之骄子,一直至今日,仍居于先进于现代文明国家的地位。

西方这一套思想诚然有着凌越千古的突破性的成就,但却决非没有它的流弊。怀德海即痛斥其犯了“错置具体性的谬误”(Fallacy of Misplaced Concreteness),也就是误把抽象的东西当作具体的真实,在哲学的视域方面犯了严重的错误。如果不知道抽象概念科学知识的适当定位,遂容易造成一种非人性化(Dehumanization)的倾向,计算机的普遍应用,更使得活泼具体的个人沦为抽象的数目字,而人的价值也完全通过经济的价值数量来衡量。其害之大,有不可胜言者,久已为有识者所忧虑。

现在由现代慢慢进入到后于现代(Post-modern)的世代,我们重新回过头来检讨中国的思想,乃发觉其并不如上一个世代如五四时人所想像的一无是处。中国文化在抽象概念科学知识层面的开拓诚有憾,而亟待我们吸收西方的长处。但中国哲学思想如能保持其传统的意识,却决不会犯误把抽象的东西当作具体的真实的错误,也决不会丧失了人性的尊严与自信。中国思想之所长是在人(仁)道的践履与天道的体证层面的反省。这里需要的是内在的修养、当机的指点,此中的关键恰如周子在《通书·圣第四》所谓的:

“寂然不动者诚也。感而遂通者神也。动而未形、有无之间者几也。诚精故明,神应故妙,几微故幽。诚神几

曰圣人。”

在这个范围之内,道德的具体践履要当机,道体之体悟则神妙不可方物,不是演绎、归纳的科学方法可以用武之地。所以今日我们必须要做的是清楚地划分各个层次的范围,明白地了解各种方法的应用的特定的范围与限制,这样才可望治东西哲学的智慧于一炉而试图作成一更高的综合。

从中国文化本身的发展来看,则梁漱溟先生在《东西文化及其哲学》一书中提出中国文化过于早熟的看法实不为未见。中国文化的根本是深厚的、健康的、正大的、合乎中庸之道的,但在致曲的方面则不免有所憾。一个个体,一个文化真正要体现生生之旨,要发皇自己的生命,则必须要有一开放的广大的胸襟,对于现实有深刻的了解,对于理想有坚固的执持,才可以向往成就一个含容光大的境界。传统中国哲学的理想往往陈义过高,在德性方面锐于求进,所以往往未能真正正视人性的阴暗面,照察到如西方基督教所体验最深的罪恶感,或西方心理学所挖掘出来的人心之中种种的情意结,西方文学所暴露的现实社会的丑恶面,以及痛摧心肺的悲剧的体会与感受。同时中国人也不耐烦对物理、生物、人文作客观的科学性的探测与研究,故此中国文化虽已开拓了一宏大的规模,但在其与西方文化的对比之下,则仍不免有所憾、有所缺,而有许多可以为我们扩大、改进的地方。

中国文化对于道德的体验是深刻而有其普遍性的。所谓不诚无物,缺少了最低限度的道德的自觉,不只一个社会整个

垮了下来，科学家也不能追求他的真，艺术家也不能创造他的美。圣人的成就是人应得而向往尊崇的，我们显然不能把自然人的标准当作价值最后的标准，否则天下乌鸦一般黑，价值哲学也必垮台无疑。但在现实上我们却不能不认识到，人的气质、环境确有差别，各个人在各个不同的阶段体会也不同，我们在事实上不可能也无须要把他们铸成同一个模子。世界人生各个方面各个阶段的探察，只要出之于内心之至诚，都可以有其积极正面的价值。道德的价值的确是人生最中心的价值，但我们却不需要泛道德主义的泛滥，尤其不能容忍乡愿的害德。传统中国思想的理念是开放、富创造性的，落实下来却成为闭锁、富保守性的：习惯于尊崇权威，因循苟且，乃至外面一套、里面一套，阳奉阴违，在骨子里使坏，种种怪异，不一而足。今日我们在与西方的对比之下，决不可讳言自己的病痛，否则不只能造成自我的扩大，应付不善，乃至可以遭逢亡国灭种的危险，此不可以不戒慎。纯粹概念性的思考是我们传统思想中所缺乏的东西，我们不要因为听说莱布尼兹的逻辑受到易经的影响，就色然而喜，宣称这样的东西，我们古亦有之。要知道发展完成的东西，与未发展完成的思想的萌芽，完全是两回事，决不可混为一谈。民族固有的瑰宝是不容我们轻弃，民族自尊心的培养更刻不容缓，但义和团式心态的反激却最易害事。中国文化可以向西方文化吸收的自不只科学一端，以下我们将接着反省如何吸收西方民主的观念与实施的问题。

六、由现代的观点看朱子之政治论 之必指向一民主的道路

由朱子与陈同甫的辩论,我们可以看到,在政治上,朱子是以三代为标准,而贬抑汉唐。二者间的差别即在公心与私心的问题。同甫反对千五百年之间,天地只是架漏过时,人心也是牵补度日,自决不为无见。但同甫看不到朱子的苦心。在朝廷政治统治下,只有维持一超越的理想,才能对现实政治产生一规约制衡的力量。如果在政治论上完全肯定出之于私心的家天下,则人君自可以为所欲为,而知识分子随着现实政治一路滚下去,真不知要堕落到怎样的田地。

但在传统朝廷政治的规模之下,朱子也心知肚明,真正的政治理想是难以实现的。如若汉唐是私,赵宋岂不是私?尤其南渡以后,君父之仇都可以撇在一旁,偏安一隅,岁纳贡以求和,不是私是什么?南宋士大夫清流都反对秦桧,两方面实在是本质上的矛盾与冲突。

朱子看得很清楚,在朝廷政治的规模之下,一切的枢纽点在人君,不能把责任推卸到旁人身上。所以他每次上封事或陛见,都必言正心诚意,亲君子远小人的一套,结果在现实政治上当然不能得志,于是退而专心从事教育文化事业。道学者同气相求,自然而然形成一清议集团,令人侧目。当权派虽视为眼中钉,但也因此多少在消极方面发生一点制衡阻抑的作用。

但朱子的政治思想由于时代的限制,终难在根本处有所

突破。他深刻地了解,秦以后之法缺少大的变革,以其都是尊君卑臣之事。这样自然而然在儒家的政治论上形成一个死结。一方面儒者把政治理想实现的希望完全寄托在人君身上,另一方面事实摆得清清楚楚地,世间极少明君,如果上焉者如唐太宗还只不过是假仁借义,下焉者更不堪闻问矣。但儒者既必尊君之位,故现实上的人君虽识量短隘,进言时的修辞却还是必须天王圣明的一套,而内容上则又必对居位者痛加劝谏,尤其对包围着他的现实既得利益集团猛烈抨击,于是形成一实际上的尖锐的矛盾。在现实的政治斗争之中,道学君子由于难投人君之所好,通常乃是失败的一方。于是不得被摈弃在现实政治的主流之外,充当朝廷政治之一点缀品;若逾越了进言的范围,甚至不免于囹圄乃至杀身之危险。传统知识分子之命运亦惨矣,而终不免于迂阔之讥。真正干练的法家者流挂着儒家的招牌还可以做一点事,而中心信持理想主义的大儒,无论其实际能力如何,其命运必被摈弃在现实政治的主流之外,只能够发抒其思古之幽情,临风陨涕而已!不可能在现实上有真正的作为。

如果我们作进一步的分析,则同甫以朱子不必过分理想化三代也不为无理。同甫诚然对超越的理想缺乏认识,但他认定,任何改善现实的理想必通过行动才能实现,每一个时代凭借自己的努力都可以爆出火花来。朱子则还是凌空地谈理想,根本未能照顾到同甫这个层次的问题,宜乎同甫之终未为朱子所折服。从现代的观点看来,尧舜甚至禹还是属于传说时代的阶段,并不属于信史的范围。三代之建立,是否没有一点私

意的成份？这是谁也没法保证的事实。这些只是儒者共同承认的历史，焉知没有掺入了许多理想化的成份？至少由孔孟起，真正的儒者并不能用世。到了汉朝，统治者利用儒术的幌子来治理天下，其秘诀是阳儒阴法、王霸杂之。从此儒家与统治者乃有着一种奇特的互相依赖与互相制衡的关系。到了这种平衡完全失去的时候，就逼得要改朝换代，周而复始，一幕一幕地演出轰轰烈烈的历史的戏剧。

只有到明末清初，黄梨洲辈身遭亡国之痛，才能畅所欲言，写出“原君”的大文章，痛陈私天下之病害。但儒者还是找不出一套新的制度来解决根本的问题。一直到西风东渐，这才知道西方有民主制度，而在五四时代提出了德先生的口号。

其实即使在西方，民主的实施也是一个后来的产物。希腊时代，柏拉图构想了一个理想国的图象，而没法将之实施。亚里士多德深切地知道，没有一种政治制度是十全十美的。君主政治可以堕落为暴君专制，贵族政治可以堕落为寡头政治，民主政治可以堕落为暴民政治。一直到工业革命以后，人民生活水准提高，印刷术发达，知识传播迅速，民智普遍提高，现代西方式的民主才有可能实施。但即如此，在西方，也只有在英美，民主才真正实施得很成功，法德意都有问题，到二次大战以后才比较有一点进展。很明显的，民主政治即使是做得很成功，也仍非没有它的问题，各种各样利益压力团体互相牵制，向各个不同的方向拉扯，同时也不能避免少数特权阶级运用金钱舆论的力量来操纵选票民意，但不论它有多少缺点，至少有了民主法治则它确可以避免专制的荼毒。世间如果真正

有圣君贤相,像儒家所想像的那样,问题自简单得多。但权力是有很强大的腐蚀力量的,若听其集中在一人、一家、一姓之手,其害之大,实不可以胜言。儒家的政治论的根本缺陷在无法设计一套有效的机括来限制君权,光凭一些道德的教条是不足以拘束一个统治者的,尤其不能拘束那些残暴专制的独夫。要想在传统的政治规模下实现儒家的理想实如缘木求鱼,而且对于真正相信儒家理想的知识分子来说,简直后必有灾。如果有可能找到一个更好的制度的话,没有任何理由必定要抱残守缺,死守着传统的规模,拒绝往着一个新的方向迈进。

无疑,传统儒家的政治思想是一种民本思想,孟子就已明言,民为贵,社稷为次,君为轻。然而后世却有本末倒置的现象,但人君的责任在爱民,这却是统治者都不能违逆的原则,尽管在事实上不必一定是那么回事。但民本思想离开民主思想毕竟还有一大段距离。传统儒家心目中真正的政治理想是禅让,由有智慧、有道德、有能力的人居位来领导民众,由人君,到士大夫,到老百姓,形成一个阶层秩序。禅让不行,然后才有家天下。当然中国所实施的决非印度式的种姓制度,所谓布衣卿相,上下多多少少有流动的可能性。然而这样的流动性毕竟不会很大。只不过在传统农业社会的规模之下,以考试取士,不让世袭贵族专权,就是一种最合理的安排了。无怪乎在十八世纪时,欧洲还在羡慕中国式的开明的君主政治。然而传统儒家思想最大的一个错误在,把社会的阶层秩序当作千年万世永远不可改变的应然秩序,于是有所谓纲常的观念。其实真正有普遍性的只是人人内在本具的仁心,而不是外在的君

臣一类的架构。然而数千年的文化崇拜权威的心习已成，民国建立以后，一些传统的思想与习惯还没法子改得过来，所以一直到今日，民主的精神还没有在人们的心目中生根，领导者也还缺少彻底的觉悟，中国之走向民主的目标，还是一条漫长而遥远的道路。

但政治是众人之事，在下的人民才知道自己的痛痒是什么。由下而上，是使得人民有机会过幸福的生活远更有效的方法。政府的官吏是人民的公仆，不是骑在人民头上作威作福的官僚政客。为了防止上下的脱节，所以才必须建立选举的制度，隔了一段时期，就把不尽责的总统或首相，与国会代表赶下台来。立法、司法、行政，互相独立，互相制衡，使得大多数人喜欢的政策得以实施，而少数人的人权则得到一定程度的保障。到了事过境迁，发现当前的政策有了偏差，再重新选举时，少数就可以变为多数，失败者可以变为成功，权力在和平中转移。是制度使得当权者不能够私天下，不许他做独夫，徒逞一时之快意，陷千千万万生灵于涂炭之中。由此可见民主的施行最重要是建立制度，缺少了有效的选举与制衡的机括，徒托之于空言是无益的，届时吃苦的还是老百姓。

但民主制度虽然解决了逼使政治领袖必须为公众服务的问题，但并没有解决所有的问题。正由于政治领袖必须敷衍各种不同的压力团体，拉到多数选民的选票，他必须是一个优秀的政客，但不必是一个突出的人。而政教分离的结果，使得政治领袖不必再担任道德领袖的责任，他自必须有相当道德的操守，但他不必是一个万人敬仰的圣者。政治的民主，经济

机会的平等,在不妨害他人的限度之下每个人可以享受自己最大的自由,这样自然而然会造成一个多元的社会。每个人尽量追求自己的兴趣,发挥自己的创造力,不受到外在的干涉,这是现代西方民主社会最大的好处。但它的危机在把政治权利的平等推广成为一切的平等,而产生了铲平一切的不良效果。

保障人权的结果,使得多数人满足于做他的自然人,惟一的关怀是自己欲望的追求与生活的快乐。这种社会最大的危机是对成功的崇拜,把金钱当作衡量人的价值的惟一标准,文化与道德的水准日益低落。而更可虑的是,人的欲望是永远不会满足的,所以反而造成了许多挫折的个人,也构成了许多严重的社会问题。

事实上人的成就是永远不会平等的。当我们生病时,一定会去找医生;修理水管时,一定会去找熟手的技工。但不幸的是,我们容易接受各行各业的权威,却不愿意承认,在道德、精神修养方面,也有人可以有常人不可企及的成就和造诣,足可以为我们的引导。在以往宗教、道德的价值为中心的时候,的确产生了泛宗教主义、泛道德主义的弊害,现在却不幸走上了另一极端,传统的宗教、道德日益式微,却没有一套新的像样的东西来代替,而落入了一种真空状态之中。人不是变得无所适从,怀疑彷徨,就是变得古怪邪僻,自以为是。现代人突然发现自己落入一种危机状态之中,急于谋求一条合理的出路。

是在这样的情形之下,我们不得不反省,是不是我们确是走过头了,必须重新回头恢复一些已经抛弃的价值。当然单纯

的复古是不可能的,因为正是由于旧传统的不足才引导我们走上了今日的道路。但现代又出现了新问题,我们就需要重新后顾与前瞻,找到一种新的综合。今日面临我们的一大问题在,如何在一个政治民主、思想自由的社会之中重新建立道德与宗教的价值。在这个探索的过程之中,研究八百多年前朱子的思想,也可以给我们莫大的启示。

七、结 语

以上我们由现代的观点,通过了形上学、践履论、宇宙论、知识论、政治论等五个不同的角度,对于朱子哲学思想所牵涉的理论效果,提出了一些我个人的见解,并指点了一个未来的方向。这些意见自不必人皆可以同意。而指点出一个方向,与真正以现代的方式造出一套现代哲学,也还有好大一段距离。但至少这是一个起点的契机,继往以开来,知道了自己的取舍,才能够把握到自己在未来努力的方向。

近三十年来,我所念兹在兹的一件事是,中国文化将如何应付现代西方的挑战而重建其智慧与价值^⑩。但中国哲学之重建又不只具有中国的价值,同时也具有世界的价值。当今世界由现代慢慢走入后于现代的世代,上一个世代那种乐观、迷信进化的情调已经荡然无存。这是一个一切动摇、失去自信的世代。整个世界正面临着一个重要的转形期,哲学家在这里应扮演一个重要的角色,现代人需要的是一些新视域,而只有从事比较哲学研究的人,对于古今中外的哲学慧识都尝试作过

一番有深度的反省,才更有机会探索到一条新的途径,不落以往的窠臼。

在一个意义之下,中国哲学在今日所面临的危机,正好像在宋代儒家面临佛学的挑战,情形正相仿佛。华族必须要重新恢复自己的智慧,以销融新时代以及外来文化的冲击,始得以完成一自我的扩大。但在另一意义之下,情形又并非完全相同。南宋虽被迫偏安一隅,但异族并未提供一优势文化威胁到中华的文化。相反是中华的文化同化了外来的侵略者,也是出于中华文士自己的努力去吸纳销融了佛家的慧识。但今日我们所面临的却是西方优势的科技文明的撞击,应付不善,即有亡国灭种的危险。同时科技虽把人类的物质文明带进了空前的繁荣的境地,但它也包含了毁灭世界的种子。它的威胁是对于全人类的威胁,不只是对于华族以及中华文化的威胁。所以我们今日所面临的危机只有比宋代更为严重、紧急,不能不为有识者虑。

但我们却有信心,中国人比任何人更有资格为时代的问题找寻到解决的途径。其理由在,西方文化显示一两极性。举例来说,它一方面是近代科学背后隐涵的机械唯物论,另一方面则是超自然的基督教的神学;天人互相睽隔。但中国文化却固执一种中庸之道,它的缺点在不免过分早熟,使得许多潜在的可能性没有发展出来。但在理上,生生不已的天道与人道的实现,却没有理由不能更进一步加以扩大来包含科技的物质文明,与宗教的精神的体验。故此,中国哲学在今日的发展,决不能跑到西方后面去跟风,走哗众取宠、附炎趋势的道路,而

必须要耐得住寂寞,平章古今中外的智慧,以寄望为未来找到一新的综合来解救今日人类思想的危机。此则还有待于未来哲学者不懈的努力。

(选自《朱子哲学思想的发展与完成》)

注 释

① Cf. Ernst Cassirer, *An Essay On Man*, p. 195. 对解释学一般性之介绍,参 Richard E. Palmer, *Hermeneutics*.

② Cf. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*.

③ Cf. Ernst Cassirer, *An Essay On Man, and Philosophy of Symbolic Forms*, three volumes.

④ Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. I, p. 458, pp. 472-485.

⑤ Ibid p. 471. 李约瑟研究中国科技文明史,的确大有贡献,但他对中国哲学思想则有一些外行话,此不可以不察。

⑥ 参牟宗三:《心体与性体》,第一卷,页一三四—一八九。又参下面第四节的论点。

⑦ Cf. Paul Tillich *Systematic Theology*, Vol. I, §. 1.

⑧ 参熊十力:《新唯识论》、《十力语要》。

⑨ Cf. C. L. Stevenson, *Ethics and Language*.

⑩ 新康德派再造康德式的知识论最有成就者为卡西勒。Cf. Ernst Cassirer, *Substance and Function, The Problem of Knowledge*, Vol. IV.

⑪ Cf. S. C. Pepper, *World Hypotheses*.

⑫ 参拙著:《中国哲学与现代化》,时报文化出版事业有限公司出版,一九八〇。里面有许多思想与本章所论互相呼应,读者可以参看。

黄宗羲在思想史上的 贡献与地位

《明儒学案》的义理规模既明，我们把握到定盘针，就不会被一些外表的现象所欺蒙，而可以客观地估价梨洲在思想史上的贡献，并确定他在明末清初学术思想史上的地位。

梁启超说：

“中国有完善的学术史，自梨洲之著学案始，《明儒学案》六十二卷，梨洲一手著成。……所以欲知梨洲面目，当从明儒学案求之。”

著学术史有四个必要的条件：第一，叙一个时代的学术，须把那时代重要各学派全数网罗，不可以爱憎为去取。第二，叙某家学说，须将其特点提

掣出来,令读者有很明晰的观念。第三,要忠实传写各家真相,勿以主观上下其手。第四,要把各人的时代和他一生经历大概叙述,看出那人的全人格。梨洲的《明儒学案》,总算具备这四个条件。”^①

任公囿于客观史观,不了解思想史的客观是通过主观的客观,世界上并没有纯粹客观的历史^②。梨洲绝没有想要曲解各家学术,以遂己私的卑鄙意图。但述评各家思想必通过作者本人之视域与判准。任公既不能深入明代学术的义理,作内部的探讨,故他并不了解梨洲对于阳明以及王门各派思想的述评是不很靠得住的。也正因此,任公对梨洲的评断,不免有些浮泛与溢美之辞。

再看谢国楨的见解,他说:

“梨洲一生精力,专在于明儒学案,成为一家之学,……。《明儒学案》记明一代儒者之书,其编纂之方法及其组织之特长,约有数端:

(一)将有明一代儒林为有宗旨有系统之排比,而以阳明蕺山为宗,若网在纲,全书前后均有照应。

(二)洞见各儒者之宗旨,而能用最简单之语综括而出之,提要钩玄,纤屑无遗,尤为梨洲之创见。

^① 梁启超,《中国近三百年学术史》,页四八——四九。

^② 参刘述先译,卡西勒《论人》“历史”一章。并参高达美之说,见注六五。

(三)搜辑有明一代儒者之载籍,抉择至精,亦非易事,而能分别其事实,辨别考订其年代,分析其一生前后之思想,而明其思想之变迁,于阳明景逸(高攀龙)诸传均能见之,在一定程度上,已掌握学术思想发展之规律,而具有科学研究之方法。

(四)为研贖真理,苟于其理之未当,虽于其崇尚之阳明学派,亦为辨析明理,不为呵护之辞,不惜立论以辟之。”^①

谢国桢不似任公那样笼统,他指出《明儒学案》以阳明戴山为宗,为一家之学,庶几乎近之而未尽。梨洲是依戴山以及简择后之阳明为纲领。第二、三条,除搜集载籍,言符合事实之外,也有一些浮泛与溢美之辞。谢国桢也和任公一样,囿于其视域,讲学术思想发展规律,科学研究方法之类,而不知在这个领域之内适当的方法是解释学(hermeneutics)^②。第四条说得也不很妥当。梨洲的目的是为了真理的追求,不是为了门户之争,这是对的。但说他所“崇尚之阳明学派”一类的话,则太没分晓。《明儒学案》之一基本主题,即由对阳明及王门分派的简择去追求真理,去除了这方面的批评反省,这部书还有什么价值?谢氏的目的在表彰梨洲追求真理的勇气,与守正不阿的态度,事实上这是不在话下的,强调这一点反而好像梨洲的知性

^① 谢国桢,《黄梨洲学谱》,页三五—三六。

^② 除了参卡西勒、高达美著作外,参拙著《文化与哲学的探索》,(学生书局,一九八六),其中比较哲学一文有关于思想史方法论之讨论。

真诚需要证明似的，而“阳明学派”这样浮泛的说话是很不妥当的。

在一义下，梨洲的《明儒学案》乃是继承道统之作。他希望通过对于思想的研究、评述，建立思想的正确方向，下开一个新的时代。尽管这部书有它的缺点与限制，它是一部传世的名作，没有人能够否定梨洲在思想史上所作出的巨大的贡献。但是就梨洲本人的意图来说，这部书却是完全失败了。它并不能使梨洲超越门户之争；而梨洲想要对付王门后学引发的两大问题：“情识而肆”、“玄虚而荡”，都没有收到预期的效果。明末清初的思想，由泰州学派转手，像陈确一类的人开始肯定“欲”，以之为首出的观念，根本脱离了心性之学的规模，梨洲已无法力挽狂澜。同时有关心性的讨论，后来人乃不加简择，一起皆目之为玄论，弃之如敝屣。这种情况使得梨洲成为了这门学问最后的一个殿军。以后是打开了一个新时代，思想上是颜元、戴震，最后连思想也不要了，干脆转上乾嘉考据文献之学。“贞下启元”，这绝不是梨洲所期待的新时代。而在明末清初的转形期，思想潮流的大改变，梨洲都亲身参与在内，推波助澜，走上了一个不是他要的新方向。这乃是“历史的吊诡”。必由这样的角度去探测，才可以把握到梨洲在明末清初思想史上的地位。完全非预期地，他结束了一个时代，而开启了另一个“新”的时代。

以下我们就依据这一条线索作比较详细的考察。关于“情识而肆”，泰州之后，“传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣”。梁启超对于当时的风气曾有这样的观察：

“何况阳明这边的末流，也放纵得不成话，如何心隐（本名梁汝元）、李卓吾（贻）等辈，简直变成一个‘花和尚’，他们提倡的‘酒色财气不碍菩提路’、把个人道德社会道德一切藩篱都冲破了，如何能令敌派人心服？”^①

外面的风气如此，思想内部的改变也酝酿在无形之中。钱穆先生《中国近三百年学术史》黄梨洲一章，附有关陈乾初与潘用微二人之讨论。我虽不同意钱先生的说法，谓梨洲晚年思想有巨大改变，然通过对于此二人之检讨，却可以看出一些端倪：整个时代在酝酿着根本的变化，只不过当事人在局中，没有觉察到那些论辩所蕴涵的意义罢了！

陈乾初（一六〇四——一六七七），名确，与梨洲谊属同门。但他四十岁才受业于蕺山，与梨洲晤对，生平也只一次而已！著有《性解》诸篇，梨洲曾移书讨论。他基本的看法是重申孟子性善之旨，而对宋儒颇有微词。在《性解》上，他说：

“孔子曰‘性相近’，孟子又道性善，论自此大定，学者可不复语性矣。荀、韩之说，未尽黜告子之感。至于诸儒，情犹弥甚。故某尝云：孔子之旨，得孟子而益明，孔孟之心，迄诸儒而转晦，皆由未解孟子性善之说，与易‘继善成

^① 梁启超，《中国近三百年学术史》，页四。

性’之说故也。”^①

这是他的基本宗旨，然后他说：

“故性一也，孟子实言之，而诸家皆虚言之。……”

孟子而后，性学日滑。至于濂、洛，庶几复旦，而所谓刚柔善恶〔濂溪说〕，气质义理〔源出横渠〕之说，去告子所见，不甚相远。诸子言虽人人殊，要之不离二家，近是，而告子独擅宗风矣。至云‘才说性便已不是性’〔明道语〕，更不解是何语。”^②

《性解》下更痛乎言之：

“荀、杨语性，已是下愚不移。宋儒又强分个天地之性、气质之性〔横渠首倡〕，谓气情才皆非本性，皆有不善，另有性善之本体，在‘人生而静’以上〔明道语〕，奚啻西来幻语！一唱百和，学者靡然宗之，如通国皆醉，共说醉语，使醒人何处置喙其间？噫！可痛也！”^③

由此可见，乾初把后儒之说，与孔孟对立起来。他欠缺玄思，主

^① 《陈确集》，二卷，下册，（中华书局，一九七九），页四四七。陈确最著名的见解即《大学》非圣学论。

^② 《陈确集》，页四四八——四四九。

^③ 同上，页四五一。

内在一元之论，把宋儒之说，都当作西来幻语看待。然蕺山固继承濂溪、明道者，是则连蕺山而并反矣，所得于师门甚浅，明矣。

他在《气情才辨》篇发挥他本人的见解，其言曰：

“一性也，推本言之曰天命，推广言之曰气、情、才，岂有二哉！由性之流露而言谓之情，由性之运用而言谓之才，由性之充周而言谓之气，一而已矣。

性之善不可见，分见于气、情、才。情、才与气，皆性之良能也。天命有善而无恶，故人性亦有善而无恶；人性有善而无恶，故气、情、才亦有善而无恶。此孟子之说，即孔子之旨也。……是知气无不善，而有不善者，由不能直养而害之也。……

后儒无识，罔欲调停孟、告之间。就中分出气质之性，以谢告子，分出本体之性，以谢孟子。不知离却气质，复何本体之可言耶？又曰：‘既发谓之情’，曰‘才出于气，故皆有善不善’。不知舍情才之善，又何以明性之善？皆矛盾之说也。”^①

孟子必由超越立场严分人禽之别，始能证成性善，经验层次本善恶混杂，焉能单提性善。乾初之说，本由蕺山气质之性外无义理之性转手而来，但蕺山立独体，故超越之义还可以保住，

^① 《陈确集》，页四五——四五三。

乾初乃整个塌了下去,于宋明心性之学,全无相应之理解。而他还并不以此为足,在《无欲作圣辨》,他说:

“周子无欲之教,不禅而禅,吾儒只言寡欲耳。圣人之心无异常人之心,常人之所欲亦即圣人之所欲也,圣人能不纵耳。饮食男女皆义理所从出,富贵功名即道德之攸归,而佛氏一切空之,故可曰无,奈何儒者而亦云耳哉!确尝谓人心本无天理,天理正从人欲中见,人欲恰好处,即天理也。向无人欲,则亦并无天理之可言矣。”^①

乾初此说焉能维持住人禽之别,而谓为孟氏之真血脉,可乎?其说适为“满街皆圣人”之倾向张目者也。无怪乎梨洲读了这些文章之后即移书与之争辩,《与陈乾初论学书》曰:

“老兄云:‘人性无不善,于扩充尽才后见之。’……夫性之为善,合下如是,到底如是。扩充尽才而非有所增也,即不加扩充尽才而非有所减也。……若必扩充尽才,始见其善,不扩充尽才,未可为善,焉知不是荀子之性恶,全凭矫揉之力而后至于善乎?老兄所言,惟其为善而无不能,此以知其性之无不善也。然亦可曰:惟其为不善而无不能,此以知其性之有不善也。是老兄之言性善,反得半而失半矣。”

^① 《陈确集》,页四六一。

老兄云：‘周子无欲之教，不禅而禅，……’老兄此言，从先师‘道心即人心之本心’，‘义理之性即气质之本性，离气质无所谓性’而来。然以之言气质言人心则可，以之言人欲则不可。气质人心是浑然流行之体，公共之物也。人欲是落在方所，一人之私也。天理人欲正是相反，此盈则彼绌，彼盈则此绌，故寡之又寡，至于无欲，而后纯乎天理。若人心气质，恶可言寡耶？……必从人欲恰好处求天理，则终身扰扰，不出世情，所见为天理者，恐是人欲之改头换面耳。大抵老兄不喜言未发，故于宋儒所言近于未发者，一切抹去，以为禅障。独于居敬存养，不黜为非。夫既离却未发，而为居敬存养，则所从事者，当在发用处矣，于本源全体，不加涵养之功也。……弟细观之，老兄之居敬存养，正是朱子之察识端倪也。……而老兄之一切从事为立脚者，反是佛家作用见性之旨也。”^①

梨洲承蕺山内在一元之论，虽超越之义减煞，但还了解，性善为行善之本体论之根据，不可只在扩充尽才（人为）上言。至“天理人欲”之说，儒家从来不讲绝欲，故与释氏异，无欲者，无不当之人欲也，是为纯乎天理。守住这一个分限，才可以真正做修养工夫。以天理为首出，则正当的欲望自可以化而为纯乎天理。但以人欲为首出，则人欲固横流矣；虽曰寡而不纵，所根据的原则出在什么地方？如果是外来的标准，则必流于苟学，

^① 《南雷文案》卷三。

如果是内在的标准,则不可以反对宋明儒超越的心性论。

由这个论辩,我们就可以看到两件事实。一则梨洲还可以守住心性之学的阵脚,不至于完全走样,他之成为心性之学的最后一位大师,是因为他在这方面还有相当造诣,绝不是一个偶然的现象。而乾初虽受业于蕺山,已完全由这一条线索脱略了开去,由气质之性外无义理之性,滑转到人欲之外无天理,表面上看是一个很自然的发展,事实上是差之毫厘,谬以千里。^①然蕺山,梨洲内在一元之论,实开启了这种说法,则又不期而然在时代风气的转移中,也扮演了一个角色。这种时代风气一旦形成,即非个别的人力可以挽回。乾初在当时完全没有影响,然后世思想乃与之若合符节,其最著者为戴东原,他晚年著《孟子字义疏证》有云:

^① 参钱穆,《中国近三百年学术史》,上册,页四二——四六,对于此一论辩有所评述。但钱先生著书时,根本未见《陈确集》,乾初所论皆由《南雷文定》后集卷三《陈乾初先生墓志铭》转引,由于梨洲撰墓志铭数易其稿,钱先生乃推论梨洲晚年因受乾初影响而在思想上有所改变,后来与乾初之立场比较接近。但《陈确集》的编者有一接语,与钱先生持论完全相反:

“按:梨洲所作乾初墓志铭,以初稿未涉学术问题,愧对良友,因而重撰一篇。互为对照,重撰本认为乾初‘于先师之学,十得四五’,故引录乾初原文特多,似乎有意为之传布,改本则认为‘于先师之学,十得之二三’,所引乾初原文,亦已减少;最后改本则篇幅更短,引录益少。从此可以想见,梨洲晚年对重撰本并不满意,与乾初论学之旨,亦且由接近而渐疏,特以文已发出,无从撤回,故特存改定本于其《南雷文定》与《南雷文约》之中,以抒己见。”(上册,页九)

钱先生书出版于一九三七,《陈确集》出版于一九七九,中间相差四十多年,《陈确集》的编者掌握的材料远较钱先生为多,考据精详,应以之为准。由此可见,钱先生谓梨洲晚年思想有巨大改变,义理考据,两皆无当,绝不可从也。

“理者，存乎欲者也。”(卷上)

“凡事为皆有于欲，无欲则无为矣。有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理。无欲无为，又焉有理？”(卷下)

东原以此乃丑诋宋儒：

“理欲之辨，……谓不出于理则出于欲，不出于欲则出于理。其言理也，如有物焉，得于天而具于心，于是未有不以意见为理之君子。……不寤意见多偏之不可以理名，而持之必坚，意见所非，则谓其人自绝于理。此理欲之辨，适成忍而残杀之具，为祸又如是也。”(卷下)

钱穆先生的评论曰：

“孟子所谓性善者，谓人人之性皆有善也，非谓人人之性皆纯于善也。孟子书中亦明明分说两种境界，而东原必归之于—，又不归之于仁义，而必归之于食色，是东原之言近于荀子之性恶，断然矣。余观船山议论，颇多与东原相同。然船山极尊宋儒，又曰，庶民者流俗也，流俗者禽兽也，人之所以异于禽兽者，君子存之，小人去之，壁立万

切，止争一线。亦分两境界言，其识超于东原矣。”^①

我个人认为，钱先生所谓两境界之不能分，标志了心性之学的终结。西方流行“新儒学”一词，概宋明清儒诚有它的方便。但思想史的发展，有连续性，也有突破性。清初诸儒，其思想由宋明儒转手而来，自有其连续性。然而其首出之理念转移而为“欲”，显已提出了一个新的典范(paradigm)，不可以混漫不加分疏，一路就这么讲了下去。则“宋明理学”一词，也有胜过“新儒学”一词的地方，这是值得我们注意的一点。

钱先生书报道，梨洲最斥潘氏用微之学。此人著《求仁录》，以其书少见，故钱先生钞摘较详，我在这里只征引几条，以见其用心之方向：

“浑然天地万物一体者仁也，格通人我者恕也。格物全是恕，物格则仁矣。

后之为学者，存心于腔子谓之立体，视天地万物为外，明物寡伦只是应迹，爱亲敬长，平章协和，视为此心之妙用。分内外，分体用，则有动静可分，而吾性不浑然，工夫不浑然矣。

^① 钱穆，前揭，上册，页三六三—三六四。陈确意见与东原为同一路数，钱先生评东原不知分两种境界，即应对乾初有同样的批评，但钱先生不只缺乏这样的批评，反谓梨洲晚年受乾初影响而改变，始倡“心无本体，工夫所至，即是本体”之说，这是一大误解。梨洲虽继戴山，主内在一元之论，而有进一步的发挥，然尚不至于守不住一些基本之分际。而钱先生前后持论乃缺少一贯性，何以如此？实颇难索解者也。

《孟子》一书工夫，止有扩充四端，直截无余，而奚有于内外夹持，本末交养之枝节乎？知求仁之学脉者，灼知性与天道有分。心者，吾性之直达者也，即性也。知天道不可以言性，而心之非气又奚庸辨哉？

论心性而或言理气，或专主一气，则情与才益无不是气矣。知求仁之学脉者，知心知性，故知情知才。情者，性之可见者也。才者，吾性之所自具。四端直达而不诎，即才也。

知求仁之学脉者，浑是平常，浑是平实，而异端之玄微高妙者，毫不及其万一。尽力于人伦，绵密于日用，而异端之超脱洒落者，毫不能测其影响。”^①

钱先生之评论曰：

“今以潘用微比之陈乾初，则潘氏《求仁录》全本《大学》，而乾初《大学辨》则以《大学》为秦以后书。二人见解若不同，然其蹊径实有颇相近者。如皆能超脱未明理学家窠臼而直寻先秦本书真意。又皆欲分别孔孟与宋儒异同，皆论宋后儒家杂禅。皆不喜悬空讲心性本体，而主从实行实事推求，……而心性本体即此而是。梨洲在当时，则牢守传统见解，故于二人皆不契。”^②

① 转引自钱穆《前揭》，上册，页五六—六〇，只标点偶有改易。

② 转引自钱穆《同上》，页六五—六六。

梨洲对用微之驳论曰：

“凡用微之蔽于大原者有三：其一灭气，亦意天地万物以何者为一体乎？苟非是气，则天地万物之为异体也，决然矣。其二灭心，先儒以灵明知觉为心，儒者心有所向之为欲，识神之谓也；苟无欲，则此灵明知觉即是真心矣。其三灭体，用微必欲合内于外，归体于用，以为敬在于事始为实地，若操持涵养，则盘桓于腔子而已；夫万感纷纭，头绪杂乱，《易》之所谓憧憧往来是也，岂复能敬？《中庸》言工夫皆在心体，不在事为境地。”^①

由这可以看到两方面立场之差异。梨洲还要保住内在的超越，但用微则要合内于外，归体于用，连“气”都不要了。钱先生之评论曰：

“乾初虽以《大学辨》，招一时非议，然其人实谨飭，立言有节，潘氏则似放论駮俗，异于乾初之纯谨。据归玄恭所记潘氏议论，谓周程张朱象山阳明学皆杂佛老，无一真儒。又谓潘生历诋宋以来诸大儒，斥之为一群僧道。据梨洲书，亦谓用微言程朱落于阴阳，陆王堕于识神，程朱以心属气是本乎老，陆王之虚灵知觉是本乎佛。又言为程朱之学者据性理以诋陆王，是以老攻佛，为陆王之学者据灵

^① 转引自钱穆，前揭，上册，页六三——六四。

知以诋程朱,是以佛攻老。自周程朱陆杨陈王罗之说,渐染斯民之耳目,而后圣学失传。而万季野亦云,闻潘先生讲学谓陆释朱老,此可以见用微平日持论之锋利矣。其放言极论所以得归万诸杰之一时倾倒者在是,所以遭世俗之疑怪排斥,以致于穷老淹没者亦在是。……,然潘用微放言排斥宋明理学,在当时非无同调,即河北颜〔习斋〕李〔恕谷〕是也。”^①

用微根本不明宋明儒与佛老之分疏^②,一狂生耳,本不足论。但可以令人注意的一点是,即梨洲高弟如万季野竟也为其耸动,虽梨洲加以深斥,也不能令其心折。李恕谷记万季野自述有云:

“某少受学于黄梨洲先生,讲宋明儒者绪言。后闻一潘先生论学,谓陆释朱老,憬然于心。既而同学竞起攻之,某遂置学不讲,曰予惟穷经而已,以故匆匆诵读者五六十年。”^③

如此则梨洲亲炙弟子也挡不住时代潮流,放弃理学,走上了经

① 转引自钱穆,同上,页六六——六七。

② 有关此一分疏,我曾详论之于拙著《朱子哲学思想的发展与完成》一书,页三九五——四八三,特别是页四七〇——四七二。

③ 转引自钱穆,同上,页五二。钱先生注语曰:“按季野年六十而卒,岂得云以故匆匆诵读者五六十年耶。恕谷语微有误,而大体则可信。”

史之学的道路。梨洲学术本以理学为本，经史文献之学为辅，其后学乃主客易位，此又为“历史的吊诡”之一例也。钱先生说：

“梨洲谓莫夫主教证人书院五年，时风众势，不闻有所鼓动。而深慨于彼一时，此一时，鼓动之不易为力。又称刘伯绳尝谓余曰，士生斯世，不求以吾身利天下，苟吾身不为天下之害斯可矣。可证其时梨洲诸人牢守蕺山门户，讲敬静，主慎独，已成潮流之逆转，用力多而成功少；故遂发此牢骚语。……一时学风既变，虽有大力，莫可如何。……而宋明理学之竭而难反，亦可见矣。然陈潘诸人虽其持论极度指斥向来诸儒蹈虚落空之病，而梨洲为学则早已走务博尚实之路，故论新时代学风之开先，梨洲影响仍自在陈潘诸人之上，此又论当时诸人议论异同者所不可不知也。”^①

全祖望论梨洲曰：

“自明中叶以后，讲学之风，已为极散，高谈性命，束书不观，其稍平者则为学究，皆无根之徒耳。先生始谓学必源本于经术，而后不为蹈虚，必证明于史籍，而后足以应务，元元本本，可据可依，前此讲堂锢疾，为之一变。”

^① 转引自钱穆，同上，页六九。

《甬上证人书院记》^①

关于梨洲经史之学，钱先生说：

“梨洲经学极多创获，有《易学象数论》六卷，力辨河洛方位图说之非，而遍及诸家。其弟宗炎著《周易象辞》二十一卷，又《图书辨惑》二卷，又辨《太极图说》。同时如朱彝尊毛奇龄，皆辨易图，而德清胡渭遂有《易图明辨》之作。卷末备引梨洲《易学象数论》一序，足证其思想上之渊源。”^②

梨洲可谓开考证学之先河。而依钱先生的了解，梨洲于史学尤为有最大之创获。他说：

“梨洲治史，特点有二。一曰，注意于近代当身之史。……〔万〕季野明史之学，实受于梨洲。……异于后之言史多偏于研古者一也。二曰，注意于文献人物之史。……异于后之言史多偏于考订者又一也。此种重现代尊文献之精神，一传而为万季野，再传为全谢山，又传为邵二云章实斋。浙东史学，遂皎然与吴皖汉学家以考证治古史者并峙焉。梨洲又究心天算之学，著《授时历故》等诸

^① 转引自钱穆，同上，页二八。

^② 转引自钱穆，同上，页三一。

书。全祖望谓梅文鼎本周髀言天文，世惊为不传之秘，不知公实开之。《明史·历志》由其审正而定。又著《今水经》，《明史·地理志》多用其文。其究心地学，亦开风气之先。综斯以观，梨洲论学虽若犹承明人之传统，则实创清代之新局矣。”^①

由此可见，梨洲的确扮演了一个重要的角色，帮助开创了一个新的时代，只不过不是他自己衷心向往的新时代。由这一个角度来看，梨洲是一个富悲剧性的人物。梨洲中年以前，锐身国难，结果失败。据其晚年自述说：

“自北兵南下，悬书购余者二，名捕者一，守围城者一，以谋反告讦者三，绝气沙埫者一昼夜，其他连染逻哨所及无岁无之，可谓濒于十死者矣。”^②

明统既绝，他才绝意国事，奉母乡居，从事著述。晚年虽拒清廷之请而不出，然遣其子入京，纂修《明史》，应试清廷，论者谓其不免白璧之瑕，固不能为梨洲讳。但谢国桢说：

“从另一个角度来看，在清朝淫威统治之下，梨洲为了完成他不朽的著作，启发后人民族恢复的思想，这样的

^① 同上，页三二——三三。

^② 《南雷余集》怪说。

做法正是为了掩护自己,使这一具有重大意义的工作得以顺利进行,也有其理由的。全祖望称赞他说:‘称之一代之完人有何憾焉!’是很能体会到梨洲在当时的苦心和深意的。还有人说:梨洲著《明夷待访录》所谓:‘明夷待访如箕子之见访,以遇明主。’是有期待于清朝的意思,这也是一种望文生义的表面说法,没有什么根据的。”^①

我很同意谢国桢这种说法。蕺山死节,梨洲全活;既不能死,则必有其可以活之道。梨洲晚年是把他的生命贯注在学术上面,而完成了他的不朽的名著。但是他所要解决的问题:“情识而肆”、“玄虚而荡”,是在一种他完全意想不到的方式之下解决了。“情识而肆”,固然“复非名教之所能羁络”,但也可以产生一些豪杰之士,这样的潮流是难以在异族统治的高压手段之下生存的。思想上虽进一步肯定了情欲,外在却没有条件来容许“情识而肆”。“虚玄而荡”的风气则被受严厉的排击。亭林提倡:“行己有耻、博学于文”,整个学术风气为之一变。但清初三先生亭林虽不谈心性,却尊程朱;船山虽攻击阳明,然极尊宋儒;梨洲更不用说了。但后来的发展却把整个的心性之学都当作玄谈,而置之于不闻不问之列,代之而兴的是短订考据之学,这岂是梨洲所欲见的发展!但梨洲继蕺山倡内在一元之论,转手而为乾初、东原之说,乃整个由宋明心性之学脱略了开去;同时梨洲固为长于文献、考据之学者,则其对于新时代

^① 谢国桢,《黄梨洲学谱》,修订本序,页一七——一八。

风气之形成，亦多推波助澜之功。然而这并不是梨洲所期望的“贞下启元”走的那一条道路。结果梨洲的确终结了一个时代，也下开了一个时代。但他要终结的，并不是所终结的那个时代；他要下开的，也不是所下开的那个时代。此所以梨洲之不能不为一个富于悲剧性的人物！思之令人不胜惆怅。我们必须由这一个角度去探索，才能够真正了解到梨洲在明末清初的思想史上所占的地位。

如果我只想写一部有关梨洲的书，这部书自可以到这里结束了。但由一个更广泛的思想史与哲学的观点角度来看，还有好多问题值得我们作进一步的思考与探索。对于这个转形期，一般的说法是，清初学风的改变，是由于时代风气的转移，而异族的统治也不能不说是一个重要的因素。这样的说法当然并不错，但能够真正解开了我们心中的疑团么？

心性之学为何突然之间衰微？于理，我们似乎找不到很好的理由，于势，却又好像有一种必然性。我对这个问题并没有很好的解答，但我觉得对之应该作更深一步的探索，这里只能提出一些线索，供有心人作为参考之用。

清代学术的特点，可以借用三个名词来表达，一曰，实学；二曰，朴学；三曰，汉学；兹分别检讨其理论效果。

首先由实学的角度来看，实与虚相对，所斥即“玄虚而荡”的潮流。清初提倡实学，当以颜习斋为代表。心性之学被视为无用之清谈。习斋曰：

“宋元来儒者却习成妇女态，甚可羞。无事袖手谈心

性，临危一死报君王，即为上品矣。”^①

其言亦遽矣。但宋明儒学，末流或有蹈空之病。然儒者讲修齐治平、经世致用，莫非实学。个人作修养功夫，必归之于践履；真儒者对于国家社会都有深切的关怀，即不获用，也必批评朝政，形成一清议潮流，多少产生制衡的作用；而终不能成事，则势之不可逆，非必人力可挽回也。王阳明就是一个最好的例子，他可以坐着谈心性，也可以起而带兵打仗，证明二者之间并不存在着本质性的矛盾。其见抑于阉党，那是根本体制的问题，不是那个〔君主〕时代的人可以解决得了的问题。反过来看习斋，虽提倡功利，却一意复古，迂阔而不切实际。周予同说他

“偏于实学的推行。他不仅反对王学，而且反对一切玄学与考证学，以为当离开空想与书本而在日常生活中求学问。这派以苦行为宗，一传于李璩、王源而遂中绝，在全盛期无所表见。”^②

功利而不功利，这也是历史的吊诡。其实那个时代的人，没有人不关心实际。梨洲著《明夷待访录》对于整个私天下的体制有更根本的反省，亭林著《天下郡国利病书》，皆大有心之人也。可惜的是，明末学术本应该开出一变局，探索一条务实的

^① 颜元，《存学编》卷一，学辨。

^② 江藩，《汉学师承记》，周予同选注（商务，香港，一九六四重印版），序言，页一九。

“新外王”的道路，却扼于异族统治之高压手段之下而斩。心性之学本身无罪，其流弊则天下人共见，以是成为替罪之羔羊，则于理虽无据，其势却有所必然也。当时人痛感个人之修身养心不足以救国，遂一切归咎于心性之空谈，尤其清廷以程朱为官学，更在无形中造成一种反感，而促成其迅速衰微^①，那么这一现象似乎又非完全不可了解的了。

其次再由朴学的角度来看，朴学在此系指乾嘉流行之考证之学而言。清初的知识分子既走不上外王的实际的道路，乃只有走上文献考据的实际的道路。清廷的提倡以及纯粹做学问免得惹祸，显然是相关的因素。但艾尔曼(Benjamin A. Elman)提出了一个有趣的问题，元代和明代(特别是魏忠贤当国时)一样采取高压手段，为何并没有把学者尽驱往考据之林呢^②？当然元代和明代与清代的情形并不是完全对等的；元朝是过客，初意未有在中国久居之计；而明代虽酷厉，究竟是中国人的政权；清朝异族统治之下，学者何必犯死以谏呢？情况是有差别的，艾尔曼不加分别，并不是很妥当的。但考证学之兴必有政治以外的原因，这是值得我们去探索的。且让我们先看一看这一派发展的情况。周予同说：

“‘王学的反对派’，以顾炎武为开山大师，而偏于经典的研究。他力矫王学末流‘束书不观，游谈无根’的恶

^① Cf. Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology*. (Cambridge and London, Harvard University Press, 1984), p. 53.

^② *Ibid.*, p. 14.

习,大倡‘舍经学无理学’。同时阎若璩撰《古文尚书疏证》,对于晋代尚书为真伪的辩难;胡渭撰《易图明辨》,对宋代易说为驱除的运动;实为顾氏的左右翼。全盛期的‘正统学派’即由此建立。”^①

又说:

“全盛期约当乾隆、嘉庆二朝(公元十八世纪中到十九世纪上半期)。这时期,以顾炎武为开山祖的一派特别发展而成为正统派。这派研究的范围以经典为中心,而旁及于列史、诸子、群书、历算、音律、舆地各方面;研究的方法以考证为特长。这可以说是反宋而复于后汉。”^②

如果这种说法不误的话,则考证之兴,本意并不是要做繁琐的考据,或者为怀疑而怀疑,也并没有意思与宋学唱对台戏。炎武固宗朱,阎若璩的《古文尚书疏证》在当时为一大突破,产生了深远的影响,江藩《汉学师承记》即以阎若璩为首,而阎不只宗朱,竟谓作疏证实秉承朱夫子之旨^③。阎与梨洲关系虽疏,然梨洲为《疏证》作序,梨洲死后阎竟称弟子;胡渭考《易图说》,更与梨洲有直接关系,义理与考据在清初并未构成矛盾

^① 江藩,《汉学师承记》,周子同选注(商务,香港,一九六四重印版),序言,页一九。

^② 同上,页一七。

^③ Cf. Elman, *From Philosophy to Philology*, p. 40.

之两极。事实上考据之一重要渊源即为宋代学术，欧阳修（一〇〇七——一〇八六）《易童子问》即启疑古之风，朱子极富批判之精神，王应麟（一二二三——一二九六）已开始用“考证”一词^①。然而到了乾嘉，在无形之中，观点却起了根本的变化。艾尔曼指出，

“在十七世纪，以新的经验方法研究知识的先驱者，在其著作之中，都意识到他们对〔宋明〕学术之承惠。……

然而到了十八世纪，许多关连被故意忽视了。十七世纪学者承认他们与新儒家传统之关连。十八世纪的考证学者却常常忽视，或者否认他们对宋明学术之承惠。”^②

时代风气一变，乃以宋代为空疏不学，跳跃过宋儒传注之学，由四书而返归五经，于是始有汉宋对立之局。

最后由汉学的角度来看，江藩著《清朝汉学师承记》，书成于嘉庆十六年辛未（公元一八一一年）以前；到嘉庆二十三年戊寅（公元一八一八年），由阮元刻印于广州^③。当时龚自珍即提出异议，以为书名不妥，主张改为《国朝经学师承记》，他举出十大理由，说：

^① Ibid., pp. 40—49.

^② Ibid., p. 40. 中文是我译的。

^③ 江藩，《汉学师承记》，周予同选注（商务，香港，一九六四重印版），序言，页四二。

“读书者实事求是，千古同之；此虽汉人语，非汉人所能专，一不安也。本朝自有学，非汉学；有汉人稍开门径而近加邃密者，有汉人未开之门径；谓之汉学，不甚甘心，不安二也。琐碎短订，不可谓非学，不得为汉学，三也。汉人与汉人不同，家各一经，经各一师，孰为汉学乎？四也。若以汉与宋为对峙，尤非大方之言。汉人何尝不谈性道，五也。宋人何尝不谈名物训诂，不足概服宋儒之心，六也。近有一类人，以名物训诂为尽圣人之道，经师收之，人师摈之，不忍深论，以诬汉人，汉人不受，七也。汉人有一种风气，与经无与，而附于经。谬以禘灶、梓慎之言为经，因以洎陈五行、矫诬上帝为说经。大易、洪范，身无完肤。虽刘向亦不免。以及东京内学，本朝何尝有此恶习？本朝人又不受矣，八也。本朝别有绝特之士，涵咏白文，创获于经，非汉非宋，亦惟其是而已矣，方为门户之见者所摈，九也。国初人即不专立汉学门户，大旨欠区别，十也。”^①

自珍提出来的理由，几乎没有一条不能成立。但江藩囿于门户陋见，不予采纳，结果引起反激。此书出版后九年（道光六年丙戌，当公元一八二六年），即有方东树《汉学商兑》出，对于汉学派为整个的攻击，对于江著则为个别的诋斥。如此引起汉宋门户之争，无聊已极。今日看来，实不足为训。

^① 同上，页四二——四三，转引自周子同序言，据《龚自珍与江子屏笺》，见《校订定盦全集》卷六。

由以上的讨论看来,宋明心性之学并没有很好的理由一定要衰微,但由势上看,则又不能不衰微。由此可见,哲学的重点与思想史的重点不同。哲学讲理,讲一门学问的“本义”,必与其“流弊”分开,不能就其一时之荣辱,决其千秋之意义。反过来,思想史不能不讲势,一个好的理念,也可以因种种因素,产生坏的流弊,即不能归咎于理念的本身,但理念的表达想必有不完善的地方,始可以促成种种误解;法病之外再益之以人病,乃可以江河日下,面目全非矣。这两方面的研究都不能偏废,始可以得学术之全。传统经史并重之理念,良有以也。

历史之发展决非无理,却又不完全合理,故吾人终难以预测历史。一个思潮的没落,有许多因素不能预见,一个思潮的复兴,同样有许多因素不能预见。此所以梨洲谓:“读书不多,无以证斯理之变化,多而不求于心,则为俗学”,的确是至理名言。我们要在千变万化的现象之中,自求会心,始不至俯仰由人,东风吹来向东倒,西风吹来向西倒也。

清代学术既提出了汉学的观念,则必不能止于汉学而已,不能不追溯到先秦、孔孟。但那个时代与我们隔了二千多年,光靠文物训诂,并不足以帮助我们恢复那个时代思想的真相。“理一而分殊”,一个思想之中,有一些成分随时代而共朽,也有一些成分历万古而常新。也正因此,一个现代人的心灵,还可以捕捉千百年前的心灵,彼此有所感通,而讲出它的现代的意义。由这一条线索追溯下去,我们便可以看到一些因素,可以促成心性之学在现代的复苏,梨洲所盼望的“贞下启元”,要在满清整个朝代三百年的历史过去之后,到了现代,才有了一

些落实的机缘。

乾嘉以后的发展,照周予同的了解,是一个蜕变的时期:

“蜕变期约当道光、咸丰、同治、光绪四朝(公元十九世纪上半到二十世纪初期。)这时期,由经典研究的后汉古文学蜕变而为前汉今文学;由名物训诂的考订转变为微言大义为发挥,由经生笺注的演绎变为孔、孟理想的追寻。这可以说是反后汉,复于前汉,而渐及于先秦。”^①

周予同的说法当然只是概略言之,给我们一个指向而已,不能够过细去推敲。清末的问题当然比这复杂得多,西风东渐,挟其船坚炮利之威,逼着我们走上现代化的道路。由清末、民初、以至于现在,反传统的思想是主流,五四的新文化运动鄙弃传统,崇尚西化,最后终于走到大陆的共化,这便是我们目前所面对的情况。但就在这样艰难的情况之下,却有一小撮人,不顺着潮流走,重新反省并肯定传统的意义,而形成了当代新儒家的潮流,至少在海内外学术界来说,已成为了一个不容忽视

^① 同上,页一七。

的潮流^①。

我们看当代新儒家思想的兴起,几乎和心性之学在乾嘉时的销声匿迹,同样是一个很突出的现象,值得我们好好去探索一下。清末的今文学派忽然盛极一时,恐怕不能用纯粹学术的理由来解释。康有为认为孔子“托古改制”,在一义下很有夫子自道的味道,而有强烈的现实政治的动机。学风一转,多讲微言大义,而发为非常怪异之论。清末民初诸人,面临世纪的大变局,在起点上莫不具有十分强烈的实用的动机。谭嗣同的思想影响到熊十力(一八八五——一九六八),冲决网罗,是当时的有心人很自然走上的方向。熊十力早年参加革命,后来觉得外在的改革,不能真正解决身心性命的问题。于是中年才进支那内学院跟欧阳竟无学唯识学;蔡元培聘他在北大讲佛学,忽尔自疑,乃造《新唯识论》,转归尼父大易之旨,变成了当代

^① 一九五八年元旦,张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四位先生发表《为中国文化敬告世界人士宣言》一文,原刊《民主评论》杂志,以后又以《中国文化与世界》的题目刊于唐君毅《中华人文与当今世界》下册,(台北,学生书局),页八六五——九二九。英文版则刊于张君勱论新儒家一书之附录之内,Carsun Chang, *Development of Neo-Confucian Thought*. (New York, Bookman Associates, two volumes. 1957, 1962)。陈荣捷先生(Wing-tsit Chan)在海外推动新儒学的研究不遗余力,他影响了哥伦比亚大学的狄百瑞教授(William Theodore de Bary),组织了好多次学术会议,如明代思想的讨论等,均有专集出版。近年来这一方面的研究日益受到重视。一个高潮是陈荣捷先生于一九八二年组织国际朱子会议,在檀岛开会,与会者有国际学者五、六十位,参加者超过百人,海峡两岸都有人参加,诚实盛事,论文集已于今年出版。大陆文革以后,儒学之研究解禁,也有方兴未艾之势。我在去年(一九八五)七月底八月间在新加坡为东亚哲学研究所组织召开了一个国际儒家伦理研讨会,论文集即将出版。国际中国哲学会(International Society for Chinese Philosophy)每两年都有集会。这些都只是一些征象而已。挂一漏万,在所不免,只不过略举事实,以证吾言之不虑耳。

新儒家哲学的开山祖师。但熊十力对宋明儒素来缺乏好感，晚年《原儒》（一九五六）一书，甚至批评孟子为孝治派，骂尽后儒为奴儒。其实这种思想在较早时就已经出现了这样的倾向。他早年喜爱王船山，曰：

“衡阳之圣有云：及明之季，卖国者皆王学也。衡阳亲见亡国之人，亲尝亡国之惨，其言岂得无据。遗书随处诋阳明以洪水猛兽，谓非有激而然乎！阳明之智德才力，高于漆生也，疑若天渊；其善于摄众也，又非漆生所及；然而造士之效，相反若此，从来无人肯思其故者。实则欲说此故，亦甚简单。阳明一生精神，毕竟理学家的意味过重，其所以自修而教人者，全副精神都只在立体，而不知本之不离末也。……这里稍偏之处，便生出极大的差异。……易所谓差之毫厘，谬以千里，亦是此意。……故其承学之士，皆趋于心学，甚至流为狂禅，卒无留心实用之学者。”^①

又说：

“黄宗羲，党人而窃名理学者也。其大著《明儒学案》，推尊元标甚重，犹故存元标之狗吠曰：熊廷弼欠一死字，此得为有人之心者乎。刘念台，非所谓圣贤一流耶，而其

^① 参熊十力，《十力语要》上册，（广文），页三〇四——三〇五，此条资料由程志成君供给。

遗书中,犹存一悖逆语,即以袁崇焕为罪应死也,何其良知受东林党人之诬乱而不觉耶!”^①

由此可见,熊十力对于理学绝于好感。他批评梨洲、蕺山的政治见解,因而谴责其哲学立场,这是情感的发泄,不是公允的评论。但熊十力既上溯到尼父大易之学,发扬生生之旨,所开启的思想,绝不可能停留在他那里。他的亲炙弟子唐君毅、牟宗三乃进一步肯定宋明儒学,对于心性之学;有突破前人的研究成果。^②尤其是牟宗三,对于宋明儒学的睿见有深刻的认识,把许多模糊的观念提炼出来,赋以概念上的确定性与一贯性,为斯学之研究放一异彩。异日要研究这一个题目者,即使可以不同意他的许多看法,也不能不通过他,始可以有进一步的斩获。

但牟先生在基本上是哲学家,不是思想史家。他所要探究的是一个思想的义理规模,把它的实义展示出来,并加以哲学上的论断与评价。但他并不特别措意于促成时代思想改变的那些助缘因素,所以他的分析也还不够全面性。譬如在他的大著《从陆象山到刘蕺山》(《心体与性体》第四卷)的结语曰:

“明亡,蕺山绝食而死,此学亦随而音歇响绝。此后,

^① 参熊十力,《十力语要》上册,页三〇四。

^② 当代新儒家当然不止这两三个人,由于篇幅所限,我在这里却只能提这几个人。唐的代表著作为《中国哲学原论》,牟的代表著作为《心体与性体》。读者对于当代新儒家的潮流有兴趣,可以参阅拙文《当代新儒家的探索》。

中国之民族生命与文化生命即陷于劫运，直劫至今日而犹未已。噫！亦可伤矣！”^①

是什么因素造成了这样的情形？牟先生并没有一个交代。由哲学家的立场看，只要指出后人之缺乏智慧，发为感伤之言，他的责任便已尽了。但哲学与世运的关连究竟如何呢？这些都是需要作进一步探索的问题。余英时兄最近发表新著《中国近世宗教伦理与商人精神》，初稿刊于《知识分子》季刊一九八六年冬季号，对于中国思想史的研究，开辟了一个新的领域。在《自序》中，他说：

“本书分析禅宗、新道教和新儒家是从三教的入世伦理及其社会影响这一特殊角度着眼的。因此上篇〔中国宗教的入世转向〕既不是通论性质的宗教史，中篇〔儒家伦理的新发展〕也和一般哲学史或思想史对宋明理学的处理迥异其趣。我所特别注意的是三教在入世伦理方面相互交涉的复杂过程，尤其是禅宗对理学的影响。宋代新儒家‘援释入儒’，开创了理学的新传统，从历史的观点看，这是早在宋代已成定案的了。程伊川撰明道先生行状和吕与叔撰横渠先生行状都不讳言明道、横渠早年出入释、老，最后才‘返求诸六经’。宋儒‘援释入儒’的成功正是他们对中国文化的伟大贡献。我们今天既无理由更无必要

^① 牟宗三，前揭，页五四一。

来翻案了。而且我可以断言,任何翻案的努力都将是白费的。但是宋儒究竟为什么非‘援释入儒’不可?又通过哪些具体的方式来‘援释入儒’?这一类在思想史上具有关键性的大问题似乎到现在为止还没有人认真地从事系统的研究。有之则不过挟偏见以攻击理学而已。我在中篇试图从入世伦理的观点对这些问题提出若干观察。我当然承认,这些观察是初步的,并且不免带有片面性。但是我必须坚持,如果我们希望对理学在中国文化史上的地位获得一种比较完整的了解,那么本书所特别强调的这一面无论如何是不能忽略的。

在分析了三教入世伦理之后,我们才能进一步研究宗教和道德观念对商人阶层的影响。这是本书下篇〔中国商人的精神〕的主旨所在。但是一涉及观念的社会后果,我们便不能限于思想史的范围之内,而必须进入社会史的领域。所以下篇事实上是从思想流转与社会变迁的交光互影中观察商人阶层及其意识形态的新发展。从十六世纪以来,中国商人阶层的社会功能在实质上日益重要。与此相随而来的是他们在社会价值系统中所占据的位置显然上升,甚至他们的法律身份也有改善的迹象。近几十年来,中国大陆和日本的史学界对明清商人的研究作出了辛勤的努力,他们搜集并整理了大量的历史资料,也对许多具体的制度和事象进行了详细的考证。但一般而言,由于基本预设、概念架构以及分析方法都不相同,他们的主要兴趣集中在商人的客观世界和经济活动方面。至于

商人的主观世界,包括文化背景、意识形态、价值观念各方面的问题,在他们的研究取向上是不占重要地位的。通过本书下篇对问题的提法及其解答的尝试,我希望促起史学界正视明清思想史上这一大片未经充分开拓的园地。”^①

英时兄这一番新的开拓的尝试是我所衷心赞许的。在这篇序言之中,有一些语言表达可以有引起误解的地方,不妨借此机会加以澄清一下。英时兄用“援释入儒”一词的意思,如果我了解得不错的话,是新儒家受到佛家思想的刺激与挑战,毫不犹豫地把他家中可取的成分搬过来“为己使”,这是儒家生命的扩大与更新,却毫不妨害它之能够维系住儒家的精神,仍然与佛家的精神表现了根本的差别,不可以用“阳儒阴释”一类的话来诟病新儒家^②。

英时兄对中国商人精神的研究给与了我们重大的启发,在结语中,他说:

“商人恰好置身于上层文化和通俗文化的接榫之处,因此从他们的言行中,我们比较容易看清儒、释、道三教

^① 余英时,《关于韦伯、马克思与中国史研究的几点反省——中国近世宗教伦理与商人精神》自序,《明报月刊》第二一卷第五期(一九八六、五),页一一——一二。

^② 关于儒佛的分疏,参拙著《朱子哲学思想的发展与完成》,页三九五——四八三。

究竟是怎样发生影响的,又发生了什么样的影响。现在一般研究中国思想史的人有两极化的倾向!或者偏向‘纯哲学’的领域,或者偏向‘造反宗教’。这是有意或无意地把西方的模式硬套在中国史的格局上面。在这两极之间,还有一大片重要的中间地区仍是史学研究上的空白。商人的意识形态在这一中间地区实占有枢纽性的地位。思想自然并不是一切,但人的活动则未有不受思想支配的。商人也不可能是例外。韦伯关于新教伦理与资本主义的论旨也许强调得过头了;他对于中国宗教的论断更缺乏事实的支持。但是他所提出的问题却是很有意义的。本篇的主旨之一便是要发掘出明清商人的精神凭借何在。他们在经营上的成功当然有赖于许多客观的因素,这是现代社会经济史家热烈讨论的对象。本篇则取‘人弃我取’、‘相辅相成’之意,希望能够找出商人究竟是怎样巧妙地运用中国传统中的某些文化因素来发展‘贾道’的。”^①

英时兄要努力填补那一片空白,这是我所衷心赞许的。但他提及当前〔似指海外〕研究中国思想史的两极化倾向,含义并不是很明白的。如果他的意思是说,在一般以哲学或宗教的观点研究中国思想史的途径之外,还应该增加他所提倡的那个新

^① 余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》,《知识分子》(一九八六年冬季号),页四三。

层面,我是十二分地赞成的。但这一类新的研究不只能取代传统哲学史的研究,而且本身也有它的巨大的局限性,需要传统的研究方式加以制衡,才能够免于误导的恶果。我愿意举一个具体的实例来说明。英时兄在论明末清初思想的变局时曾引陈确的《学者以治生为本论》,并加以评论说:

“照他的说法,儒者为学有二事,一是‘治生’,一是‘读书’,而‘治生’比‘读书’还要来得迫切。陈确所提出的原则正是:士必须先有独立的经济生活才能有独立的人格。而且他强调每一个士都必须把‘仰事俯育’看作自己最低限度的人生义务,而不能‘待养于人’。这确是宋明理学比较忽视的一个层次。因此陈确重视个人道德的物质基础,实可看作儒家伦理的一种最新的发展。在清代具有代表性的儒家之中,倾向于这个见解者颇不乏其人。

陈确是明遗民,他的话自然隐含有不仕异族的意味。但是我们也不能过分夸大历史背景的特殊性,因而忽视这一新伦理观的普遍性。我们都知道陈确反对将‘天理’和‘人欲’予以绝对的对立化。他的‘人欲正当处即天理’(《别集》卷二:警言一)和上引‘治生’的说法基本上是同条共贯的。尤其值得注意的是后来戴震(一七二四——一七七七)在《孟子字义疏证》中所说的理欲关系,和陈确几乎如出一辙。这更不能视为偶然的巧合了。陈确虽然重视士的个人,却并未忘记士对国家社会的责任感。他在私说中说:(中间省略一段引文)

‘彼古之所谓仁圣贤人者，皆从自私之一念，而能推而致之以造乎其极者也。而可曰君子必无私乎哉！’（《陈确集》文集卷十一：说）

把私说和学者以治生为本论合起来读，我们便能认识到他对儒家思想的新贡献之所在。宋明的新儒家因为受到禅宗的冲击，不免偏向于个人的心性修养。陈确的时代禅宗的威胁已不十分严重，因此他的重点便转移到个人的经济保障方面来了。总之，陈确相对地肯定了人的个体之‘私’，肯定了‘欲’，也肯定了学者的‘治生’，这多少反映了明清之际儒家思想的一个新的变化。从陈确、全祖望到戴震、钱大昕以至沈垚，儒家思想关于个人社会存在的问题，似乎正在酝酿着一种具有近代性格的答案。一个儒家的人权观点已徘徊在突破的边缘上，大有呼之欲出之势了。”^①

英时兄由思想史的角度，对于由陈确到戴震的这一条思路，给予完全肯定的评价，这样的说法是可以商榷的。我很同意，宋明理学偏内，而忽视了一些层面；也很同意明清之际是一变局，应有新层面的开拓；而商人地位的提高是一个必然的趋势，也必有思想上相应的变化来适应这种新的情势，王阳明的新四民论，所谓“四民异业而同道”正是一个很好的例证。^②但

^① 余英时，《中国近世宗教伦理与商人精神》，《知识分子》（一九八六年冬季号），页二九。

^② 同上。

英时兄谓,陈确的时代禅宗已不构成严重的威胁,乃由个人的心性修养转移到个人的经济保障方面,这样的说法是很成问题的,似乎不很容易在二者之间建立任何因果的关连。但问题最严重的根本关键处在,儒家的思想是不是容许把“私”、把“欲”当作首出的观念。这就不单只是宋明儒的问题了,孟子严分义利之别,距杨墨,而深排为我、功利之说。陈确、戴震的思想根本就由这一条线索脱略了开去。再讨论到和西方现代思想接头的问题,人权观点的基础未必一定要建在“私”“欲”的基本观念上。现在西方伦理学的一个困难就在不很容易回答:“为何我应该道德”这一个问题。无论由儒家的传统看,或者由哲学的理论看,陈确、戴震的观点不能算是一种很好的哲学。我并不否认,有时一种不好的思想,也可以产生一些好的实际效果。但如我们用这个理由来卫护一个理论,那就不免有“以实然为应然”的嫌疑,不是一个我们可以接受的观点。正由于理与势有时可以相违,尽管在一义下,的确如黑格尔所说:“凡现实的是合理的”,任何事发生总必一定有它的根由。但这种说法是有局限性的,必须放在适当的视域之下去了解才不至于犯下越围的谬误。如果我们承认,在复杂的历史现实条件的辐辏之下,一个好的理论未必一定带来好的效果,一个坏的理论也未必一定带来坏的效果。我们就不能不同时努力维持两个标准,用思想史的观点去校正哲学的观点,也要用哲学的观点去校正思想史的观点,这才不至于陷入一偏之见,而能维持比较全面而平情的观点。由这一个观点出发,我们欢迎思想史的新途径的开发,但也要维持传统哲学史的方式,不可以因妥

协而失去了自己的独立自主性。我们要研究思想本身的理论效果,厘清其本义;也要检讨思想所引生的实际效果,观察其作用乃至流弊。在两方面的摩荡之中,自培慧识,始可以把握到定盘针,不为外表的现象所耸动而转移。

最后我想说的一点是,当代有所谓第三期儒学的说法:先秦为第一期,宋明为第二期,现代为第三期,儒学在当代复兴,应该还可以有一段光晖的日子。这种说法牟宗三先生首倡于二三十年前,如今由杜维明广布于天下。这种说法与梨洲两个循环之说若合符节。当代新儒家哲学始于熊十力的形上学与宇宙论,这相当于濂溪之“元”。唐君毅、牟宗三似二程,奠定了这一门学问的基础,或者可以说是“亨”的阶段。能否有朱子、阳明一类的人物使之大行于天下呢?这里最大的关键就是当代新儒家能否解决新外王的问题,而成功地应付了现代西方文化的挑战,如同宋明的时期成功地应付了印度文化的挑战一样。在一个民主法治科技商业当令的多元社会中,新儒家还有它的前途吗?正如牟先生以前曾说:“世界有穷愿无穷”^①,我们且拭目以待吧!

(选自《黄宗羲心学的定位》)

^① 参牟宗三,《道德的理想主义》,(学生书局修订三版,一九七八),页二〇四。牟先生此句由梁任公诗句化出,任公原句为:“世界有穷愿无尽,海天寥廓立多时”。

重建中国哲学 在未来的方向

一、中国文化在现代所受到的 冲击,以及其限制的暴露

中国哲学有未来吗?

近百年间中国由世界文明古国的地位一下子沦落成为中山先生称之为次殖民地的悲惨境遇。传统中国哲学文化的理想受到强烈的震撼。西风东渐的结果使得传统日渐式微,而西方文化对中国的冲击可以从科学、逻辑思考的方式、民主、艺术的自由创造以及宗教的体验各个方面来观察。

一、中国之在现代沦为落后地区的一个最重要的因素显然是因为科学不够发

达,连带着在工业化的过程之中遥遥落后,以至在现实上造成被列强宰割的局面。返观我们自己的传统,显然缺乏高度的抽象科学理论的建造,又不着重观察实验。由此可见,我们这方面的堕后,绝非偶然的结果。而科学工业化的赶不上时代;生产依赖传统的方式,光是喂饱自己的人民就是一件不容易的工作;积弱之余,岂能对抗帝国主义强烈的侵略。而帝国主义之所以能够横行则又正因为我们自己的闭关自守,狃于传统心习,未能迅即适应现代的方式的缘故。

二、科学发达的一个先决条件乃是抽象的逻辑数理思考方式的发达。但中国人的思考方式一向偏重具体,切合常识;拒绝把内容与形式割离开来,所以从来没有发展出形式逻辑的观念。中国古代所谓名家如惠施、公孙龙辈所擅长的是诡论;别墨偏重实用,荀子则重统类,所关切的主要还是有关实质方面的问题。到了后世更缺乏逻辑方面的兴趣。在世界三大哲学潮流之中,只有中国没有发展出推论形式;印度虽然演绎、归纳完全没有分化开来,但还作出了所谓的三支论法、五支论法,因明即由佛教传入中国,但也缺乏任何反响;西方在古代即发展形式逻辑,有所谓的三段论法,到近代更发展出符号逻辑,形成一种一枝独秀的局面。把数学用于物理,这是近代西方所把握到的一个重大秘密。但实质性的经验观察与推概,和纯粹形式的演绎推理,必先分工,而后合作,才能相得益彰。无可讳言,东方是没有发展出西方式的高度抽象的思考方式。在这里我们也可以明显地看出传统中国思想方式的限制。

三、西方文化的根是多元的,所以民族主义的觉醒最早。

而希腊哲学、希伯来的信仰即来自不同的根源。宗教组织、现实政治权力互相对立。罗马时代贵族平民对立,就发展了法律民权的观念。特别是在英国,民主观念变得根深蒂固,新大陆的美国则变成了民主思想的实验场。反过来看中国,一元正统的意识特别强。政治方面接受儒家的温和统制的方式,突显的是责任观念。而中国人排斥暴秦,最讨厌严刑酷法,所以西方式的现代法律观念产生不出来。始终崇尚人治而轻法治。儒家无疑是一套民本的思想,但民本思想与民主选举制度的实施以及立宪法治政府的规模还是有好大一段距离。万一碰到暴强肆虐,就无法免于专制的荼毒。民国建立虽然结束了传统的朝廷统治,但民主思想并未生根,检讨其原因固然不只一端,但传统崇拜权威轻视民权法治观念的心态不能不说是一个重要的因素,所以现实政治始终未能真正上轨道,无法像先进民主国家那样建立一套客观体制,有效率地付诸实行,虽总统之尊也不能不在法律面前低头。中国传统的家庭观念根深蒂固,过分重视人事关系,公私不分,对现代式的民主法治的实施就不能不形成一种障碍。

四、由于西方人着重人权,连带着他们也着重自由、个体的观念。把这些观念落实到艺术的领域之内,我们就可以看到西方人不断在寻求独特的个人的表达,不断在冲破现有的藩篱,所以在艺术文学的创造方面表现了一种多彩多姿的姿态。比较起来,我们的东西似乎过重文饰,不敢从现实人性的深处挖掘下去,而且习尚抄袭模仿,所以显得千篇一律,浅薄庸俗。现在连日本人都拿到了诺贝尔文学奖金,独独中国人还没有,

我们不能只责怪遴选委员会的偏见,实在我们自己拿不出真正能够表现我们自己国民性的够份量的东西。抗战八年,整个民族经历过这样痛苦悲惨的遭遇,竟然产生不出一部可以称得上杰出的作品,真不知我们自己要怎样对历史交代;究竟这是象征我们创造力的枯竭,还是因为我们的禁忌太多,所以老只有一些浮在外表上的东西,偶然有深刻的表现,也缺乏充量的发展,得不到应有的重视,是否在这里我们也碰上了我们自己传统的限制?

五、最后从西方人的宗教体验的观点来看,中国人对世界的阴暗面和人性的缺陷似乎体认得不足,所以也缺少对于超越的精神力量的虔心的追求。总而言之,中国的文化是一彻底的俗世的文化。凯萨林在《哲学家旅行记》中就曾指出,中国人的最高型态可以把意义贯注在外表的仪节之上而表现一种内外打成一片的圆融型态。但广大的中国人们却只有形式,缺乏内容,一切因袭习俗惯例而行,所以从一方面说,中国人是最有训练最有文化的民族,但从另一方面来看,则是浅薄庸俗。以此不论凯萨林对中国文化的钦慕和崇敬,在离开中国时他感到有一种解放的感觉。这个文化对他来说借尼采的一个片语来说是“俗,太俗了”(Human, all-too-human, 直译为,人性,太人性化了)。中国人就活在他熟知的一个小天地内自圆自足,做一份小差事,抽烟,喝酒,打麻将,那里还有甚么对超越精神力量的向往与需要。中国文化通常被形容为非宗教的,只有伦理与祖先崇拜一类的民间信仰,而缺乏超越的宗教的体验,显然这忽视了人生的一个重要的层面。

二、“现代以后”(Post-Modern)对于中国文化的重新估价

研究思想史者通常习用一种“古代——中古——近代或现代”的三分法。但史宾格勒早就指出“现代”(Modern)是一个不断在肿胀的观念。尤其到了二次大战、越战以后,现代西方文明对于自己以及人类的前途发生了根本的怀疑和动摇,于是产生了所谓“现代以后”的观念。其内容迄今为止虽还不能清楚地界定,但它与西方近代或现代的乐观、进取、自信的精神形成一种强烈的对比则是一个不争的事实。同时西方对自己文化的态度的改变自然就造成对别的文明的态度的改变。

如果我们现在还活在十九世纪的话,那么西方人对东方文化的估价会是很低的。譬如黑格尔认为东方的政治制度,艺术的成就都是最起码的,次高是希腊,最高是近代欧洲,特别是日耳曼的文化。进化论的流行似乎为西方的优越在科学上找到了客观的根据。譬如中文被认为不够进步,只因为中文不像西方语文那样用字母拼音,也缺乏语尾的变化。然而就在这号称最进步的西方,却产生了纳粹和法西斯,希特勒的种族主义政策竟可以把千百万的犹太人用毒气屠杀而不皱一下眉头。越战尤其使得美国人醒觉到美国不能够担任世界警察的角色。六十年代的年轻人不能再接受他们传统的价值,而不断发生大规模的抗议活动,同时对于东方的传统与现代的评价也采取了不同的态度。

现在我们回过头来检讨上面提到西方文化那几样代表性的成就,立刻就会产生不同的视域了。

科学工业技术的发展诚然是人类了不起的成就。但在同时它也是一项巨大的破坏性的力量。号称进步的西方无情地铲除了一些所谓落后的文化,造成了殖民主义的罪恶,在自己的都市之内制造了贫民窟,而无限地攫取自然的资源整个颠覆了自然的均衡。西方人如今已自觉到生态学的问题,对于自己的戡天役物的态度去表示怀疑,而醒觉到或者中国式的有机自然观是一种比较合理的宇宙观,天人合一它的主导的理念。

其次,抽象的逻辑数理的发展诚然打开了无穷的可能的领域,然而一个可能的流弊是犯下怀海德所谓“错置具体性的谬误”(Fallacy of Misplaced Concreteness)。西方人习尚把抽象的东西误认为真实本身的情状,以至根本忽视具体的存在。把完整的自然一下子剖成两半,以至产生严重的恶果,不能不说是付了一笔巨大的代价。中国的思想抽象不足,但拒绝抽象与具体的分离,在存有论方面有一比较正确的图象。

再提到政治、经济、社会的结构,现代的民主法治固然取消了传统专制的病毒,但它本身的毛病也慢慢地显露了出来。选举每为金钱舆论所控制,特殊利益的压力团体有不成比例的庞大的影响力,法律流为具文,结果还是普通老百姓吃亏。这个社会所培养的是一些能力极强充满了竞争精神但求自利的个人。然徒法不足以自行,过分轻视人治和品德的观念,当然免不了会产生好多流弊。

再就艺术的创造来说,表面上在西方艺术家创作的自由是无限的,但结果却完全为市场价值和投合社会一般的趣味所宰制。东方传统的艺术虽然有其根深的限制,但确有提高观赏者的情操的功能,不像现在那样哗众取宠,缺少一定的水准。

最后提到宗教的问题,宗教的体验在现代西方本身已经落入一种日渐衰退的命运。而基督教的信仰上帝、耶稣基督,好些是建筑在一些宗教的神话之上,现实的宗教组织更是包藏罪恶的渊藪。中国人没有这样的负担正值得自己庆幸,更何况中国的一套哲学虽表现一种彻底现世的精神,却又不缺少超越理想的向往,而可以在内在找到一安心立命之所。这在西方宗教传统的领域之外,另外提供了一种新的形态,既不主天人之隔绝,又不至落入一种寡头的人文主义的窠臼,这一条路径是值得去探索的。

以上我的论旨并不是要指出西方现代一无是处,必须无条件到回复到古老东方的传统才行。东方传统的限制和缺点是真实的,我们决无法开倒车阻挡在现代化的过程。但我们必须在同时警觉到,我们走入“现代以后”的阶段,现代西方的流弊已经显露无遗,许多问题已经暴露出来,迫使我们去寻求一些新的答案。而在这样的追寻之中,我们却又发现,古老的东方传统并不是一无是处,也不是完全僵固死去的化石,它提供一些可能性,如果我们能够成功地把它们编织进现代的生活之中,我们就可以不断向前开创,找到一些新的出路。“温故而知新”,人类历史所走的从来不是一条鞭向前的道路,它是

充满了升降、进退的契机,乃是一个无比地力动的辩证的过程,它甚至无法用黑格尔或马克斯的机械式的辩证律则来范围,而需要我们用活泼的智慧来认取。但人类历史的命运就在这一意义下还可以说是操之在我们的手中。如果我们作了错误的选择而走上了错误的道路,最坏的可能性的确可以天地闭,乾坤毁;如果我们锲而不舍,在一切崩坏的过程中,不断奋发向上,未始不能找到一线生机,寻觅到一条贞下起元的道路。人类在现代以后的心灵状态不再是单纯幼稚的。它清楚地认识到这个世界不是一个黑白分明的世界,到处充满了各式各样的暧昧甚至于整个的生命似乎是一完全无意义的过程。然而正在此地才需要我们的生存的勇气和智慧,面对生命给我们的挑战,终于跳跃过虚无怀疑的深渊,克服现实人性的沉沦的倾向,而重新体会到一种归根复命的体验。

三、重建中国哲学的刍议

诚然在进入“现代以后”的阶段,对于中国哲学的评价有了重大的改变,但中国哲学要有一个真正光暉的未来还有待我们自己的奋发才行。大体我们可以由以下三个方向努力:一是正确地掌握我们传统固有的慧识;其次是加强我们与西方哲学的交流;最后是勤力耕耘,在中国哲学本身的园地多做一点实际的工作。

就第一项工作来说,首先我们该承认我们自己的传统是有很大的限制与缺陷,此所以西风东渐之时好多传统的东西

就好像摧枯拉朽那样被扫落,而这决不只是因为西方的船坚炮利的缘故,同时也是由于我们在精神在制度方面的失败。我们的精神日趋保守僵固,而我们的制度显不足以应付现代化所引起的诸问题。而且在实际上我们已经走上现代化的道路:谁不愿意用现代的电器设备、医学治疗。然而现代在好多方面的进步胜过往昔,并不证明传统便一无是处,更不能证明现代就没有严重的问题。到了“现代以后”,我们才发现,部分的问题症结正在现代失落了传统的一些可贵的精神。所以我们当前的一大课题正在如何选取并恢复我们的传统使其表现活生生的意义。回头检讨中国文化的传统,其中最可贵的一项遗产在它的人文主义的信念:生命有它本具的不可让渡的价值。孔子说:“人能弘道,非道弘人”。然而中国式的人文主义却又不是一种寡头的人文主义。人如果能把自己的潜能充分地发挥就可以参天两地,体现到这个宇宙是个生生不已、普遍和谐的宇宙。“致中和,天地位,万物育”,人在这里是担负着一项极端重要的责任。但如何把这一种对生命的刚健的体验与现代低沉的现实互相打通,要把传统的慧识克就当前的情况用一个崭新的方式表达出来,这是一项无比地艰巨的工作。我们先得要彻底说服我们自己,不为自己的幻想或情绪的支配,真正找到自己的安心立命之所,不再怀疑动摇;然后我们才可以针对时代说法,慢慢转移时代的风气,在哲学观念上找到一条新的出路,在人类文化挣扎向前不断奋斗的过程之中尽到自己的一分责任。

其次,我们要恢复传统中国哲学的精神使它在今日变成

一个活的哲学就不能不面对当代西方哲学的挑战。中国人在一个世纪以内要吸取整个西方文化的经验与教训,自不免失之于囫囵吞枣,以偏概全种种的毛病,但其努力已可说是难能可贵。而中国现在所面对的西方,乃是一个失去了统一精神主导的分崩离析的西方,而这当然更增加了问题的复杂性。如所周知,西方哲学自黑格尔以后就缺乏一个主潮,连西方人自己都感觉到哲学的贫困与堕落。但是我们却不能够采取与当代西方哲学避不见面的态度。诚然今天的西方哲学是不免失之繁琐,好像失去重心,但这样的哲学风气决不是无因而起,它是有一些理由使之走上目前的道路,如果我们不针对问题找到症结加以批评反省,将来也不免会堕入同样的困境。过去的哲学系统可能是光辉灿烂,但历史是不能走回头路的,我们要了解过去,也要了解现在,目的是为了我们能够创获一种新的综合以走向未来。当前在西方流行的大体不外乎英美的分析哲学与欧陆的存在主义与现象学。

怀特(Morton White)曾经借用柏林(Isaiah Berlin)造的两个意象来形容两个不同的哲学的潮流。“刺猬”要把握的只是一样物事,而“狐狸”则注重细节,兴趣流散到各个不同的方面。欧陆的哲学家还是要立统观,所以像刺猬,而英美的哲学家崇尚分析,轻视系统,所以像狐狸。除了在反对传统的形上学与注重符号、语言问题两方面有同感以外,另外就很少有接头的地方。大体英美哲学以科学哲学、概念分析为主,而欧陆哲学则重生命体验、文化问题。一方面着重科学技术的成就,另一方面则看到科学技术的限制,二者同是对现代科学技术

有所回应的产物,但却走上了迥然不同的道路。试问中国哲学在当前对于这样的西方哲学将有怎样的回应?

先就分析哲学的潮流来说,表面上两方面似乎只能看到对比,很少可以找到会通的地方。如果分析哲学的发展停留在逻辑实证论的阶段,那么传统中国哲学的那一套大多被判为属于认知地无意义的领域,自只能看到彼此背道而驰的倾向。但分析哲学的发展早已超过了这样的草创的阶段。后期的维根史坦因打开了一个新的语言分析的道路,断定科学的语言只不过是内容丰富、功效广泛的人类语言的一个重要的方面而已,我们不能只偏重这一个方面,以至形成一种偏见来舍弃所有其他的方面。相反我们应该虚心去找到其它语言的类型,例如伦理语言、宗教语言的法式,才可以看到他们在实际人类社会之中的功效与意义。时至今日分析哲学家甚至不满意只做后设伦理学的分析,他们也要试图重建伦理的规范。在这样的情形之下,中国哲学显然可以与分析哲学有所交流。从消极方面来说,我们的传统的确缺乏清楚明了的概念语意分析,我们理应学习这样的技巧,划分理论的层次,才能使我们传统的慧识在它应有的范围之内得到它的意义的彰显,不能听其随意泛滥,以至产生许多不必要的流弊。而中国文化长期积累的经验,对于伦理宗教都有不同的体验,互相参味,显然可以扩大彼此的视野;进一步自可以构想比较合理的伦理规范、宗教体会等。芬格瑞特(Herbert Fingarette)在几年前用语言分析哲学的观点写了一本论孔子的书,如今产生很大的反响,虽然这部小书曾经引起不少争论,也犯了好些解释的错误。但这却是

一个好的起点,使我们可以看出,在怎样的一个方式之下,一个古老的中国哲学内涵的慧识,可以与一个生活在现代西方社会、擅长以分析方式思考的心灵彼此接头,爆出火花,而有着它的活生生的意义。

中国哲学本来就不只是一套抽象的理论概念,而是一种慧识,代表一种实际的生活方式。很明显地,它和欧陆存在主义、现象学的潮流有更多接头的地方。但即如此,彼此入手的方法还是表现完全不同的特性。传统中国哲学是现代科学发展之前的产物,存在主义与现象学则是在现代科学有了高度发展之后而有所回应以后的产物。很明显地,在方法学上,中国哲学有很多可以向存在主义与现象学借镜的地方。在生命的体验和实存的感受方面则存在主义是二次大战以后的产物,面临着整个人生失去意义的当儿,要翻出一条出路来。而中国哲学的根源是在一种深刻的忧患意识。两方面显然可以找到许多相同的特性。但传统中国哲学对现实人生非理性的阴暗面的挖掘自不如存在主义的透澈,而存在主义对于生命的积极意义的体认则难免有憾,有一种透不上去的感觉。现象学一方面可以对科学提供一种与分析哲学不同的解释,另一面现象学基本观念的改造和扩大可以给予人对终极关怀的体验以一种现象学的描绘,如实地展示出人所体证到的一些基本意境,既不作因果式的解析,也可以避免约简主义的错误。这种方法的应用对于比较哲学的研究有着莫大的关系。尤有进者,晚近现象学的发展证明现象学终不能停止在现象学描绘的阶段,而不能不触及终极的形上学的问题。我们终必要超

越过对于各种意境的如实的捕捉。作一种实存的抉择，而找到自己的根本的托付。是在这里我们可以找到存在主义与现象学、东西哲学以及宗教传统的接头处。

同时欧洲哲学又深受社会主义思想的影响，而这又不止只有纯学院式的兴趣。社会主义发展至今不免令人兴出一种穷途之叹。我们要如何冲破现有的意识型态，对人类未来的前途提供一种新的构想，这还有待大家不懈的努力。特别对现在的新儒家，这是一个最富有挑战性的课题。传统儒家的典章制度实际设施到如今都已被时代抛在后面，一切被掏空以至剩下一个空头的形而上学，难免有一种欲振乏力的感叹。如何提出一些新的政治、经济、社会方面可以付诸实行的理想，对现实产生一种撞击的力量，这在目前还只是一种希望、一种向往。

最后我们要回到中国哲学重建的本务。空有一些凌空的慧识而不能将之落实下来是不行的，同时除非自己有一个坚实的基础，高谈与其它文化理想的比较是没有多大的意义。同时只有我们自己才能够担负起耕耘我们自己的园地的任务。对于中国哲学的实际工作，我们有“了解”，“评价”，与“创造”这三个重要的步骤要做。先就对传统的了解来说，我们要尊重客观的证据，不能只以意逆之来牵就我们自己主观的愿望。哲学者也得听取考古、人类、语言、历史学各方面提出的论据，而对传统的哲学观念采取一种合理的解释，获致一种切实的了解。其次，我们必须对传统采取一种批评性的接受的态度。我们决不可能说过去的传统都是好的，也决不可能将之全部恢

复过来。由于没有人生活在真空之中，我们必然受到生身其中的文化传统的影响。在这样的情形之下，我们可以做到的最好的可能性是尽量发挥传统的优点，并在同时针对实际情况尽量改善传统的缺失。在这里我们唯一能凭借的乃是我们的智慧的选取。最后，无论我们自己的传统多么优越，多么伟大，现在与未来永远有传统无法网罗的情况，所以我们要不断地作新的综合、新的创造。学术文化的工作自不是人生的全体，但确是它的重要的一环。而我们的工作与努力是不是成功，乃是一个重要的因素以决定我们自己在未来的命运。

（选自《中国哲学与现代化》）

时代与哲学

一、从时代看中国哲学与文化

我们常常听到,哲学的理想是追求普遍恒常的真理。文化的特质则在于其连续性,一旦我们找到了一种文化模式,认为它是好的,就希望它能永久延续下去,历万世而不绝。然而就实际的情形看来,却从来没有看到过永恒不变的哲学与文化。就以儒家哲学为例,孔子与孟子不同,孟子与荀子不同,宋明儒与先秦儒不同,宋明儒内部又有程朱陆王的差别,造成这样的差别的一个重要的因素显然是时代环境的不同,各人要解决的问题不同,概念表达的方式自然也就十分不同了。由此可见,哲学虽然追求普遍永恒的东西,却不能不正视时代的

因素。

我们回到中国哲学的传统,就会发现,它从来不轻视时间变易的观念。比观中西哲学的源流,希腊哲学的一个中心观念是“存有”(Being),它是永恒不动不变者,超越乎时间之流之上,而与生成(Becoming)的观念相对,有无之间不能互通,有是有,不能是无,由此而引出同一律、矛盾律的观念。这样的思想源远流长,中世纪的神学以存有的观念来了解上帝,经历近代以至于现代,乃产生强烈的反动,现代西方人大多数注目流变,根本否定有所谓永恒不变的存有或价值。如果我们用这一套西方的模式去看中国哲学的发展,那就不免误解重重,难中絮要。传统中国哲学从来就没发展出一与生成变化对立的永恒存有的观念。中国哲学之中与存有的观念相当的是“道”的观念。但许氏《说文解字》谓:“道,所行道也,从辵从首”,由此可见,道不是在时间之流之上之外的东西,正好相反,我们必须要在流行变化的历程之中才能体现常道。再看《易经》的基本观念。一般解释易有三义:变易、不易、周易,由变易中见不易,才是一种周全普遍的说法。这是中国古典的辩证法,变易与不易虽对立而统一,不像在希腊哲学之中形成矛盾的二元。“与时推移”,这是中国哲学一脉相承的智慧。由此可见,日本学者中村元由语文方面的研究发现中文缺少动词时态变化的事实遂推断中国人不注重变动的观念,这是一种十分皮相的看法,不足取法。我在这里所谓中国哲学乃就其主流儒释道三教立言,其间尤其侧重儒家,以及贯通三教的共法,偶而旁及其他流派,以及流行民间所谓“小传统”的思想与信仰。我以上

所说主要在指明,中国哲学的大传统从不轻视流变,日新月异,并无任何本质性的理由必须抗拒新的物事与发展,在理想上应该表现一种刚健流行生生不已的精神。

然而,毋庸讳言,传统中国文化的主调的确是后顾的,儒家所谓“祖述尧舜,宪章文武”,道家所谓回返自然,崇尚黄老之术,即是明显的例子。同时传统虽说是要与时推移,到了西风东渐之后,时代的浪潮竟把我们的旧传统冲击得七零八落,不但古老的传统有被斩断之虞,而且还有追不上时代的危机。故此今天我们面临的问题,不只是一定要恢复承继传统中好的精神,还要进一步突破传统的框框,找寻新的出路。这里就需要眼光,需要手段,一定要通过善巧的解释,把握到传统的真精神;而后分辨开来,那些是我们必须抛弃的烂包袱,那些是我们必须保存并进一步加以发扬的精神,那些是我们需要向西方学习借镜的地方,那些则需要我们去运用开创的智慧。现代人类学也指出,人不能脱离自己的传统去学习新的东西,但在另一方面,文化的内容不断在变化之中,没有理由一定要墨守成规,一成不变。故此每一个世代都要面临传统与时代的结合的问题,只不过在今天,问题显得更为迫切而已,否则就有亡国灭种的危险。

举一个实际的例子来说,譬如我们今天研究孔子的思想,就不能把孔子当作一个偶像来看,而必须要有分辨的智慧与手段。就今天的标准来看,孔子的科学知识只怕还比不上一个小学生甚至幼稚园的小朋友,这一方面决不是我们要去卫护孔子的地方,同时今天去引几句“诗云”、“子曰”也解决不了今

天的问题,但孔子思想之中确有一些历久常新的成分,需要我们仔细去认取。事实上历来各代的儒家虽奉孔子为宗师,所取思想的内容绝对不可能完全雷同。一个完全没有发展的传统必然是一个死去的传统,所以今日如果要讲新儒家的理想,必然会有许多崭新的时代的成分,才得以应付时代的挑战,这应该是一个十分自然可以理解的现象。故所以在今天我们要重估传统,乃必须淘沙淘金,经过一番辛劳,才可望有所收获。

再进一步省察,我们今日所面对的时代是一个十分特别的时代。这是西方的科技远胜中国的时代,也是帝国主义横行肆虐的时代。如果回应不当,就会产生种种不良病态,一方面表现成为极端排外的义和团心态,另一方面又表现成为极端媚外的崇洋心态。在理论的层面,则国粹派与西化派聚讼不已,各走极端,难以调停。

其实平心静气看来,这两种极端的看法在事实上既不可能,在理论上也非可欲。任何传统与外来文化接触时,决不能完全保持原样排拒所有外来的东西。即以中国的传统而论,譬如佛教本来源出印度,但经过一千多年的消化和融摄,已经变成了我们自己文化的一部分,试问民间吃斋拜佛的人,有谁还认为这是异域的东西。佛教既可以华化,没有任何理由许多西方文化的产物不可以华化,被我们彻底消化融摄,变成我们文化的一部分。反过来,我们的文化持续了几千年,里面固然有许多缺陷与弊害,但也总有一些有价值的成分,没有理由全部加以抛弃。尤其全盘西化根本是一个做不到的想法。许多在国外生活了几十年的华人,好些方面已经彻底西化,但在无

意识中还保存了许多传统的方式,没法子加以根除,当然更没有法子去掉自己的一身黄皮肤,近年来在美国,少数民族团体(ethnic groups)抬头,找寻自己的根成为一种时尚,这是对于不同的种族、文化传统的尊重与承认。故此问题不在斩绝我们自己的根,而在如何就着我们的传承,去适应时代潮流,不断推陈出新,爆出一些有意义的火花来。当然现实上的发展不必完全合理,也从不完全合理,但这不妨害我们培植一种批评的眼光,提出一些高远的理念,作为我们应事的实际原则,这自比盲目地紧捉着一些东西,完全听从自己情绪的反应,或者采取东风吹来向东倒,西风吹来向西倒那种完全缺乏判断的态度,效果会好得多。

五四运动发生,距今已整整六十年了。今年的五四,还在那里辩论五四的功罪问题,各执一词,互不相让。其实仔细一想,五四这样的运动之发生显然是不可避免的。当时的一些中国传统如果没有很深的缺陷,怎会把国运弄得如此衰微。西方的好处当然是我们必须学的。五四时代提出德先生、赛先生的口号,提倡科学工业化,主张民主、法治,追求人权的保障、个性的表达,这些都是我们迫切需要的东西。今天我们应该讨论的问题,决不是要不要这些东西的问题,而是我们做到了几分的问题,是怎样的因素阻碍了我们大踏步地向前推进,这些需要我们作最严肃的检讨。而在另一方面,五四自有其偏颇处,五四只能看到传统的缺陷,完全看不到传统的优点,当时那样的反激可谓其来有自,但如今事隔六十年,若还不能超越当时的情绪反应与眼光,那么时间是白白地流过去了。

五四要我们向西方学习,这不只有事实的必要,也是道理上之应然。同时我们所学自不能只止于西方的船坚炮利,还要深入了解他们文化的根源。而且当我们作进一步的审查时,立刻就会发现“西化”一词之浮泛。西化是要希腊化呢?基督化呢?德国化呢?英美化呢?无怪乎在文化论战的过程中,西化必须进一步规定为“现代化”,而现代化的内容主要是科技与民主,可见五四时指出的大方向并无差错。但现代化是否必须取西方的方式呢?此则是不必然。以日本为例,美国前驻日大使赖世和就曾指出,日本传统的合群、几个人操作一个木偶彼此合作得天衣无缝的那种精神,恰正是促成日本现代化成功的一个极重要的因素,同时日本的现代化并不表示必须在同时铲除他们传统的禅道、花道、茶道,而在事实上西方人被日本文化吸引的正是这些与西方不同的传统。由此可见,日本要现代化必须采用日本的独特的方式,这不仅是一个理论的构想,也是事实上惟一可行的办法。中国的情形也是一样。由此可见,我们面对的真正的问题既不是抱残守缺,也不是全盘西化,而是如何去解释选取东西文化的传统,针对时代的问题加以创造性的综合。这样的工作做得成功,我们就可以在今日世界之中占一席之地,做不成功则有亡国灭种的危险,这些当然决不是纯理论的问题。而今日中国与西方与现代潮流的接触乃遍及于我们生活的每一个角落之内。只不过由于我自己的专业是哲学,所以我单就中国传统与西方现代哲学之间可能的交流,提出一些个人的见解以供大家参考。

现代西方哲学自黑格尔之后变得分崩离析,潮流众多,此

处自难细论。但概而言之，则不外英美式的分析哲学，与欧陆式的现象学（统摄存在主义）为大流，此处略加指点其中所关涉之繁复理论效果。

先就英美式的分析哲学而论，此间又涉及逻辑实征论与日常语言分析两大潮流。要把传统中国哲学与分析哲学比论，初看起来，似无互相沟通交流之余地。英文的《中国哲学学报》（*Journal of Chinese Philosophy*）在一九七九年三月出版的第六卷第一期分析哲学名家安东尼·弗露（Antony G·N·Flew）撰文论分析哲学的文化根源就明白指出，一个令人注目的现象就是，中国的哲学传统根本缺少分析。这样的印象大体是不误的。我以前曾撰文说明，中国哲学之不崇尚分析，其实是自觉地选择的结果。中国人的心灵最重常识，不喜欢把形式由实质内容分离，所以没有发展出形式逻辑的系统。这样的思想不够精确抽象，所以到了近代乃在数理方面落后。但在存有论上则不会犯把抽象的东西当作具体存有的谬误。而中国哲学的终极关怀在道体，道体并不是眼前一样一样的物事，此所以“道可道，非常道”，必须运用一种不同的哲学语言来传达。但道体又不是空虚的玄谈，体道必须“如人饮水，冷暖自知”，践履在自己的生活以内才行。西方分析哲学巨子维根史坦著《逻辑哲学理论》在结尾的最后一句话是：“当不能说话时，就必须静默。”若采取逻辑实征论的一般的解释，凡说得清楚的东西就一定要用逻辑或经验的方式清楚地说出来，凡无法说得清楚的乃是认知地无意义。这样看来，岂不是中国儒释道三教所讲的最后的道理都是认知地无意义？这样解维根史坦的思

想乃使之与传统中国哲学思想完全立于反对的地位,绝无调停之可能。但有趣的是,近年来颇有一些人包括分析哲学者在内,把维根史坦当作一个神秘主义者看待,原来“不可说,不可说”竟是大有意趣,如此两方面的体证尽可互相参味,颇有若合符节之处。时至今日,我们不能不承认,缺少分析乃是我们文化的一个缺点。同时我们该认识到,分析并不是解剖,一定要把活生生的东西开刀变成死去的东西才可以奏功。利用分析做工具正可以帮助我们的思想划分层次,知道在什么时候要用日常语言、科学语言、或形上的哲学语言来达意。即使是老子要上街买东西,也不能不用清晰明了的语言,不然什么都买不到。反过来要用经验指物语言去谈道体,那是犯了范畴错置的谬误。“此中有真意,欲辨已忘言”,这中间的“忘言”决不是一个偶然的现象,在这里如果掌握不到忘言的必然性,就没有真正把握到这两句诗背后蕴涵的极深微的哲理。由此可见,分析的技巧与传统的体证也可以两利,不必一定互相矛盾冲突,绝对没有会通的可能。

尤其到维根史坦的晚年,他不再相信数理的人工语言是唯一正确有效的表达意思的方式,而觉察到,语言有各种不同的功能。譬如说伦理语言、宗教语言决不能说它们没有意义,它们只是遵守了另一套语言的规律,哲学家的任务是去把握这些语言的多样的方式,于是下开了语言分析的潮流,不再像逻辑实征论那样霸道把意义的领域限制在形式逻辑与经验、科学的陈述这样狭隘的范围以内。采取这样的态度自与中国传统的哲学思想比较有互相沟通的可能性。事实上不久以前

美国一位语言分析哲学家赫伯特·芬格瑞特(Herbert Fin-garette)从语言分析的观点写了一本论孔子的小书,在美国引起了热烈的讨论和争辩。他的解释自不必一定正确,甚至是完全错误的,但却是一个好的始点,由之可以看到未来两方面进一步交流的可能性。一个廿世纪西方的语言分析学家居然能够在生活在两千年前的东方的孔子的思想之中看到一些有当代活生生的意义的成分,这本身就是一个值得引人注目的现象了。但语言分析学家的重点毕竟只在解析出语言表达的方式与其所预设的条件,譬如他们对伦理学的兴趣不在建立道德伦理的标准,而只在解析明白伦理语言的性质与方式。这是“后设伦理学”(metaethics)的探讨,他们要追求把握终极的道理与价值,彼此之间还有长远的距离。但晚近分析哲学家也慢慢了解伦理价值原则的确立是不可以避免的。劳尔斯(Rawls)重建新功利主义伦理学的努力已经引起了广泛的注意。这种新的发展是可以欢迎的,这有助于我们作中西价值原则的比较研究,并进一步注目于未来作评价与综合的可能性。

现在我们再转过来看欧陆现象学、存在主义的潮流。初看之下,传统中国哲学似乎也和这些思想潮流立于完全反对的地位。现象学倡导自胡塞尔。胡塞尔的训练在数学、逻辑。他的梦想是要把哲学建立成为一门严格的科学。要这样做,依他的看法,必须放弃形上学的玄想以及素朴的唯实论的看法。我们应该不作任何预设,专就现象所与分析,就可以把握到一些架构,这些架构是任何科学都不可以违反的架构。在这个意义之下,哲学仍是一切科学之母。而运用现象学方法的结果,使

我们了解,孤立的对象实在是一种抽象的结果,故必须采用全观。这种进路自与英美式的分析有很大的距离。但中国哲学一向讲现象与本体之融贯,绝对不可能只讲现象学的方法,彼此之间也难看到互相沟通的可能性。

由胡塞尔而转手为海德格的现象存有论(phenomenological ontology),一般认为海德格是用现象学的方法来描述牵连到情意的人存在(Dasein, Being-there)。海德格认为真实的时间决不是机械的以钟表来计量的时间,时间的过程一去不返,人是走向死亡的存在,具历史性的有限存在。这种看法与传统中国道家的死生一如、儒家的有限而通于无限的思想似乎大相径庭。由海德格再转手为沙特的存在主义思想。萨特说人只有存在,没有本质,否定普遍人性的观念。他以为人有了意识,在实有之中打开了空无,好像在苹果心中有了蛀虫一样。人想由空无去重新捕捉实有,但事实上只有上帝才能综合两者,但上帝已经死亡,而人想做上帝的企图是命定失败的。这样的思想显然没有任何出路,但萨特却否定他本人是一个悲观主义者,人必须有勇气来接受人的命运,以及随之而来的存有的焦虑。而传统中国哲学的主流是天人合一,与这一种二元对立的思维恰好站在极端的反对面。

无可否认的,现象学与存在主义与传统中国哲学是有许多不能互相调停的地方。但是换一个角度来看,却又并非没有互相借镜的可能性。现象学的方法虽不足够,但与分析哲学的方法比较,却对有志重组中国哲学的人来说有更大的效用。独断的逻辑分析学者直以传统哲学的内容为认知地无意义。但

现象学方法的广泛应用,却可以避免这种独断的态度,它可以把道德、宗教的现象如其所是地呈现出来,这样就打开了客观研究东西哲学、宗教传统的广大领域!开启了许多崭新的可能性。

现象学的方法只管描述,所以是不足够的。但存在主义却讲存在的抉择与托付(commitment),显然与东方的哲学可以有更多的关涉。当然,如果我们把萨特当作存在主义的唯一代表人物,则彼此之间绝难有互相沟通的可能性。但我们不要忘记,存在主义哲学的远祖除了尼采以外,还有祁克果;而存在主义者除了像萨特一类的无神论者以外,还有马色尔一类的有神论者。海德格本人虽不谈神学,但他对当代神学的影响之巨大,可谓无出其右者。他的巨著:《存有与时间》的英译者就是一位基督教神学家。又譬如田立克借用了现象学者与存在主义哲学家的思想来描写世间的架构,发现在此域既无法安立世界与人生的意义,乃逼到一种情势,惟有凭借生存的勇气,通过信仰的跳跃,在基督在上帝那里找到归宿。这种以基督教信仰的背景的思想和传统中国思想自仍有很大的距离。但这乃是不同的终极关怀的互相比较,彼此之间既有若合符节之处,也有南辕北辙的分歧,乃可以构成极有意义的比较研究,进一步乃可以考虑评价以互分轩轻,甚或作可能的综合并探讨互相交流的可能性。尤其到了晚近,现象学与解释学(Hermeneutics)合流,吕够(Paul Ricoeur)倡“解释的现象学”(Hermeneutical Phenomenology),伽德玛(Hans Georh Gadamer)更直承海德格的思想发挥解释学的精义,要在一个科学的世

代中肯定人文的大传统的意义,十分值得我们参味。

我们比观现代西方哲学与传统中国哲学就可以慢慢酝酿一种慧解,知道我们在那些方面是应该向西方哲学学习的,那些东西是我们必须抛弃的;那些则是我们传统留下的宝物,必须我们努力加以保存甚至进一步加以发扬的,这样才可以使我们的宝贵传统与时代结合起来,变成一个活生生的哲学,解决得了现代人内心的问题,并改变转移时代的风气,关于这个问题此处自不能加以详论。简单说来,我们必须培养分析、科学思考的精神,才能弥补传统的缺陷。而分析的结果使我们了解,传统中国儒学讲生生之仁,道家讲自然,佛家讲空智讲慈悲,这些都不属于逻辑、经验科学的范围。但我们却可以用现象学的方法把圣贤、真人、佛菩萨的境界描绘出来,如实地加以了解,然后进一步加以定位,乃至起信。传统中以为的纲常到现在看来并没有当时想像的必然性。许多政治、经济、社会、伦理都必须彻底改变,才能够适应现代的情况。大死大生,我们才能在现代持存,并追求一种更合理的生活。但现代生活在各方面急速的变化却使我们忘失了生命的常道。举例来说,儒家讲亲子之情,推广每一个人内在本具的仁心,以至于全人类全宇宙,这岂会因时代而失效!是的,就父子一伦的实质内容来说,两代的关系是改变了,今日的子女再不会也没有理由像从前那样无条件地服从父母的意旨,大家庭的组织也已经崩坏,但我们可以因此而完全弃绝父子间的人伦么?由此可见,理一而分殊。超越的仁心是恒常的,但它的表现则随时代环境而改变。现代人之流于相对主义,这是现代人的偏向。我们可

以用时代的真实来改易传统,但也可以用传统的智慧来改正时代的偏失。这些都需要智慧的选取与抉择,牵涉到高度的解释学的技巧,决不是逻辑和科学可以给我们一个简单的答案的。但今日的儒释道只剩下一些中心的理念,传统的结构已经大部分破坏,要重新把这些理念与现代的社会、政治、经济结构组织成为一个整体,使得传统真正地现代化,这是一件十分艰巨的工作,还有待我们不懈的努力。

或者有人会提出疑问,为何我的讨论完全不提马克思的思想。马克思在今日不是没有意义正和黑格尔在今日不是没有意义是一样的。但从现代西方哲学的观点看来,马克思的唯物,黑格尔的唯心,都是十九世纪的背景下产生的形上学,现代哲学在方法内容上都走上了另外的道路,本文的重点既在现代,所以没有讨论马克思,也没有讨论黑格尔。至于西方现代的新马克思主义,除了其强烈的社会关怀外,在认识论和存有论上正和现象学存在主义一样遭逢到极其类似的问题。或者又有人会提出疑问,这些抽象的哲学讨论对于世道人心有什么实际的影响?我的答复是,大传统与小传统自有很大的差别,但也有一定的关系,彼此之间有着相互影响的紧密关系。每天在田里耕作的农夫自不可能去研究孔子和老子的思想,但他们的习尚勤劳,乐天安命,难道不是儒家和道家影响的结果。正如实际的改变可以导致观念的改变,观念的改变也可以导致实际的改变,问题还在我们能不能在观念上找到一条正确的出路。而哲学的根表面上似乎是不急之务,转手成为了社会文化的批评与导引,却可以发挥巨大的作用与影响。

二、从中国哲学与文化看时代

由以上的分析我们可以看到,哲学必须随着时代变化,才能成为活的哲学。然而从另一个角度观察,如果哲学只不过是反映时代,追随时代的趣味,而缺乏高瞻远瞩,把握不到一些超越普遍的原则,那么哲学将成为时代的点缀品,失夫它独立的意义。故此我们切不可把“哲学应当随着时代转移”的原则误解成为追逐时髦,那就变成了与哲学的批判的精神完全相反的东西。事实上哲学的批评反省不只要应用于我们的传统,也必须要运用于我们的时代。尤其到了今天,我们这个时代的许多病症已经昭然若揭,绝不容许我们忽视,注重批评的哲学工作者,尤其必须正视这些问题。

在一个世代以前进化的观念日丽中天的时候,人们相信,只要文明不断进展,科技不断进步,人们就可以在世界上建立一个人性天国,没有疾病、贫穷、愚昧、偏私的弊害。记得林语堂曾经写文章讽刺美国人的天真,他们以为只要全世界每个人每天有几杯牛奶喝,世界上的问题就都可以解决了。那里知道,随着科技的进步带来的不只不是一个人性天国,反而是一个人间地狱。二次大战纳粹的屠杀犹太人,眼前越南的难民潮,世界能源面临枯竭的危机,到处都是非理性的现象,却找不到出路,找不到答案,不免令人忧心如焚。在这样的情形之下,对于发展中的国家来说,现代化工业化的过程虽仍是当务之急,但是对于高度发展的国家来说,现代已经不是一个有吸

引力的名称,有识之士已经超越现代而提出所谓“现代以后”(Post-modern)的观念。科技、经济的无条件的发展并不能增进生活的质素(quality of life),给予人生以快乐或意义。现代的偏向是必须加以扭转的。而奇怪的是,前瞻必然牵连着后顾。许多好像已经完全过时的东西到时候又重新恢复过来。历史永远像钟摆一样,由一个极端摆向另一个极端。而文艺复兴(renaissance)绝不是一个时代特有的现象,每一个时代有它自己的文艺复兴。但文艺复兴的意义又决不只是单纯的再生(rebirth),而意味着新生(new birth)。无条件的复古是不可能的,也不是可欲的。但尝试在不断解释与再解释的历程之中,使人类已经创造开发出来的哲学文化智慧永远继续下去而抵于不坠,这却是知识分子的责任。以下我们乃转由哲学文化的观点来点出这个时代所面临的问题,始可以针对之谋求所以对治之道。为方便起见我们可以由这个时代浮现出来的五个现象来观察:(1)意义失落的感受,(2)非人性化的倾向,(3)戡天役物的措施,(4)普通商业化的风气,以及(5)集团人主宰的趋势。

(1)意义失落的感受

现代人经历二次大战才猛然醒觉,科技的进步并未为人生带来幸福,这才逼得我们对于人的情状有了更深刻的了解。尤其在战后的欧洲,存在主义盛行。譬如卡缪写《异乡人》、《西西弗斯的神话》,深深感受到,世界对人来说是一块陌生、无

情、充满了敌意的土地,而人生是荒谬的。正如神话中的西西弗斯一样,把大石头由山下推到山上,又由山上滚到山下,不断在重复着这样无意义的过程。但人却要有勇气来接受人世的荒谬,逃避、悲叹都不是办法。萨特更继承海德格,以人是被投掷到这个世界之中的存在,他不断走向死亡,故所以焦虑并不是人一时的主观心理状态,它即是人的存在模式或样态。人生在世,一无依傍,既无上帝眷顾,自己又做不成上帝。人也没有本性,只有自己塑造自己的生命,责无旁贷,无所逃于天地之间,也无法自欺。人只有接受自己的情况,挣扎奋斗,至死方休。这类存在主义的思想家虽不承认自己是悲观主义者,但也不能给予吾人以任何慰藉。当代基督教大神学家田立克就明白宣称,今日对人类最大的威胁即是人生意义失落的感受。他认为这个世界以内的一切都是暧昧模糊的。只有人通过信仰的飞跃,才能在基督和上帝那里找到安心立命之所。人在科技分析之中找不到意义,但神学家却又不能不诉之于信仰与神话的象征,二元分裂,莫知所从。在这样的情形下,我们重新发现中国哲学的传统,阅历万般,最后人必须返本,在自己的内部找到一颗仁心,不断扩而充之,自然可以与一个刚健生生不已的人生相应。既不必为客倾的科技、物质机械的世界所吞噬,也不必仰仗他世的福音与救赎。由传统中国哲学文化的观点看来,现代人之失落了人生的意义乃是本末倒置,自取其咎。中国传统的典章制度在今日虽已过时,然而对于人生内在价值的中心体验以及修养工夫的磨练来说,却有其独特的造诣,断不可因噎废食,加以轻弃,以至走到现代另一极端的偏

向去,而产生了巨大的流弊。

(2)非人性化的倾向

西方近代以来科学之所以能够有长足的进步,主要是能够把数学应用到物理上;归纳推概量化的普遍应用,终于得到了突破性的进展。怀德海说得好,西方近代的发明所以层出不穷,是因为把握到发明的方法。但这一种方法的秘密是把自然剖开成为两半,一方面是主观的性质价值,另一方面是客观的形体数量。初次性的划分,本来在方法上有其必要。但是不幸的是,人们因为这一种方法应用的成功,乃忘记了这只是一方便设施,而误把抽象的东西当作具体的东西,犯了怀德海所谓“错置具体性的谬误”(The Fallacy of Misplaced Concreteness)性质价值的问题,虽然不易处理,但它们的确是人生极真实而重要的内容。逻辑分析学派竟将之完全驱至认知的范围之外,使得价值问题完全失去了客观的定准,这是一种可怕的偏失。遂至世间之物,包括人在内,都被化作纯客观的对象来研究,用数量的方法来处理,遂产生一种彻底非人性化的倾向。尤其在计算机有了长足发展以后,每一个活生生的人被约简成为了一个数字符号来处理,而统计方法的普遍应用使我们看不到特殊的个别的人存在的不可替代的意义与价值。旧俄小说家屠格涅夫在《父与子》之中已经写出了这一种世界人生中所隐含的效果。对虚无主义者巴扎洛夫来说,世间唯一真实的是科学的研究,人的情感算什么,接吻只不过是一堆原子与另一

堆原子的碰撞而已!但巴扎洛夫何尝避得开人生情感的纠缠,是不适时的死亡解除了他在理智和情感之间的激烈冲突。传统中国思想没有发展出抽象的逻辑、科学的思想,这是我们传统的局限,必须加以超越。但传统中国思想拒绝形式与实质的分离,却避免了自然二分的形上学的错误。而人为万物之灵,绝对不许将之化为仅是一个对象,一个数学符号。科学技术本来应该用来服务人生,不意今日我们反成为了科技的奴隶,这种偏失必须加以严厉的批评与弹正。

(3) 戡天役物的措施

科技上的突破带来了工业革命,而全面工业化的结果彻底摧毁了传统的社会经济结构。在这种剧变的过程中不知为人们带来了多少痛苦的经验。但信仰进步福音的人们却感觉到,只要科学技术工业发达,简直没有达不到的理想和目标。而急速开发的结果不只打破了自然原有的均衡,无节制地开采自然的资源已经使我们在今日面临涸泽而渔的危机。寡头的人文主义思想肯定人定胜天,把自然当作征服的对象,采取种种戡天役物的措施。一直到近年来人们才慢慢唤醒了生态学方面的自觉,而发出保护环境的呼号。事实上无保留的开发并不能够增进生活的质素,而无节制的消耗、浪费、享受,简直是在剥夺未来人类生存的凭借。对自然不尊重也就必然带来破坏性的结果。但中国的传统从来服膺天人合一的理想,阴阳调和,事事必须由有机整体的观点考虑,才可以避免畸形有害

的发展。李约瑟盛赞中国宋儒如朱子的有机自然观，猛烈抨击机械主义所造成的弊害和偏向，可谓别具卓识。我们绝不能只追随在时代后面跟风，而必须恢复传统的慧解来匡正这个时代的偏失和愚昧。

(4) 普通商业化的风气

科技工业进步连带改变了我们社会经济的结构。大量制成品的倾销自然提高了现代人生活的水准，但危险的是市场的价值变成了唯一的标准。而且现代的经济已不是古典经济学的供求律所可以范围的了；现代的广告术竟可以无中生有，把你原来没有的欲望种植在你心里；而且这一类的欲望甚至可以强过天然的欲望。美国经济学家盖尔布瑞斯(Galbraith)曾经举过一个例，极可以发人深省。他说现在人妒忌邻居开一辆自己买不起也享受不到的名牌车所感到的痛苦，竟不下于饥饿所给人的痛苦。初看起来，这个例似乎是荒谬的，仔细思考下来，却是十分有道理的。美国现在已经绝少饥饿的威胁，所以来自邻居开名牌车的威胁对他们而言竟来得更普遍也更真实。在这样的社会中，消费变成了唯一的目标。到时候不是你在花钱，而是钱叫你花下去。美国有好多人岁入甚丰，到时却入不敷出，于是必须请理财的医生来强迫他们紧缩，才得以勉强渡过难关。美国人简直没有法子抵制推销员介绍给他们的货品，所以才必须立法：任何买下的货品只要在一个月之内退还，便不必提出任何理由。更荒谬的是，《时代》杂志甚至报

道美国竟真有一个拜金教,大祭司穿着有美元记号的道袍宣扬金钱万能的福音,让信徒捐钱给他去纵情享受。这样的极端太显然的是一种病态。世间许多价值不能以商品价值来衡量,传统的过分轻商或者是另一极端的偏失,但人的富足不可能如此永远继续下去,节制消费,人在自己内部找到价值的泉源,决不为外在而转移,这仍是历久常新的真理。

(5) 集团人主宰的趋势

现代经济结构的改变又连带政治结构的改变。民主的理念虽早在古希腊时便已提出,但民主的制度实行得到卓著的成效却还是近代以后的事。自由的争取,人权的尊重,这些都是积极正面的贡献。但到现在,经济生活与知识水准的普遍提高,加上选举制度的实施,使得人人都有了参政主政的机会。而各种不同的压力团体,都纷纷表现了它们的力量。正如奥德伽(Ortega Y. Gasset)在他的名著《群众的反叛》(The Revolt of the Masses)之中所指出的,历来的集团人(mass-man)都是无声无臭,听从秀异的领袖的领导,但是到了现在,集团人却从社会的各个角落涌了出来,争取领导的地位。然而现代人虽倡导个体主义,其实是缺乏真正有特色的个体。集团人的观念趣味完全为报纸电视等大众媒介所宰制,却懵然不觉,自以为有与众不同的见解。同时,为了求得选举胜利,无耻政客每每牵就群众的趣味,流风所至,形成一种普通的价值相对主义的倾向。一个圣者和一个普通街上的人享受同样投票的权利,每一

票的价值完全相等,绝没有理由要让一个人去仰慕另一个人。正好相反,不肯与群众合模的特异人物反而受到无情的打击和歧视。由这样的制度产生出来的政治领袖往往是群众的化身,恰正是与你我一样的平凡人,既不必有高贵的品质,也不必智慧的远见,所需要的只不过是金钱、势力,大众传播的支持,遇到适当的时机就可以脱颖而出,居于领导群伦的地位。表面上社会主义国家与自由主义国家不同,但凯萨林在《哲学家旅行记》中早就一语道破:两种制度外表虽然不同,骨子里却同是经济价值挂帅,完全不需要意识层面的提升,集体制的国家如苏联,革命成功以后不过两三代领袖已都是一些狡黠的官僚技术人员(technocrat)当权,不必是有远见的政治家或精神领袖。为了防止专制的弊害,照顾到广大群众的利益,民主制度的实施确有其必要。但正如经济不是唯一的价值标准,权力政治更不是唯一的价值标准。艺术、道德、宗教、哲学有另外的标准,此处决不可一体拉平,以群众的趣味为指向。史宾格勒在《西方的没落》一书之中早就预言了现代文明必然会遭遇到危机,不幸的是,这一个世纪有好多发展都走上了史宾格勒所预言的道路。而传统中国则一向尊崇一种“精神的贵族”(spiritual aristocracy)的理想,适可以对治时代的病害。

由上面所论,读者千万不要误会,以为我是在批评谴责现代的一切,以之为一无是处,竟要鼓励我们来开倒车,回复传统的价值。现代对传统有许多新的突破,开拓了新的领域,纠正了传统的偏失,功不可没。尤其在发展中的国家,如果不加速现代化的历程,简直有亡国灭种的危险。但是在另一方面,

我们却决不可以迷信现代,不加批评地盲从附和时代潮流,以至不免沦于万劫不复的地步。人类的文明越发展,毁灭人类的危机也就越为加剧。现代的钟摆已经摆向另一极端,到了眼前已经显发出不可掩饰的弊病,此时再不能对症下药,就必然会把人类带向危殆的边缘。然而十分吊诡的是,要医治时代的疾病,却必须要恢复我们传统中已经开发的慧解。这自决不是单纯的复古,事实上也无法样样去复古。但在人类历史发展的过程中,既已开发了许多境界,把握到许多历久常新的真理,它们必须靠一代一代的人类通过不断解释再解释的历程,才能使之永继下去。如何在古与今、新与旧、传承与创新、科学与人文、权威与民主、现实与理想各方面找到平衡,此中并无一定的法式可以遵循,唯一可以凭借的只是我们自己的努力,通过智慧的抉择和综合,走向一个充满着无穷的险阻,也包含着无限的希望的未来。

(选自《中国哲学与现代化》)

儒家思想的现代化

问题一：您在许多文章中，都普遍流露一个信念，——儒家的生命哲学与生命情调，是一种真正开敞的生命观，而且从长远的眼光看来，它将在中国文化的发展上成为一个重要的支柱，在世界的哲学领域里亦然，您是否可就此作进一步的阐释。

答：要答复这个问题，首先要通过负面的角度来考虑。我感觉到，在这个问题后面似乎隐含着一种怀疑的态度，而在今日持有这样的态度，乃是一种十分合理的现象。儒家的盛世既逝，从五四以来的流行观点看来，儒家所代表的是一种最保守的倾向，表现一种极其闭锁的心灵，怎么可以和真正开敞的生命观拉得上关系？而且儒家所卫护的价值，不只在大陆上而且在台湾这种日益商业化的社会也冲淡到了若有若无

的地步，这样还要奢言对世界的影响，岂非痴人说梦！无怪乎在一次国际会议中，一位来自以色列的哲学家听说我的一项中心兴趣在新儒家哲学，竟对我说，你真是一个中国人，才会对这样的东西有兴趣。故所以在今日要谈对儒家的生命哲学的信念，当然是必须要好好作一番解释了。

首先我们必须划分开理想与现实的层面。虽然我个人一贯护持儒家的理想，但我从来不否认，传统的典章制度已经不适用于今日的现实；儒者末流的抱残守缺的态度更是阻挠时代进步的因素；小传统中存留下来的那些东西也是善恶混杂，得失互见；有些旧习是我们必须尽量扫除还来不及的东西，岂会出死力去卫护它们！儒家最大的敌人并不来自外方；只要内在的精神把握得住，就算历经险阻，终必可以克服困难，与时推移，日新月异。但《红楼梦》里有一句话说得好：物必自腐，而后虫生。其实孔孟本人已经有了先见，所以说，德之贼乡愿。凡是只守着儒家的外在驱壳而罔顾其内在真正的精神的，就是儒家的罪人。存在主义的先驱祁克果曾说：最难成为一个真正的基督徒的就是（一般的）基督徒，这真是一针见血之论。否则如果中国确如一些西方汉学家所谓的“儒教之国”，为什么历代有识见、有担当的真儒还每每在慨叹吾道日孤，难道是吃饱饭没事做在无病呻吟？孔孟在有生之时未能见用，程朱之学甚至被诬为伪学，真正的儒者从不赞成盲从权威，替现实政治权力托大脚。儒家自有其局限性，绝对不是不可以批评，但也不免冤枉背上好多不必要的恶名。五四时反科举，殊不知宋明儒早就在反科举；五四时又反吃人的礼教，但真正儒家的理想是

发乎情、止乎礼；孔子说：“礼后乎”！孟子则由不忍人之心做起点，感情自然流出，绝对不是要用一些外在人为的枷锁来剥夺人的幸福与尊严。一个传统久了，理想和现实纠缠在一起，有沉淀下来的渣滓，也有不可磨灭的精神，这里要有抉择的眼光与手段才行，否则就会迷于一些外表的现象，难中繁要。

由此可见，要把握儒家的真精神，必须凭借内在中心的体验以及高度善巧的解释学的技巧。纯粹由外部的观点来着眼，自决不可能有定论。据说孔子死后，儒分为八，如今已不能尽考；就大流来说，先秦儒已有孟荀的分别，后世又有汉宋的对立，程朱陆王的争辩，莫衷一是，更何况其间还掺杂着俗儒欺世盗名、鱼目混珠的伎俩。在这里我们必须有截断众流的手段，弱水三千，我只取一瓢饮，智珠在握，才可以用来裁断是非，品评高下。

就我个人的体验来说，儒学最中心的本质不外乎内在仁心的亲切体证，由这里推扩出去，乃可以体现到天道的生生不已、神化不测。有了这样的体验，自然而然可以感觉到此生无憾，吾道自足。张载所谓“存吾顺事，没吾宁也”，洵非虚语。宋明儒之谈心性，最容易被误会成为玄谈。但是中国哲学的根源从来不像希腊哲学那样驰骋玄想，游心于高远清凉的永恒理念世界之内。切问而近思，下学而上达，儒家的传统是由自己的方寸之地做起。孔子首先标举出仁，以最亲切具体的方式指点行仁之方。孔子本人不太谈心性与天道，但这些思想的种子却已隐含在他的思想之中。曾子释一贯之道为忠恕，朱子解忠为尽己，恕为推己，应该不会距离孔子的意思太远，而孔子

倡无言之教，对于刚健流行的天道已有深刻的体察。到了孟子十字打开，更无隐遁。尽心、知性、知天，为我们指点了一条由人道以体现天道的明白途径。《学》《庸》《易传》的作者虽不必尽考，但这些典籍应是儒门后学的作品，似无多大疑问。《大学》由修身讲起，以至于齐家、治国、平天下。《中庸》讲天命之谓性，建立诚的天道观。《易传》讲一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。宋儒更进一步把这些思想的线索串连了起来，建立了内圣之学的规模，又由仁心之无外，不断推扩出去，终必体现万物一体的境界。这样由内圣的践履工夫，建立的生生而和谐的天道观，决不是由理论玄想通过外在构画建立的宇宙观。一旦每个人能找到自己内心的泉源，自然当下即是，不假外求，吾道自足，何等穷索。人能体现自己生命内在本具的价值，自强不息，不断创造更丰富的价值，这当然是一种真正开敞的生命观，与抱残守缺的闭锁心灵，相去何止天渊。只要在这里把握得牢、体验得真，又何惧虚无主义的侵袭。这真是我国文化历代传留下来的瑰宝，岂可听其失坠？亲亲、仁民、爱物，这是儒家的怀抱。生生、和谐，这是儒家的理想。人世现实的情况可以改变，典章制度可以改变，但这样的精神理想是不可以磨灭的，不因时代、地域的不同而有所改变，这乃是我们信念之所系。

由此可见，我们有信念，是因为儒家对于生命内在的追求有完满的解答；我们有信念，是因为儒家的思想把握到生命的最基础的真实，不可能彻底加以铲除。

但现实的历史的轨迹是不可测的，正确的理性的成分常

常被压抑。人世间的残暴是无限量的，一个黑暗时代可以绵延到数百年乃至一千年之久。我的信念并不在于散布虚假而美丽的谎言。“求仁得仁，亦何怨焉”，我们依照着道理去奋斗，并不能够预料结果的成败，但是在奋斗的过程中我们已经完成了自己，这才是儒家的真正信念之所在。

问题二：三十年来，自由的中国人对于中国文化，逐渐摆脱了五四时代全盘式反传统的观点，而开始反省与寻思中国文化传统的价值及其现代意义，其中有一种见解，认为中国文化最可贵的价值是人文精神，而且认为在解决当前中国的苦难中，这种精神将是我们导引的力量和奋斗的目标，您是否可就此提出一些看法。

答：中国文化最可贵的价值是人文精神，这一个论点是十分正确的，但人文精神的概念却必须作进一步的分疏，否则就不能掌握到它真正的含义。

在西方，人文主义每每与超自然主义相对。这是因为基督教的关系，经过了中世纪长时期的神权统治，到了文艺复兴以后，始重新唤醒希腊的人文主义，并有了进一步的发展。由启蒙时代以来，人文主义的观念就往往与无神论相连。尤其到尼采提出超人的理想，宣称上帝死亡之后，这种倾向就变得更为明显。存在主义哲学家沙特，可以说是现代西方人文主义思想的一个重要代表。沙特写《存在主义即人文主义》的著名论文，说明他的思想的起点即是上帝之死亡。依他的说法，上帝之死亡，对于当代的无神论者来说，决不是一件无关紧要的事。从一个历史的观点着眼，现代人突然失去了上帝的卵翼，立刻落

入了一种紧张焦虑的状态之内。既没有上帝造人,规定人的本质,也没有一定的道路可以遵循,人被投掷在这个世界之内,一无依傍,惟一可以凭借的就是他自己,他有着充分的自由来塑造自己的生命。但不幸的是,有自由就有责任,所以有些人就自己骗自己,硬说自己不是自由的,把责任推到教会、社会、制度身上。但这种自欺是无用的,人终必须要担负起自己的责任,无所逃于天地之间,也必须接受与生俱来的存有的焦虑与孤独感。而人的意识最主要的功能是在否定。它既在主客之间打破了一个裂口,就永远无法重新会合起来,找到自我的实现与完成。人只有以勇气来接受这样的命运,不断挣扎奋斗,至死方休,这就是人的情状。很明显的,这样的人文主义决不是我们中国传统服膺的人文主义。现代西方人对超世的宗教理想绝望之后,最中心的体验是人生的荒谬,法国文学由马尔劳到卡缪所表现得淋漓尽致的都是这方面的感受。但当代中国新儒家的思想则还是在讲生生、讲和谐,难怪会给人一种不食人间烟火的感觉,以至在开国际哲学会时,乃有一边在讲“上穷碧落下黄泉”,另一边在讲“两处茫茫都不见”,两方面几乎完全接不上头的尴尬局面。

其实中国思想决不忽视现实中不如意的情况。现实的人性不理想,所以才必须做修养工夫来变化气质。只有意识提升到一个新层面,才可能与儒家生生而和谐的世界观相应。道家讲自然,佛家像华严宗讲理事无碍、事事无碍法界观,也必须以意识的提升为先决条件。这是中土三教的共同信念,只是各自体现的境界有所不同而已。现象的存有论认为焦虑不只是

人的主观心理状态,而是人的存在模式,这是不错的。但他们忽视了,人可以相应于不同的存在模式。不错,人是一走向死亡的存有,但明白地意识到这一事实,也可以引生出死生一如的体验,焦虑并不一定是必然的结果。中国人的人文主义,也由有限的人存在开始,但有限而通于无限,天人合一,不像现代西方寡头的人文主义,有一种被遗弃的畸零的感受,流露出一种与命运挑战的无望的英雄主义的情调。儒家对生命现实的体验,也有和存在主义极相近的一面:罗近溪所谓真正仲尼临终不免叹一口气。但是四围的黑暗,并不能阻挡人的内在生生不已的体验,仁心的充扩没有封限,乃终于体证到以天地万物为一体的境界。阳明真正体验到《大学》的精神,正是在他现实生命最黑暗的当儿,这不是光景的玩弄,更不是专为有产有闲阶级的一种心理上的安慰。必须在这种关节性的地方,有最真切的体验,到达不动心的境界,此生自然可以无憾,所彰显的是一种平和无对的境界;而德不孤,必有邻,尚友千古,与道合妙,怎会像现代人一样,陷落在一种被圈住的感觉之内,作无望的困兽之斗!

由此可见,中国的人文精神是中国文化的特殊产物,它宣扬的中庸之道,恰正是西方文化最缺少的东西。它不必像西方基督教超人文的精神,必须要在另一个世界才能找到生命的意义。在另一方面也不必像西方现代的寡头人文主义那样,硬要把自己和社会人群、宇宙天道整个切开,变成一个孤零零的个体,既没有生前也没有死后的安慰。

中国的人文精神是一种最合乎常识,最合情合理的生命

体验,它又不只是少数知识分子的事。《中庸》说得好,天地之道造端乎夫妇,然而,极其至也,却又圣人有所不能。儒家的东西就好像家常便饭,平淡无奇。然而阳明却指出,平地比高山更伟大,这是真能把握到儒家的根本精神。百姓日用而不知;正好像阳光、空气和水一样,没有了它们一天日子都过不下去。而人生虽不能不预设道的流行,在现实上则又往往容易脱离中庸的理想,一走向极端,立刻百病丛生。如果我们能够紧紧地把握住儒家的根本智慧与理想,就能够对现实社会文化的发展,提出鞭辟入里的批评。

譬如科学和工业化,对人生当然有积极正面的贡献。然而迷信科学主义和无限度的工业化却造成了偏差。科学把一切化为对象来研究,用数量来处理,但却往往看不到活生生的人。无条件的加速工业化而罔顾工人的福利、环境的污染、能源的消耗,只是造成了现代文明的问题与危机。这些都是忘记了人文精神的根本:主奴易位,本末颠倒,不只不能增加人生的幸福,反而加深了人生的痛苦,降低了生活的真素。

.....*

在西方,科学和马克思主义的拥护者也常被称为人文主义者,理由只是因为科学研究自然,马克思主义倡导无神,与中世纪的超自然主义适成对比而已!但科学所注重的是客观的对象的研究,马克思主义则把重心放在经济社会的结构之上,这样的思想都看不到人生内在本具的价值,不能把人本身

* 此处有删节。

当作目的。极端片面发展的结果,寝假而产生了非人性化的倾向,由非人文而至于反人文。

在这样的情形下,中国传统的人文精神必须尽速恢复过来。我们必须紧紧把握住这样的精神,把它推展到全世界,这就是人类走向未来所能依赖的唯一的定盘针,绝对不可以听其失坠,让四围的黑暗把它吞噬消灭。

问题三:我们所说的中国文化的人文精神,主要是指儒家的价值与理想,就历史的眼光来看,今天儒家无疑是处在“儒门淡泊,收拾不住”的悲剧局面,但是若要重振中华人文精神,那么以弘扬儒学自任的现代知识分子,应该作何种具体的努力呢?

答:可以做的实在是太多了。站在做学术工作本务的学者的立场来说,首先我们应该勤力研究我们祖先遗留下来的典籍,还出它们的本来面目,然后把里面含藏的智慧,用现代的语言介绍给广大社会的读者。在这里我们不必有义理、考据、词章之间的矛盾冲突,彼此可以相辅而行。纯学术的研究似乎是不急之务,但它不只有它本身的价值与尊严,也可以当作一种基础,有了严格的专业训练使我们不至于信口开河,发出一些没有根据的论调。中国学术史的历程是不容改篡的,不能随着一个时代;一些个人的主观好恶而任意加以改变。虽然我们是要传承我们的宝贵遗产,但我们并不要采取一种狭隘的民族主义的观点,宣扬我们自己的一切都是好的,人家的一切都是坏的,这样反而扼杀了我们的文化不断求扩大、不断求进步的机会。爱之适足以害之,义和团的心态只能使我们变成民族

的罪人。

而我们今天的处境的确是特别艰难的。我们今日所要面临的问题,还不只是要恢复传统的美好的精神,在同时我们也要指出传统在本质上的限制,才可以努力改造传统,使它适应时代的新潮流,在消极方面免于亡国灭种的危险,在积极方面提供人类未来开创的道路。

举个实例来说,无可讳言,我们传统文化在现代科学的成就方面是堕后的。诚如李约瑟所指出的,科学是世界文明的公器,中国人在科技发展史上作出了一定的贡献。是中国人发明了指南车、活字版印刷乃至火药,以及其他数不清的东西,但中国人还是缺少西方式的逻辑架构式的抽象思考,也没有充分发扬西方式的经验科学的观察实验的精神,此所以我们在现代的堕后是其来有自的。在这里我们说莱勃尼兹受过易经的影响是无意义的,一则一个系统的种子、胚胎和一个思想的充分完成是有巨大的分别的,再则我们传统含藏的丰富的内容并不能掩饰我们在当前的落后和贫乏。我们决不可以做阿Q。急起直追,这是我们在当前唯一的希望。

再举一个例子来说,今日我们在民主法治方面的实施,也是明显地堕后的。爱护传统的人往往津津乐道,早在孟子,我们就有了民贵君轻的思想。这当然是不错的。但民本的思想并不等于民主的思想。西方已经有了一套制度来实现民主的理念,而我们却还停止在只有一些模糊笼统的观念的阶段。统治者往往口惠而实不至,离开真正上轨道的民主法治的实施,还有长远的距离。我们确可以说,由于传统儒家思想道德伦理

观念的制衡,朝廷政治并没有想像中的黑暗,所以历来改朝换代,却没有造成根本制度上的突破。但我们决不可说,帝王时代的专制没有留下它的荼毒。儒家的理想是圣君贤相的统治,但中国历史的现实却是王霸掺杂、儒法并行的局面。历来儒家并没有在制度上根本解决制衡君权的问题。在今天我们还在称颂尧舜的盛世是完全没有意义的。政教分离,是避免极权专制的唯一良方,在这里决不能依违两可,唱出一些似是而非的高调。民智日益提高,中国的人民没有理由没有资格来实行民主,问题在我们有没有诚意和决心往这一条道路走去。

由以上所论,我们可以看出,五四提出德先生赛先生的口号,眼光一点也没有错,错的是五四把传统说得一无是处。然而今日的人类学家却一致指出,完全脱离传统的改革,决没有成功的可能性。其实中国的精神传统不只有现代文明所不可消灭的宝贵遗产,也含藏着科学民主思想发展的种子。在现实上东西的会合是充满了矛盾冲突,但在理念上却看不出,中国的文化传统为何一定不能吸纳科学民主的理想。由于历史现实条件的限制,中国文化没有开出现代西方式的科学与民主,这是事实。但以中国人的聪敏才智、注重实际的性格,没有理由不能很快地学习到西方的科学技术,同样中国既有根深蒂固的民本思想,而照现在看来,既只有民主制度才能真正保障人民的权利,实在没有理由阻止我们不加速度往这一个方向走去。但说我们的文化传统有着往现代化的方向走去的种子,并不是说这样的改变不是一个艰难的历程,不会遭遇到严重的问题。论者早已指出,中国的士大夫阶层之不喜欢动手,大

而化之的态度根本缺乏精确科学的精神,民间则习尚遵从权威,一般人公私不分的态度根本极难接受现代民主法治的训练。在这样的情况之下,要彻底改变过来,简直是要脱胎换骨才行。而传统价值与现代价值在现实上的矛盾冲突,还必须经过好几个世代才可望彻底解消,有机地整合起来。

由此可见,今日坚持儒家的价值与理想的人是站在一个十分艰难的地位。过去传统儒家的力量,是在它有一套完整的典章制度、确定的伦理规范。但是到了今天,传统的典章制度,固然破坏无遗,乃至伦理规范也已侵蚀得面目全非、不成体系。在从前,宋明儒往往被诟病为空谈心性,但即在宋明时,传统教育的训练还是由洒扫应对进退开始,从来没有劈头先讲性与天道的;而传统总有着一种默认的信念;只要依道而行,功夫下去,一定会有收成。但是这些条件现在已经不存在了。我们今天在学校受的是西方式的知识教育,大家庭的制度解体;一切都在一种浮游的状态之中。哲学不是先有了实践,然后才作进一步的反省,而是反其道而行之,先有了抽象的概念的分析,然后再返回来落实为具体的经验。而当代新儒家的哲学,最有成就的无疑是在形上境界的重新解释与体证,在政治、经济、社会哲学的范围中,却只有一些极粗疏的纲领,根本不足以在资本主义、社会主义的体系之外另树一帜,与之抗衡。这样乃出现了一个十分吊诡的现象,传统儒家最强的地方,适为今日的新儒家最弱的地方。在这一个范围之内,正需要有识之士加倍努力,才能真正把传统和现代打成一片,重新变成时代的主流,到目前为止,则还是一片无人之地,等待着

有心人来开垦。

故此在今日,我们要重组儒家的理想,决不是一两个人的力量可以为力的,这需要许多人从各个不同的角度努力,最后会聚到同一个焦点,才能够发挥力量。从哲学的观点出发,这些年来来的摸索,已经多少透露出一些端倪,可以看到未来努力的方向。由仁心的推扩体证到天道的生生不已,这的确是儒家思想最核心的超越形上原则,决不因时代的变迁而失效。但如何落实以具体的方式来表现不断推扩的仁心与生生不已的天道,这却随着时代环境与个人情况的殊异而有所不同,没法以先验的方式给与一定的答案。现代复杂的社会情况使我们了解,传统有许多观念是过分简单,绝对不能够再适用于今日了。纲常的观念并不像古人想像的那样颠扑不破,像君臣的观念就早已成为明日黄花。《大学》讲修齐治平,一切要由个人推扩到家国天下的理念虽不错,但传统以家去了解国的观念到现代是断然过时了。政治必须有道德的基础是不错的,但政治不能即是伦理的延长。仁政的理念在现代的落实,就必须建立民主法治的制度组织,人权才能得到充分的保障。这中间必须经过一曲折的过程。仁心的扩充沛然莫之能御这是直贯的,我们不能听任我们的赤子之心死去,否则就要变成麻木不仁。然而仁心的落实却不能取直贯的方式,这里必须要有实际的智慧才行。现在美国人就发现,做好人(good samaritans)不一定有好结果。当前美国的法律规定私家车不许搭载路边的陌生人,有人因为不忍心,看见路边有人有问题,就停下车来帮忙,那相遇上的竟是劫匪,弄得一家人惨遭巨变,从此恨绝天下

人。不忍心是好的，要助人也是应该的，但却应立刻通知附近的警察来帮忙，才不会遭逢这场横祸，由此可见助人要有助人之道，而仁心的误用反足以害仁，斫丧了自己的仁心。而这还不过仅是只关个人的事，政治却是关乎众人之事，像传统那样把仁政的理想寄托在不世出的圣君贤相之上，权力集中在帝王之手，这不仅是缘木求鱼，而且后必有灾，希特勒一类的人就是这样弄出来的。由以上的例，我们就可以看到，超越的理念虽然永远是至高无上的指导原则，但理念的落实却必须经过一曲折的历程，随时代环境而改变，决没有先验的答案。而主观的愿心必须化为客观的组织制度才有作用，这些制度不论多完善终免不了有漏洞，而且用久了就有流弊，所以我们必须永远保持我们批评反省的头脑，不断努力加以修正改善，绝不容许因循懈怠。“理一而分殊”，现代人只看到生活的细节，根本看不见超越的仁心，这是现代人的迷失；但以为把握到我们内在的仁心，就以为对现实的一切问题有了答案，这又好像有了一颗赤子之心，却永远停留在赤子的阶段，只怕路走不了好远；不只不足以保妻子四海，最后连自己内在那颗赤子之心也终于保不住。

由此可见，要在今天复兴我们的传统，必须要有简择的眼光，解开纠缠分辨层次的手段。儒家思想真正的常数，只在内在仁心与生生天道的体证，只有这一层是形上的真理，历万古而常新。然而这一理念之落实，繁演成为宇宙论政治社会经济的结构，就没有同样的有效性。但这又不是说，传统中国文化对这些方面完全没有贡献。传统里面诚然有好些过时的东西，

但也有一些以为过了时其实可以有现代的意义的东西。举个实例来说,传统生生不已的天道在宇宙论的层次往往用阴阳一类的观念来表达。有一些东西显然经不起时代的考验而倒塌,特别像汉儒讲符应的一套,的确有许多迷信的成分,从历史的眼光看来,不能不说是先秦儒的堕落的产物。但道之在其自己则无端倪、无表现,一必化而为二,始有阴阳之对立,相反而又相成。故在过程的发展中,乃必有离心物化的倾向,此处必须返本,始可以知本体之神用,熊十力先生讲翕关正是说明这一番意思,这里自牵涉到一些宇宙论的玄思,但熊先生指出,这须不是外部构画的结果,而是内在体证到精微的地步,始知人道天道的发展必然如此。这些既不是科学量智所行境,所以不可以讲得太凿实,否则便成了伪似科学,犯了范畴错置的谬误。我个人觉得,中国式的辩证法和黑格尔、马克思的辩证法有一点最大的不同,就在它不立一定的计划规模(program),所以一定要在几微动变之中辨别善恶,看它升降上下的消息,而知所以趋避之道。历史决不是定命的,要看我们的努力和机缘的幅凑,才产生出具体的成果。但生生不已,阴阳和谐乃是我们的超越指导原则。这些理念到今日不只没有被驳斥,在现代人越过了机械唯物论的阶段之后,反而重新发现了它们的意义。譬如说,今日人慢慢有了生态学的自觉,重新重视自然均衡的观念,放弃了戡天役物式的片面的思想,而看到了天人和諧的必要。由此可见,过去有好多东西,在具体内容的细节上容或已经过时,决不可死守陈说,泥古不化。但有一些超越的理念,却可以通过时代的新的解释而重新找到它

们的意义,不可以武断地一笔抹煞,否则就和盲目地迷信传统同样地不足取法。

再看现代的经济结构,显然和古代的情况有着更根本的差别。轻商在现代可说是一件不可以想像的事。但现代却又走上了另一偏向。彻底消费的经济使人变成了物质的奴隶;在这方面若无改变,则现代的经济结构和传统的哲学理想,似乎成为矛盾冲突的两极,根本没有互相调停的可能。然而最近美国出了一派新的经济学说,挑战了凯因斯的权威。凯因斯以减税的办法来刺激经济鼓励消费,在短时期之内虽然有效,长久看来却会造成不利的后果。美国经济在今日的问题正在其过分侧重消费,完全不鼓励储蓄、生产,以至赚来的钱统统拿去花掉,不能形成投资的资本,生产也就陷于停滞的状态。所以这些新经济学家主张应该重新立法,提高优利存款的免税额,鼓励储蓄,积蓄资本;同时应该鼓励生产,勤劳工作;金融稳定,始可以作长期的打算;不似今日,如果不把钱花完,由于通货膨胀的影响,越来越不值钱,还要把钱存在银行里岂非变成了头等的傻事;这样的风气一旦形成,大家竞尚花费浮华,自然百病丛生。如果找不到方法对治,未来的前途可谓不堪设想。这一个理论应用于香港,虽然经济情况文化背景完全不同,却也一样有效。香港之所以如此繁荣,自有其历史现实的条件,但主要还是由于中国人习尚勤劳节约,努力工作,所以每次出现新的经济危机,终可以把形势扭转,化险为夷。但是最近港币币值之直线下泻,显然和无节制的消费和购买货品带回大陆送给亲友有关。这样的趋势必须加以扭转过来。勤

劳、节俭、储蓄、努力、生产，这些和我们传统的价值是一致的，不意在现代又有其必要恢复过来。

由此可见，传统和现代的区别并不是截然的。传统中有许多成分过了时，必须加以扬弃。然而传统也决不会自动现代化，必须通过我们的努力，有所简择，重新解释它的真精神，与当前的情况配合起来，才能在现代发生影响和力量。而每一个时代有它不同的视野，传承以创新，这有待每一个时代的人不断的努力。世界不断在向前推进，不能与时推移，就会很快地被时代遗弃在后面，甚至变成了时代的绊脚石。

最后我要谈一谈这个时代知识分子的性格和责任。所谓知识分子，其实并没有一定的定义为大家所共同接受。如果把知识分子当作从事知识方面的探究和拓展的事业分子，范围就不免太狭，但如把知识分子当作凡是受过高等教育的人，则范围又不免太广。我提议在专业的知识分子之外，只要受过高等教育，对知识的继续追求和国家文化的前途有兴趣、有关注的人，都可以包括在知识分子的范围之内。以下让我们来检讨一下知识分子的性格与责任。

先从知识分子的性格说起，从现实的观点看来，知识分子的性格决不完全可爱、可敬。知识分子的理想是有学问、有气节、有血性的个人。但知识分子的实际则往往不只是徒托之于空言，而且有不成比例的自大狂，却又伴随着根深蒂固的自卑感。知识分子表面上清高，其实好名、好利、好色、好权、好势，无一不好，只不过不得其门而入，故作姿势而已！有朝一日得志于天下，就不免原形毕露了。知识分子常常胆小如鼠，深谙

明哲保身之道。虽然在情感上同情疾苦,向往进步,但却又经不起实际利害的威胁,往往转风使舵,东风吹来向东倒,西风吹来向西倒,动摇投机,根本把握不住一定的原则。更不说一些不学无术、酸腐反动、借着学者的招牌在外招摇撞骗的伪君子了。方东美师说他根本无须看《儒林外史》,真可谓慨乎言之。当然,知识分子诚然有各种各样大大小小的毛病,但是他们却担负了知识的传承与开创的责任,有计划地整蛊消除知识分子,这却是动摇国本。真正要了解知识分子就必须了解知识分子的两面性;知识分子是既可恨、又可爱,即可耻、又可敬,不能不分皂白,一起将之打入地狱。不幸的是……经过文革……才能够领略到这一番教训,重新肯定知识分子的意义与价值。中国历代的知识分子,在现实上受到压抑固然是其来有自,因为天下的当权派从来就看得有独立思想、声音的个人。但知识分子也不能把一切委之于命运。知识分子之不切实际,不合时宜固然并不是完全不能改正的绝症,同时知识分子如果真能自重自尊,减少外骛,一心培养自己的学问人格,也就可以一改时代的风气,免得授人以柄,自取其辱。而且即使知识分子在特定的历史现实条件之下,仍不免于被迫害,但死有轻于鸿毛,也有重于泰山,在这里,知识分子自己必须作出慎重而明确的决断,才能够表现出自己真正的风格,始不致沦于无耻无聊的地步,为人们所诟病。

由此而我们要进一步讨论知识分子的自期与责任。专业知识分子的首要责任显然是知识的追求与开创。人当然希望无所不能,但事实上既做不到,朱子说得好:我只一个浑身,如

何兼得许多。既决定了做知识分子,就必须敬业,不可以三心二意。知识分子和直接的行动世界是隔了一层。但这并不以为患,人类文明之所以能进步,其中一个主要的原因正是知识的拓展。所以知识分子不必自卑,更不必自怨自艾。最怕的是不能好好利用环境做研究教学的工作,最后弄得一事无成,这才是真正可哀的结局。大凡天下的事物莫不可以作研究的对象,尤其到了如今,分工至细,只要性之所近,有适当的机缘,又肯努力的话,都可以有一定的成就。社会里面必有一部分人从事知识的拓展和传授的工作,他们是社会整体有机的一环,不必比别人低,但也不比别人高,好像传统中的士人占有一特殊的地位那样。知识的积累和开拓本身固有独立客观的价值,不能急功近利,但却又决没有知识会完全没有用,事实上有很多事情做得是不是对,完全要靠我们是不是有正确的知识。

由此而我们更要进一步谈到知识分子对社会的责任。知识分子一方面不许哗众取宠,把自己还只一知半解的东西,贩卖出来,误导众人,以求名利。但在另一方面知识分子又要有不屈的勇气,甘冒不韪,把自己的研究成果发表出来,即使与社会当前的风习,当权派的意愿,有所违背,也在所不惜。真正的知识分子都是苏格拉底的信徒,他之所以苦口婆心,喋喋不休,不必是为了对自己有好处,但社会要没有了这些讨厌的牛虻,才会造成真正巨大的损害。举个近例来说,马寅初在大陆,蒋梦麟在台湾,提倡节制生育,在当时都受到严重的打击,但事后却证明他们的观点的正确。知识分子一方面要有信守、有

原则,另一方面又要有勇于怀疑、反省、批判的精神,据理力争,仗义发言。当然知识分子的见解不必一定对,知识分子本身也有不同的意见,但一定要压制他们的思想言论自由,这却会动摇国本,害莫大焉。在这方面统治者的明智当然是一个重大的关键,但知识分子亦必须努力争取自己的权利,不能只采取一种消极被动的态度。*

最后知识分子是社会的一分子,他既有公民的身份,当然也和其他公民一样,应该尽到他应尽的义务。但他负有更大的责任,因为他自觉,考虑问题的角度不完全从个人的观点出发,他还关切到国家文化的前途。同时一般人不见得有从事自由职业的知识分子的时间或心思来注意到某一些问题,也不必由知识分子的训练来解剖开这一些问题的症结,或者提出一些构想来探索未来的可能性。在这方面,知识分子常常变成舆论的急先锋。当然也有人会起反感,认定知识分子是一些只说不做的人,自以为高人一等,其实眼高手低,一无是处。我不否认,知识分子确有许多惹人厌处,也有他们本质上的限制。不当家的人当然不容易体察到当家人的苦处,但当家的人大权在握,一呼百诺,所作的决定可以影响到整个的国计民生,难道还不能容许几个旁观的清者,提供一些批评建议!这样经过集思广益,然后才拿定主意,作出明智的抉择,效果岂不会比较更好。社会上各色各样的人,彼此功能不同,互相配合,合作得恰到好处,才会有一个欣欣向荣的美好的前途。

* 此处有删节。

我心目之中知识分子的理想是一些有知识、有远景(Vision),有想像力,有批评反省的精神,有原则、有勇气、有担当、有气节的人。这些人不必自命为儒者,甚至他们因为对儒家有一些坏的联想而有所反感,也没有关系。盖儒学的精粹本来是一种内圣之学,这是自己受用的学问,不是拿出来炫耀的学问。而真小人常常比伪君子更可爱些,也更可佩些。但国家要有前途,则必须要培养出新一代的知识分子才行,他们不必再有儒者的名义,但必须具备有儒者的一些最好的精神。从现实的观点看,中国文化的未来究竟如何自不可知,但其中的一个最重要的关键在于:我们的年轻的一代如何努力去打开未来的出路。

(选自《中国哲学与现代化》)

论儒家理想 与中国现实 的互动关系

一、引言

最近有机会读到美国学院有关儒家人文主义讨论的会议记录,^①会议由杜维明主持,参加讨论的有史华慈等名家,颇引发了我一些思绪。会议中遇到的一个根本的困难是,大家缺乏对于儒家的共同了解。其实这个问题一直对学者构成一个巨大的困惑。有的学者把儒家了解成为儒家的理想与精神,有的学者则把儒家了解成为传统的典章制度与意识形态。于是大家对于儒

家的评价也就大不相同。有人认为儒家的理念经过改造之后无碍于现代化,乃至是促进现代化以及帮助我们走向后现代的世代的一个不可忽视的力量;有人则认为儒家传统是阻碍现代化过程的最大阻力。其实两种观点各得一偏。一方面儒家的理想与精神自不能够等同于中国传统的现实,但另一方面它们之间又有千丝万缕的关联。我提议必须由文化动力学(cultural dynamics)的角度去检讨儒家理想与中国现实之间的复杂互动关系,始能得其繁要。我在这篇文章之中只能提出一些初步的构想,希望能够找到一些线索作为未来进一步的探索之用。

二、先秦儒家对于理想与实践的了解

要讨论儒家,当然不能不回到孔子。儒家思想在当时成为显学,乃因周文疲惫而起。孔子认为必须恢复礼乐教化,在里面贯注进新的精神,体现仁道,才能够解决时代的问题。中国古代思想很明显地带有实用的性格,中国并没有像希腊那样发展出一个追求纯理、注重玄思冥想的传统。孔子的终极关怀是仁,他的理想是行道于天下。而且他的确作了这样的努力,所以不辞劳苦,栖栖皇皇,周游列国。但是他所收获的成果却极富吊诡性:他为了维持一些理想的原则,不肯同流合污,结果不能用世,只有退而课徒,成就了一个万世师表的典型,在后世发生了无可估计的影响。

我们常常把孔子与苏格拉底、耶稣基督对比。方东美先生

就常说苏格拉底所教的不是人生哲学,而是人死哲学,故尼采以之为先于基督的基督徒;耶稣则更明白宣称,我的王国不在这个世界,把凯撒的归给凯撒,而在向往他世的宗教与统治现世的国家之间划下一道鸿沟。然而吊诡的是,苏格拉底之死与耶稣之被钉十字架,却对西方文化的发展,发生了无可估计的影响。我们惯常强调儒家思想的现世性,它与希腊、希伯来的思想对比,的确表现了十分不同的特性。但我们忽视了一点:理想与现实之间的差距之在儒家,并不下于希腊哲学与基督教的情况。孔子的乐天安命与苏格拉底、耶稣基督的戏剧化的死亡显然有很大的不同,但是我们不要忘记了,孔子在现实世界上也一样是个失败者,他的文化理想要到死后才能取得成果。由此我们是否可以领略到文化发展的一个通则:文化理想的落实需要一段很长时间的酝酿,不像政治经济的政策那样,会产生当下的急效。而后世所建立的所谓儒教之国(The Confucian State),也和所谓的基督王国(Christendom)一样,已经与原初的理想有了很大的差距,而产生了巨大的折曲。理想作为超越的规约原则,对于现实的形成,的确发生了作用和影响,但它只是其中一个重要的成素。如果简单地把理想与现实之间看成一种一一对应的关系,那就是一个误谬,明白地为历史发展的过程所否定。而理想之所以为理想,就正因为它是与事实对反的(contrafachial)。清楚地掌握到这一个理论效果去检讨儒家理想与实践的关系,就不会为外表的修辞所误导,而会有许多意想不到的收获。

毫无疑问,孔子思想所建立的是“天人合一”与“内圣外

王”的型态,虽然这两个词都不出于他,只是后人用来形容儒家思想的特征的词语。不错,孔子的确如子贡所说的,极少谈性与天道。但由《论语》所记载的少数的材料,我们就已经能够掌握到孔子在这方面的基本的思路了。最重要的一则对话是孔子讲予欲无言(阳货第十七),很明显地他是把天当作自己的榜样看待,所谓:“天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”如果这一则对话乃是孤证,那么我们还会有所保留。但孔子称赞尧说:“大哉尧之为君也!巍巍乎唯天为大,唯尧则之。荡荡乎民无能名焉。巍巍乎其有成功也,焕乎其有文章。”(泰伯第八)尧是孔子最佩服的圣王,也是以天为则,而人民对尧的赞颂,也和对天的赞颂一样,找不到那一样特殊的成就来赞颂他。而孔子又称赞舜,曰:“无为而治者,其舜也与!夫何为哉,恭己正南面而已矣!”(卫灵公第十五)这些都是同一样的思路!那就使我们没有任何怀疑了。

天,对于孔子来说,是宇宙间秩序与价值的超越根源,所以孔子对天有很深的敬畏,故曰:“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言。”(季氏第十六)正因为天只在默默中运作,从不干预自然与人事,此所以小人才会肆无忌惮,而人必须肩挑起自己的责任,“人能弘道,非道弘人。”(卫灵公第十五)这样的思想恰正是《中庸》天地参的思想的根源,所建立的是一种“内在的超越”的特殊形态。孔子曾经叙述他自己为学的过程曰:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。”(为政第二)为什么孔子要到五

十才知天命呢？我近来思考这个问题，诉之于自己的体证，乃得以断定，这里所谓知命，知的决不只是宋儒所谓的理命，也包括他们所谓的气命。人到而立之年，就该知道自己所禀赋的理命——即《中庸》所谓“天命之谓性”，否则怎么可能在下一步达到四十不惑的境地呢！但人要到五十那样成熟的年龄，才得以了解到自己的生命是极有限的，所谓“死生有命，富贵在天”，（颜渊第十二）人的气命也同出于天。而了解到自己的限制，仍依自己所信守的原则做事，乃“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！”（宪问第十四）即使世人不了解我的作为，仍有天了解我的作为。到了六十，则无论听到好事坏事都能够坦然接受，而达到耳顺的境界。最后到了七十，才能把德行贯注到自己具体的行为之上，而体现一种内外合一的境界。

西方人每由此说，儒家思想是乐观的，因为它肯定了人的“可完善性”。但这只把握到一半的真理。孔子在一方面虽然说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣！”（述而第七）这是表示，仁不是幻想，它是可以体现在我们生命里面的东西。但在另一方面，孔子也说：“若圣与仁，则吾岂敢，抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣！”（述而第七）仁是一个无限体证的历程，不能说到了那一个点就可以停歇下来，此所以曾子说：“士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！”（泰伯第八）正由于儒者的理想高，而现实每不如理想，以此乃有一种强烈的担负感，而韦伯竟谓儒家伦理之中缺乏紧张的关系！这是只看到儒者所向往的中和的理想，没有看到过程中的紧张与艰难。如果内圣的方面还有严重的问题

——孔子极少以仁许人，外王的方面问题显然更大，所谓道之不行者久矣！孔子只是被人认为“知其不可而为”的傻子罢了，（宪问第十四）何来的乐观的期盼呢？

孔子相信，人的问题应该用文明的方式来解决，不应该用野蛮的方式来解决。而他相信礼有仁的内在根源，所谓“为仁由己，而由人乎哉！”（颜渊第十二）仁政的理想要是能够施行，那就会大治于天下。但这些都是与事实对反的理想。孟子秉承孔子的理想而进一步加以发挥，他道性善，揭橥“民贵君轻”的仁政理想，某方面讲得比孔子更明白更透彻。但儒家在先秦虽为显学，在现实上则无立脚点，再算上荀子，所成就的也终只是师道。而对于儒家最典型的批评就是它的理想迂阔，不切实际，解决不了眼前的问题。

三、帝国与其意识形态的建立

基督教由一个贫民宗教变成欧洲的正统，以后基督王国所遭逢的问题决不是耶稣的时代所可以梦见的。同样儒家政治化以后变成中国的正统，也经过了一个折曲的过程，值得我们仔细认取。在本文之内，我只能给与一个简单的勾勒，指出发展的大概趋势而已！

先秦儒家虽然抱有崇高的理想，但毕竟只是少数人的卓识，如果没有政治力量的推广，决不可能变成中国的大传统。然而吊诡的是，秦汉大一统，帝国建立，儒家并没有什么贡献。秦用商鞅变法，国势始盛。韩非李斯虽由儒家转手，却是法家

之言,吕不韦是杂家,合纵连横则是纵横家的伎俩。而秦统一之后,焚书坑儒,虽然坑的是什么儒,学者有不同的说法,而统治者以儒为敌,则是不争的事实。而汉初用的是黄老之术,到了武帝,这才罢黜百家,独崇儒术。

现在的学者老喜欢问一个问题,为什么专制王朝的统治者会特别垂青儒家思想呢?当然这决不是完全偶然的结果,儒家所向往的是一个有上下尊卑的秩序。它继承周代宗法的制度,但贯注进仁德的内容。由先秦到汉,对于儒家的一套显然经过了一个筛选的过程。孔子春秋的原则是兴灭国,继绝世,但汉代经过杀功臣、平藩乱之后,实行的是中央集权的郡县制。而儒家思想作为帝国的意识形态来说,是有相当有利的条件的。暴秦的迅速灭亡,使人了解到,法家的一套只可以在短期之内奏效,却不能维持长时期的安定和平。高祖的时代,叔孙通订朝仪,就已经可以看出礼仪的作用。儒家讲仁德,落实下来的德性是忠孝节义,无疑对于统治者是有利的。统治者只要略有政治智慧,就知道爱民是有利于长期统治的。当然儒者的空谈理想,过分迂阔,仍然是不可以接受的。故此汉朝的统治秘诀正如汉宣帝所说,乃是王霸杂之,真正体现的乃是一个儒法并行,阳儒阴法的局面。

同时汉儒喜欢讲天人感应的一套,儒家的思想与阴阳家、杂家的思想合流。孔孟的超越的天堕落下来,与阴阳五行的宇宙观结合在一起,在人事上则表现成为五德终始的历史观与政治哲学。这些东西对于中国人的思维方式产生了深远的影响。董仲舒讲道不变,天亦不变。源出韩非的纲常思想通过董

生到白虎通,乃变成了天经地义。汉代的儒者与统治者乃形成了一种互相依存又互相抗衡的奇妙关系。一方面儒者用仁德的规约原则去卡统治者,而另一方面统治者则利用纲常、礼教的意识形态去控制臣下的思想,以巩固王朝的统治。这一套东西形成了中国历史所谓的超稳定结构,一直要到西风东渐,民国建立,才彻底打破了这一个传统的架局。

西方学者每每把这个传统支配之下的中国称作“儒教之国”,但我却始终无法接受这个词。一般都认为儒家的现世理想有别于基督教的他世理想,这是不错的。但进一步引伸就很容易产生一种错觉,好像“儒教之国”就是儒家理想之落实。其实儒教之国之并不是儒家理想之落实,正好像基督王国之并不是基督理想之落实,只不过因为后者有最后判断的说法,所以比较容易避免把现实与理想等同的错误。二者都是超越的理想对于现实发生冲击以后所得到的结果。很明显地,在这样情形之下,超越的理想会受到很大的折曲,是十分容易想像得到的一件事。于是中世纪的教会变成了现世中间一个强大的势力,而汉代的官僚阶层则变成了曲学阿世迎合上旨的工具。由此可见,超越的理想在文化形成的过程中,的确发生了相当的力量和影响,但它决不可能完全落实。它乃是形成现实的一个力量,由于种种条件的幅凑,影响时盛时衰。故此由历史的观点看,思想决定论的看法是不可以接受的。韦伯论资本主义之形成追溯到喀尔文主义,有很多是非预期的结果,这种说法无论能否成立,的确有其卓识,颇有一些可以为吾人借镜之处。

我们检讨儒家的理想与实际,就可以知道两方面的差距是巨大的。内圣方面已经有相当问题;孔子从来没有自称为圣人——他的学生颜回是德行方面最有修养的人,只有他可以做到“其心三月不逾仁”(雍也第六),其余则日月至焉而已矣,可惜颜回又不幸短命早死了;孟子则从来没有被推尊为圣人。至于外王方面,问题就更大了:且不要说尧舜,文武已经是离开孔子几百年前的事了。孔子只是表示了一种主观的信念,只要上面的人有德行,自然上行下效,天下大治。但事实上并没有圣王,连像样的国君也没有,孔子回到故乡课徒的命运是注定了,而他教的恰正是与现实对反的理想。在事实上,不要说大同的理想不可能实现,就是小康的局面已经是难能了。儒家的思想显然是有很强烈的理想化的成分,而它的力量的泉源恰正来自它对于理想的坚持。正因为它的理想对反于现实,才对于现实产生巨大的冲击,这就是历史的吊诡。

到了汉代,政治化的儒家形成,儒家的理想性自然而然地减弱了,像孟子所形容的那种大丈夫气概已不可见了。为专制王朝服务的儒,熊十力先生在《原儒》之中直斥之为奴儒。他甚至于斥责孟子为孝治派,这未免太过分了,他是把自己时代的革命思想当作标准去批评古人,那不是可以卫护的看法,我们自不必同意他的见解。但在孔子本人,已有君子儒、小人儒的划分,孔孟都体悟到乡愿(德之贼)的祸害。但政治化的儒家一旦成为事实,则真儒之不世出,俗儒之到处充斥,乃成为一个不可抵挡的趋势了。我们看董仲舒之杂合阴阳,固化纲常,对于先秦儒来说已经是一大折曲,但在现实上的折曲还远不止

此。武帝用了董生的对策之后,董仲舒在朝廷里并不得志,得志的是公孙弘那样的俗儒。而汉室最得力的人决不是儒者的清流,乃是披着儒化的外衣的酷吏如张汤之流。显然儒家的德性受到政治力量的推广而深入民间,发生了巨大的教化的作用,汉代也的确建立了一个亘古未有的伟大文明。正好像基督教在中世纪发生了广大的教化作用,建立了神权政权,却不能够说是天国理想在世间的实现一样,儒化的现实与儒家的理想仍有着不可化约的差距。

事实上我们只有由这一个角度去看,才能够真正了解朱熹与陈亮的辩论的意义。我著《朱子哲学思想的发展与完成》一书,首先注意到一个奇特的事实,就是被后世尊奉为正统的朱夫子,在他本人的时代却是一个持异议分子的身分。^②由于宋室南渡,秦桧当国,许多知识分子包括朱熹父辈的一批学者散处边陲,这才开出了闽学兴盛的线索。朱子并不认为热中利禄的官学能够真正肩担起教育的责任,故此他纠合同志,提倡书院教育。他的努力是自觉的,在有名的《中庸章句序》之中,他提出道统的观念时竟说:“若吾夫子虽不得其位,而所以继往圣开来学,其功反有贤于尧舜者。”(文集卷七十六)这样的立场明白地把师道放在君道之上,显然比孟子的思想又往前推进了一步。朱子并无意把现实的政权取而代之,他既找不到比君主制更好的制度,乃只有尊君之位,恪守自己做臣下的责任。但他可以建立超越的理想,对于现实政治作出不妥协的批评。从儒家的观点出发,仁政的基础是在仁心。此所以朱熹在与陈亮的辩论之中,乃谓三代以后的历史都是黑漆一团,而引

起了陈亮的不满和反击。朱熹平时一贯持实在论的立场,重视经验,他主张建立社仓,决非不通庶务的书生,又编通鉴纲目,十分重视历史的发展,为什么他与陈亮论辩时会有这种表面上完全不切实际的说法呢?显然他必定有一个很深的用意。他颂扬三代,汤武吊民伐罪,乃是出于仁心公心,而汉以后的朝廷都是私天下,从这一个角度着眼,就不能不加以批判。但在现实上家天下的制度既变不了,那就只能退一步而求其次,希望人君能够受道德理想的约束,而吁其正心诚意,亲贤臣远小人,把政治弄得清明。连这都做不到,那就只有在野作持异议分子,在民间兴学,另辟蹊径,担负起教育文化的责任。宋儒这样做,正是要把儒家超越的理想,由现实的政治解构出来。以此汉唐盛世,由道学的观点看来,却只能获致很低的评价。这等于明白否定所谓的儒教之国乃是儒家理想具现的结果。真儒必须维护超越儒家理想的纯粹性,对反于政治现实,才能对之产生一种冲击制衡的作用。平时大家只看到政治化的儒家作为帝国的意识形态的一面,完全看不到我在上面提出的那一面。但论者却又在同时批评儒者迂阔不切实际,也看不到一个很深的吊诡:即真正的儒者在传统的架构之下,根本不能用世的事实。阳明那样的大才,在平乱之后就不能背谤,理想与现实的反对乃构成传统儒家的悲剧的根源。但世人惑于儒者外面的修词,没有去深究里面所隐涵的矛盾,徒发而为道不行那一类浮泛的叹息,以至难以掌握事情的真相。由此可见,国史的研究需要全新的视域去加以省察,始可以看到超越理想与政治现实之间复杂的交互作用,这样才可望恢复我们的历

史的真相。

但宋儒的解构不可能是彻底的。朱熹提倡书院教育，仍必须得到朝廷的支持。而更吊诡的是，朱熹死时虽被诬为伪学，但死后不久即得到平反，以后即有人借道学之名去谋取权位。朱熹本人谴责科举害志，那知到了元朝，他的集注就变成官学、仕人考试必由的阶梯。明代宋学已渐丧失活力，这才引起了王学的反动。而明朝实行专制，兴文字狱，宰相制度被彻底破坏，又有廷杖陋习，士风败坏莫此为甚。但明代的知识分子在专制淫威的压迫之下，还有许多可歌可泣的表现。到了清朝，异族入主中原。最奇诡的是，传统儒家向来抱持政教合一的理想，但事实上却是政教分途，前述朱熹即是一个明显的例子，那知到了清朝政教合一却成为了事实。康熙号称圣主。雍正以辩论的方式折服曾静，颁《大义觉迷录》，目标显然在政统与道统的归一。然而表面上似乎不可以解释的一件事情是，程朱之学自康熙以来即被尊为正统，得到政治力量的支持，那知反而完全丧失了活力与生命，乾嘉乃以考据为显学。这样的发展当然有多方面的理由，但其中一个重要的理由可能正是：超越的理想彻底堕下，既失去了与现实对反的作用，也就失去了对现实冲击的力量而变得不相干了。帝国的意识形态建立，留下来的只是一个僵化的躯壳，这样的东西怎么经得起时代浪潮的冲击呢！^⑧

四、五四以来逆反的浪潮与 当代新儒家重建的努力

如果以上所说不误的话,我们就得在中国的传统与儒家的理想之间作一个明白的区分。儒家的超越理想是形成中国传统的一个重要的成素,它影响了传统的典章制度、意识形态,乃至民间习俗,以及中国人的思维方式。但我们仍然绝对不能在儒家与传统之间划上等号。事实上传统只体现了儒家的部分理想,基本上儒家的理想是与现实对反的。到了现代,我们要检讨究竟是什么阻碍了中国的现代化,那就更不能不作出分疏,否则根本不可能得到正确而中肯的论断。

两千年来由儒家思想演化出来的名教思想的确根深蒂固,发生了巨大的影响。在清朝它发挥了最后一次作用,那就是曾国藩借名教的力量,打败了太平天国。但洪秀全所显示的是极肤浅的西化的影响,所以连西方人都不予以支持。张之洞提倡:“中学为体,西学为用”,根本就抵挡不住西方的洪流。到民国缔造以后,袁世凯还想借传统意理的力量图谋复辟,就一败涂地了。历史是不可能倒转的,中国的朝廷政治是过去了,但民主共和并不容易在中国生根,中国往未来走,还是一条漫长而艰困的道路。

我们现在要省察,由五四以来,国人反对的究竟是什么东西?简单说来,是封建意识,是吃人的礼教。向西方又要吸收些什么东西呢?简单说来,是德先生(民主)与赛先生(科学)。

封建意识其实是一个很含糊的观念,周代的封建制度到秦汉就已经废置了,故此它所意指的乃是在专制王朝的长期统治之下,在君权父权的意识形态的宰制之下,丧失了独立思考的能力所形成的一种意识。这样的意识即使到王朝终止之后,仍潜存在人们的心中,发生了阻碍现代化的力量。礼教则因为完全丧失了原初制礼作乐的根本精神,仅只留下一个僵固的躯壳,于是实行起来彻底违反人性,才会产生吃人的效果。这些恶果是否与儒家有本质性的关连呢?如果儒家指的是孔孟所标举的理想与精神,那么二者之间决不可能有任何本质性的关连。孔孟虽然肯定一个有上下尊卑的秩序,但不要忘了,他们在同时也强调正名的观念,所谓君君、臣臣、父父、子子。他们自觉地要以超越的仁政的理想去约束统治者,才能够吸引到民众自愿的归附,而在朝廷失义的时候,即耻求富贵;这与后世奴儒盲目地顺应权威,有什么关连呢?孔孟都明言匹夫不可以夺志,他们所提倡的批判精神,恰正是封建意识的反面。至于礼教,孔子称赞林放追问礼之本的问题,丧仪的重要是由于人心的悲感的感情的自然流露。(八佾第三)孟子更明白提出恻隐之心,僵化的礼教毫无疑问是异化以后产生的结果,决不能够归咎于原始儒家的理想与精神。

然而儒家的思想是否有其本质性的限制呢?那当然是有的。以儒家为主导的中国思想侧重自然与人事的有机关连,缺乏了希腊式的纯理的层面,也排拒机械论的思想。这在哲学上可能是一个正确的抉择,但这却使得西方近代的科技革命、产业革命不可能在传统中国发生。同样,由于中国传统思想一向

把政治当作伦理的延长,西方近代的民主自由人权法治的观念,也就不可能在中国的土壤生长出来。但中国文化不能产生民主科学,并不意谓中国不能向西方学习民主科学。我们再要进一步检讨,儒家的理想与精神,有没有在本质上与民主科学互相矛盾冲突的地方。

如果儒家的思想内容是一成不变的话,那么两方面的矛盾冲突自不可免,我们暂时撇开科学的问题不谈,专由民主的问题着手。如果我们株守孔孟坚持君主制的立场,那当然就会妨害民主意识的成长。但儒家思想的内容不断在改变之中:汉儒的折曲,宋儒依于超越的理想与现实政治解构,都是明显的例子。而仁政的基础在仁心,仁心在不同的时代环境尽可以有十分不同的表现。到宋儒即能够深刻地体悟到“理一分殊”之旨,实在是一件大有意思的事情。^④朱熹最喜欢借用“月印万川”的比喻来说明这个道理。月亮在水里的投影是千变万化的,却都是同一个月亮的投影。我们再进一步推广来解释,也就可以体悟到,超越的理是不可以具体的表现来范围的,但它们之间确有一条一贯的线索。而每一个时代都得追求自己的表征,为超越的理作见证,决不可以依样画葫芦,像陆象山所斥责的依仿假借,根本就彻底丧失了内在的精神。象山说他自己的学问全无杜撰,所继承的正是孟学先立其大的精神。由此可见,儒家思想的内容,有与时推移的成分,也有万古常新的成分,需要我们仔细加以认取。宋儒所以致与实行了一千年的家天下现实政治架构解构,就是因为他们对于自己内在的仁心有强大的信心的缘故。这一颗仁心既内在于每一个人的

生命之中,又有一个超越的根源。到了现代,如果这一颗仁心还能发挥新鲜活跳的作用的话,那就一定会反对传统专制的模式,而采取现在西方民主的模式。这解释了,当代新儒家为什么一定要冲破传统的藩篱,而清楚地体认到,传统由伦理到政治的直贯模式是不行的,必须采取西方曲通的模式,而把政治的领域由伦理独立开来。传统的臣属(subordinah' on)关系要为现代的平列(coordinah' on)关系所取代,务必另起炉灶,建立民主自由法治人权的架构,人(仁)道的精神才能得到进一步的发挥与体现。

由这样的线索乃可以了解,为什么新儒学在清初沉寂了近三百年的时间,到了现代又突然得以振兴的根由。照我的理解,当代新儒家所作的是两方面的工作。一方面对于儒家的理想与精神再阐释(reinter pretahon)使其赋有现代的意义,而另一方面是努力作自我的扩大,吸收现代一些更合理的方式,而对传统进行解构(delonstruch' on)与改组(reconstruchon)的工作。新儒家既反对传统派之抱残守缺,也反对西化派的自我否定的立场,而希望另觅蹊径,一方面要尽量利用传统的资源,另一方面又要大力清除传统的积淀,以面对现在,而寄望于未来。当代新儒家的吸引力正在它对于传统与现实的双向的批判。

论者或者讥嘲新儒家思想之不切实际,这恰好把我们带回到我在本文中所提出的基本论旨。如果说新儒家提不出一套具体的方案来解决现实的问题,这样的批评与讥嘲孔孟为迂阔或者指责朱熹的理学救不了宋亡,是一类的东西。儒者的

超越理想并没有任何保证可以由儒者本人具现于当代。恰正相反,如果本文所作的观察不误的话,儒者的理想不但不可能在当下产生急效,而且必须经过一段时间的酝酿,受到相当折曲之后,才能部分落实而变成我们文化传统的一部分。故此对于当代新儒家真正有意义的问题是,他们提出的理想是不是能对反于当前的现实产生冲击,变成推动文化发展的一个不可忽视的力量。第一期儒学(先秦)的活力表现在汉代的统治者不能不由儒家理想摄取一些养分以建造帝国的意识形态,第二期儒学(宋明)的活力则表现在宋代以后的统治者不能不在相当程度下肯定儒家理想在教育文化上发生的巨大影响,而第三期儒学(当代)是否能够表现活力,就要看它能不能够继承传统的精神,改造传统的内容,以应付西方的挑战。事实上我们不信任何人能够预见第一二期儒学怎么可以发生这样巨大的影响,同时我们也不能够预测第三期儒学的未来究竟会怎么样。到目前为止,我们只能看到,第三期儒学由熊十力先生开始,在学术界始终是一个有活力的思潮,它本身就是一个值得注意与研究的对象。^⑥而当代新儒家自觉到,他们所面对的处境与以往是完全不同的。他们既已接受民主的理念,就必须采取政教分离的方式。他们在目前面临的最大挑战就是,如何促进民主在中国落实,同时维护儒家仁道的理想与生生不已的精神于不坠。而这决不是一件容易的事情。

五、对于现状的了解以及对于 未来的展望(略)

(本文系作者未发表的文章)

注 释

① Workshop on Confucian Humanism Bulletin, The American Academy of Arts and Sciences, Vol. XL II, No. 6 (March, 1990), 10-27.

② 刘述先著,《朱子哲学思想的发展与完成》,台北,学生书局,增订版,一九八四,第七章,《朱子与现实政治以及功利态度之对立》,页三五五—三九三。

③ 本文所铺陈的论点与近作,《有关儒家的理想与实践的一些反省》(《中华书局成立八十周年纪念论文集》)一文互相重叠,但本文把论旨更往前推进了一步,即强调超越理想与政治现实之对反性,这是我近来越想越明澈的一个论旨,读者幸加垂注。

④ 一九八九年八月在夏威夷举行第六届东西哲学家会议,我提出的论文就是:《理一分殊新释》,此文中文本在《法言》杂志分两期发表。上篇刊于《法言》第二卷第四期(一九九〇、八),页三七—四二。下篇刊于第五期(一九九〇、十),页二三—二八。

⑤ 大陆如今正在开始有系统地研究当代新儒家。一九八七年九月在安徽宣州召开了第一次全国性的“现代新儒家思潮”学术讨论会。由方克立、李锦全主编的《现代新儒学研究论集(一)》已经出版,(中国社会科学出版社,一九八九,四)初步确定以梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟、钱穆、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观十人为重点研究对象。(见页九)最新消息又增加四人:马一浮、余英时、杜维明、刘述先,将出版他们的论著选辑。

当代新儒家的探索

一、引 语

老友傅伟勋主编：《二次大战后世界宗教运动》(Movements and Issues in World Religions; An Analysis and Sourcebook of Developments Since 1945, Greenwood Press)一书，指定要我写当代新儒家一章，自然是义不容辞了。

“新儒家”这个名称并不见于古籍，冯友兰最早用它，陈荣捷先生也用它，但似乎是张君勱先生(Carsun Chang)用英文著：《新儒家思想的发展》(Development of Neofucian Thought)^①一书出版之后才渐渐广泛流行的。新儒学的范围本来主要指宋明儒学，与先秦儒学相对，但内容意指不很

严格,也可包含清初儒家在内,又可更扩大而包含当代,遂有当代新儒家之称谓,这就是本文所要讨论的题目范围。

当代新儒家究竟包括那些人,也并没有统一的见解。它可以包括思想家梁漱溟(一八九三——),史学家钱穆(一八九五——),政治家张君勱(一八八七——一九六九),思想史家徐复观(一九〇三——一九八二)等等。但本文是以讨论新儒家的终极关怀,安心立命之道为主,所以我选了下列四家来讨论:熊十力(一八八五——一九六八),方东美(一八九九——一九七七),唐君毅(一九〇九——一九七八),牟宗三(一九〇九——)。

熊先生是当代新儒家哲学的开山大师。他是四人之中唯一继续留在大陆的学者。他在晚年著《原儒》等书,在思想上有重要的变化,当然值得我们来检讨。唐、牟是熊先生的亲炙弟子,秉承新儒学的精神,后来都发展出了自己独特的思想体系。方东美先生比熊先生年轻,与熊先生为友,在中央大学曾教过唐先生。他不喜宋明儒,同时平章儒、道、墨三家,从不自称儒家,又深于西方哲学的研究,有一比较哲学的视野,把他包括进来,似乎不无疑问。但方先生倡导原始儒家的精神,把易经的生生之旨发挥到淋漓尽致的地步,虽然酌取道家、墨家的思想,乃至吸纳佛家以及印度哲学、西方哲学的长处,但基本上还是归宗于儒家的创造精神,故也不妨把他包括在广义的当代新儒家的范围之内。以下我们将分论四家的思想,特别着重其终极托付的方面,然后由我个人的观点略加批评反省,指出这个潮流可能在未来发展的方向。以下即分论四家的思

想,文献的根据侧重在一九四五以后的资料。

二、熊十力晚期的思想

熊十力先生早年参加革命活动。中年以后才醒觉到,搅运动并不能够解决自己内在终极关怀的问题。他先从欧阳竟无先生在支那内学院学唯识论。但在后来对于唯识论的思想不满,乃造《新唯识论》,归宗于儒家大易生生之旨。他的思想极富玄思,为当代新儒学开启了一条道路。他不像冯友兰那样有名,但一般大众虽不熟悉他的名字,当代新儒家好几位代表人物,如唐君毅、牟宗三、徐复观,却都出于他门下。陈荣捷先生在英文著:《中国哲学资料书》说:

“在冯与熊之外,二十世纪还有其他人尝试重组传统哲学,特别是欧阳竟无(一八七一——一九四三),太虚(一八八九——一九四七),与梁漱溟(一八九三——)。欧阳与太虚只不过恢复了唯识之学,并没有增加任何新意。梁给予儒家仁的概念以力动直觉的新释。但他没有造一个自己的哲学系统。熊则做了这一件工作。此外,他比任何其他当代中国哲学家,影响了更多年轻的中国哲学者。最重要的是,他在一九四九年共产党取得权力之后,把他的整套哲学重述在一部书内。这部书叫《原儒》(一九五六),在哲学上并未改变《新唯识论》的根本宗旨,但却显示出儒家在中国还有相当活力^②。”

《原儒》在形上学方面根本宗旨虽无变化，对儒家思想发展的解释与社会哲学的构想则与以前有很大的差别。在《原儒》之后，他又出《体用论》（一九五八）、《明心篇》（一九五九）、《乾坤衍》（一九六一）诸书^⑤。以下将简述他的最后思想见解。

在知识论、形上学方面，熊先生与以前并没有根本的改变，他说：“余平生之学，不主张反对理智或知识。而亦深感哲学当于向外求知之余，更有凝神息虑、默然自识之一境^④。”科学，依熊先生的看法，乃假定万殊之物界为实在，而分门别类以穷其理的格物的学问。然圣学却由万殊以会入一本，盛张体用不二之旨，虽重穷极根源，而亦不遗万殊。譬如大海水、现作众沚，众沚即是一水也。万殊一本之理，由此譬可悟^⑥。熊先生坚持，智与知识毕竟有别，不可混为一谈。知识是根据习、感，引心以化于物所得到的结果。智却是本心天然之明^⑦。故由知识，只能捕捉幻现的外境，不能把握形上真实。他本人曾将体用大义提纲挈领，说为以下六义：

一、实体是具有物质、生命心灵等复杂性、非单纯性。

二、实体不是静止的，而是变动不居的，刹那刹那，舍故生新，无有一刹那暂停也。

三、功用者，即依实体的变动不居，现作万行，而名之为功用。所以说体用不二。

四、实体本有物质、心灵等复杂性，是其内部有两性相反，所以起变动，而成功用。

五、功用的心物两方，一名为辟，一名为翕。翕是化成物，

不守其本体。辟是不化成物，保任其本体的刚健、照明，纯粹诸德。一翕一辟是功用的两方面，心物相反其明。

六、翕辟虽相反，而心实统御乎物，遂能转物，而归合一，故相反所以相成^⑩。

可以注意的是，依熊先生的见解，心物既是功能，则将其提升成为实体，而倡唯心、唯物之论，乃为一种偏执与错误。事实上我们不能把物化约为心，也不能把心化约为物，二者为同一实体所现的功能，故相反而相成^⑪。就终极而言，熊先生既不许唯心论，也不许唯物论，直到六十年代初期还出版《乾坤衍》，决不稍改初衷，这是一种异数^⑫！

熊先生为学重证悟，敢于大胆立论。他在《原儒》倡六经是孔子晚年定论之说，对儒学发展之源流发为非常怪异之论^⑬；引起许多争议^⑭。他将儒家思想划分成为大道、小康（礼教）两派，认定孔子在晚年五十以后，决定消灭统治阶层，废私有制，而倡天下为公之大道，始作六经，以诏后世。不幸为后世奴儒窜乱，于是真相不明，故必辨伪，始能掌握孔子思想之精义^⑮。

在文献方面，熊先生认为孔子首作《易经》，乾卦象传讲“首出异物，万国咸宁”，爻辞用九曰“见群龙无首”，即为社会主义、民主思想^⑯。《春秋》根据《易经》而作。何休述三世义，“据乱世”、“升平世”、“太平世”，最后国界、种界、一切化除，天下一家，人各自主，而皆平等互助，无彼我分别，此确是孔子《春秋》之三世义。《公羊传》与《繁露》说三世，专就君臣恩义立言，与何休所述三世义，截然不可相通^⑰。

礼的方面，熊先生独取《礼运》、《周官》，而以之为新礼

经^⑨。《礼运》一篇，虽经后儒窜乱，但还遗留大同思想，“选贤与能”，明为民主制度。《周官》有以为刘歆伪造，但其理想，广大悉备，必出于圣人之手。其基本原则为“均”，为“联”。地方制度严密。为民主之本。其社会理想，一方面本诸大易格物精神，期于发展工业；一方面逐渐消灭私有制，一切事业归于国营，而蕲至乎天下一家。明明为民主与社会主义导先路。圣人远瞩万世，岂不奇哉^⑩！

《诗》《书》乃由孔子删定。《诗》存下民之哀吟，《书》为帝者所阴毁，《乐经》导人以和，太平之原实在乎是。尧舜虽有盛德，其时尚不能发生民主思想，孔子六经，实为空前创见，故宰我叹其贤于尧舜也^⑪。

熊先生持这样的观点，乃斥孟子为孝治派。《春秋》贬天子，退诸侯，讨大夫，有其深刻意旨。然自孟子责乱臣贼子，至于公羊寿、胡毋生、董仲舒、司马迁之徒，其言《春秋》，皆以尊君大义为主。刘歆唱大义、微言之伪说，惟是小康大义，微言几乎无存。汉以来因袭刘说，至清季康有为言《春秋》，复祖述刘歆，虽剽窃大同名义，思想上毕竟是汉人小康礼教的一套。而六经之真相乃完全晦蔽，不可认识，大道遂隐。故皇帝屡更代、易姓，而统治阶层卒不荡灭，此中国社会之惨史也，后嗣自不肖，于先圣何尤^⑫。

熊先生对于乾元性海的体证最为真切，他的内圣外王理想也极为高尚。然而他讲孔子晚年作六经，认为二千年的思想史是汉以来奴儒窜乱孔子思想真相的结果，许多看法都是以意逆之，得不到大多数学者的支持。所谈社会理想，也不出空

想乌托邦的范围。但他的意义不在建立客观学术,也不在提供解决实际问题的之道,而在把中国哲学的精神由时流挺拔出来,为思想指点了一个未来的方向^⑧。

三、方东美的比较哲学架构

方东美先生的思想可谓自成一格。他与熊先生为友,而比他年轻。他们二人曾为佛学的问题通信打过笔战,但两方面平行而不相交^⑨。方先生的思路是由比较文化哲学理想的架构来凸现出中国哲学精神的价值。由于惜墨如金的缘故,他的著作量不算丰富。据他说,是由于受到印度哲学家拉达克里希南(S. Radhakrishnan)的刺激,始下定决心用英文著作,要把中国哲学的慧识介绍给世界,终于在临终前完成了他有关中国哲学的伟构。首先让我们看一看他的学思过程。

方先生系出桐城望族,家学渊源。金陵大学卒業之后,留学美国,专攻西方哲学。返国之后,任教各大学,一生未曾脱离教育岗位。适逢抗战军兴,始深刻体悟到,民族智慧不能听其失坠,于是大声疾呼,希望重新恢复中国哲学的精神。他的重要著作,除早年出版《科学哲学与人生》一书与论文《哲学三慧》而外,大多完成在一九四八年迁台以后,英文著《中国人生哲学》(The Chinese View of Life)出版于一九五七年。其扛鼎之作,英文著《中国哲学之精神及其发展》(Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development)完成于一九七六年,出版于一九七七年逝世之后。

方先生讲哲学,主要采取一比较的观点^③。早年著《科学哲学与人生》即比观希腊与近代欧洲的文化理想,而不能不在价值上有所分判。希腊的主导为爱波罗精神,而近代欧洲的主导则为浮士德精神。希腊人崇尚和谐与理性。近代欧洲人把希腊的有限乾坤开拓成为一个无穷宇宙,这在表面上是一种积极的创获,但浮士德的无穷向外拓展的精神却在其核心埋藏了虚无主义的种子。由这样的描绘,我们便已可以清楚地看出方先生在二者之间所作的取舍。嗣后方先生回归到自己的传统,重新发现中国哲学文化的精神,对之乃有一种更高的评价。最后他感觉到,印度的哲学文化精神也呈现了一种特殊的面貌,不可完全加以漠视。在他成熟的思想之中,乃采取一四分法的架构,每一文化之下又再作三分以作更进一步的分析与检讨。可惜他终未能完成他的文化哲学伟构,只勾画出一大体之轮廓如下:

A、希腊:①爱波罗,②大安理索斯,③奥林坪。

B、欧洲:①文艺复兴,②巴缕刻,③罗考课。

C、印度:①奥义书,②佛,③薄伽梵歌。

D、中国:①道,②儒,③墨。

方先生主张先把这些不同精神的面貌如实地展示出来,欣赏其智慧,指陈其得失,在最后才作彻底而全面的文化批评,探讨文化的意义,终而归结于精神的超升与自由。

但方先生虽未完成其伟构,早年的《哲学三慧》一文,已对希腊、近代欧洲、中国三方面有所论列,而《中国人生哲学》则在四分法的背景之下写成,所以不难推知他的思想的大概的

指向。

依方先生之见,一切哲学归根究底来说,不能不是文化哲学探索。习焉而不察,人们大多不自觉到自己文化的基设,而误之以为客观存在的实有。只有通过一种比较的观点才能够把这样的情况显发出来。一个民族能够持存,在历史上迸发一种光辉,必孕育一种智慧,它为这一民族所有的成员所分享,但却必依靠少数天才横溢之士把这种智慧用一种淋漓尽致的方式宣述出来,特异的个人与民族的深厚的根源互相激荡,表现出这一个民族文化与天才创造的特色。然而一种智慧固然有它的根源与应用,同时也就表现出它的限制与缺失。我们要通过型态学的观点把不同文化开创出来的世界人生境界作一如实的描绘,然后进一步通过生态学的观点作一智慧的抉择,为自己的文化截长补短,继往开来,打开一种全新的视野,并为人类世界找到一条可以会通并走向未来的道路^②。

我曾经把他的哲学思想之大旨约归成为下列数项^③:

(一)洪蒙宇宙,生生运转,产生万类,只有人才能蕴发智慧,创造文化。智与慧原非二事,理与情本来一贯,大智度大慧解为哲学家所托命。而人之大患端在丧失智慧,坠于无明。

(二)哲学智慧生于各个人之闻、思、修,自成系统,名自证慧。哲学智慧奇于全民族之文化精神,互相摄受,名共命慧。共命慧依民族天才,自证慧仗个人天才。个人天才乃从民族天才划分,民族天才复由个人天才集积。共命慧为根底,自证慧是枝干。

(三)人可以成就各种不同型态,研究这样不同型态的人

则可以成立“哲学的人类学”。而有怎样的人物即有怎样的境界,人境之间自有一种互相呼应的关系。不同的人生观世界观使人得以生存在不同的意义系络之内。

(四)而存在与价值问题也一样不可互相切断,分开来考虑。人对价值的观念不能脱离他对存在的观念。对于存在境界的选择决定了一个文化发展的前途。

(五)各种不同文化蕴涵了各种不同的智慧,开展出不同的人生观、世界观、价值观。首先我们不能不对之有一如实的了解,而后又不能不在价值上微分轩輊。由哲学的观点着眼,世界有四个伟大的传统:希腊、欧洲、印度、中国。这些文化传统各有所长,各有所短。而最健康的生命情调毕竟是中国哲学所展现的生生与和谐的精神。

(六)既能烛照各文化所开展的境界之是非短长,则又必依生态学的观念而向往、开创一更博大高明的综合境界。在这一慧识的指导之下,人对真理的追求、道德的实践,政治的抱负、艺术的理想,各各得到其适当的定位,始能真正建立一情理交融的真实世界。

近代欧洲在科学上的造就虽无与伦比,但在哲学上却遭逢到不可克服的困难。

“麻烦在他们永远在心物之间划开一道鸿沟,极难把鹵莽割裂开来的东西加以和会。历来他们强加给自己一件工作,努力发展一套哲学系统,把世界观与人生观和谐地交织成为一片。然而他们的努力,只怕不是失败,也必

归结于矛盾之中。

就这一问题而言,中国哲学家造出一套颇可令人满意的理论。宇宙由我们的观点看来,乃是广生流行之境,心物互相穿透,不容任何分隔。故此,吾人生活于世界之中,并无困难融心入物,以及化物归心。物质表现精神的重要性,精神则渗透进物质的核心。一言以蔽之,心物融为一体,共同支撑宇宙以及人类的生命^⑧。”

关于方先生对中国哲学的详细内容的论断,请参阅他的大著:《中国哲学之精神及其发展》。此处只需把握其要旨即得。他说:

“中国民族生命之特征可以老(兼指庄,汉以后道家趋入邪道,与老庄关系甚微。)孔(兼指孟荀,汉儒卑卑不足道,宋明学人非纯儒。)墨(简别墨)为代表。老显道之妙用。孔演易之‘元理’。墨申爱之圣情。贯通老墨得中道者厥为孔子。道、元、爱三者虽异而不隔。老孔墨而后,杂家(取义极广,非仅歆、固所谓杂家)墮墮,语道趣小不尽妙,谈易入魔而堕障,说爱遗情而无功^⑨。”

由此可见,中国哲学在现实发展的过程中,并非不可以墮落,所发展的型态也非没有缺点与限制。但本之于孔子儒家的中道,则不只可以销融老墨,也可以兼取希腊的实慧,近代欧洲的能巧,印度的冥智而创造一广大的生生和谐的境界,以有

限的生命而寄望于无穷。

四、唐君毅的文化哲学理念

唐君毅先生由中央大学哲学系毕业，曾受学于方先生与熊先生。早岁有《中西哲学思想之比较研究集》(一九四三)一书，但他自承此书中的观念并不十分正确。他的主要著述多发表在一九四九年逃难到香港以后。唐先生著作甚丰，比较有代表性的著作可以举出：《中国文化之精神价值》(一九五三)、《文化意识与道德理性》(一九五八)、《中国哲学原论》(六大卷，一九六六——一九七五)、《生命存在与心灵境界》(一九七七)。

据唐先生自述其学思转变之过程曰：

“盖文化之范围至大，论文化最重要者，在所持以论文化之中心观念。如中心观念不清或错误，则全盘皆错。余在当时，虽已泛滥于中西哲学之著作，然于中西思想之大本大源，未能清楚。当时余所谓天人合一之天，唯是指自然生命现象之全，或一切变化流行之现象之全。……对中国哲学思想，唯于心之虚灵不滞、周行万物一义，及自然宇宙之变化无方无往不复二义，有一深切之了解。……又受新实在论者批评西方传统哲学中本体观念之影响，遂对一切所谓形而上之本体，皆视为一抽象之执着。故余于中国文化精神一文，开始即借用易

经所谓‘神无方而易无体’一语，以论中国先哲之宇宙观为无体观。此文初出，师友皆相称美。独熊先生见之，函谓开始一点即错了。然余当时并不心服。……唯继后因个人生活之种种烦恼，而于人生道德问题，有所用心。对‘人生之精神活动，恒自向上超越’一义，及‘道德生活纯为自觉的依理而行’一义有较真切之会悟。遂知人有其内在而复超越的心之本体或道德自我。乃有《人生之体验》、《道德自我之建立》二书之作。同时对熊先生之形上学，亦略相契会。时又读友人牟宗三先生论逻辑书，乃知纯知之理性活动为动而愈出之义，由此而益证此心之内在的超越性主宰性。十年来与牟先生论学甚相得，互启发印证之处最多。对此心此理，更不复疑。而余十年来之哲学思想，亦更无变化。……至对中国文化问题，则十年来见诸师友之作，如熊十力先生、牟宗三先生之论中国哲学，钱宾四、蒙文通先生之论中国历史之进化与传统政治，梁漱溟、刘咸炘先生之论中国社会与伦理，方东美、宗白华先生论中国人生命情调与美感，程兆熊、李源澄、邓子琴先生之论中国农业与文化及中国典制礼俗，及其他时贤之作，皆以为可助吾民族精神之自觉。……而西哲中如黑格尔《历史哲学》，凯萨林《哲学家旅行日记》，及史宾格勒、罗素、杜威、诺斯诺圃、汤比，对中国文化之论列，亦多旁观者清，而颇有深入透辟之论。……顾余仍以为憾者，则引申分析中国哲学之智慧以论中国文化之‘精神的价值’之著，而统之有宗，会之

有元者，尚付阙如。故于此十年中，复不自量力，先成文化之道德理性基础一书，以明文化之原理。再进以论中西文化之精神价值^⑥。”

由此可见，唐先生的思想富综合的性格。但论文化，又不能只是铺散开来说，故必论文化之道德理性基础。而这即是孔子所指点、孟子所体证的仁心。由内圣以至于外王，由宋明儒一直到当代熊先生，所继承的正是这一脉相承的线索。各个时代环境不同，个人的表现也不同，但其终极关怀，却是同一仁心的具现。无疑，唐先生在建构思想时确用了许多类似西方唯心论的论证。但我们却不可以将他误解为一位西方式的思辨型的唯心论者。中国哲学自来无心物、知行、理论实践的分割，重要的是对于内在于每一个人的超越仁心有一终极托付，如传统所谓立志，为学先立其大，自然可以体现到文化价值的创造之源，找到自己安身立命之道。

一九五八年元旦，张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观四位先生发表《为中国文化敬告世界人士宣言》一文^⑦。此宣言即由唐先生起草，而由其他三位先生参与意见修改而成。宣言反对西方由传教、考据、现实功利来看中国文化。事实上中国历史文化自有其精神生命与特色，与西方不同，必对之尊重，其意义才可能显发出来。中国哲学之智慧结晶于其心性之学之上。中国文化往未来之开展必吸纳西方之科学与民主，然传统有不可弃者在，不可因其在现实上之不震而对之产生一错误的视域。宣言吁请西方人向东方文化学习以下五点：“（一）当下

即是一之精神与‘一切放下’之襟抱；(二)圆而神的智慧；(三)温润而惻怛或悲悯之情；(四)使文化悠久的智慧；(五)天下一家之情怀。”^⑧这些思想并非在西方无种子，但盼其向东方学习以得开花结果。总结于一人类的观点，由立人极，以超化自己，并近于神明；使人类文化具现一天人合德之境界，由有限而通于无限，为未来的人类找到一新的道路。

宣言所论似不免过于理想化，在现实上不发生实际的作用与影响。但不可以忽视的一点是，人的实际行动终究与思想不可分割。如在思想上首先加以扭转，在长期的过程中自会造成深远的影响。

唐先生晚年著《中国哲学原论》，详细缕述分析中国哲学之内涵与源流。其最后一部大著为：《生命存在与心灵境界》，建立了一个心通九境的大系统。他由道德自我的建立扩大到论人的生命存在的整个表现，汲取灵源于世界各大源流的智慧，由浅入深，总括成为九种不同的境界，而建立一贯通之系统哲学。依唐先生弟子李杜先生的撮述：

“此书以人的整个生命存在为先在，由此去了解人的种种不同的心灵活动。于不同的心灵活动中分别出不同的观法。此即横观、顺观与纵观。又相应于不同的观法以说不司的所观。此即为心灵所观的对象。此所观或对象可或为体或为相或为用的不同表现。此不同的体、相、用并可为心灵所对的客观存在事物，亦可为心灵自身的主观活动，亦可为超主客境界的心灵的向往。因此以不同的

体、相、用三观相应于客、主与超主客三界即发展出心灵活动的九境：(1)万物散殊境，(2)依类成化境，(3)功能序运境，(4)感觉互摄境，(5)观照凌虚境，(6)道德实践境，(7)归向一神境，(8)我法二空境，(9)天德流行境。此九境由心灵依不同的观照而显，故皆为心灵所涵摄。九境中的前三境即为客观境。万物散殊境为心灵相应于客观事物的体所形成的境；依类成化境为心灵相应于客观事物的相所成的境；功能序运境为心灵相应于客观事物的用所成的境。其次三境为主观境。感觉互摄境为心灵自己反省主观的感觉活动所成的境；观照凌虚境为心灵自己反省主观的相的呈现所成的境；道德实践境为心灵自己反省主观的用的活动所成的境。最后三境为超主客观境。归向一神境为心灵超主客的有关体的向往所成的境；我法二空境为心灵超主客的有关相的向往所成的境；天德流行境为心灵超主客有关用的向往所成的境^⑨。”

唐先生最后归宗于儒家的天德流行境，可见其哲学之最后归趋并未改变其初衷。但其余各种境界也都在其系统之内取得定位。他的系统综和的心灵略似华严；也像黑格尔有宏图要建造一包罗万有的哲学大系统，但在方法上则避免了黑格尔的过分勉强牵就其辩证架构所产生的削足就履的毛病^⑩。

五、牟宗三由智的直觉的肯认 以建立无执的存有论

牟先生虽出身于北大,却对北大胡适一派的学风格格不入。他初见熊先生,即为熊先生所震动,而加以师事。牟先生报道说,有一次冯友兰去访熊先生,讲到良知问题。熊先生说:“你说良知是个假定。这怎么可以说是假定。良知是真真实实的,而且是个呈现,这须要直下自觉,直下肯定。”牟先生说:“良知是真实,是呈现,这在当时,是从所未闻的。这霹雳一声,直是振聋发聩,把人的觉悟提升到宋明儒者的层次^①。”

牟先生早年的兴趣在逻辑,他由罗素、怀德海的《数学原理》翻出来,上接康德,著《认识心之批判》,改造康德的哲学,展示理性的超越的根源^②,由此而转接上中国哲学的慧命。他大多数著作是在一九四九年离开大陆之后在台港完成的。由他所出版的著作可以看到此间经历的三个阶段^③。

(一)四十以后,客观的悲情与具体的解悟,《历史哲学》(一九五五)、《道德的理想主义》(一九五九)、《政道与治道》(一九六一)。

(二)五十以后,旧学商量加邃密,《才性与玄理》(一九六三)、《心体与性体》(三大卷,一九六八——一九六九)、《从陆象山到刘蕺山》(一九七九)。

(三)六十以后,新知培养转深沉,《佛性与般若》(一九七七)、《智的直觉与中国哲学》(一九七一)、《现象与物自身》(一九七三)、《圆善论》(一九八五)。

第一个阶段适当中国文化生死存亡之际,乃有一痛切反省,希望能够把握民族文化的价值根源,并觅取在未来开创一个新的局面的途径。在《道德的理想主义》一书提出了三统之说:

(1)道统之肯定:肯定道德宗教之价值,以护住孔孟所开辟的人生宇宙之本源。

(2)学统之开出:由民族文化生命中转出“知性主体”以融纳希腊传统,开出学术之独立性。

(3)政统之继续:认识政体发展的意义,以肯定民主政治之必然性^⑧。

《历史哲学》一书指出,中国文化表现“综和的尽理精神与综合的尽气的精神”,西方文化则表现“分解的尽理的精神”^⑨。《政道与治道》一书的主要关心在,中国文化如何由内圣的规模转出外在的事功。中国文化生命偏于理性之“运用表现”与“内容表现”,而要转出政道,开济事功,成立科学知识,则必须转出理性之“架构表现”与“外延表现”^⑩。

第二个阶段,牟先生转作材料的爬梳,从头疏解儒、释、道三教的义理,掌握中国心性之学的纲维。牟先生首先在《才性与玄理》一书疏解魏晋的思想。魏晋之名理,大体可分为“才性名理”与“玄学名理”。魏晋人所把握的性乃是气性,表现的智思则为玄智、玄思,其理为玄理,其学为玄学,自成一个系统。

三大卷的《心体与性体》乃是牟先生的力作,疏解北宋以后所开出的宋明新儒家思想心性之学的内涵。第一册之“综论”,说明全书的基本义旨,分论第一部则论周濂溪、张横渠二

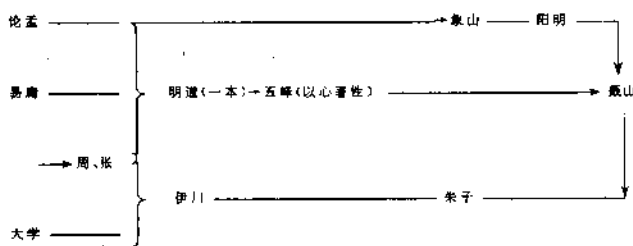
家。第二册为分论之第二部，疏导程明道、程伊川，以及胡五峰之学。第三册为分论第三部，分九章专论朱子之学。过去几年以后，又有《从陆象山到刘蕺山》一书，其实即是《心体与性体》之第四册，讲陆王一系的心性之学，由陆象山、王阳明、王门后学，一直讲到刘蕺山的诚意慎独之学为止。

牟先生对宋明儒学浸淫数十年，一直要到由台至港之后十分寂寥的情况之下，才把全书写出，这是他对新儒学思想疏导所建造的一块里程碑，如今西方学者研究宋明儒学者，也不能不引用这部前无古人的伟构^⑥。宋明儒所把握的是孟子所谓本心本性的超越心性，然也不遗漏西汉以至魏晋所讲的气质之性。心性之学一类的生命的学问历来缺乏善解，各凭主观体验，混说一通。熊先生虽开辟了一条道路，仍然不免此失。唐先生已深有所造，却还不够透辟。惟有牟先生深入其内，把它的义理纲维展现出来，所论虽不必人人同意，却把这门学问提升到了一种从来未有的高度。尤其由五四以来，继承了清初反理学的遗风，一向对此学有一种负面的评价与排拒的态度，牟先生在这样的情况之下，独能苦心孤诣，入乎其内，出乎其外，委实是难能可贵。

周濂溪、张横渠一般以为着重宇宙论的思想。其实濂溪首先综合中庸、易传，一切不外诚体之呈现。横渠则分别德性之知与闻见之知，天地之性与气质之性，所论虽还未能尽纯，却是圣学的嫡裔。一般论二程，由于二程遗书将二先生语录混在一起，两边虽有分别，却没有人真正了解这样的分别的深刻的含意。牟先生才明白分疏明道的“一本论”与伊川的“仁性爱

情”理气二元之说，找到了二者之间根本差异的枢纽点。胡五峰历来少人注意，其实远绍明道，别成一条思路，日后刘蕺山所开出之思路与之若合符节。朱子则继承伊川，力敌千军，发展出一个“心具众理”的横摄的大系统，与周、张、明道的纵贯的思路实有莫大距离，这样造成了一个“别子为宗”的奇特现象。象山则直承孟子，阳明接上象山的精神，应该是新儒学的正统。但表现出来也自有弊病，王学末流之横肆不能不引起反激，乃有刘蕺山的“归显于密”，着重“诚意慎独”的修养工夫的思想。

如此牟先生有宋明儒学三大系的说法。在芸芸诸儒之中，牟先生特别选出九人作为斯学之代表人物。以濂溪、横渠、明道为一组，伊川、朱子为一组，象山、阳明为一组，五峰、蕺山为一组，并制简图指示其相对关系如下^⑧：



对宋明儒学有一根本疏导之后，牟先生又下功夫去疏导佛学的思想，而有《佛性与般若》(两大册)之作。此书最富原创性的说法是在华严、天台的圆教之间再作分疏。华严缘理断

九,故为别教一乘圆教。唯天台从无住本立一切法,无明法性相即,所立“诡谲的圆教”始为真正的圆教。这种说法令人一新耳目,如今佛徒研究佛理,也颇有借助于牟先生的义理的疏解。

牟先生既把中国哲学的精神通过材料的爬梳与义理的分解加以展示出来,在他思想发展的最后一个阶段即着力比观东西哲学,并觅取一融通的道路。

依他之见,中西哲学最大的分别在,中土儒、释、道三教均肯定他所谓的“智的直觉”,而西方哲学则不能肯定有智的直觉。西方哲学由希腊以来,在知解方面有重大的贡献,但在形上学的终极体证方面却有所虚歉。康德的既分解而又广博的心灵最具睿识,以他的哲学做起点翻上一层即可以接上中国哲学的体证。康德限于他的西方基督教的背景,终不能建立道德的形上学,而只能有道德的神学的向往。故他只可以把“自由意志”、“灵魂不朽”、“上帝存在”当作实践理性的要求下不得不有的“基设”(Postulate)看待,作为道德伦理宗教的基础,此处尚有一间之隔。但中国的思想则肯定有限可以通于无限。现代西方海德格的思想由于不能建立超越,所以其重建形上学的努力仍落于无根无源的困境。西方在今日必须向东方学习,始能真正建立内在的超越,人文精神发挥至此才能尽其全幅的义蕴。

最后,牟先生著《现象与物自身》一书^⑧,提出“无执的存有论”来销融东方哲学的智慧,“有执的存有论”来销融西方哲学的知解。“自由无限心”(知体明觉)之“自我坎陷”乃成就认

知主体。这步开显,牟先生名之曰“知性之辩证的开显”。识心之执与自由无限心之体证,二者实为一根而发,此处乃有一融通之基础。他最近完成有关“圆善”的构思,那是他的哲学系统之完成,其灵感即由天台的圆教而得,读者不妨可以阅读他的新著。

六、一些批评的反省与对未来的展望

以上我简略地叙述了当代新儒家四家思想的要旨,不免挂一漏万,有兴趣的读者应该直接去阅读这四位先生的原著。

总结来说,当代新儒家思想最大的贡献在明白地指出,无论现代西方在科学技术的巨大贡献,以及政治社会革命意识的觉醒,内在的安心立命始终是一个不可替代的问题,这个问题不能靠对于一个超越外在的上帝的信仰来解决。新儒家体证到,吾人所禀赋的生命人人涵有一生生不已、休惕侧隐的仁心,由这一点仁心的体证不断扩充,即可以由内在接通超越,由有限体证无限。显然,这样的肯定不能由科学的经验推概来检证,它所牵涉到的是人的终极的托付,惟有立志,下定决心,不断做修养功夫,才可能有所如实相应,而达到一种安心立命的境界。这是一种信念,但不是一种无根的信念,正如禅宗所谓:“如人饮水,冷暖自知”,人人可以通过自己的践履去体现这一境界,故不可以与过分偏向主观的唯信主义、唯意志论混为一谈。它是理性深层的体证。然而必须要靠终极的托付的定立才能将之提升到意识的层面,又必须要靠不断做修养工

夫才能如实相应,最后可望到达孔子所谓“随心所欲,不逾矩”的境界,否则只能停留在“百姓日用而不知”的混沌状态。如果人类终不能逃避这种由内在去体证超越这一层面的问题,也就不能忽视中国儒家所开出的义理与体证的道路。它的意义与价值不因时代环境的改变而失效,但必须用现代的方式重新表达出来,才能够重新在现代发生作用与影响。

我说当代新儒家的思想有意义与价值,不是说这一个思想潮流就它的实际表现来说,就没有严重的问题与限制。

就熊先生来说,他对乾元性海有极深刻的体证。人人有深刻的内在的生源,这种生源通过翕辟的方式而有具体的表现。这样的慧识确把握到中国文化最深刻的体会,有不可弃者在。但他驰骋玄思,以意逆之,解释古典,讨论儒家学术思想的流变,宣扬民主社会主义的理想,许多地方不任胸臆之见,以至力图辨伪,反而真伪杂陈,不免令人遗憾,难以令人起信。

方先生比观东西文化理想,学力渊博,文词优美,引发人的理想,向往东西圣哲所开启的崇高境界。但是方先生并没有指出,如何落实在每一个人具体的生命上,去体现这些理想的境界。方先生似乎假定,我们通过了智慧的抉择去践履,自然有所如实相应。但各个不同理想之间的矛盾冲突,如何在具体的生命或文化的创造之中加以销融化解,却未能指出一实际可行之道,乃不免尚停留在观解的层次之上,而难以具现落实,发生真正深厚的影响。

唐先生企图由个体生命心灵的不断超越,来融通东西哲学的理想主义大流,由怵惕侧隐的仁心的不断扩充,为文化创

造的方向找到一个南针,此所以牟先生誉之为“文化意识宇宙的巨人”^⑧。他对生命心灵之九境多有同情的了解,对于各境界之可以被超越与转接之契机也有所指点。但按实下来,却仍不能给人一种安顿的感觉。他虽不像黑格尔那样削足就履,套进他的辩证发展架构,但唐先生对各家学术,还难做到“以物观物”的地步。他以自己的心去销融各家各派之说,这些各家各派之说都在他的心中得到一定位之安排,但也在同时看出了他自己的心灵的限制。由于唐先生不愿意排斥任何行境在他的系统之外,有时乃不免曲为之说,各家各派,兼容并包,往往不能看出彼此之间有所扞格的基本根源之所在,此处乃令人感觉到,牟先生的分析,似乎更能鞭辟入里,把握到问题的真正关键之所在。再由另一个角度观察,唐先生的心灵尚不免沾滞在现实上,乃难以凌空。由此可见他所向往的超越理念与真实具体的现实还有很远一段距离,不能使人安于他所描绘的外表看来浑圆的境界之上^⑨。

新儒家思想发展到牟先生,可谓无论对于古典的解释,问题的厘清,思想的分解与融通,未来文化的指向,都有了相当清楚的掌握,而到达了一个新的高峰。但牟先生的思想仍然有其本质性的限制所在。

牟先生对当代中国文化的片面西化之走错道路有严厉的批评,他所指出的中西文化融通的道路,对于东西方哲学大流的理念的掌握,都对人有莫大的启发。但他所成就的毕竟只是一个起点,不能当作一个终点看待。由他的睿识作进一步的省察,乃可以看出其不足之处,以及我们在未来必须用心的方

向。

牟先生指出,传统中国过分着重理性的内容表现,而外延表现不足,故必须吸纳西方的民主、科学,这指出了正确的方向。但如何去吸纳西方的长处呢?却出现了严重的困难与问题。

西方的民主法治的发展源远流长,决非急切之间可以实行的;同时民主的理想转成实际,许多弊病已经暴露无遗;如何与一个完全不同的文化结合,且要避免其流弊,不可能不产生严重的困难与问题。民主的基石是权利观念与多元主义,而中国传统突出的却是责任观念与大一统的文化理念。如何由传统解放出来作进一步的开展,几乎等如脱胎换骨,实际上遇到的障碍是难以想像的。而西方式的民主,个人主义过分发达,竞争激烈,已经产生严重问题,法令则多如牛毛,运作不便,人权虽在比较上得到保障,但群众趣味低俗,高尚的文化理想难以提得上来,新儒家却要文化的发展找到定向,两方面必然呈现一种紧张关系。

同样,“知识的追求与拓展”,与“道德的担负与要求”,两方面的指向有异。如果强调伦理教育,希圣希贤,则知识的追求容易被视为落于第二义而成为余事。如何在中国文化理想自身的根源上,扩大而建立学统,乃也成为一个问题。西化派与传统派的论争虽不免过分单纯化而流于皮相,却是一种征象指示有一些真实困难存在,尚待加以克服。

对于文化本统的阐发,牟先生自己也承认,只是做到“辩以示之”的层次,要达到“圣人怀之”的境界,真是谈何容易^⑥。

传统发展的理念虽不因时势之转移而成为无意义,但要真正与现代生活结合,也还只是一个梦想,尚不可能做到水乳合融的地步。

在东西比较的概念层次方面,把“智的直觉”当作两边的分野,的确给人许多启发,但也给人许多困扰。在西方传统的定义下,只有上帝才有智的直觉,人如何可能有智的直觉?但东方文化确肯定,在经验科学知识(所谓闻见之知)之外,有另一个道的体验的层次,然而其定性是否必要以“智的直觉”的方式出之?则还可以商榷,需要我们作进一步的探索。

至于要西方人来向东方虚心学习,正由于他们现在正掌握权力中心,只怕更难于上青天。但东西会合在东西方都逐渐有呼声,事实上哲学观念永远站在转变的最前哨。然而理念与实践都需要作更深细的检讨,才可能在未来得到更大的回响,而逐渐产生重大的影响。

总结来说,牟先生提出三统之说,是接触到了今天问题的真正症结之所在。但如何在今日保存日渐式微的道统,而进一步吸纳西方的政统与学统,却又不流于民主法治、科学技术的流弊,这不只是中国,实际上是今日全人类必须面对的重大问题。

但指出新儒家思想面临的困难,决不是说这样的思想不合时宜,可以放置一旁。新儒家思想保存内圣的根源,树立终极关怀,有不可弃者在。但如何由内圣的体验而开展出外王的理想,则还有明显的不足。现代人不能不加倍注意“致曲”的观念,易曰:“曲成万物而不遗”,必致曲始可以“致广大而尽精

微”。既内在而又超越,在现代复杂的情况之下,重新再寻求一种全新的分全不二、内外合一之道,内在得以安立,外在得以开展,这才是人类在未来的新希望。

(选自《文化与哲学的探索》,
原刊于《知识分子》一九八五年秋季号)

注 释

① Carsun Chang, *Development of Neo-Confucian Thought* (New York: Bookman Associates, two volumes, 1957, 1962). 在英文著作中, Derk Bodde 译冯友兰中国哲学史有“新儒家”一词, 陈荣捷先生采用此词, 见其所著, *Religious Trends in Modern China* (1953)。

② Wing-tsit Chan, tran & comp, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 764-765, 中文由我译出。

③ 一九七八年我由美国回上海, 发现老家中的阁楼一个旧帽盒里幸存有父亲与熊先生的通信。这些信札适与熊先生著《原儒》以后诸书同时, 对于他当时写作的背景有深一层的了解。后来这些信札辗转由友人带出, 终于整理出版成书。参刘述先编, 《熊十力与刘静窗论学书简》(台北, 时报出版公司, 一九八四, 七。)

④ 《原儒》(香港龙门书局, 一九七〇), 页七。

⑤ 同上, 页十五。

⑥ 《明心篇》(台北, 学生书局, 一九七六), 页一二三。

⑦ 同上, 页一九——二一, 文字方面略有改动。

⑧ 《原儒》, 页一九六——一九七, 二一〇。

⑨ 这样的意见一直贯串《原儒》, 《体用论》, 《明心篇》, 《乾坤衍》诸书。

⑩ 《原儒》附录, “六经是孔子晚年定论”, 页二一五——二三五。

⑪ 引起争议之一例参《熊十力与刘静窗论学书简》“张公逸来函”, 页一五

五。

⑫ 《乾坤衍》(台北学生书局),第一分,“辨伪”。

⑬ 《原儒》,页二一九。熊先生谓“庶物”当作“庶人”解,故义作“出而革命”

云云。

⑭ 《乾坤衍》,页八——九。

⑮ 同上,页一四。

⑯ 《原儒》,页二一七——二一九。

⑰ 同上,页二一九。

⑱ 同上,页二一六——二一七,二二二。

⑲ 牟宗三:《时代与感受》(台北,鹤湖出版社,一九八四),页二六四——二

六七。

⑳ 方东美:《中国大乘佛学》(台北,黎明,一九八四),页六五三——六七

四。

㉑ 我曾撰“方东美先生哲学思想概述”一文,刊《中国论坛》半月刊,第一六三期(一九八二、七、十),页四——四八,与第一六四期(一九八二、七、二五),页二二——二七。

㉒ 同上,《中国论坛》第一六三期,页四三。

㉓ 同上,页四二。

㉔ Thomé H. Fang, *The Chinese View of Life* (Hong Kong, Union Press, 1957),

p. 52. 此节由我译为中文。

㉕ 方东美:《生生之德》(台北,黎明,一九七九),页一四一。

㉖ 唐君毅:《中国文化之精神价值》(台北,正中书局,一九五三),页一——

三。

㉗ 此宣言先在《民主评论》发表,以后又以“中国文化与世界”的题目刊于唐君毅《中华人文与当今世界》下册,(台北,学生书局,一九七五),页八六五——八二九。(英文版则刊于张君劭论新儒家一书之附录之内。)

㉘ 同上,页九一六——九二五。

㉙ 李杜:《唐君毅先生的哲学》(台北,学生书局,一九八二),页五九。

⑤⑩ O. Briere, *Fifty Years of Chinese Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1956), p. 75. 谓唐先生思想近黑格尔, 然语焉未详。此点由唐先生最后遗著:《生命存在与心灵境界》的著作, 始可以格外看得明白。

⑤⑪ 牟宗三:《生命的学问》(台北, 三民书局, 一九七〇), 页一三六。

⑤⑫ 我有英文论文讲熊、牟二位先生的知识论思想, Shu-hsien Liu, "The Contemporary Development of a Neo-Confucian Epistemology." *Inquiry*, XIV (1971), pp. 19-40. Republished as the second chapter in *Invitation to Chinese Philosophy*, Ed. Arne Naess and Alastair Hannay, Oslo Bergen-Tromsø, Universitetsforlaget, 1972, pp. 19-40.

⑤⑬ 参《牟宗三先生的哲学与著作》(台北, 学生书局, 一九七八), 页一一—一三。

⑤⑭ 牟宗三:《道德的理想主义》(台北, 学生书局, 修订五版, 一九八二), 页六, 二六〇—二六二。

⑤⑮ 《牟宗三先生的哲学与著作》, 页四七。

⑤⑯ 同上, 页五六。

⑤⑰ 此书出版后, 我自己即曾有英文书评向西方学者介绍此书内容。Shu-hsien Liu, "A Review of Mou Tsung san, Hsin-t' i yü Hsing-t' i (Mind and Human Nature)," *Philosophy East and West*, Vol. XX, No. 4 (October, 1970), 419-422.

⑤⑱ 牟宗三:《心体与性体》, 卷一, 页四一五。

⑤⑲ 《牟宗三先生的哲学与著作》, 页八一—九二, 对《智的直觉与中国哲学》(现象与物自身)的思想有简要的概述。

⑤⑳ 牟宗三:《时代与感受》, 页二七二—二七三。

⑤㉑ Thomas Metzger, *Escape from predicament*, (New York, Columbia University Press, 1977), p. 37. 讥评唐先生的思想过分乐观即为一例。

⑤㉒ 牟宗三:《心体与性体》序。

从学理层次探讨 新儒家思想本质

了解新儒家的两个观点

新儒家基本上是个很复杂的东西,如果从两个不同的进路去谈这个问题,很可能谈出相当不同的东西来。一种是从纯学理的观点,研究新儒家的性相以及它所牵涉到的理论效果,这一种方式西方学者可能最感兴趣;而另外一种方式,把新儒家当成是今天现实问题解决的回应,所关心的是很实际的问题。

至于胡佛先生刚才所提的问题,事实上他是关心:是否东方是东方,西方是西方,永远不能会通的问题。余英时先生与我

都是不大相信二元论一类绝对性的东西。在此我稍微提醒大家,在前两期的《中国论坛》,个人写了一篇纪念方东美先生的学术性论文,也就是方东美的哲学概说,上篇关于他的文化哲学,下篇是关于他的中国哲学。在文中我用了两个名词,可能对当前的讨论有所帮助。第一个层次要讲“形态学”的问题,对于东西文化作一个现象学的描述,这里东西文化在事实上表现的差别很明显,至于你要用怎样的因果模型去解释,那是另一回事,事实上会碰到许多困难的问题。第二个层次才讲到“生态学”的问题,看这个观念或文化现象在过去如何产生,或者在将来如何产生一个新的现象。这里面牵涉到两个层次的问题。方先生已经有这些观念,我不必在此详谈,我也不是完全同意他的看法,但是,值得作为一个指引来介绍给大家。

为什么要谈儒家的宗教性?

关于儒家的宗教性,余英时、张灏先生跟我在基本上是同意的,而且我自己是参与者,十多年前(一九七一)我就写了一篇“The Religious Import of Confucian philosophy”的专文,刊登在 *Philosophy East And West* 上来讨论这个问题,如果把宗教重新定义,儒家一定会有这个层次,如果没有这个层次在学理上你就很难解释。我第一次到美国,就有一个传教士来找我,他很高兴的说,你们中国有很高的伦理,没有宗教,这表示他们传教是可以跟我们互相会合的;罗素到了中国,他也很高兴,再没有上帝来压制他。这种情形可以说只看到表面,而没

有看到里面。事实上基督教到中国来传教,严格讲是不大成功的,它只是奶粉教,为死后买保险教,有几个中国人真正信教实在很有问题。中国人何以如此,因为他心中有个抗拒,中国人背后自有个安身立命的东西,虽然与基督教不一样,但却在同一层次以上。中国人是有宗教的意识,大概由于缺少一种有组织的宗教形式,因此,我要补充余英时先生的意见,中国不只是没有一个“上帝”,它根本没有一个严格的教会组织。儒家主要是一个现世精神,在过去宗教的看法,现世精神往往就是非宗教与宗教的分野。现在西方神学也有现世化的倾向,又有田立克(Paul Tillich)那样的神学家,把宗教重新界定为“终极关怀”。在这种情形之下,儒家的宗教性跟西方的宗教性就可以比较接近。杜维明、史华慈他们所以特别着重这一个观点,事实上也是一种策略;你如果要跟西方哲学家打交道,你要跟谁交往?分析哲学家根本不与你谈这个问题,可是西方的宗教哲学家可能认为这个很有意义,这便归结到韦政通先生头先所提的问题。

当代新儒家的角色分析

现在我回到今天讨论的本题,个人的工作,还是把它放在学理的层次来看,先从“新儒家”的名称开始,这个名称最初是西方学者广泛采用的,郑德坤教授对于这个名词就相当非议,认为中国的学术界为什么要用洋人弄出来的一个名称,这一点我与郑先生的看法不一样,如果一个名称已为大家采用,而

且用起来又很方便,没有理由说中国人不可以用,其实在西方也不一定是洋人弄出来的,而是张君勱的书在外国起了影响后用的,现在怎么样讲新儒家呢?事实上用这个名词可能太简略了,一般的讲法:儒家的发展是一个内在不断更新生命的过程,最低限度可划为下列三个阶段:

第一个阶段是原始的儒家。先秦儒学不完全是一个纯理论的东西,周朝末年是周文疲惫,各种的问题都逼迫你去回应,那个时候儒家是一种可能方式,这便构成原始儒家的潮流。儒家到了汉以后,开始有制度化这一类东西,流于外表,这便很容易碰到杨国枢先生关心的问题,就是很容易为专制君主利用,事实上是互相利用,儒生也借此来为一己猎取富贵利禄。我想徐复观先生的研究在这方面相当有贡献,以董仲舒而论,一方面可能说是为统治阶级服务,另一方面也可以说,他用灾异那套东西来限制君权;客观的看,如果不用儒家,情况也许更糟。先秦多是依赖封建贵族,现在都可以运用考试的方法,选拔的方式,从另一个阶层里面,找到一批新人才来直接管理行政,因此在统治阶层与老百姓之间有一个中间阶层,这个阶层可能发生好的作用,也可能发生坏的作用,这些都可以从学理上去加以研究。

到了宋、明便有新儒家兴起,新儒家有一个很重要的标准,不能光从典章制度谈儒家,一定要从内圣(为己)之学出发。徐复观先生逝世前赶写的那篇文章(《程、朱异同——平铺地人文世界与贯通地人文世界》),就是做这一方面的工作,回到根源就是孔子所谓:“古之学者为己,今之学者为人”;“修己

以安百姓，修己以安人”；“己欲立而立人，己欲达而达人”；这当然是一个很严正的标准。

刚才谈到如何分辨真儒家与假儒家的问题，我想还是要衡量他内在的标准。而内在的标准不是主观的；它一定是这个样子，只不过你光从外表看不出来：谁是真儒家？谁又是假儒家？这完全是属于个人修养内在的层次。

如果依照西方学者的用法，新儒家的范围便比较广，譬如像方东美先生在他最后一本用英文著述的大著中的用法，就把清初也包括进去了。所以用“新儒家”这个名称有很大方便，你可以把北宋五子，然后到南宋陆、王，一直到清朝的戴震，都可网罗在新儒家的范围里面。但是，当你谈这一类新儒家的时候，在我们今天来说，已经是第二阶段的“旧儒家”了。

（余英时插话：我们今天谈新儒家是用 Neo Confucian，西方学者谈新儒家则用 New Confucian，这样跟第二阶段才不会混淆。）

中心开启性人物——熊十力

如果不这样，至少应声明是“当代(contemporary)新儒家”，就不致混淆。因为 Neo 这个字不够分疏，我觉得范围不必限制过严，也许宽松一点，就可以把韦政通先生所提那些人放进去也无所谓。余英时先生刚才提出一个间架，现在，我要把具体的内容放进去。特别是从哲学本身的观点来看，很明显的熊十力先生是一个中心开启性的人物。熊先生那一套东西不

大了解,事实在社会上也没有影响,也没人真正的去研究它。从他的背景来说,他是从欧阳竟无的支那内学院那儿翻出来的。为什么叫“新唯识论”呢?妙的是他要讲出一套新的东西来,反对传统的唯识论。他的概念系统是借自佛学里的名称,而精神是儒家的。从学理来看,现在已经没有人跟他。他所传下来的那套东西,用他自己的话说,中心完全是在本体论上。后来的新儒家,那个兴趣虽然还保留着,可是像熊先生那么强的宇宙论的兴趣,却是后继无人。你可以说由熊先生开创出一个精神来,唐、牟等继承他,事实上是抓住他的精神,却采用另外一种解释。但是,如果没有熊十力,可能就没有唐君毅、牟宗三这些人,在这个开创的意义下,他是一个中心启导人物。

在什么精神底下,可以显出他的特色?用《新唯识论》的话来说,主要是他严格分别性智与量智,回到宋明儒学,就是要坚持“德性之知”与“见闻之知”的差别,或者借王阳明的话说,就是“良知,不杂于见闻,也不离于见闻”。这一点很重要,就是从见闻之知去推德性,建立道德主体,是建立不起来的。道德那个东西,在他看一定是内在性的,这样便接上宋、明儒内圣之学的基础。而且在这个地方,他确实是有一个直接继承的线索。当然在概念上,他不仅采取了印度的东西,他也多少了解一点西方的东西,虽然不是很深刻,他称西方式的科学为实测之学,他认为科学层面的东西不能建立道德,不能建立本体学,这方面颇暗合于康德(Kant)的理论。虽然中国那套东西与康德差得那么远,后来熊的弟子牟宗三,可以利用康德,想办

法用一种对比方式来凸现中国的哲学,他也是有一定的理由这样做。

熊先生的精神,可以用一个故事说明,牟宗三先生有一次听到熊十力跟冯友兰在谈道德本体一类的问题,冯友兰就用了康德讲过的一个字,他说这是一个“postulate”:不得不有的一个假设。熊的反应非常锐敏,当时就回答说,你这个讲法不对,它不是一个假设,而是一个呈现,就像孟子所论,人性恻隐之心的流露是一种呈现,并不是你先有一个假设理论等在那儿。从这段故事就可发现,熊在社会上虽然没有多大影响,但在精神方面却有很大的感召力,唐、牟、徐等可以说都是出自他的门下,回过来看冯友兰,他虽名满天下,结果没有人承继他,冯基本上就没有影响。这个观察,陈荣捷在 *Source Book in Chinese Philosophy* 已经指出。两个人的影响力差别为什么这样大呢?事实上你可以看出来,冯友兰到后来很少有发展,而熊先生在精神原则上,一直把握得很牢,他之开启唐、牟等不是偶然的。

以牟宗三先生来谈,他最早是跟金岳霖学逻辑,与殷海光是同一个老师。熊先生在北大并不是有一个正式教席,他只是去演讲,牟先生听到他的讲话,眼睛一亮,一下子就把他吸引过去,这是精神感召性的遇合,就因此开了一个路子来。在哲学方面,唐、牟之承继熊氏是很明显的。唐、牟早期论学过程,可说两个人完全相得,虽然各人讲的东西未必一样,但是互相写文章都表示非常佩服对方,而且牟先生自己表示,在某一方面来说唐先生是走在前面,如唐先生早年写的:《道德自

我之建立》，《人生之体验》等。

唐君毅与牟宗三之间

牟先生早年是用分析性的头脑，弄罗素及杜威的逻辑，然后才转过来。开始的带路，可能唐先生比较重要。唐先生有很大影响的一部书，是《中国文化的精神价值》，广泛地讨论到他的宇宙论，甚至人生论各方面的问题。唐先生早年写的文章带有一点文学气质，比较容易念，所以他的影响就比较大。可是再往前走的时候，讲到他的《中国哲学原论》、“心灵九境”这些东西，牟先生晚年对唐先生就有所批评。因为唐先生后来照顾的面太多，做行政工作又很忙，可能使他在学术研究方面不一定够精炼。并不是我们认为从唐先生的《哲学原论》里学不到东西，但根据牟先生的看法，觉得他深入的层次已经不够。当牟先生写出《心体与性体》的时候，他跟唐先生谈中国哲学就有分别。这就牵涉到内观与外观的问题，外观看起来他们仍是一派，可是内观方面，晚年的论学彼此就不相同。

牟宗三的心路

我自己有一次在聚会时，提出牟先生的《心体与性体》里面把宋明儒学分成三系的讲法请教唐先生。唐先生向来是不臧否人物的，他只说我们熊先生以前，就不大愿意谈三系的问题，不承认胡五峰的思想自成一个系统。这可以说是用另外一

种间接的方式来回答牟先生。不过，唐先生的长处，在文化方面能够有一种照察，使一般人易于接近，牟先生的东西呢？你不熟习他的思想路线，它是非常高度的抽象概念形成的东西，往往拒人于千里之外。受他影响很深的人，通常都是通过一种亲炙的关系。听他讲话非常有条理，而且系统脉络一致，你一旦抓到基本观念，回头再去看他的书，反而比较唐先生的书容易了解。唐先生写东西带点文学气味，可以诱人去看，然而里面的观念常常是糊里糊涂的。牟先生写的东西则是非常干燥，而事实上他有一条理路，而这一条理路摆出来也有它的精致感。现在看起来，可能牟先生在新儒家理论的推展上，或者说对于传统宋明理学解说上面，他可能是贡献最大的一个人。

牟宗三先生早年写《道德理想主义》，是针对时代问题的一种回应。而他写的《历史哲学》，当时那部书的架构，我想太过简单，严格的讲，不能算是一本最好的书，他讲分解的尽理精神，综和的尽理精神，综和的尽气精神那一套东西，最后把刘邦那些东西放进去。我记得在台大读书的时候，他就来大讲刘邦，讲过以后大家对他一点反应也没有。但是牟先生把他的思想从一种文化的泛论收进去以后，那就完全不同。他在东海教书，思想当然一路是归宗于儒家的，可是对他最重要的宋明理学，开始反而并没有动笔写。他最先写的专著是《才性与玄理》，他自己的生命跟它很接近。余英时先生用八个字形容他：“宋明义理，魏晋人物。”由于牟先生对于魏晋时代的中国知识分子有很深的了解与同情，所以如果你真去看牟先生的东西，实在无法把他跟当权派连系在一起。《才性与玄理》的最后两

页就告诉你,魏晋时代的知识分子,从陆机下来,一百多年或更长时期的知识分子,几乎无一善终。这一种现实上知识分子的悲惨结局,牟先生有很深的体验。他自己也遭迫害过,在北大念书,然后反北大,一路都不是在热衷权力的圈子里。你可以从比较特立独行,纯粹学人的方面去看他,比较容易把握到他根本的精神。

晚年,牟先生到香港之后,现实环境上可说是最淡薄的。他初到港大教书,与学生根本不能通,他就说像《桃花扇》里面孔尚任写的那样,我就像是一个老夫子,两眼注定看《六经》。他也不去想什么社会影响,这样他就全神贯注把《心体与性体》写了出来,结果成为一部非常重要的典籍,最后写出他的哲学架构:《智的直觉与中国哲学》,《现象与物自身》。

钱穆的《国史大纲》

徐复观先生的情形就不大相同,徐先生把他的眼光,看到“学术与政治”之间,这样他就开出一条完全不同的路。徐先生既是学者,又是政论家,而且是像苏老泉一样,晚年他才真正把心思放到学术方面,因此他写出来的东西就不大相同。或者因为他变成一个学术界的人物比较晚,可能还是先谈钱穆先生,再谈徐先生与钱先生的对比较为适当。我们都知道钱著《国史大纲》曾发生很大的作用,甚至我们在台大,学风可能与钱先生完全不同,他的这本大著,仍不能排除在参考书之外。《国史大纲》是钱先生在抗战期中,躲在防空洞里煎熬出来的

东西,里面就有很强烈的民族精神感召性。《民主评论》初期,钱、唐、牟、徐这一班人认为此时恰当中国文化生死存亡之际,是在一种极危殆的情况下创刊,你必须要从这样的角度去看《民主评论》与新亚书院早期创校的艰苦过程。在那个时候,钱先生当然也写了不少东西,如《人生十论》,《中国文化导论》,都反省到中国社会向未来继续发展的方向,你不能把我们中国文化,因为现实的失败,就认为一无可取。钱先生的《国史大纲》与唐先生的《中国文化的精神价值》,在当时发生很大的影响。这种影响的背景是什么呢?也就是针对“五四”以后的主流思想大有回应。五四运动那班健将抓住德先生与赛先生的理想,虽然有其必要,但是他们反传统反得太过。钱、唐正是针对五四以来对传统负面估价的回应,特别强调肯定中国文化的积极性方面,有它一定的作用。

徐复观的史识与批评精神

我们接下去再谈徐复观先生,徐先生在这个时候异军突起。他有一个看法,我个人就受到很大的影响。这个看法是说,回头去看历史,中国在过去当然有很多专制帝王,我们的老百姓,包括知识分子在内,受尽各种的茶毒,你怎么可以说整个不要看呢?徐先生在这个地方,他就不愿意过分理想化过去的历史,就是要讲出专制的病态,如果不讲出专制政治的病态,否则我们就没有理由要把西方的民主自由引进来。他认为对我们自己文化的批评,不要客气的隐瞒,可是另一方面对于全

盘西化要把传统文化一切打死的态度,他认为是一种侮蔑,他就以斗士的资格把他打回去。事实上徐先生能够看出学术里的问题,也跟他个人的性格,学问都是有关联的。譬如说牟先生,虽然是处境坎坷,他的心灵却是净纯的,完全是浸在一个理的架构世界里;徐先生则不然,徐先生要看它的效果,所以写汉代思想史的时候,能够看到人家看不到的东西,司马迁是受宫刑的,再如淮南王刘安这些人,一个一个去查,现实遭遇上都很惨,都受到政治性的迫害。他在这里面就看到中国过去的政治制度的作用。甚至于董仲舒,一般人认为汉武帝用了他的对策,说是独尊儒术,罢黜百家,对他颇有微词,可是徐先生给它另外一种解释,董仲舒引进阴阳家这种灾异之说,事实上是用来限制君权的。他特别指出中国传统知识分子的性格,他们食君之禄,忠于所事,跟帝王之间很自然会形成互相对抗以及互相依赖的关系。因此,既不能简单化,也不能理想化过去中国的历史,更不能把中国过去历史就一笔抹煞,这个地方,我认为徐复观先生是有一些特别的见解。

最后,对于张君勱先生我也想讲几句话,张先生是哲学界的前辈,也是一个政治领袖。他在哲学方面的成就,可能不像我前面讲的几位先生深入,但是,张先生是接上梁启超先生的那一派,创办并主持民社党。刚才有人提到梁启超的《欧游心影》,梁始终认为中国文化里面有一些不可弃的因素,张先生也是采取这样的态度,他以知识分子的身份参政,并参与中华民国宪法起草,有很大的贡献,他的作用是用到另外一面去。

中国文化如何改造？

再者，大家刚才已经提到当代新儒家那一篇《宣言》，起草的时候，我在东海还是一个很年轻的教员，看到他们这样做，当时对那个《宣言》个人觉得有些好笑，为什么好笑呢？等于说在现实上，你是一个非常贫穷的人，然后你对那些富有的美国人发表一个宣言：“你们的东西都很差劲，我们的这些东西都比你好。”显然，在现实上这样一个宣言，注定了没有什么作用。有关当代新儒家的地位，余英时先生刚才讲得仍比较客气，事实上说穿了，它绝对不是一个主流。但它却不管你大众怎么看法，事实上它的位置与当代主流派反传统的态度正好相反，它真正精彩的地方，是在它的批判精神上面。这种批判精神，一方面是对整个世界潮流来看，过分的着重科学是不太够的，另一方面是肯定民族文化里面有些东西是不可弃的，也应该抓住！我们既有一些不可弃的东西在那儿，问题是你如何设法把它转移改造加以现代化的问题。对于一个全盘西化的人来说，新儒家对他们不是一个问题，你把传统丢掉算了嘛！可是对于相信传统里面有些不可弃的人来说，对他们就构成一个很大的问题——应该如何接榫，传统与现代如何挂钩的大问题。这里面又牵涉到理论与实际的两个层面。刚才余英时先生的讲法，就纯学理而论，我也不是完全同意，我觉得建立某一些模式来解释传统中国文化并不是完全不可能。讲到我们一般人理解的实际层次，就是中国过去的民主科学不够，

事实上我们现在还是要把它引进来,光从这个层次上看我是同意的。可是你从学理上去问,如果像余先生所说,新儒家有多元的影响,其中有一个影响是思想性的,对解释传统文化来说,就未始不可以建立某种因果性的关连。譬如说中国人不看重牟先生所讲架构式逻辑性的思想,对于中国历史文化的发展就有很重大的关系。这确与中国人的基本思考方式相关,也可以说是中国知识分子故意不看重这个层面。以名家的发展而论,名家弄出来的那套东西,事实上是一种诡辩,比较接近西方的 *sophists* 那一类东西。而那种东西站在儒家的立场来看,是要不得的。儒家要你抓住根本,这种东西却把你的眼光吸引到别的地方去,在价值方面看来就要不得。所以他要我们不要离开常识,不要离开实际,不许抽象凌空去想东西,出发点可能是好的,可是有一点它是坏的,就是文化的发展一定要致曲,走弯曲的道路。其实牟先生也有这个看法,就知识论来说,用牟先生自己的术语即所谓:“认识心的坎陷”,这些东西,也是当代新儒家共同认识的。这个“致曲”的过程也适用于政治的范围。譬如说君主、“圣王”是直的,为什么还要民主,就是因为实际上圣王太少,所以必须有所制衡,这就是曲折的过程,要用曲的架构去吸受进来。这样我们可以了解到,传统何以成为那个样子,就是因为思想上面有一种选择与评价,影响到它的实际。如果他不喜欢,他可以不去做,不去做也就很难有成就。可是,现在我们认为这个曲折,不只可欲,而且可能要彻底扭过来,但在现实上是不是扭得过来呢?那就要依靠好多不同的因素。

总之,对于当代新儒家,个人的看法大致跟韦政通先生有相同的地方,一方面认为新儒家确有些成就,这些成就像余英时先生讲的,他们有一些重要的东西在里面,不能够忽视。不过,另外一方面也有一些瓶颈,他们还要突破,还要往前走。我个人感觉,唐、牟他们关于致曲的过程,已经感受到这个问题,但应该怎么“曲”,曲得够不够,恐怕很多地方照顾不到。我就讲到这里为止,请大家多指教。

面对诬枉必自我防卫

大家忧虑学理的东西会被现实利用。我的看法是:如果人家要利用的话,那是没法避免的,他总是可以糟蹋你、利用你。但是我也可以指出一点,如果你是真正了解其意涵,那么,儒家本身有个自我防卫的机括,可以面对这个问题。我举几个简单的例子:

第一、儒家传统说:“乡愿者,德之贼也。”这便涉及真假的问题,指明了“外表的德”不是“德”。

第二、孟子也曾讲得很清楚。当他面对“汤放桀,武王伐纣”这问题的时候,正是人家要用儒家的态度困住他、用儒家的忠孝来打击他,而孟子用一句话就回答了:“闻诛一夫纣也。”

第三、日本人学了这么多中国东西,学者山崎闇斋说:如果孔孟带了一队军队来侵略的话,怎么办?那么就组织一个军队把它打下去。

在今天的问题,如果有人利用儒家的东西,来讲一些跟儒家相反的东西,站在新儒家的立场,你如果了解他的真精神,那么就把它宰掉、扫掉;所以,你如果在儒家本身的传统里面,这事情不是太大的困扰。

新儒家本身的问题是:如何把它传统精神中很复杂的内在问题解决清楚。如果有外来诬枉的话,儒家本身就有一种很明白的反抗、批判的精神。

当代新儒家思想的 批评的回顾与检讨

五四到如今,不知不觉已经快五分之四个世纪了。传统与现代化的争论也一直在进行着,始终缺乏定论。我一向对五四采取一种既肯定而又批评的态度。五四之反传统在当时是不激而发,可谓势所必然;而五四对于科学与民主的提倡,大方向是正确的,到今天为止,只能说是做得不够,没有别的话说。五四的限制在,对传统了解得不够,好像传统的内容多是渣滓。这种看法是错误的,但却在海峡两岸仍普遍流行着。到了今日,我们觉察到由现代走向后于现代(Post-modern)所碰到的种种问题,就知道五四对于现代的了解也是不足够的。五四正像启蒙,有理想而不免失之于浅薄。新

儒家的思想可以说是一种后于五四的思想,值得深入研讨。

今年(一九八七)一月初,杜维明为新加坡东亚哲学研究所组织了一个“儒家传统与现代化”的讨论会,有好几位世界著名的社会学大师级的人物来参加,堪称盛会。会议并没有预定的答案,所尊重的是经验的证据与融贯的论旨,更无意勉强求同略异。我被邀由哲学的观点对于当代新儒家的思想作一批评的回顾与检讨。原文是用英文写成的,我本无意将之写成中文,但大陆如今正当文化热的浪潮,传统与现代化的问题又无可避免地变成了辩论的焦点所在,又适值《文星》专刊邀稿,我少不了也来凑一下热闹,把文章用一种比较简单而容易了解的方式写成中文,希望能够对于辩论的问题产生一点澄清的作用,也许不至于完全没有意义吧!

哲学思想影响文化发展

儒家传统源远流长,这是一件不容否认的事实。但五四的“打倒孔家店”,以致于文革的“批林批孔”,使儒家在现实上的命运似乎降落到最低点。然而自熊十力先生(一八八五——一九六八)起,新儒家的哲学思想即表现了相当活力,始终不绝如缕。到了七十年代,亚洲的四条小龙:台湾、香港、新加坡、南韩,在经济上创造了奇迹,再加上日本,已成为世界上的经济大国。这五个地区有一个共同特点,就是它们都曾受过儒家传统的影响。这自然而然地促使人们想到:是否二者之间会有某种关连性!我深知人类学家所谓大小传统之间有十分错综复

杂的关系,不容易在彼此之间建立一种因果的关系。其实这也并不是我所要对付的问题。我的焦点完全集中在哲学思想方面,把概念层次方面的问题弄清楚,未始没有一点好处,因为哲学思想乃是影响文化发展的一个重要因素,无论它的影响是一种有意(形)或无意(形)的影响。

大约在三十年前,牟宗三教授就已提出了儒学发展三个时期的说法。首先是先秦儒学,其次是宋明儒学,现在是当代新儒学。这样的说法如今由杜维明广布于天下。我们看儒家思想的特色,并不只是一套抽象的思想观念,它同时还有相当实际的意涵。是由于周文疲惫,孔子才提出仁的观念,开创了儒家思想的规模;到了汉武帝时,取得了正统的地位。然而到了魏晋南北朝,知识分子却崇尚清谈,隋唐佛学大盛,儒家的思想萎靡不振。宋明儒学出,正是针对这种情势提出一种回应,他们发展了新的形上学、宇宙论以及人性论的思想,掀起了一个新的高潮,这便是儒学的第二期发展。宋明儒学到清初突然衰微,理由在此不能加以剖析与讨论,但这是一个很值得我们去注意和探究的现象,拙作《黄宗羲心学的定位》末章有一些提示,读者可以参看。同样值得我们去注意和探究的一个现象是新儒家思想在当代的突然兴起。

心性之学为中国文化神髓

当代新儒家究竟包括那些人物现在并无定论,哲学家如熊十力,思想家如梁漱溟,历史家如钱穆,都可以包括在里面。

一九五八年元旦,张君勱、唐君毅、牟宗三、徐复观等四位先生在《民主评论》发表了一篇宣言:《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》。这几位先生无疑被认为当代新儒家的代表人物,而这篇宣言也成为了宣述他们思想的一份最富有代表性的文献。(现重印在唐君毅:《中华人文与当今世界》的附录之内。)略加回顾,可以多少掌握到他们思想的基本特色。

签名的四位先生之中,有三位(唐、牟、徐)出自熊十力门下。熊先生早年曾参加革命,后来体认到光外在的革命并不能解决自家身心性命的问题,于是入支那内学院从欧阳竟无先生学佛。蔡元培先生邀请他到北大去讲唯识,那知他突然间对于这一套东西很不满意,于是另造《新唯识论》,融佛入儒。他的思想对于广大的社会虽无影响,但却打开了一条思路,成为当代新儒家哲学的发端人。《宣言》中的思想正可以说是由他所开启的方向所作的进一步发展。

《宣言》不满于西方式的汉学对于中国的了解之偏颇与肤浅。他们不满于只看一些浮表的外在文化现象,而要深入去探测内在的文化精神。这样的背景之下,他们呼吁要重新重视中国的心性之学。

今人如能了解此心性之学,乃中国文化之神髓所在,则绝不容许任何人视中国文化为只重外在的现实的人与人之间的关系之调整,而无内在之精神生活,及宗教性形上性的超越感情之说。……此心性之学,乃通于人之生活之内

与外及人与天之枢纽所在，亦即通贯社会之伦理礼法，内心修养，宗教精神，及形上学等而一之者。然而在西方文化中，言形上学、哲学、科学，则为外于道德实践之求知一客观之对象，此为希腊之传统；言宗教则先置定一上帝之命令，此为希伯来之传统；言法律、政治、体制、伦理，则先置定其为自外规范人群者，此主要为罗马法制伦理之传统。中国心性之学，于三者皆不类。遂为今日世界与中国之学人，习于以西方文化学术观点，看中国之学术文化者所忽略，或只由一片面之观点去看，而加以误解。此不知不了解中国心性之学，即不了解中国文化也。

东西互补开创人类新路

《宣言》继续说明了中国历史文化所以长久之理由，但也承认传统中国文化有其不足之处，而进一步论中国文化之发展与科学、民主。然坚持西方文化亦有向东方学习的地方，就其大者，列出了下面的五点：

西方人应向东方文化学习之第一点，我们认为“当下即是”之精神，与“一切放下”之襟抱。

西方人应向东方文化学习之第二点，是一种圆而神的智慧。

西方人应向东方文化学习之第三点，是一种温润而恻怛或悲悯之情。

西方人应向东方文化学习之第四点,是如何使文化悠久的智慧。

西方人应向东方文化学习之第五点,是天下一家之情怀。

《宣言》的结论是:

到了现在,东方与西方到了应当真正以眼光,平等互视对方的时候了。中国文化,现在虽表面混乱一团,过去亦曾光芒万丈。西方文化现在虽精彩夺目,未来又毕竟如何,亦可是一问题。这个时候,人类同应一通古今之变,相信人性之心同理同的精神,来共同担负人类的艰难、苦难、缺点及过失,然后才开出人类的新路。

这样的宣言在西方会引起怎样的反响呢?一种很自然的回应是,这又是张之洞的“中学为体,西学为用”的另一表达。勒文逊(Joseph R. Levenson)在他的《近代中国与其儒家的过往》一书中早就断定,在时间变迁的过程中,儒家那一套已应付不了现代的问题,一去不可能复返了。但是勒文逊在方法论上犯了一个巨大的错误。他描写中国知识分子面对西方排山倒海而来的压力很自然地产生一种心理上的自卫机能,的确有十分敏锐的观察。但人面临危机所激发的反思以及所形成的睿识并不能化约成为心理机能上的反应,勒文逊既缺少这一重要的分疏,所论自难称理。有关现代西方文明的危机,本

不必待新儒家来指出,西方人早已有深刻的反思与讨论。但谁能解救这样的危机呢?一个垂老的文明发出的微弱呼声能够产生什么具体的效果呢?宣言所说的几无异于痴人说梦。但四分之一世纪转眼过去,七十年代亚洲的经济起飞,傅高义(Ezra Vogel)著:《日本第一》出版。似乎受儒家伦理影响产生的新企业型态,表现了许多优点,这使得西方人不能再加以忽视,于是掀起了一股新的风气,要重新检讨儒家伦理在实际上之义涵。在这样的气氛之下,宣言所提出的,就有重新加以批评的回顾与检讨的必要了。我们不能预持先见将之弃置一旁,而需要重新检验其立论的根据,指陈其得失,由全球性的观点着眼,为世界文化的未来找寻一条出路。

当代新儒家的立场

这里自不宜作任何有关细节之讨论,就其大纲而言,当代新儒家大体持以下之立场:

就形上学而论,他们相信一生生之理,所谓天道或天理,这也正是吾人终极关怀之所在。

就认识论而言,由于人的禀赋所谓“天命之谓性”、“尽心、知性、以知天”,通过体认的方式,人可以把握此理,但此理绝不可以通过逻辑的推论或经验的推概去摄握。

就价值论以观,生命有其内在本具的价值。所有价值的来源而出于天,存有与价值是来自同一个根源。价值不能只是主观相对性的东西。

就宇宙论来说,生生之理既为一创造性的本体原则,不能不表现其生力于宇宙万有之上。人是天地自然化生过程中的一个特别的成品,即所谓:“人得其秀而最灵”是也。

就科学的层面来看,宇宙间自然的变化既表现出规律与型态,当然可以由理智的探研建立起一此普遍的律则。但这些律则既由推概而来,它们只具有或高或低的概然性,而不具备必然性。同时应该了解的是,这样的做法在方法论上是取同略异、重量轻质,故有它一定的限制性。中国过去诚然也有科技方面的成就,但必须虚心学习西方在近代科技方面有突破性的成就。

就心理的层面以观,新儒家的视野与当代心理学确有殊异处。由于人的禀赋能把握性分中所涵的至理并得体现天道,故行为主义的心理学(平面)或心理分析(深层)均不足以尽人的心理之实,而应该发展出一套高层心理学,以研究人在变化气质的过程中所经历的心理状态为职志。

就伦理学而论,现代人一度似乎退却到只能谈后设伦理学的地步,简直无法回答:“为何人应该道德?”这样的根本问题。现在虽然似乎重新唤醒了建立道德伦理原则的兴趣,但仍偏重于外在的“公正”一类的问题,未能鞭辟入里。追根究底,似难逃避儒家所提出来的有关心性的问题。

就社会而言,人究竟不是一个孤立的原子,可以离群索居。事实上人不仅不能与自然分割,也不能与社会分割。像家庭一类的组织绝不可能就那么轻易加以拆散,而不令人蒙受巨大的影响甚至恶果。新儒家要保留一些传统的价值,不赞成

一切趋时鹜新,动摇到整个社会的基础。

就政治来说,传统的方式以政治为伦理的延长是不合时宜的了。尽管圣王的理想是高尚的,但事实上人类历史上并没有出现几个圣王使我们警觉到,权力的制衡是有其必要的。而现代民智开放,知识的程度普遍提高,民主是一个不可阻抑的方向。一个民治、民享、民有的政府,其实更能够符合儒家基本的理想。

在文化方面,流俗的趣味过分宰割了群众的喜好,这样的现象是有识之士应该引以为忧的。我们必须找到方法提升人民的情操,在民间建立强大的文化力量,才能够对应当代所面临的一些困难的问题。

就教育而论,光提倡科技的教育是不足够的。人文教育也必须同样地着重,而不能听任其失坠。如何在二者之间觅取适当的平衡,在现代变成了一个重大的问题。

最后,在经济方面,人人应该有权去追求好的生活,但无穷的财富累积绝不是人生最终极的目标。事实上即使在现代也并没有完全自由的经济,而社会的福利必须得到适当的兼顾。当代新儒家体现到,私有财产乃是个体自由的一个必要的保障,一切公有的乌托邦的幻想只能引致极权主义的伸张。

理性深层克服虚无主义

以上我们用一种极宽泛的方式综述了新儒家的立场,以下将对之作一简略的批评反省与评价。

毫无疑问地,当代新儒家在心性之学的再阐释与“境界形上学”的重建上确有超特的成就。这样的形上学与希腊传统的“实有形上学”不同。中国从来没有发展希腊式的不变不动永恒存有的观念。中国哲学的主导观念是“道”,而道是必须通过变化来体现的。道既超越而又内在:“易”的三义,曰变易,曰不易,曰易简,很能表现出这一种思想的特色。道是传统中国人的终极关怀之所在,故中国人虽不必信仰一个像基督教那样的人格神,也不必有成会的组织,但却可以找到自己安心立命之所,不能不说也自有其在宗教层面上的义蕴。把握到新儒家的体验,自然可以像张载那样体现到“存吾顺事,殁吾宁也”的境界,而超越了生死问题的忧虑。人生在世,尽心、知性以知天,只要把自己生命内涵的创造性发挥出来,即可以参天地、赞化育。所谓“天人合一”,正是通过这样的存在的体证相应得来的结果,并不是逻辑分析或者经验归纳的对象。如此当代新儒家可以通过心性之学的再阐释,为终极价值问题重新找到了一个基础:既不似现代有些存在主义思想家那样完全切断了与超越的连系而变成了卡缪(Camus)所谓的“异乡人”;也不像基督教那样肯定一个像卡尔·巴特(Karl Barth)所谓“绝对他在”(The wholly other)的上帝,天人之间有所睽隔,两方面找不到适当的连系。新儒家才能真正体现到田立克(Tillich)所谓的“理性的深层”,克服虚无主义的侵袭。在伦理学方面,正因为新儒家有心性之学的基础,才可以比康德的《实践理性批判》更进一层,不只把“意志自由”当作基设(Postulate),而把仁心当作真实的呈现,的确有其殊胜之处。

传统文化缺乏思想架构

在科学和民主方面,新儒家坦承传统文化因缺乏架构式思想,显然有其不足之处。新儒家认为在这些方面必须虚心向西方学习。但在同时新儒家也对现代采取一种批判的态度。科学诚然是人类一种超卓的成就,但科学主义却是一种片面而错误的态度,必须加以排拒。政治的民主化确有其必要,“新外王”必须建立真正能够反映民意、有实效的权力制衡制度。但新儒家也批评当代自由主义的思想,不能提供精神上的主导力量,不免失之于浮泛,以至于漫荡无归,产生不良的效果。

毫无疑问,当代新儒家的确提供了一些相当深刻的睿识。但如我们不愿只是空谈理想,还要进一步接触到一些具体实践的问题的话,就不免感觉到路途上荆棘重重,有许多困难尚待克服了。

质言之,东西文化的综合虽是一个崇高的理想,然而中学西学各有体用,极难在实际上弄到水乳交融的地步。就科学来说,现代人当可以肯认科学的价值。但如新儒家所说的,科学所研究的对象是现象世界,而哲学的目标则在求终极的大道,则科学仍不免沦于第二义的地位。诚然我们可以说,道并行而不相背,通过分工原则,分别肯定科学与哲学的价值,但资质良好可以兼习科学与哲学的人才,还有什么理由要选择走科学的道路呢?新儒家困难在此地并不异于古典希腊柏拉图思想所要面对的问题。事实上,不只是哲学的理想渺不可期,到

了现代,哲学的价值根本不受到重视,科技成为先导。至少我们似乎不可说,哲学的研究一定比科学的研究更重要。而现代这样的潮流似乎看不到有任何逆转的迹象,哲学者的孤芳自赏并不能造成一种新的气候,不免有和现实脱离的危险。

在文化的层面我们也会遭到类似的问题。新儒家似乎坚信,文化的发展必须建立一个主导的力量,问题在这样的力量由何而建立呢?新儒家对现代社会的批评是不错的,现代社会过分自由:性的放纵、毒品泛滥、暴力横行,几乎已经到达漫荡无归的地步。但是医病的良方何在呢?难道我们要恢复维多利亚时代的道德观,严厉限制言论与出版的自由么?

限权与民主的两难

在政治层面所碰到的问题就更为严重了,新儒家已清楚地了解到限权观念的重要,而主张采用民主的政治制度。然而新儒家在同时强调教化的重要性,于是不免陷入到一种两难的情况之内。如果政府是一个有为的政府,那就不免要干预到人民的生活,甚至有可能侵害到人权!如果政府什么都不做的话,那就没有可能发挥到教化的作用。新儒家有时似乎把文化发展的主导力量以及教化的责任完全放在政府身上,而这是现代的民主政府担负不了的责任。新儒家在这方面的反省似乎不够透彻,传统德化政府的理想与现代西方式的民主政府的功能似乎是不相容的,两方面很难牵合在一起。

最后关于经济方面,新儒家的态度也是难以两边兼顾的。

一方面新儒家看重民生问题,社会应该致力生产货品来提高人民生活的水平,并且了解到私产的拥有是保障人权的一个必要条件,但在另一方面新儒家从来不以财富的累积为本身的目标,尤其痛恨一个纵情于物质享受的颓废社会的那些价值标准。新儒家思想是有某种社会主义的倾向,与资本主义的运作不是没有矛盾冲突的。亚洲四小龙的经济成就与其说归功于儒家的大传统,不如说是受惠于儒家的小传统:柏格(Peter Buiger)所谓“粗俗的”儒家文化更为适当。

综上所述,儒家的传统与现代化的要求并不一定是完全合拍的。而新儒家思想在当之缺乏真正的影响,是由于它在现实上始终提不出可行的办法来。新儒家前途之是否光明,关键在于能不能解决他们所谓“新外王”的问题。而吊诡的一点是,传统中国文化之强是在其典章制度——日本的大革即以唐代的规模为底本,如今剩下来的却只是一些超越的理念,在现实上无法扎根下去。如果没法适应当代的时势弄出一套新的东西来,那么它是不会有前途的。所谓第三期的儒学的重要性,是难以与先秦儒学或宋明儒学比肩的。由此看来,当代新儒学的前景可谓布满了荆棘,但却不能说它的向往是绝对无望的。其中最关键性的一个问题就是,它如何解决新儒家的理想与多元化的现实社会互相接合的大问题。

“理一分殊”的多样表现

我个人的意见是,儒家传统中有一些资源,如果善加利用

的话,是可以发生积极作用的。宋代新儒家曾提出“理一分殊”的观念,如果加以全新的解释的话,是可以针对我们在现代面临的一元、多元对立的问题,提出一个合理的解答的。程颐在回答杨时对张载《西铭》的疑问时指出,儒家思想的基本规模是“理一而分殊”,不能与墨家思想的“二本而无分”混为一谈。超越的理虽为一,并不妨害它在现实的层面上有多样的表现。这样的思想后来为宋明儒所共同遵守。朱熹有名的《仁说》一文即说:

盖天地之心,其德有四,曰元亨利贞,而元无不统。
其运行焉,则为春夏秋冬之序,而春生之气无所不通。
故人之为心,其德亦有四,曰仁义礼智,而仁无不包。
其发用焉,则为爱恭宜别之情而恻隐之心无所不贯。

德性的表现是多样的,但其根源是同一的。朱熹所喜爱用的喻语即所谓“月印万川”。由此可见,在新儒家思想的规模中,一元与多元的对蹇,于理上是可以有一解答的。新儒家的思想并不必排拒多元化倾向的发展。当然现代的多元化的倾向自绝不是古人可以梦见的,但在理上却并没有逾越传统思想的范围。

事实上,根据历史家的观察,明清已经有了某种多元化倾向的发展了。传统四民所谓士农工商,向来是以士为首。但到了王阳明便已提供了一种全新的解释。照他的说法,是“四民异业而同道”。这种说法显示了一种重大的突破,但不只不曾

违背传统“理一分殊”的规模，反而是给予它一种更适时适切的解释。到了清代，商人的地位已经显著地提高。现代正是这一个倾向的进一步发展。牟宗三教授即指出，今日的四民不再是一种“隶属”的关系，而是一种“对列”的关系。一个读书人，如果不了解现代政治经济运作的关系，就没法子做一个国家的领袖。如果往这一个方向推进，就会产生出崭新的理论效果来。

现代社会不再像传统的农业社会那样富于一致性，各地分化的情形要复杂得多，不可能一切都要等候中央的指令，必须容许草根层面自动自发去创造自己的前途才行。民主政府的功能是协调与节制，固然它的号召也可以发生一定的作用，但绝不可以一切仰赖政府来做。正因为理虽一而分殊，我们乃不能由一种先验的方式推出预定的结论。世间情况是千变万化的，必须随时随地作出适应，故言论与思想自由是有其必要的。新的视野不断提出，在竞争之中我们才能知道什么是最佳可能之法，而得到比较好的效果。

民主不是万灵丹

民主绝不是一副万灵药。很明显地，数学的真理不是靠投票决定的。同样，深刻的道德宗教的体会、理智的探求、美感的摄握，并不是为时势所决定的。民主社会的好处是容许这些富创造性的少数去追求他们的梦想，发挥他们的创造力。无疑他们与社会一般的趣味与标准是有相当距离的。但民主的信念

是,真理经过一段时间,迟早是会为公众所接受的。譬如说,吸烟若证明是有害于身体健康的,立法部门就会逐渐作出相应的修改。

人们惯常有一种误解,以为民主的实施必然预设了价值的相对主义观。事实上民主只是在政治的层面上肯定“多数统治”的原则,却必须在同时立法保障“少数权益”。这样的制度确认政治是众人之事,所以不容许让少数人独裁,但也在同时认识到,群众是可以错误的,故此对于少数权益的保障最后还是为了公众利益的目标。错误既可以更正,那就是表示价值是有定准的,绝不是随意武断的。当然,在另一方面,民主的实施也必排拒价值的绝对主义观。绝对的真理要有的话只能在“上帝”那里,人间只有不断对真理的向往与追求。由此可见,民主社会的基础还是建筑在理性之上,对于真理的追求是不可以放松的,同时对于公众的教育也是十分重视的,民主的实施必须有这样的背景,才会有良好的结果。表面上民主社会中许多矛盾冲突的意见,其实看不见的实隐涵着一种共识,民主才可以不断持续下去,不至于走上自毁的道路。由这样的视野来看,通常我们只看到民主社会表面的“分殊”,却看不到它所隐涵的“理一”。事实上如果不知保护这一个重要的根本的话,分殊便会流为分崩离析而产生破坏性的后果。法律的不断修改也预设了“公正”的规约原则,它并没有固定的内容,但指了一个确定的方向。

摆脱传统束缚创新境界

我们由现代民主所隐涵的“理一”便可以看出，它明显地并不悖于儒家传统所体现的“理一”。“仁”或“生生”在现代的表现正可以和这一套接上。而现代的表现与传统的表现最大的差别处是在：传统过分偏重“理一”——由上面直贯下来，不免造成了一种压抑的结果。现在则更重“分殊”，也就是说“理一”的表现需要采取“致曲”的方式，个体生命力的发挥始得更为顺畅。“理一”的表现要富于多样性，它的规约便必须是低限度的，不可以似传统那样的高限度的。但我们无需苛责传统，以时不同也。我们所需要的乃是不受传统的羁绊，而开创出新境界。我们又必须在同时体认到，正是建筑在传统的基石上，我们才能够超越传统，而这正是人类文化创造的奥秘，因为世间只有人是有“传统”的生物：既有由传统继承来的资源，也有由传统遗留下来的负担。在这里我们需要的是，有智慧作出正确的决定与选择。现代人之重“分殊”，这是一个发展到现阶段应有的倾向。但再往前走，如果过分忘失“理一”之旨的话，就会有严重的反效果产生。在我们走向后于现代的途程中，新儒家要求我们重新注视“理一”之旨，是有它深刻的睿智的。

建立多元架构滋生共识

如果以上的观察不误的话，今日的新儒家当早已放弃了

圣王或哲王的幻想,也不能期待文化事业都靠上面来推动。政府的功能不是多下指令,结果根本不能下达。它的责任是为我们准备一些有利的条件,让民间自动自发来发挥多方面的创造力。今日的知识分子不再像以前那样,唯一的出路是做官。他们一方面在自己的专行有专职,另一方面对于社会文化提出自己的省思与批评。他们的眼光一方面是前瞻的,另一方面是后顾的。由五四到今日,我们不可以再像上一代那样对现代文明发出无保留的赞颂。环境的污染、军事工业力量结合成为的怪兽,处处都要吾人加以猛烈的抨击。诚然这些都是纯现代的现象,但难道没有一点传统的影子在里面吗?传统“天人合一”的理念要求,自然与人文的和谐,岂不隐涵着对于生态破坏的批评吗?同样,传统的“仁政”理念岂不隐涵着对帝国主义的侵略、跨国公司的宰制的谴责吗?但“理一而分殊”,现代人的内容必须要现代人自己填进去,早已跨越了传统的故域,我们要自己打开新的境界,不能再株守在传统的窠臼内。现代要建立的是一个多元架构,各行各业各自努力,互相限制、互相补足,却又凝成一种自然滋生出来的共识,正因为它是由草根层面生长出来的,它才有真正凝聚的力量。

我们与传统的关系是一个复杂的问题,既有传承,也有创新。五四以来,“儒家”一向背负恶名,其实它有僵死过时的部分,也有与时推移、万古常新的部分,有待我们认取。如果我们分开对于儒家了解的不同层次,也许很多误解和混淆可以得到澄清。我们至少可以作出如下的分疏:

(一)把儒家当作哲学的睿识。

(二)把儒家当作传统典章制度的机括。

(三)把儒家当作民间价值的储存。

第一义下的儒家在今日因为当代新儒学的复兴还有蓬勃的生命力,能否真正成为时代思想的主流则还有待未来的努力。

第二义下的儒家断然是过去的东西,袁世凯的失败宣布了帝制的终结,民国肇始以来我们一直在追求新体制的建立与落实。

第三义的儒家深入在广大民众的意识之内。它呈现了一种两栖的性格:有的有积极的作用,有的有消极的作用。

新儒家探索的时代意义

中国人重视家庭、勤劳节俭、重视教育,这些可能是解释东亚受到儒家思想影响地区能够创造经济奇迹的重要因素。但在同时也有许多不利于现代化的因素,如服从权威、缺乏保障人权的觉醒、习于守成一类的习性。这些积极与消极的成分都纠缠在一起,难以一刀切开,问题在那些成分占到优势,走到前梢,正是这些复杂因素的组合决定了当前表现的优劣。

总结起来说,五四之反儒家是一个偏向,它是针对传统的弊病有激而发,当然不是持平之论。这种思想至今还十分流行,然而它的限制是显而易见的。它既看不到传统所涵的慧识,也看不到儒家思想深入民间也有其积极方面的作用。我相信五四这种偏向是会慢慢校正过来的。大体西风东渐,最初的

反应是抱残守缺,负隅顽抗,然后是反抗传统,全盘西化,五四正是代表这一阶段的心态。但最后我们终必能体验到,传统中有构成资源的积极因素,也有造成负担的消极因素。对于后者,我们自不能轻易加以放过。由这个角度来看,五四以来的批评态度乃是势所必然的。然而传统中自有资源,不只对中国人有价值,乃至于对全世界有价值,新儒家的探索也是我们不可轻易加以抹煞的。

(选自《大陆与海外——传统的反省与转化》)

当代新儒家可以向 基督教学些什么

儒家与基督教是两个源远流长的传统。一个新儒家的崇信者和一个虔诚的基督教徒一样，不会轻易改变自己的信仰或终极托付。但这是一个各种思想汇流的时代，在一个多元、开放的社会之中，不同的传统互相交流、竞争，不可能永远固步自封。一个僵固的传统是一个在死亡中的传统，而一个活的传统必定一方面能够与时推移，另一方面能够保存自己的核心，作出新的综合，生命与活力才能够继续下去。儒家与基督教对于上帝与天道，世界与人，的确有十分不同的看法，但异中有同，不是完全没有交会点；尤其在时间的过程中，分别受到巨大的冲击，差距已经相对地缩小；在

共同的科技商业社会的威胁下,传统价值受到挑战,不断式微,如何作出适当的反应,彼此的境遇也有类似的地方,应有许多可以互相参味之处。我现在就提出个人的一些见解,给大家作为参考之用。

中国的儒家传统与西方的基督教传统对于终极的体会会有十分明显的不同。简单说来,儒家是一个“内在的超越”的传统,而基督教则是一个“纯粹的超越”的传统。儒家所崇信的天道就流行在这一个世界之中,虽说:“形而上者之谓道,形而下者之谓器”,然而器即是道的表现,道(超越的生生的泉源)即内在于吾人的生命之中,故曰:“内在的超越”。而基督教徒所崇信的上帝是世界的创造者,并不是世界的一部分,故巴特(Karl Barth)说,它是“绝对的他在”(Wholly Other),换句话说,也即是“纯粹的超越”。就儒家的思想来说,道既不是器,自不可以用了解器的方式来加以把握,所谓不闻不睹,即它不是我们感觉的对象;天道的表现神妙无方,不可测度,透露了深邃的神秘性,却又不必违反自然。有智慧的人正可以体证自己生命内含的神秘性,而增富自己生命的意义,这样的神秘乃是一种光天化日之下的神秘,对任何人都敞开着,只要自己能够提升自己的存在,即可与之如实相应。对基督教的思想来说,上帝当然更不能够用世智去探测。圣多玛虽然接受对于上帝的宇宙论的证明,但这样的论证充其量只能证明上帝的存有(that He is),而不能把握上帝的内涵(what He is),通过类比(analogy)的方法所得到的对于上帝的了解是有限度的。基督教一般认为,上帝超越我们知见的范围,它是用启示(revela-

tion)的方式向人宣泄它的意旨,这样的思想是有很强烈的超自然主义的意味的。人要通往上帝,只有依靠对于耶稣基督的信仰,仰仗上帝的恩宠,才能希祈得到救贖的机会。儒家与基督教相同的地方在,两方面都肯定对于超越的祈向。过去有些人把儒家当作单纯的俗世伦理,没有看到它的终极关怀之所在,这是误解了儒家思想的本旨,不可以为我们所苟同。但是两方面对于超越的体证以及趋向超越的方式仍然大不相同,有些根本差异处是不可以轻易地加以解消的。儒家基本上认为,超越与内在是互相穿透的,器与道虽然不同,但道并不在器之外,不能在形上、形下,超自然、自然,乃至内外之间划下一道不可逾越的鸿沟。

对于世界的了解,正如李约瑟(Joseph Needham)所指出,中国人信奉一种有机自然观,此处不烦细论。而基督教却断定,超自然与自然乃是两个不同的范围。耶稣明白地宣称,我的王国不属于这个世界,并谓把凯撒的归给凯撒。奥古斯汀把上帝之城与俗世之城对立起来,早期的基督教很明显地有一种他世的情怀,与儒家肯定现世的精神可谓大相径庭。进入近代以后,基督王国(Christendom)与俗世的距离渐渐缩短,但二元的思想仍然流行一时。以笛卡儿为例,他认为物质的世界,包括生物的世界乃至人体,均为机械的法则所支配,惟有人的灵魂享有意志自由,故后世乃有“机器中之鬼魂”(ghost in the machine)之讥。即康德也不能不严格分别实践理性与纯粹理性,而把意志自由当作基设(postulate)看待。这种观点的一个很有意思的效果是,信仰与理性,教会与国家,可以分头发展,

乃至背道而驰,彼此之间维持着一种微妙的均衡的关系。是在这样的背景之下,科学的唯物论在西方乃可以得到充量发展,在数理的有突破性的创获过程中,扮演了一个重要的角色。而在中国,机械论的观点却一直受到压抑,套用黑格尔的术语,“精神之对其自己”的曲折、客观化的过程没有能够充分发展出来,以至对于科学、民主的追求不免有憾,当代新儒家乃有中国文化过分早熟的说法,这里面的确可以碰到一些问题,足以发人深省。

对于人的了解,也显示了两方面十分不同的特色。基督教有失乐园的神话,以及原罪的说法,然后又有耶稣钉十字架的悲剧,以及复活的神话。由基督教的观点,人的现生是不值得活的,只有通过折曲的方式,对于耶稣基督产生虔诚的信仰,才能得到新生,甚至可以有永生的祈向。儒家的思想却是在传布一种现世的福音,《中庸》所谓“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”的说法,二千年来已经深入人心,而孟子性善之教成为儒家思想的正统,人凭借自力即可以践形,上下与天地同流。这样的方向与基督教必须仰仗他力寻求救赎的方式是截然有异的。如果两方面各自坚持自己的信仰,而要求对方改宗的话,那么彼此间的讨论是绝对不会有任何结果的。比较有意义的追寻是,各自在自己的范围之内力求自我的扩大,尽量向异己吸收一些睿识,以克服自己传统的限制,那么对话与交流才能够爆出火花,造成新的视域的融和。以下我就尝试提出一些见解,指出当代新儒家可以向基督教学些什么。

儒家在超越和内在之间建立了直贯的连系,而无须等待

超自然的启示,即可以体证超越的信息,这说明儒家才真正能体现到田立克(Tillich)所谓的“理性的深层”(depth of reason)的意义,不能不说是一项超特的成就。然而儒家讲天人合一的境界,过分侧重在合一的方面,不期而然也会产生一些负面的效果,不可以不引起我们深切的关注。“人能弘道,非道弘人”,天通过人来表现固然是不错的,但往往造成一种结果,即人之无穷扩大,到了一种情况,根本就见不到天,而导致天(上帝)之隐退。人文的网络笼罩一切,在中国的俗文化之中,天堂(玉皇大帝)、地狱(阎罗王)莫不是人间的再现。无怪乎凯萨林(Herman Keyserliing)在离开中国时吐了一口气,引用尼采的片语:“人性,太人性化了”来形容中国文化的特色。这样的文化被裹在人情堆里,一样可以令人窒息,而需要一种解放。人需要对于神圣的向往,也需要培养好奇心以及开创的欲望,不能只卷在日常生活的俗事里,混混噩噩地渡过一生。人文主义发展到了泛滥的情况,也可以造成障蔽,不利于文化的进一步的开展。尤其在政治的领域中,得位者被尊为天子,就把自己的意志变化成为了天的意旨,屈天以从人。不合理的统治的结果要等待朝廷的覆亡来改正,历史的发展乃走上了一治一乱、循环往复的模式。即使是个人的修养也成为问题,内圣的修养工夫本来是一个最艰困的历程,但人们却耽于仁义的空谈,做了两天修养工夫,就奢谈通体透明的境界,只有靠《儒林外史》那样的文学作品,才能彻底戳破这里面所含藏的虚伪性。

受到基督教的冲击,儒家虽不必转向去走纯粹的超越的道路,因为超自然的启示毕竟含有太多非理性的因素,流弊甚

多,不能令人心诚悦服。但儒家也可以在天人合一的强调之外,多讲一点天人的差距。天的生生的精神固然内在于个体的生命之中,但人毕竟不即是天。有限可以通于无限,并不意味着有限可以等同于无限。儒家的思想既需讲差等,所谓“理一而分殊”,就不能只强调理一,也要重视分殊。由理一可以讲天人之不二,由分殊却要谓天人之不一。在理一的层面,乃可以讲:“上天之载,无声无臭,至矣!”“尧舜事业如一点浮云过太空”。这可以引发人对精神理想境界的向往。但在分殊的层面,却只可以讲:“士希贤,贤希圣,圣希天”,即到了圣人的境界也还要讲“畏天”,而不能把一切的差别相加以泯除。读《论语》就知道孔子十分注重下学而上达的程序,并没有要人抹煞个性的差别。他的教育原理所谓“因材施教”就是表示对于现实的尊重。而现实与理想之间的差距是不可以取消的。一方面孔子固然说:“我欲仁,斯仁至矣”,这表示仁不是空言,而是实践,另一面孔子却说:“若圣与仁,则予岂敢”,这表示他离开圣与仁的理想境界还有很大一段距离,学者需要善会其意,不可给与错误的诠释。至于人在客观世界的成就,那更是另一回事,孔子终其身只能是“学不厌、教不倦”,“知其不可而为”,人只能在不完成中完成自己。天与人是贯通的,也是有差距的,这是儒家思想一体的两面。正确的诠释不会把儒家思想讲成只有人,没有天。在儒家的思想之中,也要凸显出天的超越性,不可以一体平铺,完全塌了下来。基督教强调纯粹的超越,显然有了另一偏向,但却可以提醒儒家不要听任天的超越性失坠,而任何人的成就提升到了天的绝对层面就必定造成灾祸,

此处不可以不戒慎。基督教之排击偶像崇拜(idolatry)是有其深刻的含意的,真正的无限是不可以用有限来形相化的,这样的体验儒家也会感到无间然的。

基督教对现世采取一否定的态度,而中国思想却一贯崇信许怀彻(A. Schweitzer)所谓“尊重生命的世界观”,这是不在话下的。然而吊诡的是,近代科技的突破是发生在西方,而不在中国。诚然如李约瑟所指出的,中国科技的发展是缓步向前,而近代西方科技的发展却是突飞猛进。固然在西方多元文化的发展过程中,基督教并不是科技发展的原动力,甚至一度曾经是阻碍进步的力量。但现代化的过程既是不可阻抑的,基督教已慢慢接受了这样的事实,而作出了适应。这种情况很清楚地反映在现代神学的一些潮流之内。譬如说,蒲尔脱曼(Rudolf Bultmann)提出所谓“解消神话”(demythologization)的努力,也就是说,要把基督的信息与中世纪的一套过了时的宇宙观加以解构,才能够适应现代的新形势。如果说在西方,信仰和知识分离,走了两条不同的路径,在中国却缺少这样的分化,而表现了不同的特色。儒家思想的发展,到了汉代,已经和阴阳家的思想合流,搅出了阴阳五行一整套的东西,影响传统中国人的思维方式,至深至钜。不只是道德伦理、典章制度,连医卜星相,科技文艺,民间的风俗习惯,莫不受这一套东西的笼罩。中国人的这一套典范,一度使中国的文明在世界上发生灿烂的光晖,居于先导的地位,曾几何时,却远远地堕后于西方,几乎沦于次殖民地的命运。科技在中国传统之内,虽然发展到相当的高度,却从来没有得到独立的地位,受到足够的重

视。原因在中国文化的开展未能充分“致曲”，以至未能翻出传统的窠臼，有进一步的创获。中国传统思想拒绝分离形式与内容，在形上学的层面上无疑是有深刻的睿识，没有犯怀德海所谓“错置具体性的谬误”(Fallacy of misplaced concreteness)，但在数理研究的层面，却要付出沉重的代价。抽象的思考不能充分发展，理论的建构远远地落后于技术的成就，也不重视实验，不免固步自封，等到近代西方在科技方面有了根本的突破之后，乃不免居于劣势的地位，终于导致国势凌夷，为列强所乘，才有近百年来那种悲惨的命运。由此而使我们得到一种觉悟，德性之知与见闻之知本来属于两个不同的范畴，都应该得到适当的重视。王阳明说：“良知不离于见闻，也不杂于见闻”，彼此之间有一种相互依赖、也相互独立的复杂辩证关系。在科学研究的层面，为了某种特定的目的，我们不能不容许让形式暂时由内容分开，也要把人的因素暂时加以压制，这才能够致曲，作客观化的研讨，打开了一个以前所没法子想像的广大的领域。但科学也一样有它自己的限制，现代泛科学主义的祸害未必下于传统泛道德主义的祸害，两方面必须分别觅取其适当的定位。现代科技的发展并不减少了现代人对于宗教信仰的需要。基督教在与科学的长期紧张磨擦的关系之中渐渐把握到了一些睿识；信仰不必与知识冲突，彼此分属两个不同的范畴。中国人也可以学习这样的睿识，诚然现在的中国人极少有在意识层面上反科学的，但如何使科学的思维方式真正在中国的土壤生根，还是一个问题，不可以轻易地将它忽视过去。照李约瑟的说法，现代科学的进一步发展，必须与有机自

然观结合,如果这样的说法不谬,中国人的传统资源应该可以使他们在未来有巨大的贡献,我们且拭目以待罢!

对于人的观念,儒家的思想与基督教的思想的确有本质上的差别。对于基督教来说,人是罪人,虽然人是依上帝的形象创造的,但自失乐园之后,人性是堕落的,唯一的救赎之道是通过对于基督的信仰。儒家道性善,自不可能接受基督教原罪的观念。而儒家常常被说为对于人性持过分乐观的观念,不只对于人性的阴暗面缺少深刻的了解,而且由于对人性的善良有了太多的信心,以至缺少权力制衡的观念,而不利于民主、法治的发展。儒家的思想有它一定的限制是不成疑问的,但世人对其基本思路往往有所误解。孟子的性善论不能由经验的层面来了解,否则性善、性恶、性善恶混,乃至性无善无恶的说法都可以引有利的经验来支持,不利的经验来反驳,难以获得定论。孟子从来没有否认人在现实上可以为恶,他只是要指出四端同样是经验上的事实,由恻隐之心的呈现指向一超越的良知,这是人行善的根据。故真正的道德行为决不只是对于现存的社会所接受的规范的合模,而是由于良知的发用有一种内在的要求,行为的实践乃必须合乎义理。一只老虎杀了人,我们决不会去问它在道德上有没有亏欠,只有人做坏事的时候,我们才会问他是否良心有愧,这是由于人的禀赋与其他动物不同,这就是人禽之别的几希,也才是孟子性善论的根据。宋明儒也并没有传布一种浮浅的乐观主义的看法,朱熹讲道统的十六字心传,所谓“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,乃有一种“如临深渊、如履薄冰”的感觉。事实上三代

之治不可复见，孔子则不得其位，朱子甚至说，乾一面坤二画，世界上就是坏事比好事要多一倍，何乐观之有？宋明儒讲治心，正是像王阳明所说的，“破山中之贼易，除心中之贼难”，他的体现良知，乃是由百死千难中得来，并不是那么轻易的一件事。正是因此，中国人才强调教育的作用。不幸的是，普及的教育往往过分强调服从权威，与社会规范合模，而产生了反效果。乡愿俗儒往往满口里仁义道德，满肚里男盗女娼，沦为伪善的典型。面对权威，表现出那种“天王圣明、臣罪当诛”的可怜虫模样，不免令人反胃。而中国人喜欢隐恶扬善，经过了文革那样的灾难，也只说一句过去的事免提罢了，重要的是还是继续往下过日子。这里诚然看出中国民族的韧性，但从另一方面看，我们似乎不免有所隐瞒回避，拒绝去看事物赤裸裸的真面目，这个样子去批评反省永远是不够深刻的。难怪我们的改革难以彻底，也缺少真正能够挖掘得入木三分的文学作品。每一个中国人的外表总是挂上一幅面具，正如凯萨林所指出的，最高的人格典型所谓诚于中、形于外固然是体现在中国，而最低的人格典型只有外表、没有内容也同样表现在中国。天命内在化于人生再加以流俗化，乃失去了对于超越的敬畏，没有了“对越上帝”的情操，也缺少了上帝隐退时人性的空虚与战栗的体会。现实的人性是可以沉沦到极低点的。人的种种恶行每天可以在报上看到，这些罪行也不只是穷凶恶极之辈才能做得出来，每个人往内照察，都可以找出一些令人吃惊的不正常的心理反应，基督教的体验可以重新提醒我们对于超越的向往，以及对于缺乏超越的现实的沉沦的体会。人必定对于

身心内外的横逆真正有所体证才能变得深刻。孟子所谓：“生于忧患，死于安乐”，正好说明儒家思想并不提供一种肤浅的乐观主义的看法，只不过需要通过基督教的不同视域的刺激，发掘出儒家传统内部对于人生阴暗面的照察，并加以进一步的扩大，才能够对于现代人所面对的情况有所把握，而予以有效的对治。

很明显，当代新儒家可以向基督教所学的决不止于上面所提到的几点，我只不过是尝试去开启几道门户，指出新儒家可以不必担心动摇、改变自己的终极托付，主动积极地通过自己的努力，去吸收含藏在基督教传统内部的睿识。同样地，基督教并不是一个内容没有变化的传统。两千年来，基督教同样有许多惊人的变化。基督教的一些新的教派，对于上帝有全新的不同的了解，现在有所谓的“过程神学”(Process theology)，不再把上帝当作希腊式的永恒的存有，而把上帝看作一个有感应的上帝，似乎更合于希伯莱的传统。现世化(secularization)到了近代以后已成为一个不可阻抑的潮流，乃至在基督教内部可以蕴育出一个彻底人文主义的传统，像庞蒂夫(Dietrich Bonhoeffer)所谓人的成长时期到来了，上帝的意旨就是要人不再需要依靠上帝而生活。这些意见自不必为所有的基督徒所接受，但只要有这一类思想在基督教的内部出现，就已经把儒家与基督教之间的距离缩短。基督徒自无需我去告诉他们可以向儒家学些什么，他们自己会向儒家去吸取他们所需要的睿识。

总而言之，儒家和基督教一样，里面有一些万古常新的成

分,也有一些与时推移的成分。儒家的根本信息是成己之学,但由内圣而外王,到今日必须要走一条曲折的道路,早已超越了传统的故域。而基督教的根本信息则可以由耶稣钉十字架的事件透露出来:一个生命的终结乃是另一个生命的开始,放弃了自己的愚昧和无知,才能过一个更有意义的生活。但今日外在的形势早已不是孔子的春秋或者耶稣降生的时代。这是一个核子战争随时可以毁灭全球的时代,也是试管婴儿诞生的时代。传统的信息必须通过崭新的诠释才能针对现代人的问题说话。就这一个层面来看,儒家和基督教这两个源远流长的传统正面临着类似的问题:如何更新自己的生命来应付时代的挑战。这个时代不该是个互相拼个你死我活彻底摧毁异己的时代,而是一个需要互相交流、互相竞争、寻求自我扩大、共存共荣的时代。

(选自《大陆与海外——传统的反省与转化》)

方东美先生 哲学思想概述

上篇：方东美先生的文化哲学架构

一、引言

东美师逝世以后，我曾写过一篇纪念的文字。在文中我曾许下诺言，要写一篇介绍东美师的文化哲学思想方面的文章。那里晓得不知不觉东美师已经仙逝了五年，我在香港美国两地来去奔忙，始终没能定下心来把文章写出交卷，的确是一项憾事。去年八月在把全家由美国搬来香港之前，收到研究生时代的同窗好友傅伟勋来信。他新接受了英文的《中国哲学学报》(Jour-

nal of Chinese Philosophy)书评一栏编者的职务,他要我到香港安定下来之后,为东美师的论文集《生生之德》以及英文遗著: Chinese Philosophy; Its Spirit and Its Development(中国哲学之精神及其发展)写篇书评。这是义不容辞的嘱咐。我一生研究文化哲学的问题,受到东美师的启发和影响至大。虽然我们这些弟子没有一个人说得上能传东美师的道,但通过自己的视域,提纲挈领,把东美师思想表现得那么多彩多姿的内容作一撮述,以嘉惠于后学,心中却有一种责无旁贷的感受。现在返港不觉已经过了半年,冗事料理得略可告一段落,适逢伟勋来信催稿,这才决定澄下心来,先用中文写一篇概述性的纪念文章,然后再用英文另写一篇介绍东美师的哲学思想的旨要。

由于东美师的学问博极古今,兴趣流注到中外各家各派的哲学,再加上丰富的文学才情,思绪如天马行空,只怕不容易处理得恰到好处。很明显的,要进一步欣赏东美师的思想深度和广度,以及文字表达的优美和奇丽,自必须回到东美师本人的作品。但为这一座庄严富丽包罗万有的迷宫提供一条指引的线索,则不是一件不可能的事,抑且是一件必要的工作,需要我们这些及门弟子分头来做,我在这里姑且作一个初步的尝试。

东美师所表现的是一个极端复杂的矛盾统一体。一方面他有着浓厚的纯理论的兴趣。譬如包含在《生生之德》集子里的第一篇文章:“易之逻辑问题”之中,东美师在批评了京房、荀爽、虞翻各家的学说以后,用现代的逻辑手续把六十四卦有条不紊地依次演绎出来。东美师对东西各家哲学,各种文化现

象,不论是多么复杂难明的理论或事象,都一定要深入其间,找到它的来龙去脉,然后用自己的话把它们整理、陈述出来。能够做到这样,非有一种澄澈清明的理智、缜密细致的工夫以及超人一等的耐心是难以为功的。

但在另一方面,东美师又表现一种热情奔放、忘其所以地陶醉在一种美的形相与高超的境界之间的诗人的气质与情调。他写的文字自成一种风格。无论希腊悲剧、但丁、莎士比亚、歌德、尼采、中国的诗词歌赋、戏曲小说,信手拈来,皆成妙谛。如神龙之见首不见尾,决非拘泥于绳墨者所能望其项背。

而这两种极端相反的精神却以一种神奇的方式巧妙地结合在一起,正好像尼采在《悲剧之诞生》一书之中所畅论的妙旨:只有理性的爱波罗精神与激情的大安理索斯精神结合在一起,才能够产生第一流的希腊悲剧。而理情交融,既相反而又相成,恰正是东美师一生所向往的理想目标。“真”与“美”彻底熔和成为一种冲远的异质和谐的境界。从这里我们可以看到东美师对于文化理想的负担,恰又表现成为一种强毅的道德伦理的担负、壁立千仞的气概。东美师所体现的是一个哲学诗人的型态。而理想高绝、热情奔放的哲学诗人又不只能狠狠地爱,也能够狠狠地恨。从这里我们可以看到东美师的抉择以及他的终极的托付之所在。只不过东美师的文字表达,一则喜欢对各种不同的哲学与文化的境界作现象学的描述,再则喜欢对各种不同的生命情调与美感发而为诗人的赞慕与咏叹,以至好些苦心经营的方法论的痕迹乃被淹埋而不显。这对于纯然作境界的观赏来说固然无伤,但对于作哲学的解析来说

则不免有憾。此所以我对于东美师的哲学思想的介绍,第一步就是要把他思想中潜隐的方法次第和预设的哲学原理显发出来,这样才能使学者得以充分地体察出东美师哲学思想的层层理论效果,而进一步对于他所宣说的奥义有更深一层的了解和证会。简单说来,我们可以把东美师的哲学思想之大旨约归成为下列数项^①:

- (1) 洪蒙宇宙,生生运转,产生万类,只有人才能蕴发智慧,创造文化。智与慧原非二事,理与情本来一贯。大智度大慧解为哲学家所托命。而人之大患端在丧失智慧、堕于无明。
- (2) 哲学智慧生于各个人之闻、思、修,自成系统,名自证慧。哲学智慧寄于全民族之文化精神,互相摄受,名共命慧。共命慧依民族天才,自证慧仗个人天才。个人天才乃从民族天才划分,民族天才复由个人天才集积。共命慧为根底,自证慧是枝干。
- (3) 人可以成就各种不同型态,研究这样不同型态的人则可以成立“哲学的人类学”。而有怎样的人物即有怎样的境界,人境之间自有一种互相呼应的关系。不同的人生观世界观使人得以生存在不同的意义系络之内。
- (4) 而存在与价值问题也一样不可以互相切断,分开来考虑。人对价值的观念不能脱离他对存在的观念。对于存在境界的选择决定了一个文化发展的前途。
- (5) 各种不同文化蕴涵了各种不同的智慧,开展出不同

的人生观、世界观、价值观。首先我们不能不对之有一如实的了解,而后又不能不在价值上微分轩輊。由哲学的观点着眼,世界有四个伟大的传统:希腊、欧洲、印度、中国。这些文化传统各有所长,各有所短。而最健康的生活情调毕竟是中国哲学所展现的生生(Creative Creativity)而和谐(Comprehensive Harmony)的精神。

- (6) 既能烛照各文化所开展的环境之是非短长,则又必依生态学的观念向往、开创一更博大高明的综合境界。在这一慧识的指导之下,人对真理的追求、道德的实践、政治的抱负、艺术的理想,各各得到其适当的定位,始能真正建立一情理交融的真实世界。

总之东美师的哲学颇似一阙规模宏大、冠绝古今的交响乐。它的主题曲在各个不同乐章之内一次又一次地以不同的形式表现出来,却又万变不离其宗,在极端复杂的旋律之中显示了它统一的基调。在本文的篇幅之内,自绝无可能窥其全貌,穷其底蕴,只能勾划出一个大体的轮廓,稍微指点其蕴涵的理论效果。

二、东美师的文化哲学架构

东美师谈哲学,认定它不能不是一种“哲学的哲学”。哲学的基本乃是一种反省的工作,而反省可以普及于任何题材。很明显地,哲学不即是科学,但哲学却可以针对科学的基设加以

反省而成立所谓科学的哲学。而且哲学的工作决非一了百了之事,反省必继之以再反省,再反省的结果又必须加以更深刻的反省,如此不断追索,永无穷尽终止之日。反省的方向则每每为孕育哲学家的文化环境所影响而表现出不同的特色。人不可能生活在真空之中,落实则不能脱离自己民族文化的传承。故所以归根究底来说,哲学的探索终不能不是一种文化哲学的探索。习焉而不察,人们大多不自觉到自己文化的基设,而误之以为客观存在的实有。只有通过一种比较的观点才能够把这样的情况显发出来。一个民族能够持存,在历史上迸发一种光晖,必孕育一种智慧,它为这一民族所有的成员所分享,但却必依靠少数天才横溢之士把这种智慧用一种淋漓尽致的方式宣述出来。特异的个人与民族的深厚的根源相互激荡,表现出这一个民族文化与天才创造的特色。然而一种智慧固然有它的根源与应用,同时也就表现出它的限制与缺失。我们要通过型态学的观点把不同文化开创出来的世界人生境界作一如实的描绘,然后进一步通过生态学的观点作一智慧的抉择,为自己的文化截长补短,继往开来,打开一种全新的视野,并为人类世界找到一条可以会通并走向未来的道路。从东美师的观点看来,言为心声,作品文字必须还原到它所担承的精神体验才能真正显发出它的意义。此所以东美师最喜欢用借喻的表达方式。一段文字每每在有意无意之中道出了一个民族、一个文化、一个时代的心声。而东美师所笼罩的范围决不止于传统哲学的故域。他的方法犹如老鸢搏云,自提其神于太虚而俯之,科学、哲学、文学与人生整个熔为一炉,他的文字

思想自成一种风格,从此成为绝响。最可惜的是,东美师未将他的伟构完成,如今只余英文存目,得窥一鳞半爪,五十年代中叶我在台大受业时得闻宣讲“人生哲学”,如今笔记不在手头,全凭记忆所及,略为指点其间理论效果而已!

依存目所记,书名曰:《比较人生哲学导论》,副题曰:“生命理想与文化型态”(Ideals of Life and Patterns of Culture)。全书共分十一章:^②

①哲学之总会、②世界之分辨与语言之使用、③存有与价值、④智慧之典型与文化精神、⑤宇宙论之种类、⑥人性构成之探讨、⑦不同生命精神之管窥、⑧道德之追求与伦理文化、⑨艺术的情调、⑩国家之组织生活、⑪文化之批判。

第一章总纲开宗明义论智慧之失坠与重建之可能,接着讲哲学的人类学与人之典型,而后讲知识的来源与世界(境界)的分辨,最后归结于物我之融贯与普遍和谐之原理。

第二章分论开始,讨论语言与世界之定位,共分九层境界:

①上层世界、②下层世界、③外在世界、④内在世界、⑤共同世界、⑥劳动与技术操纵之世界、⑦道德世界、⑧历史世界、⑨后面世界。

人的世界是一个复杂的组合体,既有外在的环境世界,也有内在的精神境界,还有贯串的历史世界。不同民族文化对于这些世界各有所取、各有所弃,也有全然不同的看法,以致产生差异的理论效果。

以下各章分别讨论存在与价值、智慧与文化、宇宙论、人

性论、人生哲学、道德理想、艺术情操、政治组织，多以一种四分法为基准：A、希腊，B、近代欧洲，C、印度，D、中国，有系统地检讨这些文化对于世界人生不同的看法与理想。在第四章论智慧时又在四分法之下再作三分以作更进一步的分析与检讨。其分目如下：

A、希腊：①爱波罗，②大安理索斯，③奥林坪。

B、欧洲：①文艺复兴，②巴缕刻，③罗考课。

C、印度：①奥义书，②佛，③薄伽梵歌。

D、中国：①道，②儒，③墨。

东美师先把这些不同精神的面貌如实地展示出来，欣赏其智慧，指陈其得失。在最后一章乃作彻底而全面的文化批评，探讨文化的意义、精神和形式，始而论历史之歧途、生命的悲剧，终而归结于人生的不朽，精神的超升与自由。这部伟构如果能够完成自必是一传世之作，只可惜这阙奇丽恢宏的交响乐终未能谱成，到如今哲人已逝，空余怅惘之情。

多年以前，在我学生时代当助教，从中央大学追随东美师来台大的黄振华先生曾经告诉我说，东美师的思想曾经经过好几个发展的阶段。最初他把精神放在西方哲学的研究上面。他盛赞希腊哲学文化的精神，评价远在近代欧洲之上。但是他后来回返到中国哲学文化的精神，认为如果我们能够恢复原始道家、原始儒家以及墨家的精神，对于生命的健康和饱满的体味还超过希腊人的造境。最后他把目光流注到印度哲学文化的造就。他的终极托付虽在中国的传统智慧，但若忽视了印度，便不能在比较哲学的规模上给我们一个更为全面的图象。

据黄先生说,是因为印度方面资料搜集的不足延迟了东美师《人生哲学》一书的完稿。

黄先生的说法由东美师已出版的东西来检证大体是合乎实情的。东美师早年曾经翻译过《实用主义》一部小书,后来他瞧不起这个哲学潮流的浅薄,竟绝口不提这部译作。他对西方哲学的研究一直追溯到希腊哲学的源头。极赞希腊文化的精神与智慧。《科学哲学与人生》讲早期希腊物格化宇宙观的精神,万物有生,一体流浹,表现出一种磅礴开创的气势。东美师对希腊哲学的解释与评估,很受到尼采的影响。他反对苏格拉底把人生哲学讲成了人死哲学,苏氏向往精神不朽,轻视现实人生宇宙,气势为之一促,故尼采讥之为生于基督以前之基督教徒。但东美师极赞柏拉图的理想主义的生命情调,虽然承认其理性世界与现实世界之分离可以构成一理论上之难题。对于亚里士多德乃不无微词,以其反映一种“风吹草低见牛羊”的低沉情调,平浅无甚高致。东美师和尼采一样要宣扬一种大地的福音,但却要把高尚的理想贯注到人间世界之中,不能听任庸俗的现实吞噬一切,以至产生虚无主义的恶劣后果。此所以东美师赞赏希腊悲剧的智慧,人生在极端痛苦无望的境况之中,却开创出一种雨过天晴的效果,表现出一种健康的积健为雄的生命精神。比较起来,近代欧洲把希腊的有限乾坤开拓成为一个无穷宇宙表面上是一种积极的创获,但浮士德的无穷向外拓展的精神却在其核心埋藏了虚无主义的种子。此所以在近代欧洲经历的三个阶段之中,文艺复兴时代人还能以一种新奇的眼光欣赏宇宙的神奇,到了巴罗刻时代唯理主义

盛极一时,就已掩不住内在的空虚。继之以罗考课精神,则整个宇宙人生更转成一片虚妄。王尔德把最高的艺术当作说谎,反映到现实上便是我们目前所面对的那个卤莽灭裂的世界。在“生命悲剧的二重奏”的论文之中,东美师借用萧伯纳在《人与超人》第四幕快结尾时的名句,指陈“生命中有两种悲剧;一种是不能从心所欲,另一种是从心所欲”。后者是古典的希腊悲剧,前者却是近代的欧洲悲剧。此文收在《科学哲学与人生》一书之中,适足以为其结论,后来在编印全集时乃收到《生生之德》的论文集中。东美师虽被震慑于近代欧洲所表现的雄奇诡丽的生命精神之下,却对其背后隐伏的虚无主义情调缺乏同情。该文结语有曰:“近代欧洲人虚无主义的悲剧,自作而自受之,谓予不信,请听魔鬼与浮士德之唱和……(译诗:《浮士德》第五幕)……“渺渺予怀,期望安实? 作伪迷惘,恶魔操术,杳然空虚,幻象栗栗!”^③

如果希腊和近代欧洲是我们唯一的选择,我们很清楚地知道东美师的选择会在那一边。但东美师在回国以后,重新发现中国哲学的精神,比希腊更圆全更健康,从此东美师把他的文化哲学架构扩大到希腊、欧洲和中国的三方面的比较。收在《生生之德》论文集中的“生命情调与美感”与“哲学三慧”二文就是在这样的背景下写成的作品。抗战军兴,东美师仿德哲非希德:《告德意志人民书》的体例,发表一系列的演讲,企图唤醒中国人的精神,后来辑为《中国人生哲学概要》一书。来台以后,心里越来越感受到当代印度哲学家拉达克里希南的刺激,誓愿以英文著书,俾使中国哲学进军世界哲坛,乃根据概要,

撰英文《中国的人生观》(The Chinese View of Life),一九五六年在香港友联出版。以后历次应邀参加国际学术会议并讲学,以英文发表“中国形上学中之宇宙与个人”、“人的疏离”、“阳明哲学精义”诸文。死后才出版:《中国哲学之精神及其发展》(联经),皇皇巨著。可惜终不能完成其“比较人生哲学”的伟构。但由东美师写有关中国哲学之论著便可以略窥其文化哲学之通盘架构,又在一九五六年应邀撰黑格尔论文,借题发挥,为未来哲学指陈一条和谐创造的坦途,以免走上矛盾毁灭的邪径,也可看到东美师的学力、怀抱与根本用心之所在。

在东美师发表的论文之中,“哲学三慧”实在是一篇奇文,言简意赅,对于东美师思入精微的义理有一重要之撮述而不见于其他论著,所以特别值得我们注意。在前面“引语”之中,我已根据该文把东美师的中心思想约为六目,此处再酌加征引,以见其比较哲学之纲领以及实际运用时所衍生之理论效果:

“希腊人以实智照理,冠如实慧。

欧洲人以方便应机,生方便慧。形之于业力又称方便巧。

中国人以妙性知化,依如实慧,运方便巧,成平等慧。”^④

“希腊如实慧演为契理文化,要在援理证真。

欧洲方便巧演为尚能文化,要在驰情入幻。

中国平等慧演为妙性文化,要在掣幻归真。”^⑤

“希腊民族生命之特征可以‘大安理索斯’、‘爱波罗’、‘奥林坪’(Dionysus, Apollo, Clympus)三种精神为代表,大安理索斯象征豪情,爱波罗象征正理,奥林坪象征理微情亏,虽属生命晚节,犹不失为蔗境,三者之中以爱波罗精神为主脑。欧洲民族生命之特征可以‘文艺复兴’、‘巴缕刻’、‘罗考课’(The Baroque, The Rococo)三种精神为代表,文艺复兴以艺术热情胜,巴缕刻以科学奥理彰,罗考课则情理相违,凿空蹈虚而幻惑。兼此三者为浮士德精神。

中国民族生命之特征可以老(兼指庄,汉以后道家趋入邪道,与老庄关系甚微)孔(兼指孟、荀,汉儒卑卑不足道,宋明学人非纯儒。)墨(简别墨)为代表。老显道之妙用。孔演易之‘元理’。墨申爱之圣情。贯通老墨得中道者靡为孔子。道、元、爱三者虽异而不隔。老孔墨而后,杂家(取义极广,非仅歆、固所谓杂家)躐躐,语道趣小不尽妙,谈易入魔而堕障,说爱遗情而无功。”^⑧

“希腊慧体为一种实质和谐,譬如主音音乐中之主调和谐。慧相为三叠现。慧用为安立各种文化价值之隆正,所谓三叠和谐性。

欧洲慧体为一种凌空系统,譬如复音音乐中之复调对谱。慧相为多端敌对。慧用为范围各种文化价值之典型,所谓内在矛盾之系统。

中国慧体为一种充量和谐,交响和谐。慧相为尔我相待,彼是相因,两极相应,内外相孚。慧用为创建各种文化

价值之标准,所谓同情交感之中道。道不方不隅,不滞不流,无偏无颇,无障无碍,是故谓之中。”^⑦

“民族之气运有盛衰,哲学之潮流有涨落,盛衰涨落均非依稀恍惚,出于偶然。当其盛且涨也,人人服膺哲学之胜情至理。当其衰且落也,人人堕入无明之迷途。坐是之故,民族生活可划分为哲学鼎盛期与哲学衰微期。复兴民族生命,必自引发哲学智慧始,哲学家不幸生于衰世,其精神必须高瞻远瞩,超越时代以拯救时代之颓堕。”^⑧

“希腊思想实慧纷披,欧洲学术善巧迭出,中国哲学妙性流露,然均不能无弊。希腊之失在违情轻生,欧洲之失在驰虑逞幻,中国之失在乖方敷衍。矫正诸失,约分两途。一者自救,二者他助。希腊人应据实智照理而不轻生,欧洲人当以方便应机而不诞妄,中国人合依妙悟知化而不肤浅,是为自救之道。抑有进者,希腊人之所以逃禅,欧洲人之所以幻化,中国人之所以穿凿,各有历史根由深藏于民族内心,仅凭自救,或难致果,他山取助,尤为切要。希腊之轻率弃世,可救以欧洲之灵幻生奇,欧洲之诞妄行权,可救之以中国之厚重养生,中国之肤浅蹈空,又可救之以希腊之质实妥贴与欧洲之善巧多方,是为他助之益。”^⑨

“尼采之超人理想真切不虚,但据其臆断,超人应鄙弃一切过去人类,毋乃诬妄特甚。据余所知,希腊人、欧洲人、中国人各在生命领域中创获如许灿烂文化价值,谥受推崇,殊难抹煞。超人空洞理想更当以希腊欧洲中国三人

合德所成就之哲学智慧充实之,乃能负荷宇宙内新价值,担当文化大责任。(下略)

准此可知哲学未来发展,不难以历史智慧之总摄受推进之,使底于完美境界也。”^⑩

东美师这样的说法,且不说证成,单要说明它,只怕就要大费周折。东美师论传统中国哲学智慧之得失有云:

“中国伟大哲学智慧往往出于绝顶天才。天才本身,神乎其技,每创新义,辄以短简直觉方式发舒名言,隐示至理,不事辛勤立量,细绎理论效果,致令后人无法体验原有之真实证据,如遇疑谬之处,更难指摘弱点,破除迷惑,转生真理。”^⑪

把这一段话移来讲东美师本人的哲学是再贴切不过了。读东美师的东西,每易令人生出汪洋大海难以湊泊的感觉。正因为东美师没有把他的系统的方法学基础用一种平浅的方式陈述出来,以致一般人虽易兴一种欣羨之情,却不容易真正接得上去。当今流行的是一种分析哲学的进路,对之更有一种互相刺谬的感觉。但我们不要忘记,东美师与史宾格勒(O. Spengler,《西方之坠落》)、诺期陆普(F. S. C. Northrop,《东西之会合》)、索罗金(P. A. Sorokin,《危机时代之社会哲学》)、凯萨林(H. Keyserling,《哲学家旅行记》)、桑他雅拿(G. Santayana,《三位哲学诗人》)约为同时代人,而上绍黑格尔(《精神现象学》)、尼采(《悲剧之诞生》)。东美师肯定有民族的共命慧,有许多慧

识与史宾格勒的看法有相契处,而排拒其定命论。他热爱尼采超人的理想,而反对尼采污蔑传统文化的态度。他喜爱柏格森的生命哲学,而不把哲学的基础建立在生物学之上。由这样的比观去接近东美师的思想,则可以思过半矣!我们讲希腊人、欧洲人、中国人,表面上是一种过分单纯化的抽象的结果,似乎具体落实下来根本不能应用到任何具体的希腊人、欧洲人、中国人。但卡西勒在《人文科学的逻辑》一书之中针对这一问题在方法学上有一极深刻的反省,兹将这段文字由英文转译过来以饕中国读者。

“在《文艺复兴的文明》一书之中,勃克哈特(Burckhardt)给‘文艺复兴人’勾画了一幅古典的画像。它包含了人人都熟识的特质。文艺复兴人具有一定的性相,与‘中世纪人’迥然不同。他的特色表现在:对官觉的愉悦、转向自然、根植在此世之内、对形相世界的开放、个人主义、异教信奉、非道德主义。经验研究开始去找寻勃克哈特描绘的这样的‘文艺复兴人’;结果却找不到他。没有一个历史上存有的个人可以举证来说明,在他一身之内实际结合了勃克哈特认为构成这个形像的元素的所有的特性。(中略)

但这是否驳倒了勃克哈特的概念?难道我们竟要把它当作空类,根本没有一个成员在这个类里面?只有当我们通过一般叫做‘归纳’的手续,由经验比较特殊的例证而得到一个类概念,这样来看才有其必要。用这样的标准

来衡量,勃克哈特的概念显然不合规格。

然而就是这样的‘预设’本身需要受到逻辑的修正。勃克哈特要是没有大量的事实材料来支持,是决不可能勾画出‘文艺复兴人’这样的形象的。当我们研究他的作品,其材料的丰富和可靠一而再、再而三地令我们吃惊。但他所把握的‘要领’(conspectus),他所给与的综合,和由经验获得的自然概念,在种类上根本完全不同。如果我们在此处要谈‘抽象’,我们所对付的乃是胡塞尔形容之为‘理念的抽象’(ideirende abstraction)那样的过程。要这样的抽象得到的结果和任何实例符合,是既不可预期,也不可要求的。此地所谓‘归类’(subsumption)的意思是不同的,它不像‘金子’的概念;这里的一块金属,必须完全符合我们所知道的金子的所有那些条件,才能归在金子这一类下。当我们说达·文西与亚雷铁诺,费西诺与马基亚维里,米盖兰琪罗与波基亚是‘文艺复兴人’,我们的意思并不是说,在他们之间可以找到一项共同的确定而内在不移的显明特性。我们了解,这批人不只完全不同,甚至互相反对。我们所断定的只是,不论这样的反对,或者正因为这样的反对,他们之间有着一种特殊的理念上的关连:每一个人都在他自己的方式之下有所贡献,造成今日我们所谓的文艺复兴的‘精神’或者文艺复兴的文明。我们这里所要说的,只是一种‘方向’(direction)的统一性,而不是一种‘现实’(actualization)的统一性。特别的个人互相‘归属’,不是因为彼此相像,而是因为他们共同合

作,创造新猷,对比于中世纪来看,对我们来说是新颖的,有着文艺复兴与众不同的‘意义’。所有真实的人文风格的概念,更精确地分析下来,都是这样的意义概念,一个时代的艺术风格是无法决定的,除非我们能把它所有歧异而常常在表面上互不相谋的艺术表达统一起来,用吕格(Riegl)的话来说,把它们了解成为一种特别的‘艺术意表’的表白。这样的表达的确可以表明特性(characterize),但却没有决定作用(determine),因为它们所涵盖的殊相并不能由它们直接演绎出来。

但因此推论在这里我们只有直觉的描述,而无概念的表明特征,却是同样地不对的;我们是在对付一种特殊的风格以及表明特征的方向,所用的乃是自成一类的逻辑理智活动。”^④

我相信东美师一定会衷心赞许卡西勒这一段议论。正好像勃克哈特根据大量的事实材料塑造出“文艺复兴人”的形像一样,东美师也是根据大量的事实材料而塑造希腊人、欧洲人、中国人的形像。这种做法不是不可能,但成功与否则完全存乎其人,有赖于个人的慧识与趣味,功力与手腕。如果各个民族文化的共命慧的描述已经牵涉如许复杂的问题,在这些智慧之间要作智慧的抉择与选取则尤其是难上加难,绝非短识者可以置喙,更无法在鄙俗时流处找得到共鸣。最可惜的是,东美师蓄积深厚,竟无法在他写成的著作之中表达出其万一。光就希腊一支而言,我在大三时听他讲了一年柏拉图,所

显露出来的还只是浮在海面上的冰山的尖端。东美师傅极古今,有深入研究的专题何止一端,但他似不屑于写学术性的专著,所留下的只是他遍读东西古典用蝇头小楷写在书页上的密密麻麻的眉批,只怕难以整理出来嘉惠后学,令人为之扼腕叹息不止。就他个人的体证来说,却是“不著一字,尽得风流。”^⑩,除晚年发愤写成有关宏扬中国哲学慧识的大著之外,偶尔形之于游戏笔墨,也是隽永可喜,发人深省。在此地我既无法详细讨论东美师文化哲学通盘的理论效果,乃惟有避重就轻,略为指点东美师有关文化的戏剧效果的慧思,聊以塞责罢了!我在做学生的时代,偶然看到东美师的演讲在《大陆杂志》刊出的节略,比观三种生命情调,有表胪列各种相状,当时剪存下来,爱不忍释。后来才知此表源出“生命情调与美感”一文,现收在《生生之德》论文集之内。

“谚有之曰:‘乾坤一戏场’(The world is a stage)^⑪。如此妙喻,颇具神理。俞曲园尝于苏州留园茶楼上题楹云:‘一部廿四史衍成古今传奇,英雄事业,儿女情怀,都付与红牙檀板’。奚止中国一部廿四史!大千世界之形色景象,全体人类之欢欣苦楚,均于此书中舒展显现,幻作一场淋漓痛快之戏情。(中略)

今试比观三种生命情调,以见其特殊美感之所托,请再以戏场所见为喻。

灯彩流翠,满场坐客屏息倾听台前序幕人语:

戏中人物:希腊人;近代西洋人;中国人。

背景：有限乾坤；无穷宇宙；荒远云野，冲虚绵邈。

场合：雅典万神庙；葛特式教堂；深山古寺。

缀景：裸体雕刻；油画与乐器；山水画与香花。

题材：摹略自然；戡天役物；大化流行，物我相忘。

主角：爱波罗；浮士德；诗人词客。

表演：讴歌；舞蹈；吟咏。

音乐：七弦琴；提琴，钢琴；钟磬箫管。

境况：雨过天青；晴天霹雳；明月箫声。

景象：逼真；似真而幻；似幻而真。

时令：清秋；长夏与严冬；和春。

情韵：色在眉头；急雷过耳；花香入梦。

素雅朗丽；震荡感激；纒余蕴藉”。^⑩

东美师由艺术之情趣指点出民族文化生命情调世界观之不同，既可以作为其抽象理论架构之一生动活泼的注解，又可以打开心灵体会的艺术境界。后来东美师在用词方面似稍有更改。他讲中国人之背景为：“有限乾坤，无穷势用”，景象为：“絮幻归真”，显然有了更深一层的体验。但他主要是由诗人词客的观点来看中国文化的惠风和畅的精神，而没有强调中国文化“履霜坚冰至”的坚苦卓绝的体认与锻炼。东美师既未作出印度文化之戏剧表现与生命情调，后生自难妄议，但于理则无理由不能把这种描绘扩大到印度人。印度人之背景为轮回世界、超越证会，场合为恒河圣地；缀景为神灵造像；题材为梵我一如真俗双融；主角为苦行圣者；表演为颂赞；音乐为

梵呗；境况为长夜漫漫，一线天开；景象为幻幻真真；时令在炎夏严冬之间；情韵为顶礼膜拜，庄严肃穆。这些只是我一时杜撰，以东美师的才情，精心构造，断不会像我这样平铺直叙，填塞了事。但我上了东美师一年的印度哲学，于今记忆犹新。东美师谓印度人为唯一彻头彻尾之宗教民族(a God-intoxicated race)。罗素名言：“了解时间之不重要，是为进入智慧之门(To realize the unimportance of time is the gate of wisdom)”^⑨，适可以表白印度人之立场。印度无所谓哲学史，以其时日多无可查考，有之，只是各个宗派传统，追溯回到吠陀、梵书、奥义书、薄伽梵歌之传统。即非正统之耆那教，佛教也莫不以解脱生死为事。惟一例外为顺世外道，但其影响微不足道。西方虽有强固之基督教传统，但另一方面则有更坚固之俗世情怀、科技文化，故形成一二元对蹠局面，不似印度人之真纯单一。东美师极赞印度人之超越向往、体证，而不满其鄙弃现世之态度。但其传统智慧因西化入侵而失坠，其情况与我国正相彷彿，目前遭遇一严重文化危机，处境也与我国相近。将来世界是否为西方的刺谬、虚无的文化整个吞灭，则端赖于我们这些古老文化能否复兴我们文化内在含藏的智慧种子，与现代接头，创造新的综合，才可望超出我们目前所面临的卤莽灭裂、矛盾冲突的可悲境地。

考东美师的文化哲学的道路，首先以现象学的描绘的技巧，把握各不同文化如希腊人、欧洲人、中国人、印度人之造境，其中心体验是在外世、内世、超世、此世、共同世、通贯世、文化创造或后面隐藏的世界，而后指出其不同的价值根源，智

慧与文化立足的不同基础,编织成不同的宇宙论、人性观检讨其理论效果,又把两方面整合起来成为整体的人生哲学,加以通盘的考察,最后再分论其道德理想、艺术情操、政治组织的不同表现。最后汇聚为一极广大而尽精微的文化批判,通过智慧的抉择为世界未来文化的创造找到一个方向,以克服我们目前所面对的世界文化的危机。这样的架局宏伟壮丽,如交响乐之表达,最初把握一个简单主题,慢慢再加铺陈繁演,在这个主题之内,包含希腊、欧洲、中国、印度四个不同的基调,互相对比,乃至矛盾冲突,互争雄长,最后汇聚成为一阙亘古未有的大交响乐,综合古今中外的智慧,去芜以存精,只可惜这一计划过分宏大,也许不是任何有限的生命所能够完成。但未完成的交响乐仍然可以有它的价值,引人遐思向往,向前奋进。其实整个人生何尝不是如此,即便是外表的完成,也仍然是未完成,此所以易经终于“群龙无首”,此中实在含藏极深智慧。

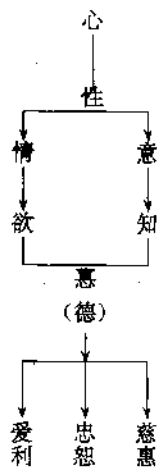
下篇:方东美先生论中国哲学之精神及其发展

三、东美师论中国哲学之精神及其发展

自从东美师由西方哲学的向往转回来回响中国人生哲学的智慧以后,即以阐发弘扬民族文化所开出的慧识为职志。此间历经抗战军兴,以后又僻处海隅,苦心孤诣,穷参道妙,日以

民族之丧失智慧为忧。中国传统哲学虽非无局限性,但其睿识与现代西方对较。不仅不应感觉自惭形秽,正应发愤图强,使之彰明昭著于天下以救时弊。西方一度盛行机械之自然观,与二元对蹠的体会,如今已然破绽百出,若不加以扭转,必陷于一虚无幻灭万劫不复之悲惨境地。中国传统哲学尤其是原始儒家的智慧,一言以蔽之曰:“生生而和谐”。宇宙是一个创造不息、生生不已、流行无间的价值体现过程。中国哲学肯定现世的价值,但决不是像顺世外道那样只肯定一种庸俗的享乐主义,它所传达的乃是一种既超越而内在的消息,尤其着重个体的亲证,奋勉努力,使得高尚的理想,体现在人生世界之内。

我们由中国的人性论,可以看到中国哲学的特色。中国传统缺乏原罪之说,或者先天的性恶论。东美师曾造下表说明这一层意思:^①



东美师指出,心善论乃是中国哲学家共信的假定。中国先哲把良心保住了,然而关于性的解释,却议论纷纭,莫衷一是。约而言之,有性善论、性恶论、性无善无恶论、性有善有恶论、性三品说等五种说法。依东美师之意,性善论以性承心,更以心继天,天以生物为心,故纯是善,而性顺从天心,万无恶理。性恶论其实并无确实证据,荀子的主张牵性就情,实在只是一种情恶论。道家讲性无善无恶,虽不无理据,但用在人生哲学上,颇觉不便,以其不能从价值上肯定人生的意义。性有善有恶论与性三品说都不曾看透性之本源,只就才质与习染着想,强为分别罢了!意与知是理之昭明灵觉处,意可以存诚,知可以格物,均能取得高贵的价值,中国先哲从来没有人把它们当作恶看。关于情的善恶问题,中国先哲不一其说。约而言之,可得四类:情善论、情恶论、情有善有恶论、情无善无恶论。孟子:“乃若其情则可以善矣。”荀子举情恶以证性恶,又本性恶以证情恶,不免陷于逻辑上循环论证的错误。第三说谓情原可以为善,只因表现出来,有时偏得其宜,不能无失。“情之失为偏,偏则乖戾随之矣。”(戴震《孟子字义疏证》)第四说主张性与情同法自然。董仲舒尝说:“身之有性情也,若天之有阴阳也。”(《春秋繁露》深察名号篇)。阴阳之行气只是自然运转,所以性情之发泄也只是自然变化,毫无善恶可言。最后欲恶论在中国哲学上,几乎是普遍流行的学说。自《易象传》提出窒欲的要求以来,《礼记》和之,诸子百家沿袭其说。只清代戴震、焦循诸人,从《论语》、《中庸》、《孟子》寻出欲善的源头,极力主张“以己之欲,通乎人之欲”,为道德生活之极致。这些学说似乎互相矛盾

冲突,几乎无法调和,但毛病是由方法论的缺点产生出来,毕竟有法可以避免。若我们在未衡量心性善恶之前,先将心理状态作一种纵贯的观测,就不难由天地生物之仁心以推测人心之纯善,更从人心之纯善以论人性之完美,如是则诚意致知可以达理,达情遂欲可以养生,虽有恶端,也不难改变,《大易》一书教人改过,回心向善,提出“复其见天地之心”的微言大义,真可算是一语凿破混沌了。

东美师极赞中国哲学所发展出来的“天人合一”的境界,此间又可以划分成为三种不同的型态:儒、道、墨。老子主张:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”此一道被后人误解,讲成一种寂灭无为的颓废思想。实则道“无为而无不为”,圣人法天,“生而不有,为而不持,长而不宰。”这表现了一种冲虚、广大、慈惠的精神。墨子“尚同兼爱”,“天必欲人之相爱相利,而不欲人乎相恶相贼也。”这也表现了一种高尚的胸襟与怀抱。孔子讲忠恕的一贯之道,己立立人,己达达人。《易》之无妄,《中庸》之至诚,《大学》之藏心之恕,正心以诚,无所不用其极,更是透彻地发挥忠恕一贯之道。儒者知性知天,存心养性,成己成物,轰轰烈烈,完成至善的道德品格,以参于天地,赞其化育。陆象山曰:“宇宙内事是己分内事,己分内事是宇宙内事。”说得最好。中国先哲的道德价值,纯是建立于无一事而非生,无一事而非仁的学说之上。儒、道、墨三家的旨意相通,只道、墨的表现略偏,不如原始儒家之至中至正,表现一种饱满无缺、酣畅淋漓的生命情调与精神。但中国哲学之发展则又不止儒、道、墨三家。佛学传入,产生深厚影响,宋明儒受佛学影响,

表现乃与原始儒家不尽相同,此中不能不微分轩輊。而各家各派之说终不能仅以泛论方式出之,故东美师晚岁始有《中国哲学之精神及其发展》一书之作。凌空的智慧必实以深厚的学力,所论才有本有源。东美师在身后出版的这一部英文巨著在他的学问规模之内实占有一极重要的地位。

全书除导论介绍全书节次并在第一章纵论中国哲学之特质以外,共分四部:①原始儒家。②道家及其影响。③佛家哲学之充量发展。④新儒家之三种型态。

最后终结以书尾之赞辞。而每一部又各有分章,详析内中牵连之理论效果,我在这里只能把东美师与众不同的体会与说法略作介绍,读者因此引发兴趣检阅原著则所至望。

依东美师之见,讨论原始儒家,自必以孔孟荀为主。但谈孔子,不能只讲《论语》。儒家的思想源远流长,上古的情况虽不可以尽考,但《书经》、《易经》之中保存了许多重要的资料,不容我们忽视。第一个重要文献即《尚书》中之《洪范》。

据《史记》说,武王克殷,访问箕子以天道,箕子以《洪范》陈之。则《洪范》内的启示由夏禹而来,箕子推衍加增以成是篇。《洪范》九畴之中,最可以注意的是“五行”和《皇极》的观念。

五行本来只是五种自然的元素,并无深奥哲学意味,在孔、孟、荀的思想之中几不占任何地位。但《管子》一书论水土,以其为万物之根源。则推想古代中国可能有一种万物有生论之思想,只比希腊的自然哲学思想更早出了好几百年。但《国语》、《左传》中提及五行,都把它们看作五种自然的材质看待,

并无任何神秘可言。然而左传已经提及对于五行功能神的祭祀。依据宗教思想发展的通则,是否可以想像,上古当少昊、颛顼之世,专司五行的人被转化为神来加以崇拜?如此则五行之论也可以是上古时代神话宗教之遗留。《管子》推想黄帝划分五行职掌,把神话宗教慢慢加以理性、人性化。如此,自然元素的思想与阴阳家的自然哲学思想逐渐合流。到秦汉之交,衍有五德终始之论。这类伪似科学的玄论,挥之不去,到《吕氏春秋》、《淮南子》乃将之繁演,终于到董仲舒、班固而完成了一整套的说法。汉儒之说虽极尽曲解之能事,但天人合德之思想却与易传之天人合一思想合流,这是中国古代思想发展之一有趣的现象。

“皇极”的符号更值得我们注意。皇极应训作“大中”。最初它显然有宗教的意味,然后慢慢取得哲学的含义,为真实之标准以及价值之典范,由此而应用到道德层面、政治层面,都有其深远的意义。中国思想自古即天(生源)人(现世)不隔,特缺原罪观念,文化之发展承先启后,表现一既保守而又进步之特殊性格。

另一部极重要的典籍则为《易经》。《易》的六十四卦可以通过一系统方式全部演绎出来,但其符号之意义,则待解释而定。我们释《诗》所用的“赋”“比”“兴”的观念也可用来解析《易经》。就第一个层次来说,我们可以把《易经》当作一部史书来看,保留了一些远古的资料,不必有任何哲学的意含。但这些东西可以被利用来当作表达哲学智慧的符号工具,故焦循特重“旁通”的观念。大体我们可以对之采取一种常识的解释、物

理的解释或者人文的解释。在《系辞大传》中,再三说明《易》是兴于殷周之交、忧患之时,最需要人的创造的智慧来解决问题的时刻。孔子思想的革命性则在他完全移往人文精神的基础上发展了一套生之哲学。

由《史记》司马谈、司马迁父子的证词,从孔子到商瞿,大体有着四个方面的发展。首先是发展了一套生生不已的自然观(彖传、系辞、说卦),不似阴阳家的唯物论那样重坠。其次是肯定人性内在的道德价值,人格表现一种充实之美(乾坤文言、象传),再次则发展了一套普泛的价值论,至善为根源,化生万类,分别得其定位(系辞),最后完成一套天人合一,以价值为中心的存有论。这是原始儒家在《易经》的格局以内发展出来的最高成就。生生、广生、普遍和谐。孔子以后,孟荀进一步发展人文主义的理想,分别获致了辉煌的成就。

如果儒家所向往的圣人的理想是圣之时者也,道家则走上了一条不同的道路。道家所要成就的是一种境界上的“太空人”型态,居高临下,泛观万有,把握一种犹如梦境的理想境界。玄之又玄,众妙之门,道家突破了凡俗的世界,独自与天地精神相往来,表现了一种超脱、自由的境界。但后世注释家却逐渐丧失原始道家老庄哲学的精神,譬如黄老之术坠落或为了巩固皇家权位的统御术,或者转而追求长生,炼丹修仙,故吾人必须回返老子白文以寻求其中奥义。

老子以为道可道,非常道。勉强言之,则道为存有、价值之终极根源。“无”之了解不能以世俗的观念去凑泊,更不能解作希腊之绝对无。天地万物生于有,而有生于无。此道为一“生

道”，故道生一，一生二，二生三，三生万物。道常无为而无不为。众人只见到浮表的现象与道疏离，故陷落在世俗价值之相对圈中。只有道家的圣人才能鄙弃仁义，直返人道的根源。道家的圣人取法自然，生而不有，为而不持，长而不宰，实在表现了一种极其超卓的精神。庄子则更进一步，整个超越了有无对蹇的观念。庄子特重“化”的观念，天地之化，无始无终。故只有把握道枢，始得以妙应无穷。庄子的人格理想是至人、神人，逍遥游，齐物论，故超越一切羁绊。道家的哲学影响深远，以后通过王弼、向、郭，影响到僧肇、道生，他们多吸纳了很深的道家智慧。佛家初输入中土之时经历了“格义”的阶段，也就是利用道家的说法去疏解佛理，经过了长期的消化过程之后，中国佛学才有它自己的成熟的发展。

东美师认为佛家是一种“时空人”，但有时忘记时的观念，有时忘记空的观念，互相轮替，循环不已。但佛家遗留如此丰富资料，我们究将如何加以处理，方为允当？东美师把佛学由印度输入中国的历史作了一个简述。中国佛学要到隋唐才进入到成熟的阶段，它并不只是祖述印度的思想而另有开创。印度的空宗开启中国的三论、天台，有宗则开启法相唯识之学，进一步发展为华严之圆教。此外禅宗顿教，不立文字，彼曾经盛极一时，但末流泛滥，不可收拾，故良莠并见，成为中国佛学之中一个最奇特的现象。东美师对之未立专章讨论，但屡谈及禅宗对于宋明新儒学思想的影响。

由佛学之一部可以看到东美师对于印度思想也有深湛的研究，中文专门术语都注有梵语的英译名，要缺少了比较哲学

的视域与功力,是不可能这样做的。三论一宗,隋唐之际,唯吉藏孤峰突起,一枝独秀。吉藏妙解般若者,消除真俗二谛之对立,依维摩诘经,归于默然的境界,建立中道哲学。三论之进一步发展乃有天台。台宗历经六代:慧文、慧思、智顓、灌顶、湛然、梁肃,驰骋玄思,曲尽其妙,完成一种机体统一的思想系统,不似三论之为一条鞭的分析批评哲学。台宗判教,为中国佛学奠定了一个理上之基础。台宗讲三谛圆融,倡一心三观之玄义:从假入空,从空入假,中道平等。而止观摄一切法。一念三千,此心普及,佛性平等,不似小乘之将内外割裂成为两截。最后理想终使宇宙万物同登佛境,共成大觉也。

法相、唯识当合并为一大系。其根源可以溯回《楞伽经》之言“五法三自性,八识二无我”。《百法明门》之所谓百法共分五类:心法,心所法,色法,不相应行法,无为法。百法乃由小乘《俱舍》之七十五法发展而来。弥勒、无著、安慧之初意仅为立一“描述之现象学”。但中国唯识注疏家如玄奘、窥基则多依世亲、陈那、护法之说而侧重在“构造之现象学”,此则有知识论上之唯心论之义涵。但唯识并非究竟之义。赖耶藏识有染义,故必转识成智,建立一“超越之现象学”才能得终极解脱,而与空宗之体验有一会通处。世人对于唯识之学每多误解,此则不可以不察。唯识宗讲见分、相分、自证分、证自证分。又讲三性(偏计所执性、依他起性、圆成实性),三无性(相无性、生无性、胜义无性),其理论效果才可以彻底演明,不至失之于浮浅也。

华严宗之体系博大精深,最能显扬中国人在哲学上所表达之广大和谐性。宗教之证会发而为富丽的诗篇。文殊之智

慧与普贤之行愿两者一体融贯,组成无穷广大之一真法界,顿使人人自觉本所固有之佛性妙如海印,一时炳现,华严诸祖师如杜顺、智俨、法藏、澄观、宗密等不断衍发玄义。法界缘起凌越过去业感缘起、赖耶缘起、真如缘起之说。杜顺演真空观、理事无碍法界观、事事无疑法界观。诸法有如帝光珠网,交织圆融,无障无碍,为一味法。法藏、澄观续演十玄门、六相圆融之旨。一即一切,一切即一,完成一通贯融摄的广大和谐哲学系统。

佛学在隋唐为显学,但北宋以后儒家思想复兴,而有所谓新儒家的思想。“新儒学”这个名词东美师系取之于西方的来源,因为他的书用英文写成,不能不照顾到西方学者的方便。新儒家所成就的是一种同时为“时空人”的型态。这一部分讨论了由北宋到清代中叶的新儒家思想,分为三种不同的类型,最早发展的是实在论的型态,此中包含了周、邵、张、二程等北宋五子以及南宋朱子思想的讨论。其次是唯心论的型态,此则专讲陆、王之学。最后是自然主义的型态,包括了对于王廷相、东林学派、王夫之、颜、李以及戴震的讨论。

东美师对新儒家十分不满的是,各派互相攻讦,没完没了,使人厌倦。但他又指出其原因并不是偶然的。孔子继承了尚书洪范大中的观念而发展了人文主义的思想,又继承了易经的线索发展了一套生生的宇宙观,但二者并未熔为一炉成为一个体系。新儒家企图在两方面加以黏合,但未能完成真正的综合。孔子是彻底现世的精神,与道家之求超越世俗建立一个精神境界的指向大异其趣。但儒道在天人合一的体会则有

一相合处。魏晋隋唐二氏大兴,已不容抹煞。故宋儒在孔子时间人的体验之外杂入了道家空间人的体证。宋代儒学还能够继承原始儒家生生之旨,这是它的超卓处。但宋儒虽道性善,表面上是发扬孟子的思想,但在实际上则划分人心、道心,气质之性、天地之性,根本是荀子的信徒。由于五代以来道德沦丧,故特重道德修养的问题,这也是一个自然发展的趋势。但其架局则不免褊小,排他性强,易启争端,自亦意料中事。

一般承认濂溪开启了新儒学的统绪,但濂溪之太极图显取之于道家,东美师认为“太极图说”对濂溪本人只有次要之意义,反而对于朱子更为重要,因为他乃由此而建造了他自己的形上学系统。濂溪的真实造诣是在《通书》就《太极图说》而言,东美师认为濂溪杂揉了道家如魏伯阳以及阴阳家、杂家的思想,其宇宙发生论采取了道家的先天向下流衍说,与儒家向前创造之程序不同。但《通书》在自体与人性论上力求永恒与变易之融会贯通,并据以阐明圣人诚几之神奇,这才是濂溪思想精华之所在。

邵雍思想的杂揉倾向更为严重,但不妨害其造诣之超卓。彼倡言大心观物,自不难拓展知识领域。邵雍肯定整个自然人文世界的价值,警告人们不可自狭,倒是切中宋儒时弊。

张载西铭“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,规模可谓弘大。张载的宇宙论为一套生机哲学,决不可误解之为唯物论的思想。张载广引《庄子》,证其心量之大,他反对佛家之把一切归于虚空。他虽否定老子之无,但把太虚当作根源,这不合于先秦儒的思想,他似摇荡于儒道两家

之间,对好些问题并无确定的答案。但他讲《易》,讲《礼》,故仍为醇儒。

同样,程颢识仁,自为醇儒,但他的思想也着上了庄子的道家与大乘佛教的色彩。程颢之讲天理,似乎失之于浑沦。但他的一本之论,体证万物一体,极丰富而饱满。他的思想下开陆王心学,不堕入唯我论之智障,程颢吸纳了老佛的智慧,定性一篇远绍僧肇,形上的证会若合符节,只在社会伦理方面的看法乃大相径庭。

程颢的思想在很多方面不异于其兄,但性格拘执,发展出一套唯理的思想而不免于逻辑上的矛盾。在易学方面受到王弼的影响,乃以道家思想变乱儒学。程颢的思想心灵开放,而程颐却倾向于一种哲学之拟人论,以至矛盾百出。他把天道与诚恒等,误把述符(predicator)与算符(funcutor)混为一谈^⑨,把天人相应的关系讲成了同一的关系,结果以伦理的观念强加在自然世界之上,造成了一大混淆。而他在理论上要讲天人合一,在实际上则二分义理与气质,如此摇摆于孟荀之间,未见其是。

朱子继承了周、张、二程的思想,企图作成一大综合,结果乃破绽百出,不能自圆其说。他的道的观念包含万有,语意不明。他推尊太极图说,明明知道太极图之来源是在道教。他在开始时才把无极与太极的意义划分,却又立即把它们等同起来,根本无充分理由驳斥老子。他的宇宙论受董仲舒、阴阳家的影响。但董仲舒讲天不变,道亦不变,根本非善绍先秦儒家哲学者,杂揉入阴阳唯物之论,整个坠了下来,他随程颢讲道

器之相即乃缺少了必要的分疏。他把《易》看作卜筮之书根本是一个错误,没有划分清《易经》内含的不同层次。他认为理气之间的关系是不离不杂,但理之一词尽多歧义。他的所谓穷理毕竟是以道德伦理方面为重,他并不表现一种真正科学家求纯粹客观知识的心态。在性的方面他追随伊川取一种二元的看法,故在论心时乃特别推尊张载的心统性情之说。朱子断定心贯动静,人心与天心相通而以仁与生生为其内容。

实在论的新儒家虽肯定天人合一,但在知识论上则肯定一意向性的架构,主体的知识指向一客观实有,但唯心论的新儒家却以心为枢要,知识为纯内在事。陆象山之思想上承明道、上蔡,而与伊川抵牾。他宣称宇宙内事为我分内事,我分内事为宇宙内事。进一步乃断定,宇宙即吾心,吾心即宇宙,此处所言显非经验实然之心,而是本心。这是纯粹的孟子学,此处必先辨志,才能超越流俗,把握一个光明普照的世界。

阳明继承了象山的思想,而超越了其限制。他把象山的超越理想性化成了内在理想性。阳明笃信良知,若能格去物欲,致良知于事事物物,则大人者,自可以天下为一家,中国为一入矣。如此则心理合一、知行合一。王阳明之唯心一元论近巴克莱,与朱子之唯实二元论思想适相对反。阳明以心为镜,必须勤加拂拭,显然受到禅宗北支神秀的影响,但他驳斥慧能之耽空,甚不以为然。阳明死后引起许多争端,梨洲赞其为人人开启圣学入德之门,船山则直斥之以为异端。

王学末流,大肆虚诞,引起许多反激。约与阳明同时已有王廷相者,反对超越性理之说,厌恶空谈,下开唯物、唯气、自

然主义的思路。东林诸贤也对阳明痛加抨击，刘宗周则图改造心学。但时代风气转移，清初之新儒学主流厥为自然主义：如玉夫之功能派自然主义，颜李之实用派自然主义，及戴震之物理派自然主义；此后汉学家相习成风。苟非自然主义竟缄口不敢谈论矣。此数派者希望由天上转回人间，求人性之充分发展，使至善之理想得以完成实现于世间，现代西方自然主义者竞相呼号，谨守价值之中立性。反观中国哲人则于宇宙观与人性论必系之以价值之枢纽，盖违此理想，即成智障，殊不足以游心慧境也矣。

但东美师虽极力弘扬中国哲学内部含藏的智慧，却决不是看不到中国文化的缺点，他在《哲学三慧》一文中有一段话说得最为沉痛：

“中国人悟道之妙，体易之元，兼墨之爱，会通统贯，原可轰轰烈烈，启发伟大思想，保真持久，光耀民族。但一考诸史乘，则四千年来智慧昭明之时少，暗昧锢蔽之日多，遂致文化墮堕，生命沓泄，……

……秦取天下，暴厉恣睢，巧袭古代遗制设官掌学，以博士之寡廉鲜耻，垄断学术，上取悦暴君于一时，下以夸耀荣利于当世，已失为学术求学术，为真理守真理之要义，断绝文化之新生命。

……汉以后因袭博士官学制度，（宋以后科举制度犹是变相官学）以利禄薰人心，以权威约真理，经世致用，空存美谈，钓名渔利，长留秽德。总之，中国学术失坠（哲学

为尤甚)之原因,乃在历代均以政治统御文化,箝制思想自由,苟有专心致志之思想家,不为利禄所诱惑,便为淫威所慑伏。中国大患在无动机纯粹用心专一之学者。除少数特立独行者外,均不敢以高超文化理想统御政治,旷观国史,历代相沿,只有实际政治,特少理想政治,可胜叹哉!犹幸中国偶有隐逸者流间世一出,不受实际政治支配,孤寄冥往,潜心学理,学术生命之不绝,独赖有此耳。……中国哲学家之思想向来寄于艺术想像,托于道德修养,只图引归身心,自家受用,时或不免趋于艺术诞妄之说,囿于伦理锢蔽之习,晦昧隐曲,偏私随之。原夫艺术遐想,道德慈心,性属至仁,意多不忍,往往移同情于境相,召美感于俄顷,无科学家坚贞持恒之素德,颇难贯串理体,巨细毕究,本末兼察,引发逻辑思想系统。”^⑨

这真可说是概乎言之,切中中国传统之弊病。孰谓东美师只知空谈高超的理想,不知低沉的现实,只不过哲人中心之寄托在彼而不在此也,哲学家而不能游心玄远,思入深微,徒以现实权势利禄为事,则文化慧命之斩断,固可指日而待也。

四、 结语:诗与真理

东美师的思想架局宏伟,境界超卓,智慧高绝。他虽有强烈的理论兴趣,但也有浓厚的诗人气质。他很赞赏怀德海的一句话:“哲学与诗境相接。”^⑩黑格尔把艺术、宗教、哲学三者包

含在绝对精神的领域之中,其微意想必可以得到东美师的赞许。儒道佛的思想、智慧,就东美师看来,都可以约为诗篇,发为合唱。^④

对东美师的思想作了一番鸟瞰式的概述之后,我深深感觉到,东美师最大的贡献是在给人一种精神上的提升与启迪。听他的演讲,读他的文章,一方面令人陶然忘我,趣入玄机,另一方面却也刺激人的思想,逼人作进一步的探索,不容停歇。

东美师的文化哲学架构提供了好些线索,足为后学者的指引,但也引发了好些问题,值得我们虔心思考、追寻。东美师以现象学的手腕如实地描绘了各文化共命慧表现的不同境界,并以极高的智慧指陈其间所牵涉的复杂理论效果,讨论其得失,给与适当的评价和定位。但我们把握到了如许来自不同根源的不同型态的智慧与哲学观念,将如何使其能够真正熔为一炉,一根而发,在未来创造出灿烂的文化成就的花朵,则还是一个极为严重的问题,而高亢的理想如何翻译成为实际的行动,充实饱满的对生命的体验如何使之在一个外表绚丽丰富而内在虚无贫乏的时代生根?对于这些问题如果不能针锋相对,给与切实的反省与答复,则高贵的哲学理想与诗情画意,终只能逡巡于历史现实之外,不得其门而入。思想家竟只能居于一观赏者的地位,眼睁睁地看着一个时代悲剧乃至整个人类悲剧的形成却无所用其力,则理想越高妙,乃只能衬托出现实之更低沉,结果时代的悲剧终必将观赏者的思想家也一起吞噬而造成一个普泛的悲剧,毕竟无所逃于天地之间;而

内在不能真有所立,则也终不能逃脱虚无之侵袭。

中国传统哲学慧识,诚如东美师所言博大精深、健康饱满。但中国文化在历史与现实上的表现则又百病丛生,绝非尽如理想者。同时对于传统中国哲学的了解,不只需要深厚的学力,也需要超卓的慧解,所造是否可以俗情所欣赏领受,尤其大成疑问。而所言终不免挂一漏万,轻重之调配极难恰如其分,难免引起误解。东美师讲原始儒家,最多独特卓识,但也最容易引起争议。论孔子只据《论语》自不足够,然不用《论语》为主要依据,则又不免引起方法论上之保留与疑虑。东美师采用西方学者“新儒家”一词,其好处在能广赅宋明清初之儒学。但宋明儒学主要为内圣之学的规模,清初之自然主义否定超越心性,已由这条线索脱略了开去,转关之处不容易看得明白。中西比观,最后全凭智慧抉择,难立外在客观定准,如何在逻辑上、思辨上建立一些据点,找到定盘针,把诗哲的主观体会与境界客观化,则东美师虽已经走了很长远的一段路,但还要接棒者不断努力,继续往前走下去。

东美师的思想所引伸的问题恰正证明东美师思想的丰富与创造性。只有秉性懒惰自甘下游的人才会梦想希望出来一位大宗师把天底下的一切哲学问题全盘解决。而困难问题的提出不但不使我们悲观绝望,反而唤醒了我们的雄心壮志,要禀承先贤的精神努力奋发向前。东美师讲“生生之德”,一生不立门户,垂老之时还在埋首著述之事,探索新的境界,其文化哲学大著乃数易其稿,乃至成为一首“未完成的交响乐”。但这适证明东美师一生精神永不僵固;如今哲人已逝,而精神永

在,予虽不敏,也愿意追随学习东美师的精神而向前奋进。

(选自《中西哲学论文集》,原刊于《中国论坛》第十四卷第七、八期,一九八二、七)

注 释

① 此处所归结大体依据《生生之德》论文集(黎明文化事业公司出版,一九七九)所收《哲学三慧》一文,页一三七—一五八,以及英文本《中国哲学之精神及其发展》(联经出版,一九八一)之附录三:《比较人生哲学导论纲要》(Outline of Prolegomena to a Comparative Philosophy of Life),页五三五—五三八。

② 同上注。各章标题由我由英文译出。

③ 《生生之德》:页一〇二—一〇五。

④ 同上,页一四〇。

⑤ 同上。

⑥ 同上,页一四一。

⑦ 同上,页一四一—一四二。

⑧ 同上,页一四六—一四七。

⑨ 同上,页一五七。

⑩ 同上,页一五八。

⑪ 同上,页一五五—一五六。

⑫ Ernst Cassirer, *The Logic of Humanities*, translated by Clarence Smith Howe (New Haven, Yale University Press, 1961), pp. 137-140.

⑬ 此见之于东美师致笔者之私函之内。

⑭ 东美师云:“乾坤一戏场,生命一悲剧,平生最服膺此两句名言,故立论持说时常以此为譬喻。”见《生命悲剧之二重奏》,《生生之德》,页三四。

⑮ 同上,页一一一,一一五—一一六。

⑯ B. Russell, *Mysticism and Logic* (London, Longmans Green and Co.

1921), p. 22.

① 《中国人生哲学概要》(先知出版社印行), 页二七。以下说明, 参页二八——三三。此书也已收在黎明编印之全集之内。

② Thome H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Lin king Pub. Co., 1981), p 396.

③ 《生生之德》, 页一五四——一五六。

④ 同上, 页三九四。

⑤ 参《生生之德》所收最后一篇文章, 《诗与生命》, 页三九三——四〇〇。

牟宗三先生 论智的直觉 与中国哲学

一、引言

牟宗三先生是当代新儒家思想最富创造性的一位哲学家。他晚年成熟的作品当以三大卷的《心体与性体》为定准。牟先生思想的中心骨干本源出于宋明儒开出的思想规模，但是他却要经过数十年的酝酿构思，最后才能完成《心体与性体》的伟构。中间对于朱子的了解尤其屡经曲折，而后断定五百年来被奉为正统的朱子哲学，其实只是宋明儒学的旁文，在二程之间也作出

了明白的分疏,发前人所未发。这样伊川、朱子构成一独立的型态。然而《心体与性体》一书又不只是讲中国哲学内部的问题或宋明儒的分系。在“综论”之中。牟先生比观中国哲学与西方哲学,指出程朱所说的理虽然属于静摄的型态,不能够“即活动即存有”,但仍然应该了解为一种“存在之理”,不能够误解为西方柏拉图、亚里士多德式的存在与本质分离的“形构之理”。尤其不能将之与“归纳普遍化之理”混为一谈,虽然朱子的格物说容易引起这一方面的牵连;盖归纳普遍化之理毕竟只具备概然性,无法像朱子那样讲“豁然贯通”,其最终的目的还是要成就德性之知。只是就牟先生的看法,朱子的渐教终只能成就一主智主义的他律道德,不能够建立真正的自律道德。如果走明道或象山的道路,就不会有这些曲折与误会。依此,他断定宋明儒学的正宗是建立一“道德的形上学”与“自律道德”,而这是西方哲学所未能开出来的路数。

牟先生对较中国的道德的形上学与西方哲学,乃发现西方理想主义的大流以康德哲学为代表虽也表现许多慧识,然而与中国哲学终不免有一间之隔。康德本人虽然盛张自律道德之义,但因他只能建立一“道德底形上学”,逼显出道德行为的基设,而不能建立“道德的形上学”,直下把握良知的呈现以及其全体大用,乃不免有所虚歉。康德囿于西方的传统,以求立一“道德的神学”,以至天人打成两橛,终究不能不堕入他律道德的窠臼。此处必由康德哲学转手,接上中国哲学的传统智慧,始可望一“道德的形上学”的完成。

在《心体与性体》之后,牟先生著《智的直觉与中国哲学》

又讲出一些新的意思。在这部书中，牟先生正式提出智的直觉作为中西哲学的分限。中国哲学的大传统儒释道三教都肯定有智的直觉，而西方哲学则否定人有智的直觉。在这部书中牟先生还是以康德哲学为引线，阐明何以西方哲学否定智的直觉而中国哲学肯定智的直觉之故。但这部书的重点与《心体与性体》完全不同，《心体与性体》毕竟是以讲中国哲学为主，在综论之中为了界定中国哲学发展出来的一些特殊型态，这才与西方哲学比观，而且讨论康德哲学的部分也只偏重在有关实践理性的问题。但这部书则对康德最主要的论著《纯粹理性批判》作了一番彻底的检讨，其间并广引近人海德格对于康德哲学的阐释。牟先生断定康德真心要建立的仍是一套“超绝的形上学”，不是海德格式的“内在的形上学”。然而这样的超绝的形上学不肯定智的直觉则终无法建立起来。由此而必转归中国哲学，牟先生乃通过儒释道三个不同的型态展示智的直觉如何可能，同时也就指示了一条途径可以看到基本存有论如何可能。《智的直觉与中国哲学》的中心论旨是要由中西哲学的比观之中展示形上学的建立的道路，其论儒家的“道德的形上学”自以《心体与性体》所凸显出来的为定准，但此书重点与前书完全不同，是显而易见的。

接着牟先生又出《现象与物自身》一书，是他对所学知者的综消化以后所作的一比较妥贴的综述。这部书的内容以康德的现象与物自身之分为中心，而以中国传统哲学为说明此问题之标准。他自承在早年写《认识心之批判》时对于康德的洞见还不能真正地参透，一直到写《智的直觉与中国哲学》时

才看到,只注意知性的逻辑性格之不足,还必须正视知性的存有论的性格。然而康德限于西方的传统,以智的直觉只属于上帝,则现象与物自身之“超越的区分”终不能充分证成。吾人必须由中国的传统肯定“人虽有限而可无限”以及“人可有智的直觉”这两义,而由中国哲学与康德哲学之相会合激出一个浪花来,乃可以看到传统的意义与价值以及时代的使命与新生。同时这部书讲述的方式不是从下面说上去,乃是从上面说下来。由感性、知性做起点则每不容易透得上去,不如由吾人的道德意识显露一自由的无限心,由此说智的直觉,而后由自由无限心开“知性”,这一步开显名曰知性之辩证的开显,知性、认识主体是由自由无限心之自我坎陷而成,它本身本质上就是一种“执”。故对自由无限心而言,我们有“无执的存有论”,此以中国传统为主,而有儒释道三种型态的差异。对识心之执而言,我们有“执的存有论”,此则以康德为主。康德哲学与中国的哲学传统相会合,理应有此消融。此处不能滞于文而不通义,由异而知其通,睽而知其类,立一共同的模型,才可以看到世间不同传统的不相为碍,才可以作出这一个时代所应有的销融与判教。

至于牟先生最近的《佛性与般若》,则是疏通南北朝隋唐一期之佛学。将此长期吸收消化之发展予以脉络分明之说明,并将各宗义理系统之特殊性格予以昭显。其中对于天台宗的解说独多,正因为它最能凸显出佛家的“无执的存有论”的型态。

由上面的综述之中,我们可以看到牟先生近年来的用心

和工作之所在。《智的直觉与中国哲学》在这一期的作品之中显然是一个最重要的环节。无论从中西哲学的比观言,或者从牟先生本人的思想的开展来说,都是一个极重要的关键。我这篇文章所要负责的,就是要把这一部书的内容和理路解明开来,为读者提供一条进路来把握牟先生在这部著作之内的中心思想。

二、康德论对象与自身诸观念之厘清

《智的直觉与中国哲学》号称难读,一则概念题材极为抽象;二则书的前半部是康德哲学的再阐释,康德哲学在德文原文即以艰涩著称,如今经过英译再转译为中文,读起来觉得困难费事,岂不是太自然的事!其实牟先生中心的思想线索极为明澈。读者只要肯虚心下功夫去探索,最好预先打下一点康德哲学的底子,自然有所实得。初读不妨但观大略,二读三读而后照顾到细节,才不致于半途而废、有不能终卷之叹。

在这部书的开始,牟先生首先指出,对于“知性”作超越的分解,可以发见知性有两层纯粹先验概念的设置,一层他叫做逻辑的涉指格,另一层他叫做存有论的涉指格。就前者来说,由纯理自己展现一些逻辑的虚架子,在认知活动中对于外物的作用只能称之为认知中“超越的运用”,而不可称之为“超越的决定”。在这个层次所说的范畴不是康德、亚里士多德所谓的范畴,只是一种设准的运用,所以只有认知中逻辑的意义,而无存有论的意义。

牟先生自承在早年著的《认识心之批判》以为只要在这一个层次上改造康德哲学吸纳现代逻辑的成就,就已经很足够。但现在却发现,《认识心之批判》的改造工作虽大体不背康德哲学的精神,却完全忽略了知性的存有论的性格,所以实在论的意味比较重,也没有能够充分正视康德洞见的重大意义。现在才见到知性的存有论的性格不可废,但康德本人因囿于西方传统,断定智的直觉专属于上帝,人不能有智的直觉,故他只能就知性之存有论的性格成就现象界的存有论即内在的形上学,而不能成就超绝的形上学,即本体界的存有论。我们必须在这方面转依传统中国哲学的大流肯定人有智的直觉,重新改造康德哲学,才能够作成康德心向往之而无法作成的超绝的形上学与基本的存有论。

牟先生仔细审查康德在《纯理批判》中提出的线索,乃发见知性的特殊性格与意志不同,它虽然也有自发性,但没有创造性。所以康德所谓知性为自然立法的说法不免太夸张,不必要地引起人们对这种说法的厌恶。其实康德只是要从知性之能的主观的要求、提供、虚拟、推证来逼显存在方面的性相。康德提出“先验的综和判断”一词也有引生误会之处,因为特定的综和判断是要成就经验知识,但统思(统觉)所成的综和判断却是原则,综摄综涉一切现象而统思统觉之,根本不涉及特定的判断,只是显示一些原则作为知识可能的条件,就范畴说,是知识乃至知识对象可能的条件。反显的统知和一般顺取的定知(经验知识)根本是两个完全不同的异质的层次。康德混漫在一起讲,不免引起许多不必要的误会。其实这里的综和

乃是综摄,判断乃是原则。而统思统觉的自发活动实不外即是一种“对象化”(objec-tification)的活动。海德格在这个层次上对康德哲学的阐释有许多慧识,可以引用他的解说来说明这一层次的问题。

海德格本人自成一家言说,从他的观点并用他的术语来解康德哲学,颇可以凸显出康德哲学的某一些层面。他是一位存有哲学家,首先注视到的是人的有限性,人的知性或它的统觉作用的有限性。存在物不是它创造的,它是早已在那里的,它自身即能前来被遇见,并不是单只认知活动本身就能给它自己产生出存在物的杂多。存在物是来自“接受”的直觉。直觉中的表象(杂多)虽是由于为感性的特殊模式所制约而为主观,但总是外来的,接受的。同时也正因为它隶属于感性的主体而为主观的,所以才需要客观化,它总须涉及一客观的对象而获得其客观性,而不只是主观的表象、游戏。

康德在《纯粹批判》第一版所提出的“超越对象=X”一词即显此义。这里是一“自由空间”，一个超越域。统觉、范畴、超越对象、关联起来，便成“纯粹综和的结构”或“超越域的结构”，也可叫做“存有之结构”，其实只是统觉的综和的统一，它的自发的活动，它的对象化、指向的活动。

海德格在这里作了一个非常重要的分疏，即“对象”(object)与“出生自在物”(e-ject)的分别。根据字源的分析，“对象”的意思是“那立在那里而对反于某某者”，由于这个字被用得太多，人们反而忘记了它的确义。“出生自在物”的意思则是“那自来自在而非对反于某某者”。有了这个分别，很明显可以看出，对象是人类有限的认知心之所对，在这里所成就的是有限的知识。但“出生自在物”根本没有“对象义”，它根本超化了主客相对应的对偶性。对无限的认知(绝对的认知)而言，如神知的认知活动并不取存在物为一对象，而存在物也不成其为对象义。在这样的情形下，认知实也不成其为“认知”，是知而无知的。知而无知即无“知相”。预设对偶性是有知相，不预设对偶性是无知相。前者是有限心的活动，后者是无限心的活动。在西方，无限心是属于上帝的，而人只有有限心，有限的认知活动。顺这一条理路，故人不能有创造的直觉，只能有派生的直觉、接受的直觉。由此可见，这里所说的超越层只涉及有限理性本身的超越性，根本与“上帝存在”这一类的“超绝理念”无关。乃是逆上来从主体方面的超越层以见一经验现象所以能客观化(对象化)的可能之先验的根据、型范性的基础。这一步工作是由主体的超越活动来逼显存在方面对象性和必然

性。直觉所摄取的现象是未决定的对象，范畴化之即成为“决定的对象”。超越的统觉以其所自具的范畴去规律之，这便是对象化的活动。但这也只是由主体的活动来逼显存在方面的普遍性相，根本说不上“知性本身是自然的法则给与者”。由这样的线索去理解康德哲学，他的思想决无主观观念论之嫌，只是他自己所作的一些过分之辞引起人们的不恰当的联想罢了！

康德说“超越对象=X”，是“某物”，是“对象一般”，是“非经验的对象”，又说“不是知识的一个对象”，我们“对之一无所知，也不能有所知”，康德由此引申而说为一个“无”，但又不能单纯是“无”，而又是“某物”，是“统觉的统一之一相关者”。海德格对这些词义都给以恰当的解释。结果，说它是一个“(不对题的)地带”，是“先行的指向之界点”。这些意思都大体可明。但若关联着统觉、范畴，以及“感触与料”、“决定的对象”、“未决定的对象”诸词说，则他的解释又不能十分尽。康德在第一版谈“超越对象=X”一词的地方很多，第二版则完全删除，可见此词之不易领会。其实康德本人在这里的思想并不明澈，用词也有混淆处，必须仔细加以厘清才行。

从康德的思路看，他所谓“对象一般”或“诸对象一般”实在不应该等同于“超越的对象=X”。“对象一般”还是就个个特定对象而总说，不过是总说“它们的成为对象”的这对象性，因为是依照纯粹概念去思之故。所以纯粹概念就是它们的对象性所以可能的先验根据。而超越的对象X是就先验根据处说的。但康德却将“一般说的诸对象”(或一般说的任一对象)，

以及“诸对象之对象性”与“对象性所以可能的超越根据”三步骤混而为一统名之曰“对象一般”，因此遂将“对象一般”落实直指一“超越的对象 X”，这样的滑转混漫之不谥甚为显然。其实“超越的对象 X”所说的对象只是虚笼着说的，是指一超越的根据使对象成对象者，本身并非一对象。但康德在这里说滑了，乃又与“物自身”的问题缠夹在一起，无怪乎康德在第二版中干脆将此词删除，不是没有理由的。海德格顺着康德讲，也就缺乏了必要的分疏。真正澄澈清明，实应有以下的层次：

- (1) 经验直觉：现象（未决定的对象）。
- (2) 经验概念：特定对象（经验地决定的对象，只有虚名）。
- (3) 先验概念：特定对象的超越根据，非对象；“超越对象 X”=对象的超越道理=使对象成为对象者，使之成为一“超越地决定了的对象”。
- (4) 物自身。

康德本人曾明言此“超越对象 X”不能被名曰“智思物”(noumenon)。康德说“智思物”包括上帝，不灭的灵魂，自由意志，以及物自身。但康德讲物自身的许多特性却又似乎与超越对象相似，缺乏明白的分疏。顺康德的思路而厘清之，二者最大的区别处在，物自身是实，超越对象是虚。超越对象之所以不能被我们所直觉，是因为它是一个道理，一个原则，只可思而不可感；它不是一个有实义的自在物，它是统觉的统一之所施設，以范畴去统思之所投射，这是由反显我们的知性之超越性

而可以先验地知之者。乃是思想之自发性上的东西，这不是纯智直觉上的东西。超越对象不能与感觉与料分开，因为它是感觉与料成为对象的超越根据。但“物自身”则可以完全与感性分离开，它不是知识的对象，是不现于感性的自在物。然因康德不容许人有智的直觉，所以对此并不能全部透澈，对于这个概念只有消极的清楚，而并无积极的清楚。

依康德的思想，人必先有感性直觉，而后通过范畴思想，才能够立对象，为知识所行境。而物自身是“对于主体没有任何关系”，回归于其自己，此即“在其自己”。物物都可以是“在其自己”，此即名曰“物自身”，故既不是现象，也不是知识的对象。它不是对着某某而现(object)，而是无对地自在着而自如(e-ject)。故康德说现象与物自身之分是超越的；又说“只是主观的，不是客观的，物自身不是另一对象，但只是关于同一对象的表现之另一面相”。说“同一对象”不如说“同一物”。这同一物的另一面相就是不与主体发生关系而回归于其自己，而那另一面相便是对着主体而现。故此“物自身”也不是通常所谓的形而上的实体，如上帝、自由意志、梵天、心体、性体、良知等等，乃是任何物在两方面观中回归于其自己的一面。

由于康德否定人有智的直觉，所以吾人对物自身只能有消极意义的了解。在康德哲学中，有“超越的”(transcendental)与“超绝的”(transcendent)二义之分别。知识之成立必有超越的先验的根据，但超绝的则根本完全超出知识所行境。知道这两层的分别则不会再有“超越对象”与“物自身”两层的混同。康德的超越辩证论指出范畴根本不能用于物自身，也即我们

不可能对物自身形成知识。只有假定智的直觉,才能把握积极意义的物自身。但人的思想必须通过范畴,把范畴误用到超知识所行境,就会产生种种矛盾。所以物自身的观念在康德的思想系统中是不能够正面建立的。但人是否能在范畴思考之外另有一种明觉,建立一种“无知之知”呢?在这里中国的传统有完全不同的体会,但却超越了康德思想的规模。

依康德,“智的直觉”有以下的作用与特性:(一)就其为理解言,它的理解作用是直觉的,不是辨解的,即不使用概念。(二)就其为直觉言,其作用是纯智的,不是感触的,此地康德是继承圣多玛讲神智的说法。(三)但康德进一步指出,智的直觉是灵魂心体之自我活动而单表象或判断灵魂心体自己者。(四)智的直觉具创造性,它自身就能把它的对象之存在给我们,直觉活动自身就能实现存在,直觉之即实现之。有这四点特性的智的直觉,康德以为不是我们人心所能有的,只当归诸神心。就知性言,人类的知性只是辨解的(曲屈的),而不是直觉的。人类知性需要一种对于杂多之特殊的综和,综和必须用概念。若是先验的综和,便须用纯粹概念(范畴)。此在人类知性上亦不可少,但若是直觉的知性,则范畴便无意义。

依康德的说统,人类理性虽有崇高的向往,不能只满足于建立知识,还要求建立超绝的形上学;但由于人类理性的限制,一谈到终极的问题如上帝、世界、灵魂的问题,立刻陷于不可救药的矛盾。这里实含有一极深的吊诡,人甚至不能够把握真正的“自我”,如果我们所涉及的是自我的本体,不只是自我的现象的话。

顺着康德的思路分疏,应该有三个不同的我(异层异物),不可将之误为同一个我的三层意义:(一)统觉的我;(二)单纯实体的我;(三)感触直觉所觉的我。统觉的我是逻辑的我,是认知主体。它既非现象,也非物自身。它只是一架构的我,认知地驾临而控制经验乃至经验对象,其超越性是认知的超越性。通过它可以成就经验知识(闻见之知),时空范畴正是这架构的我所必凭借的一些形式条件,以显其为架构者。此架构的我是虚结,不是实物,故不可以感触直觉遇,也不可以智的直觉遇。若通着真我说,则为真我之一曲折(自我坎陷)示现为一虚结。在认知关系上必然被肯定,在超过认知关系上又可以被化除、消解。真我则可以如康德所说,以现象与物自身视。以现象视,它就是感触直觉的对象(经验现象)。但感触的内部直觉实觉不到它,所觉的只是它的逐境而迁所现的心象,不是它自己。如果要如其为一真我而觉之,则必通过智的直觉来把握物自身的我。但吾人无此智的直觉,故物自身的我不能被知于我们,只是一“超越的理念”。笛卡儿的“我思故我在”当作我的形上实体的推理来说乃是一误推。从纯理来证明灵魂(真我)不朽或建立一理性的心理学是不可能的。

但康德在《纯理批判》以外又著《实践理性批判》。从纯理的立场,“意志自由”、“灵魂不朽”、“上帝存在”虽不可证,但从实践理性的要求来看,则又不能不预设这三者,于是它们乃变成了三个必要的“基设”(postulate)。如此则真我终无法朗现,不能讲“道德的形上学”,只能立“道德的神学”。

但康德把真我讲成不朽的灵魂,把智的直觉归之于上帝,

这些都是西方传统的说法,但这是否乃惟一的可能呢?我们转过来看中国的传统,则儒释道三教,其义理非通过智的直觉之肯定不能说明。如若人类真不能有智的直觉,则全部中国哲学必完全倒塌,以往几千年的心血必完全白费,只是异想。这所关甚大,我们必须正视这个问题。由康德的批判接上中国传统,其间最中心的一个关键即要解答:“智的直觉如何可能”之一问题。

三、中国哲学智的直觉之肯定与完成

中国儒释道三家都肯定智的直觉,而以儒家为最正大而充其极。牟先生借张横渠的说法来阐明这一番道理。横渠《正蒙·大心篇》有云:“天之明莫大于日,故有目接之,不知其几万里之高也。天之声莫大于雷霆,故有耳属之,莫知其几万里之远也。天之不御莫大于太虚,故心知廓之,莫究其极也。”耳属目接是感应的直觉,“心知廓之”是智的直觉,前者为认知的呈现原则,后者则不但为认知的呈现原则,且同时也为创造的实现原则。“莫究其极”表示是无限的。“天之不御”即天道创生之无穷尽。天之生德之创生何以能如此无穷无尽(不御),以其体为“太虚神体”之故。天道至虚而神,故能妙运无方而无穷地创生万物。此是客观地说。“心知廓之”则是主观地说,是以知之诚明形著此“不御”而证实之,亦即具体而真实化之。“莫究其极”是如其“不御”而证实其为不御。“廓之”是相应如范围而形著之之意。“范围”不是圈限之,乃是如相应而印定之

之意。这即是一种智的直觉，它不只如相应而认知地呈现之，形著之，且同时也即能客观地竖立起来与那天道生德之创生之不御为同一而其自身即一不御的创造。客观说的天道生德之创生之不御究竟落实必即在此主观说的“心知之诚明”之创生之不御。此处的心显然是孟子所谓的“本心”，非认知心，乃道德创生之心。“心知”之知也非概念思考知性之知，乃是遍、常、一而无限的道德本心之诚明所发的圆照之知。创生是重其实体义，圆照是重其虚明（直觉）义。而创生即这圆照心的创生，圆照是这创生的圆照。此虽虚有能所，而实无能所，此即所谓“合内外”。人能尽其心，就能不为耳目所累，“合内外之德”。在圆照与遍润之中，万物不以认知对象的姿态出现，乃是以自在物的姿态出现，故圆照之知无所不知而实无一知，而万物在其圆照之明澈中恰如其为一“自在物”而明澈之，既不多也不少。这里不是通过范畴思考，朗现的就是物之在其自己，并无普通所说的认知意义。从客观说，“太虚神体”既圆照，亦创生；从主观说，则本心仁体即与之同一而亦为一创生不御之实体。落实说，实只此“一本”。故“心知廓之”是无限的道德本心之诚明所发之圆照之知，此知从体而发，不是从见闻而来，正可以说是康德所谓“只是心之自我活动”的智的直觉。横渠在宋儒之中第一个分别“德性之知”与“见闻之知”，自此以后宋明儒莫不遵守此一分别。分解言之，“天德良知”是大，“闻见之知”是小。然天德良知具体流行，故虽不囿于见闻，亦不离乎见闻。闻见之知亦只是天德良知之发用，而闻见之知不为小矣。但若桎梏于见闻，遂成其为识心（感性之知）而小矣！而天

人之间有所隔阂。通天人、合内外，遂化为浑然一体之流行。横渠这样的体验上通于《论》《孟》《易》《庸》，宋明儒濂溪、明道、五峰、象山、阳明、蕺山都可以立此义，只伊川、朱子析心理为二，不能立智的直觉。依中国这样的传统，性即是体，所以它虽特显于人类，而却不为人类所限，它虽特彰于成吾人之为道德行为，而也不为道德界所限，它是涵盖乾坤，为一切存在之源的。儒者所讲的本心或良知是根据孔子所指点以明之的“仁”而说的。仁心的感通原则是不能有封限的，因此，其极必与天地万物为一体。仁心体物而不遗，故仁即是体，是创造原则。但如无法妙悟本心，则本心受限制而忘失本性，乃转为习心或成心而受制于感性，梏于见闻，即丧失其自律性。然而本心、仁体的本质是无限的，当吾人就无条件的定然命令而说意志为自由自律时，此自由意志也必是绝对而无限的，此处不需另外立上帝，只是一体流行，孟子所谓恻隐之心即本心之呈现，所以不能只是一假设，道德是一实事，而智的直觉无法不可能。

由此可见，把握仁体非普通知识事，必须通过“逆觉体证”由心体的明觉活动反而自知自证其自己。而性体之不容已则不断地表现为德行以见诸行事，其所创生的诸道德行为虽可以作对象视，而实无对象义。智的直觉觉之即创生之，是把它引归于其自己而由其自己所引生之“自在物”，不是把它看成是一在彼之现成物而在能所关系中为一认知的对象，如其为一“现象”而认知之。同时本心仁体既是无限，有其绝对普遍性，则它不但特显于道德行为之成就，亦遍润一切存在而为其体，道德界与自然界之悬隔不待通而自通矣！由此可见，智的

直觉之知即是“以无知知”。此种吊诡必须承认，康德于此实不透彻。

以上所说是就儒家说智的直觉，现在再就道家与佛家说。道家不从道德的实践直显智的直觉，而转从“由有至无”来辨说。道家是由有为之有限定，相对待，与造作不自然的圈套跳出去，以实现一无为之无限定、绝对与自然之境。人落在相对圈套中，最困扰吾人的就是“知”与“名”。道家从反对人世的虚伪出发，显著地有反知的意识，在这方面来说，智的直觉的浮现反而较儒家为显明，说之亦较易。

老子说“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”、“绝学无忧”。从老子的观点看，圣智、仁义、巧利与学皆“知”与“名”之事。崇知以取名。要归之于学。“为学”与“为道”是相反的。故老子云：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”庄子也说，“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆也！”为学是向外追求经验或对象知识，是一个无底洞。为道的目的恰恰相反，是在于反身自证自知自明以求洒然自适，所谓“自然”。在道家的方式下，智的直觉是在泯除外取前逐之知而归于自己时之无所住无所得之“无”上出现，这不是不可能的，只是康德也不能够了解这样的智的直觉。郭象注庄所谓“灭于冥极”，就是要泯除一般知巧之逐物不返而归于自己之谓。灭于冥极则无知相，自适自在自然自足而道心呈现，道亦在此。此无知相之道心同时亦即玄照一切而无不知。此无不知之知是无知之知，非有知之知。在无知之知之玄照下，一切皆在其自己而“任其自分”，所玄照者即此“在其自己”，亦

即与此物物之“在其自己”玄冥为一。此即郭象注《庄》所发挥之逍遥、齐物、自尔、独化之境。此处才有所止，庄子所谓“心斋”、“坐忘”都是说明同一样的道理。但道家的智的直觉侧重在虚寂方面说，其所谓“生之畜之”是消极的“自化”之义，不似儒家由正面凸现本心仁体之创生性。此处所开是一艺术的观照的境界，非道德的实践的境界。但道的流注决非空悬，道心必总在具体的因应中成其为圆照，不迎不拒，其所圆照只是此一理境，除此之外，再无所知，此之谓“无知而无不知”，这是道家所成就的智的直觉的型态。

以下再看佛家。佛家言成佛有一众生不成佛我不成佛之誓言，是以佛心无外即是无限，必涵一智的直觉在内。此智的直觉即寄托在圆教之般若智中。般若本以证空为其殊义，不是一般的智慧。空是“诸行无常，诸法无我，缘起无性”之空，即一切法并无“在其自己”之自体。能如此观空而不起执便谓之般若智。起执是识，般若与识对反，故曰智。但具体而真实的般若并不在破灭诸法，即在缘起法中观其实相。缘起无性即空，此之谓诸法实相。中论云“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”。同一缘生，即空即假。故常处有而不染，不厌有而观空，即观空而不证。般若智的圆智恰与识知相反。识之认知是取相的，有固定的对象，有能所的对待。但在圆照下呈现的实相却非对象，根本不在一能所对待的架构之中，故无知相。虽无知，而又朗照一切假名法之实相。亦即一一法皆如，不见有生相，也不见有灭相，乃至不见有常、断、一、异、来、去等相。一切法皆在如中宛尔呈现，此之谓无知而无不知。僧肇

“般若无知论”九难九答无非反复申明此义。这种“无知而无不知”即是智的直觉。但此与道家的路数不同。道家说道心之虚寂圆照，一切皆是“在其自己”之自尔独化，对万物无缘起性空之分解，故合于康德现象与物自身之分。但在佛家，诸行诸法并无所谓“在其自己”者，而只是缘起无性之幻象，假名。相应此缘起无性即空即假而如实了解之，即谓之般若。此是灭度的智的直觉，而不是艺术性的智的直觉。若于此说物自身，则实相、如，即是物自身，即是“无自己”的诸法之在其自己。至于识之执而有定相则当即是所谓现象。

智心圆照不能有外，其本身即含一种无限性，不能是识知。但只说圆照之无外还不能表示一切法皆源于“照”这个一。在佛家圆照之创生义是不易说的。但虽不能直接说创生，是否也可以由其圆照之无外，将一切法收进来，皆源于于此圆照之一，而为此圆照之一所本具而起现呢？就中论及一般的称述看，空宗似还不能至此。大抵能表示此义而极圆者是天台宗。华严的法界缘起似亦可谓圆融之至，但这个“别教一乘圆教”是“偏指清净真如”的“唯真心”，被天台宗评为“缘理断九”，专缘理性，而破九界（六道众生加声闻、缘觉、菩萨为九界，再加上佛法界，总云十法界），此实不是真的圆教，而只是别教。至于唯识宗是以阿赖耶识为中心说明一切法，此尚不及华严宗，是故真正圆教当在天台。而也只有达到真正圆教，智的直觉始能充分朗现。

然则天台宗如何表示这般若智自身就是一切法之源呢？它不是劈头就从般若自身说。它不是走分解的路先反显一超

越的根源,如唯识之言阿赖耶识,或如华严之言如来藏自性清淨心。它是从“一念三千”开始,但“一念三千”的经典根据是维摩诘经的“从无住本立一切法”,这是大家所不甚能注意的。天台宗就是“从无住本立一切法”,再进而消化而为“一念三千”。“一念”是烦恼心,刹那心,不是清淨心,但“一念三千”就是智具三千,这如何可能呢?“无住本”,无住即本。由无住一词分解而为法性与无明,法性无明俱无定住,无明为本现一切法即是法性为本现一切法,而法性不只是真如空性之理,且亦即是“即寂而照”之智,智如不二之法性具而现一切法亦即是般若智自身具而现一切法。天台宗就是“从无住本立一切法”或“一念三千”而透露出这“智具三千”来。由此可见天台宗不是分解的路数,而是十分诡譎的作用的路数。

牟先生用一百多页的篇幅检出相关的文献,如《维摩诘经》论无住本,智者大师的《金光明经玄义》、《法华经文句》论无住本、《摩诃止观》论一念三千、荆溪《法华玄义释签》论十不二门,详加疏解以展示天台圆教的义理模式。此外又有一章略论华严宗真常心系统中智的直觉之全体大用。

最后牟先生论基本存有论如何可能。照以上的解释,如依康德的思路说,道德以及道德的形上学之可能与否,其关键端在智的直觉是否可能。在西方哲学传统中,智的直觉是没有彰显出来的,但在中国哲学传统中却得以充分被彰显出来。人虽是有限的存在,但却实可有智的直觉这种主体机能,故虽有限而可取得一无限的意义。儒家重道德是大宗,另外还有两个旁枝,一是道家,一是佛家。佛道是由负面说,从对于不自然与无

常的痛苦感受而向上翻求“止”求寂以显示。但这都是从人的实践以建立或显示智的直觉,所成的形上学叫做实践的形上学,儒家是道德的形上学,佛道两家是解脱的形上学。形上学经西方传统的迂曲探索以及康德的批判检定,就只剩下这实践的形上学,而此却一直为中国的哲学传统所表现。如果只有实践的形上学,则形上学中所表现的最高实有,无限而绝对普遍的实有,必须是由实践(道德的或解脱的)所体证的道德的本心、道心、或如来藏自性清净心。除此以外,不能再有别的。“基本的存有论”就只有从本心、道心、真常心处建立。康德所意想的形上学是他所谓“超绝形上学”,其内容是集中于自由意志、灵魂不灭、上帝存在这三者之处理。惟他以为对于这三者,理论理性是不能有所知的,要想接近它们,只有靠实践理性。是通过实践理性的要求,乃不能不设拟这三者,但设拟不是具体的呈现,所以道德的形上学终不能充分实现完成。现在顺中国哲学的传统讲出智的直觉之可能,这是康德哲学之自然的发展,亦可以说是“调适上遂”的发展,始可以真正建立康德所向往的超绝的形上学。

但近人海德格有一套特别的想法。他不从康德所说的“超绝形上学”处建立他的存有论,但却从康德所说的“内在形上学”处建立他的存有论。他视“纯理批判”为“形上学之奠基”。就他看来,形上学的问题就是基本存有论的问题,而他所谓的基本存有论即对于“人之有限本质”作一存有论的分析。但这样的思路乃根本与康德的意图相违反。他根本要把康德所谓物自身、自由意志、灵魂不灭、上帝存在这一层面割断。海德格

讲显现与不隐蔽(Unconcealment),诚于中则形于外,但因不能肯认一超越实体,乃成为无本之论。他的现象论的方法是建立不起真实的形上学的。书的附录选译了海德格《实有与时间》之中的第九第十节,以见其思路的一般。

四、结 论

以上我们把《智的直觉与中国哲学》的内容介绍了一个大概。牟先生的思想向以透辟著称,近年来的著作尤其达到了一种莹澈的境界。无论是讲康德哲学、中西哲学比观,或者中国哲学本身的内容,观念与条理都讲得明明白白,只要克服了初读时名言与概念理解上的困难,读来自然就有一种洒然的感觉。理路的分解为含容的中国哲学境界点拨了一个门径,嘉惠后学之处,岂云小补。而前辈的精进不已更反显出我们自己的疏散,不知还要花多少苦功,才能把自己的思想观念锤炼到差近牟先生那样莹澈的境界。牟先生自成一家言说,这当然是一种难以企及的成就。但明道的思想展示一种型态,把道理讲得明澈,却又不妨害五峰、象山、阳明、蕺山成就另外的型态。哲学的义理的追求是一个无穷无尽的历程,这样哲学的慧命才能够不断继续下去,不至陷于停顿的境地。在我执教于东海大学与中文大学的那些年间,常有机会从牟先生处亲聆教益,深深感觉到牟先生的不可及处还不仅在自始至终他有一个真定的立场,同时他还表现一开放的心灵,不断吸收新的思想新的观念以与时推移,这才使我领悟到所谓“耳顺”的实义。道理就

一个型态的思想下说有一定的进路,但换一个视野,又可以呈现一些全新的义蕴。此所以我们不能够但略异而求同,必须如牟先生所谓“异而知其通,睽而知其类,立一共同的模型,而见其不相为碍”。是在这样的精神指导之下,我想对牟先生所说提出一些不同的视野,想必为牟先生所心许。

首先我愿意指出,牟先生继承中国哲学传统由实践形上学以建立基本存有论的论旨是我完全同意的,他批评西方哲学康德、海德格的不足也是我完全同意的。但是从实际建构出来的思路来说,则牟先生开出了一条可能的途径,但不必是惟一可能的途径。以下我拟就“物自身”、“现象”、“智的直觉”、“无限心”等基本观念略加检讨以看出从另外的方式来阐明以及重建中国传统哲学智慧的可能性。

(一)首先克就“物自身”来说,牟先生指出康德的“对象一般”、“超越对象=X”、与“物自身”应属于不同的层次,这是颠扑不破之论。牟先生同时指出,康德本人对“物自身”的了解颇不明澈,这也是确论。我在这里需要补充的一点是,康德讨论“物自身”时用了两个不同的名词,一曰:“物自身”(Thing-in-itself),一曰:“物自体”(noumenon),两词有时可以互用,有时却又有不同的涵义,后者或者以直译为“智思物”(Intelligible entity)为宜。“物自身”是对“现象”(内外感)而言。康德认为这二者之间的分别是超越的,即不能把它当作莱布尼兹在混浊知觉与清明知觉之间所作的逻辑的(无关于内容的)分别,也不能当作洛克在初次性之间所作的经验的分别。物自身既是收归到它自己而在其自己,便不是对着主体而现,故既不是现

象,亦不是知识的对象。二者的分别只是主观的,物自身不是另一对象,只是同一物的表象的另一面相。由此可见,物自身不是通常所说的形而上的实体,如上帝、自由意志等等,乃是任何物在两面观中回归于其自己的一面。这样的物自身与现象的关系不能说成“它起现象”,说它是个死体也未尝不可,吾人也不能对之建立任何积极方面的知识。然而“物自体”或“智思物”的涵义显然比较丰富得多。照康德书中所呈现或所涉及者而言,当该包括上帝、意志(自由),灵魂(不朽)以及物自身都在内。康德的思想在此是散列的,并未为我们提供一条纵贯的线索。依“超越辩证学”的思绪,纯粹理性不能满足于通过感性直觉形式与理解范畴所建立的现象知识,而要求把握自我本体、世界实体、上帝存在的形上知识,乃不免陷于种种矛盾,落入一种无可救药的境地。然而峰回路转,康德在《纯粹批判》之后又著《实(践)理(性)批判》,而另外打开了一条全新的形上学的道路。人在一方面是完全受物理、生理的律则决定,但在另一方面人又表现道德行为,如不设拟(postulate)意志自由,则人的道德行为根本完全没有意义。故纯理虽不能证实意志自由,但根据实理的要求乃不能不肯定意志自由。在此一义下,人乃不受现象律则的拘束,而康德以人为兼跨现象(决定域)、本体(自由域)两界的存有。乃是根据同样的实理的要求,而不得不以设拟的方法肯定灵魂不朽、上帝存在。康德思想在此是表现一独特的慧识。但正如牟先生所指出的,康德既不能讲(本体的)呈现,只能够讲设拟,此处就有一间未达,乃终无法真正建立一充实饱满的道德的形上学,而只能寄望于建立

一道德的神学,因为只有在上帝才可以谈创造、谈智的直觉,人只能通过目的性的向往(生物艺术世界)以沟通本体与现象二界,这样康德的思想只能走一曲折迂远的道路,终不免有所憾。在这里我们可以暂时不必立刻跳跃到中国哲学的传统,不妨进一步探索康德以降西方哲学发展的线索,也可以由之领取一些重要的哲学的消息。非希德即直以道德为体,此体必通过辩证的方式而逐步实现,由其坎陷而呈现一知识的世界,乃不再重视物自身的消极的意义。黑格尔更扩大辩证法的应用,而建造一亘古未有的形上学大系统。既谈形上学的实体则必是一既活动而存有的实体,不能是一个不可知无作用的死体,而本体必现而为现象的真实,此即为黑格尔“精神现象学”的精义。由此而本体现象打成一片,没有斩成两截的问题。康德在超越的摄物学提出“物自身”的观念,既可将其作复数,即一个现象的后面即有一物自身,又是一不可知无作用的死体,其重要性显然仅在于认识论的范围,要维系住现象与物自身之间的超越的分别。这样的物自身与中国哲学所讨论的心体、性体、道体显然没有任何关连。盖道通为一,本不可视为一对象,也不可视为一个对象的另一面相,根本是另一层次上的问题。但康德又提出“本体界者”或“智思物”的观念,而明言人可以通过实理而跨进本体世界,则此处的问题确与中国哲学有密切的关连,而牟先生的解析都可以成立,即依中国的传统可以建立道德的形上学(儒)或解脱的形上学(道、佛),不必像康德那样落入一二元的局面。

(二)由“本体界者”的观念我们转过来看“现象”的观念。

康德说上帝只造物自身,不创造现象。由此可见,康德所说的现象是认识论地说的现象,不是本体宇宙论地说的现象。这是横插而说,不是纵贯而说。康德的后学由非希德到黑格尔则多重现象为本体的呈现的说法,其形上学的系统由中国的观念看虽不免失之于凿而不够善巧,然审查西方哲学对于“现象”的了解的发展的线索,则中间又经过好多曲折,有许多可以供我们参考的地方。

黑格尔的体既必具现,故无现象与物自体的隔阂,这对康德哲学自是一转进,但黑格尔的玄思漫天盖地,至于其极竟至宣称:“凡合理皆现实,凡现实皆合理”,不免失之于霸道,二次世界大战以来现实的不合理昭然若揭,以至陷于一蹶不振的境地。十九世纪末乃有“回到康德”的呼声,即重取康德批判哲学的精神,弃绝玄想性的形上学。而胡塞尔更另辟蹊径,立现代现象学的规模,他以为只要对于实在存而不论,就能够把握意识所呈现的架构,而把哲学建造成为一门严刻的科学。海德格虽承继现象学的方法,但未遵守胡氏现象学的精神。他和胡塞尔的差别还不仅在一般所熟知的他将现象学的方法用于人存在的解析,而在于他认为现象学的存而不论是不可能的,他所企图要建立的是一现象的存有论。沙特又继承了这样的线索,而明白宣称在他的哲学中已取消了现象与本体界者(智思物)的区分,而转成了“存在之在其自己”与“存在之对其自己”的对比。海德格指出,只有对于人,“存有”才构成一个问题,人不幸而完全忘怀了存有的消息,但就在这一切“关闭”的情况之下即有一“开启”的契机。只要人能够超越机巧世智,一切放

下(gelassenheit),真体自然现,无所遁形(Unconcealment)。由此可见,海德格真正的意图并不只在于对人存在的架构作一现象学的描述,他是要以人做敲门砖,以把握真实的存有,虽则他在《存有与时间》一书之中只完成了人存有的解析的初步工作,以后也没写出他的存有论的伟构。但很明显的是,海德格既不赞成胡塞尔那样只谈空悬在那里的现象,另一方面又反对在现象以外另立一个超绝的自体。存有的开启即涵在存有的障蔽之内,问题只在当下能否有一扭转,故基本的存有论不能不是现象的存有论。此体本来无所隐遁,流行不已,当下即是;只是在开启的当儿同时即有隐蔽的契机,逐物不返,即封锁了存有的消息。海德格的一套显然与西方传统的神学有所距离,也和传统理想主义的大流有体会上的差别,理想主义重创造,而海德格却要一切放下。他的型态与中国的道家是有若合符节之处,无怪乎他曾企图与友人合作将老子道德经译为德文,虽则后来也是半途而废,未竟全功。故“英雄气”一词用于海德格并不十分恰当,用于沙特《存有与无》开出的寡头人文主义思想型态,就再妥贴也不过了。但将海德格与道家比较,则海德格偏于相对域内的现象学的描述,其论存有的消息不免隐隐绰绰,远不如道家的显豁,尤其缺乏道家那种洒然的风致,若沿用佛家的判教方式,大概接近于唯识的始教。由此可见,海德格之一间未达还是在于他对体的证悟不够真切,不必一定像牟先生那样说他错在用现象学的方法。因为他用的本非胡塞尔现象学方法的原义。体若为既活动而存有的体则必“现”而为“象”,而即在这样的过程之内有忘失根本的危险,

故此我们可以用现象学的方法描述无明,也可以用现象学的方法描述法性,就教化之方来说,这是不二法门。人的学习过程,永远是由外而内,只不过最后一步必须自己跳跃进去,不能停止在现象学的描述,所谓“如人饮水,冷暖自知”是也!

(三)现在再看“智的直觉”一词。康德以人只能有感性的直觉。感性的直觉是针对个别物的认知,故必涉时空形式,然后再经过理解十二范畴的处理而成为一确定的对象。此处人不能够有智的直觉,因为人不能超越时空形式、十二范畴而有任何认知。“对象”的形成是关涉人的主体认知的机能,但人的认知心并无真正的创造性,其作用正如牟先生所谓只是“逼显”存在方面的性相。而上帝始有智的直觉。此又不仅只是上帝根本超越感性之知的缘故,更重要在对上帝来说,根本就没有“知识”与“存在”的差别。上帝说“光”,世界上就有“光”。就这一方面来说,上帝与人之间的差距决没有法子缩短,其理甚明。康德是专就人的道德行为上讲意志自由,一方面人还是完全决定的,必须遵守物理、生理律则的支配,而在另一面人必无条件地服从定然命令,道德行为才有意义,只在此一义下,人是自由的。但人既在一义之下自由,即在此突破了现象的限制而通于本体界,也只在此一特定意义下,人有创造性。然而意志自由毕竟只是一设拟,故仍否定人有智的直觉。就康德之言感性直觉与智的直觉的对举而言,则彼仍应指个别事物为言。上帝对个别事物之智的直觉,即涵对此一个别事物之创造。但中国哲学的传统则只立道体,不必立上帝。虽亦体证到人的有限性,然人心虽有限却通于无限,乃无天人之间的睽

隔。浑然一体流行,无非真实理体之呈现,而不能只是一设拟。但传统中国哲学重直觉之体证,故于康德从认识论立场提出来的许多曲折与问题不甚措意。但若顺康德的思路推展下去,则必肯定人有智的直觉。康德的思路如纯就道体的证悟(无执的存有论)来说自不免为歧出。但若成就知识,则不能不就见闻之知而说执的存有论,此则取康德以充实三教,补上这一层,始可以谈对于传统领域的扩大。然此处谈智的直觉,不能不清楚地意识到,它与一般所谓“形相的直觉”的意义是有很大的距离。盖落在西方哲学的间架之内,讨论到直觉,就可以有奥古斯汀、笛卡儿、康德、克罗齐、柏格森各色各样的异说,颇增问题的缭绕。牟先生借康德的思路入手,主要是说明中国的传统“以无知知”根本是对象之知以上的一个层次,康德心向往之却无法证成,而这恰正是中国文化共命慧所寄托的所在。借康德哲学的解析所以看出其限制,乃转接上中国哲学的智慧,这里所开出的是一条可能的新途径。旧传统则根本跳过知识的层面而直接谈体的证悟,这是其不可及处,但亦因此而不免轻忽知识的层面,未能开出西方式的架构式的思考,则又不能不说是传统的一大缺失。我们在讨论智的“直觉”问题时,乃不能不注意到这些复杂的理论效果而作出必要的分疏,始不致于在思想上造成许多不必要的缠夹而落入理论的泥淖之中。

(四)牟先生提出“无限心”的观念,此处也有许多可以值得我们思考的资粮。牟先生以中国的传统肯定人虽有限却可以通于无限,对于这一点的体会,吾无间然。西方许多哲学观

念是太死煞，故天(上帝、无限)人(有限)之间的差距绝对无法打通。但就中国的传统来说，仁心、道心既无封限，即与无限相通。尤其就儒家的体会来说，只要能够充分实现自己内在的禀赋，就可以参天两地，参与无穷的创造的历程，天人之间不是一互相对立彼此悬隔的关系。是在这一义下，中国文化开出天人合一的观念，这是中国文化的一项超越的成就。但在另一方面我们又不能只侧重无限的体现遂忘记讲天人之不一，不一不二，这才是真正称理的了解。一方面圣人之心岂有异于天地生物之心，故不二；但另一方面，“天地鼓万物而不与圣人同忧”，故又不一。忘记讲这一面，则很容易把道理讲得太高，没有照顾到具体现实人生的限制，则又不免堕为玄谈戏论，其流弊不可胜言。我近年来的体会乃特别重视“曲成”的观念，盖创造的过程是一具现的过程，要创造则必落实，而落实即是限定。“翕以成物”，这是熊十力先生在《新唯识论》之内盛张的道理，就在这成物(成就创造价值)的过程中即隐伏一“物化”的堕落的危机。由正面看乃一生生不已的历程，由负面看，此即“无始以来起执”的根源，二者乃是一根而发，此处焉可以不戒慎！牟先生讲成就知识牵涉到“认识心之坎陷”，其实道德实践功夫也不能脱离“曲成”的普遍原则。道德的向往可以无穷，而道德的具现则仍不外是限定，此所以“真正仲尼临终不免叹一口气”！只不过“穷神知化”，可能成就事物的道理本来如是，乃不足为患耳！也正因此，智的直觉所把握的虽是无穷的道体，智的直觉的表现所展示的型态又有儒释道的不同；明道、五峰、象山、阳明、蕺山，乃至牟先生的分殊。我如今觉得传统

的病害在过重“理一”而轻忽“分殊”，故不仅王学末流有“满街皆圣人”之讥，宋儒开出了“气质之性”的观念，却终不能充分重视此一观念。在具体的现实之中，“义理之性”必通过“气质之性”来表示。此所以真正圆教的型态如天台必须“法性”“无明”双遮双照才可以把道理充分地展示出来。我觉得传统儒家在这里比较接近于别教的圆教像华严的型态。这一点连牟先生也好像不能例外。牟先生在《心体与性体》之前有《才性与玄理》一书论魏晋的玄学，对才性的观念有相当份量的重视。但在《现象与物自身》一书，牟先生讲到他自己的完成的思想系统时，除在序中提及该书之外，简直就不谈这一方面的分析，好像在前书通过了这一个步骤之后，就可以将这个层次的道理弃置一旁，存而不论一样。（编者按：关此，曾致问于牟先生，先生谓：在《现象与物自身》书中所以不提，因为这不是问题关键之所在，非忽视也。）其实超越与内在有一种互相依存的紧密的辩证关系。如果我们充分重视这一方面，则不只可以对治传统的流弊，反对轻易讲些“通体透明”的话头，而且可以扩大传统的视域，甚至可以找到一条与西方基督教、现代哲学接通的道路。我们一方面看到西方传统的不足，另一方面又不轻忽它们对现实人生的限制的深刻的体验，两下里会合，由限制之中来体验自由，这才真正能掌握自由的实义。

（五）最后我还要对西方文化与现代哲学的销融说几句话。我觉得牟先生最大的贡献在他能够卫护中国传统与西方理想主义大流打开的慧识。把这样的传统与现代哲学如海德格的存有论作比观，自不能不分轩輊。现代哲学之无法建立超

绝的形上学,我完全同意牟先生的论断。但在同时我又要提供另一个角度的考虑。现代哲学在境界的体会上虽则堕了下来,但却是其来有自,决非无因而起。正因为传统的理想讲得太高,而具体的现实却又分外低沉,两方面根本碰不上头,以此一谈到传统理想就以之为虚幻不切实际,甚至不免有“伪善”之讥评;理想之根本兑不了现却又老是空谈理想就产生这样的不良的效果。对于掌握到传统慧识的人来说,现代的分析哲学自不免陷于支离,而在分析之中彻底解消传统的形上学则又造成一种新的独断,存在主义则又易陷于一寡头人文主义,没法子透得上去。其对传统的苛评不免令人有刺谬的感觉。这样的情形我们当然可以说是现代的堕落,但另一面我们是否也可以说现代是对于传统的一些本质上的缺失所产生的反激所走上的另一极端。传统的毛病正在其说得太高,以至欠缺了下面的一截子。而现代人的最深刻的体验即是世界人生本身内部所呈现的“荒谬性”。在这样的情形之下,如果用直贯的方式讲“无极而太极”“乾元亨利贞”,其不能够相应岂不是很自然的?而现代人展示出现实人生所与的“荒谬”的架构则又是一项重要的成就,此处表现的是一种一无凭依的勇气与担当以及内心的绝望与悲凉,我们一定要在这里看出“无明”的深刻的根源,而后就在无明之中找到“法性”的根源,找到一契机以相应于一充实饱满充满了意义与价值的创造性的世界。故此处当由“存在”入,对于存在的情况有一无闪避的赤裸裸的描述,而后再作一存在性的跳跃,打开一个新的精神境界,有所如实的相应,这才对于现代人的灵魂有一种强烈的吸引。现

代人在精神上是饥渴的,但又同时表现一彻底批评怀疑的态度,不能盲目接受任何东西。这是现代人的困境,而也即在此乃见到一上升的契机。下学而上达,由现象以逼显本体,再探索本体如何在现象中呈现,这才是对现代人有意义的说法。再从历史的观点来看,则西方自康、黑,中国自宋明儒学以后,又并非只是停滞不进,人性沉浸到以前未曾经验的黑暗领域,面对以往未曾碰过的挑战,而工业化以后的世界显然对人类文化提出许多以往未曾提出来的问题。我们自可以与现代的一切背面而立以维持自己内在精神的安平,也可以与时推移面对现代的挑战揉合传统与当代的体验以寻觅一新的因应,此则存乎各人自己的存在的抉择。

我以上所说的自不必违背或矛盾于牟先生平时所说的。只是借一些不同的视域的点拨以反显出牟先生特定的思想型态的成就和分限。牟先生七十寿诞将临,谨以此文为牟先生寿。

(选自《中西哲学论文集》)

系统哲学的探索

一、引言

在今天谈系统哲学,似乎是件不合时宜的事。

西方哲学的发展到黑格尔以后就陷入一种分崩离析的局面。尤其在英美方面,分析哲学成为时尚,微观代替了宏观,系统哲学的探索乏人问津,几成绝响。

但时尚趣味的转移并不表示这样的探索就不重要。反而在学院之外,“哲学”一词保留了它传统的意义与重要性。举个例子来说,在美国的总统大选,投票给共和党或民主党的候选人,除了实际利益的考虑以外,还反映了根本的哲学上的差别。再放大来看,自由与极权的冲突,东方与西方的对

比,都是思想理念层面的冲突与对比。而这个时代之所以被称为危机时代,其中一个重要的原因即在于现代人价值观念的混乱与重心的缺乏,所牵涉到的正是哲学上重要的问题。由现代走向现代之后,在这一个伟大的转型期间,哲学的探索应该是最有活力的一种活动。然而从事专业的哲学工作者似乎甘心隐退在一些精巧的技术性问题的研讨之后,好像未能充分地肩挑起自己的责任。这是一件十分令人遗憾的事情。

诚然,世界观与人生观的抉择的确牵涉到主观体验的因素。但如我们不愿接受非反省的观念型态宰制,也拒绝接受主观主义、情绪主义、相对主义、怀疑主义的理论效果,那么用一种理性开放的态度来反省这一个层面的问题,就变成了我们不可推卸的责任。

其实分析哲学也不能真正逃避这一问题。我们必须先已隐涵了某种预设,哲学的分析才有它的意义与价值。而哲学的反省是无封限的,我们不能拒绝去反省分析哲学背后所隐涵的预设,而且这种后设分析不能只限于语言分析的范围内,也就势不能不重新接触到世界观、人生观、系统哲学探索的问题。过去令人怀疑、反感的其实不应该是系统哲学探索的本身,只是某种封闭的哲学系统的形式罢了!二十世纪对于方法的着重使我们得以避开了许多方法学上的陷阱,但是因噎废食的结果却使我们避免去接触哲学的实质的内容。于是伦理学变成了后设伦理学的分析,价值的抉择变成了价值语言形式的探讨,以致产生了一种无穷后退的效果。然而在现实生活上,我们却不断在作实质的价值的抉择。而缺乏理性、智慧

指引的结果,使得我们完全听任主观情绪、社会习俗,及至观念型态与偏见的支配,因而造成了哲学退位的不幸后果,引起了有识之士的忧虑^①。

我们现在要自觉地倡导系统哲学的探索,但这不是复古,而是更进一步的创新。我们不要重复过去的错误,而要从方法学上突破当前的瓶颈。用一种理性开放的态度重新考虑系统哲学建构的可能性所牵连的种种问题,找出一个方向并指明它的限制,让我们的双脚站在坚实的土地上,稳步向前,探索哲学的新境界。

二、方法学上的探索与考虑

我们在哲学上,究竟希望可以建构怎样的系统呢?

“系统”一词是饱含歧义的。一个数理逻辑家可以建构一套高度抽象、自圆一致的逻辑系统;一个物理学家可以发展一套统一场论,对于力的现象试图作一系统的解释;一个行为科学家可能考虑到有关科际整合的问题而发展了一套系统分析的方法;那么系统哲学企图探索的,究竟是怎样一种意义的系统呢?看来我们在这里只能用对比的方法来寻求系统哲学的适当定位。

很明显的,哲学系统的建构决不能用数理演绎的模式。一个数理逻辑家只需采用一定数目的初基语词、推论规则,在某种情形下,可以建构一个完美的封闭系统,系统内部所有的运作可以通过决定程序演算出来。这样的理想虽不是常常可以

达到,有时演算还不免要依赖熟练与直觉,但任何一个数理系统内部演算的错误,不论多么繁复,都不难核对出来,是非对错,一目了然,极少有争议之可能。这样的数理逻辑系统的建构可能要预设某种心灵的构造,但我们若不对某一系统内部的语词,加以进一步的解释,使它们代表经验世界的对象,它就只是一个纯粹自圆一致的符号世界,缺乏现实应用的意义。就是在这一情况之下,我们在欧氏几何之外,还可以建构其他非欧几何的系统,各适其适,并行不背。只有在古典物理利用欧氏几何去解释物质宇宙的架构,或者爱因斯坦选择用李曼的非欧几何来解释,这样两方面才会发生矛盾与冲突,必须在效果上明分轩轻,始可以谈物理学上的进步或革命。

哲学显然决不只是一要闭门造车建构一个自圆一致的符号系统。哲学要求了解世界与人生的真象,把握智慧,追求理想,为未来找到一个指路的南针。这样对世界人生有系统的了解必定与经验现实有所关连,哲学家决不能像数学家那样满足于纯粹符号、只有可能性不具现实性的净洁空阔的世界。尽管数学家的工作对人类文化的进展作出了一定的贡献,哲学家所要建构的系统却不是数学家所要建构的系统。当然哲学家为了避免荒谬背理的结果,也必须符合最低限度的自圆一致的要求,但他要处理的是包含着真实世界人生复杂处境的问题,不像数学家那样选择沉浸在一个齐一、单纯、完美、充满了可能性的抽象符号宇宙之内。

既然哲学家所要建构的系统与数学系统不同,是否与物理学家所要建构的系统比较接近呢?从一个角度来看,这两方

面的性质的确接近一点。两方面都得接触到世界的内容。物理的假设必须经过实验的证实才能成为定律,而且它的真实只具备有高度的或然性,不能像数学定理在系统以内可以具备绝对的真确性。大体来说,流行的物理、自然科学的方法可以用所谓的“设准法”(Postulational Method)来说明^②。物理学家提出对于物理事象的假设,根据演绎推理,推演出这一假设所含藏的理论效果,而后设计实验或者通过观察来印证这样的效果,如果这样的效果的确出现,那么假设得到证实而被肯认成为定律,一直要到有相反的事例出现,或者有更有力的假设得到证实而取代了它的地位为止,它被大家接受成为真理。这样的真理只是杜威所谓“经过证实的可断定性”(warranted assertability)^③,而决非颠扑不破的绝对真理。这一种方法的运作显然并不合乎逻辑推论的规律,由出现的效果来推断前提的正确性,只能得到或低或高的或然性,不能保证结论的绝对正确性。但诺斯陆普指出,自然科学的方法本不是形式逻辑的方法,它的作用是用来发现事象的关连,不是建立前提与推论之间的必然逻辑涵蕴关系。这样的经验推概方法脱胎于培根所倡导的归纳法,可以用来说明并预测事象的形成,由此可以累积经验知识,得到“知识即权力”的效果。西方现代科学的突飞猛进正是拜这一方面的进步开展所赐。而数学物理(Mathematical Physics)之所以能够成立,似乎预设了人心所能掌握的逻辑推理与客观事象的因果关连有一种两面若合符节的关系,否则就不能够解释何以纯粹演绎的逻辑推论可以成为设准法的应用一个重要的环节^④。现代科学的胜利是远超越过

了简单的枚举归纳法的应用。卡西勒曾指出,越是抽象的概念反而越是有用,此真可谓道尽了现代科学成功的奥秘^⑧。

哲学的系统,如果关连着对于世界人生的统观而言,虽然必须要利用物理知识所积累的成果,但却不能够希望去建构像物理知识那样的系统。物理研究的对象是原子、电子、质子、中子、介子一类的东西,这些东西虽然不能目击,但却可以设计实验、观察或者征验它们所产生的效果。在这一种运作的模式之下,个别差异的因素完全被漠视。我们毋需分别出甲原子与乙原子的不同反应,因为我们只有抛开性质与价值的考虑,纯粹着眼于量化齐一的反应,才能建立科学的定律,超越时空的限制,而有普遍的实效。诚然我们可以辩称,科学也不能完全撇开主观的因素,像爱因斯坦讲四度空间,修正了传统的时空观念,而重视到观察者的地位。但这样的观察者仍然是一个不动感情、不作性质、价值分辨的公平观察者,照顾的层面、角度比较周到,但没有破坏计量的统一性。同样,海森堡的不确定原理并没有真的推翻因果律,它只是指出因果模式应用的限制。统计律的效能虽然较差,不能建立事象间的因果内部关连,但一定的统计数字有规律地出现,仍然可以使我们由统计的立场预测事象出现的一定比例,依然有它相当程度的实效性。而这一类的运作所以有其实效性,其关键端在物理研究方法的取同略异,个别的情形被当作普遍规律的例证看待,彼此之间可以互相替代,并不构成任何问题。然而这毕竟是一个抽象形成的世界。真实的世界人生,却是一个包含性质、价值的丰富内容的世界,决不只限于物理学家所面对的物质、数量的

浮浩空阔的世界。把这一个世界与真实世界之间划等号,就会犯上怀德海所谓:“错置具体性的谬误”(Fallacy of Misplaced Concreteness)^⑥,也即把抽象误当作具体的谬误。

当然,也有人可以反击,所谓真实世界中的性质、价值的内容其实不外乎只是外在的假象而已!然而这乃是一种化约主义的看法。事实是,有机的反应超越了无机的反应,而人的方式又超越了一般其他生物的方式,终不能只把人当作单纯的数目字或原子电子的机械集合看待,那样将产生一种“非人性化”的不良后果。我们只能说,人有他物理的一面,不能不遵守物理的律则,但物理的描写决不能穷尽人性的内容。削足以就履,我们自也可以建构一个局部有效的系统,但这样的系统以偏概全,丧失了哲学的全观,而反对于哲学系统追求的精神。

社会科学研究的对象是人的行为,而且有人致力做科际整合的工作,与系统哲学的探究有一定的关连。但是两方面的性质旨趣毕竟不同,必须加以分疏。

社会科学既是一种科学,虽然没法做到数理的精确性,若要具备预测、说明的功能,就也必须采用抽象量化统计一类的方法,而与自然科学一样表现了相同的限制。一般说来,科学的工作是客观的研究,企图找出事象之间确定的关连,不能涉及终极的世界人生观的抉择或者价值根源的问题,而这是哲学的工作。社会科学家往往要在一些大家默许的价值规范的系络以内从事经验推概或统计调查的工作。但哲学家却可以突破现有的规范,去向往追求理想。在一个时代之中,他往往

代表极少数的声音,讲一些与时代潮流相反的东西。他所需要的不一定是大量事实的资料,而是一种深切的体验与睿智,直指时代问题在思想上的根源或症结,为未来探索一个可能的方向。当然科学家也可以作这样的构思与想像,但他这样做的时候,已经暂时脱离了专业科学家的身分,扮演了哲学家的角色。事实上,哲学性的探索决不只是专业哲学者的特权,而是任何对世界人类的前途有深切关怀的知识分子所必须努力,共同去参与的一项重要的工作。

有些社会科学的分支与自然科学的探究表现了不同的特性,譬如像人类学对于各种不同文化的资料搜集与研究。无疑这样的研究会帮助我们对于人类有更深一层的了解。但是由各支人类文化表现的事实差异,能不能够推出相对主义的结论呢?这却已经进入到哲学探索的范围了。由此可见,哲学与科学,有着一种互相衔接而又互相分别的关系。

总结来说,系统哲学所追求的超越了科学所容许的领域,它所建构的系统也决不具备科学范围以内的同样的精确性。哲学的反省是无封限的。有科学,就可以针对它反省而成立科学哲学;同理,针对艺术与宗教现象的反省,也可以成立艺术哲学与宗教哲学。而艺术与宗教和科学的性质虽然完全不同,却不能够摒弃在系统哲学探索的范围以外,而一样要承认它们是整体的人生重要的内容,要为它们觅取适当的定位。

由此可见,系统哲学的探索包含着一种广阔视野。它可以向各方面吸取灵泉,却又不能局限在一个特定的角度以下。它所关怀的基本问题有两个:

(一)我们有没有可能为这么丰富杂多的世界人生的内容寻觅到一个共同的根源或基础,然后才逐渐分化成为不同的存有与价值的领域?

(二)我们有没有可能建构一个系统来涵盖世界人生如此丰富杂多,乃至表现了深刻的、矛盾冲突的内容,把它们熔为一炉,结合成为一个整体,却又井然有序,分别在这个系统之内得到它们适当的定位?

有人认为,现代之所以被称为一个危机时代,就是因为现代人在思想上所表现的分崩离析的局面,我们有没有可能从一个全新的视野重新探索一个全观,把我们带向一个前所未有的新境界?这就是我们企图走向的新方向。

三、存有与价值的共同基础的探索

哲学反省的题材包罗万有,似乎难以理出一条一贯的线索。所幸卡西勒提出了“功能统一”的观念,使问题的解决透露了一线曙光^⑨。卡西勒指出,如果我们要在实质方面寻求统一,那就不免削足就履,以偏概全,犯上化约主义的错误。但若我们改由功能观点着眼,则人类文化各方面的表现,如神话与宗教、语言、艺术、历史与科学,实质的题材尽管不同,却都牵涉到符号的应用。而符号使用的特点在它能够超越当下感觉经验的限制,把我们带进了可能性的领域。这种符号形式的开创可以采取不同的途径,没有理由将之化约成为一元,彼此之间虽对立却统一,构成人类文化丰富多样的内容。

卡西勒的探索乃是一个良好的起点,但是他只指陈了人类文化不同符号形式之间的功能统一性,还没有更进一步去探索存有与价值的共同根源。同时他的文化哲学系统虽则肯认了不同符号形式的意义和价值,但并没有把它们系统地综合起来,形成一个有机的全体。我们还必须作更进一步的探索。

我们由卡西勒的哲学得到一项启示,哲学的探索不必始自一个神秘幽渺的起点。我们尽可以由一些大家不难共许的现象出发,剥茧抽丝,绌绎出内部含藏的理论效果,由此而在我们面前,展现出一个全新的视野。

卡西勒利用生物科学家的观察,指出一般生物只有“刺激(摄受)——反应(行动)”两个环节,只有人具备抽象符号媒介使用的第三环节,而厘定了人类文化的特殊性格^⑧。符号行为是否专属于人?如今学界还在聚讼不已,迄无定论^⑨。但卡西勒对符号行为特性的描写则是可以成立的,不必引起太大的困难。

卡西勒所遗留下来没有解决的问题是,他只指出人的行为与其他动物的行为性质不同;这些生物生活在它们不同的封闭的系统之中,各适其适,具备它自有的一种完美性;但他没有照顾到彼此之间互动以及人与环境之间的互相影响的角度,我们可以进一步运用现象学描写的方法来画出一幅更全面性的图画。

自从康德以后,我们了解到,客观世界的内容乃相应于我们的心灵的架构而呈现。但康德谓心灵为自然立法,却不免是

一种过分夸大的说法而语有未莹^①。事实上康德本人已了解得很清楚,呈现于我们心灵面前的,是一个不由我们心灵的意愿来改变的客观世界架构,只不过它要通过心灵的觉识而展现出来罢了!

对我们心灵展现出来的世界乃是一个不断流变的过程,在变化之中却又显现出一些确定的形式,可供我们辨识。由此我们可以看到,有机物与无机物不同,动物与植物不同,人又与其他动物不同,心灵的活动与物质的活动不同,目的的行为与机械的运作不同;而且世间的种种事象可以有彼此互动的关系,这些似乎都不应该引起任何的争议。只有当我们把心物当作实体,这才有唯心、唯物之争,而心物的交感也变成了一个严重的问题;同样,也只有当我们把整个世界当作机械的或有目的的,我们才会引起机械论与目的论之间的论辩。如果我们只满足于现象学的描绘,这些似乎都不成问题。心物的表现各自不同,却又可以互相交感;机械的运作与目的的行为自有差别,而为了某种目的,我们可以运用某种机械的力量去完成一定的计划。问题出在我们一定坚持要在现象后面去求实体,这才产生了种种的难题,如康德在《纯理批判》中所指出的二律背反的情形。如果实体既不可知,我们也无凭借去判断实体的性质是什么,那么我们只有放弃这种建构实有的形上学的努力,以免无谓浪费我们的精力。事实上,我们所能掌握的只是可以开启给我们的现象的真实的种种奥秘,而且这一开启的过程不断在增益之中,我们所能掌握的现象的真实也就在不断地增益之中,新境界的不断开拓乃是我们人所面对的一

项不容否认的真实。

如果我们不从现象后面去另觅实体,如果我们肯认现象的真实是开启给我们的唯一真实,而且真实不断在增益之中(Reality is reality in the making),那么我们对许多哲学问题的视域就会完全不同了。只有在绝对之同的前提下,差异才成为不可能,又只有在绝对之异的情形下,交感始成为不可能。但由现象所呈现的真实看来,宇宙乃是一气流通的,在一气流通之中,却又表现成为各种不同形式的差异相,但并不妨害这些不同形式之间的互相交感,也不妨害这些不同形式一根而发的事实。由于各种形式的差别相,我们不能不在概念上作明白的区分,就其大者而言,乃有所谓形式科学与经验科学的分别,又有实然与应然的分别。但把这一类概念上的分别固着化成为了实体上的分别,就会使我们陷入理论上的泥淖,看不到形式逻辑推理、经验事实推概,与价值应然判断彼此之间固有的紧密关连性。而既已切断了三者之间的关连性,再要重新来把它们勉强牵合在一起,那就不免徒劳无功,难以讲出什么中肯的议论了。

譬如说,就形式科学与经验科学来说,当然是有明显的分别。如前所述,数学逻辑的推论是有绝对的真确性,而经验科学所建立的物理化学的定律却只能有高度的盖然性,不能有绝对的真确性。也就是说,这种分别是有必要的,而且是可以成立的。但由这样的分别却看不出两者之间的关连性。事实上,当经验科学家提出假设后,第一步要做的是,把这一假设内含的理论效果,用演绎的方式推论出来,然后才设计实验,

如果这一假设成立,那么某种事象必然应该出现,如果实验成功,事象果如预期出现,证实了这一假设,这样的假设就被接受为真理,一直到有新的更好的假设被提出来证实以后为止。我们在这里所遇到的问题,如果纯形式的演绎推论,与经验科学探究的内容真是毫无关连的话,那么现代的数学物理的成就乃变成一个不可解释的奇迹。在这样的情形下,我们无法不假定,逻辑推理的因故关系,与经验科学的因果关系之间不能不有某种确定的关连。事实上,人心所能把握的逻辑推理规则,与事象的关连,都不是人心可以随意发明的。一个数学系统经过解释之后就可应用于物理,这证明数理之间至少有某种同构(Isomorphic)关系,不可能是全然的巧合。杜威想由实用的观点把演绎、归纳熔为一炉,^⑩他的尝试是否成功是一个问题,但他至少看到了困难的症结,不容许我们停留在形式与事实科学的二分法,否则就会产生种种难题。

又譬如,实然(Is)与应然(Ought)也自应该有一种分际。我们显然不能由现有的社会习俗推出道德应然的规范,否则把现实的当作理想的,便会犯了范畴错置的谬误。但在另一面,价值的抉择又不可能与存有的性质完全切断关系。我们要买熟的甜的苹果,不要买生的湿的苹果,这是我们基于事实的考虑所作出的价值判断。人的口味、价值标准固然可以不同,但要把价值与存有完全切断,却是一件做不到的事情。如果我们建构一个价值系统,却完全不能落实,那么这样的系统还有什么用处呢?

王阳明有一段话说得很有意思:

“盖天地万物，与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。风雨露雷，日月星辰，禽兽草木，山川木石，与人原只一体。故五谷禽兽之类皆可以养人，药石之类皆可以疗疾。只为同此一气，故能相通耳。”（《传习录》下：二七四）

阳明这一段话，通过不同的解释可以得到完全不同的理论效果。首先我们要问，“万物一体”究竟是一种境界，还是一种事实的情况？阳明似乎两种意思都有。“大学问”中所说天地一体是一种崇高的境界，而它的存有基础则是宇宙万物原只一体，本来就是一气流通的。我们不能由宇宙万物在现实上的一体直接推论到境界上的万物一体的证会，否则就会犯了范畴错置的谬误。理由在于如果宇宙万物在现实上本来就是一体，那么我们不去觉识证会它的一体，它仍然是一体，又何需我们的努力去证会这样的一体的境界呢？由此可见，人的境界体会、文化造就乃是一种主客和会产生的结果，它是建筑在存有基础上所创发的精神的造境。打个比方来说，宇宙间那些物质本来在那里，但只有人了解物情，才能制作器用以利用厚生。同样人对万物一体有所了解，这才知道把自己局限于天地是限隔了自己的生命。人生一个最大的吊诡是，人必把自己通于天地才能真正体现自己的生命。这里所讲的不只是一种客观的真理，而且是一种实存的真理。建立天地万物一体的境界是自己受用之学。这里是有的一种普遍的应然规范的建立，但它是基于事实的了解与考虑。由此可见，实然与应然，存有与价

值,既分而合,虽合而分,当分处分,当合处合,这里同时需要和会与分疏的智慧,才能不落一边。不然的话,不是陷于脑筋简单(simple-minded)的错误,只了解分析的技巧,但知其一,不知其二;就是流于思想糊涂(muddle-headed)的毛病,漫无分际,易犯范畴错置的谬误^⑧。

准上所述,就低限度来说,我们必须肯认宇宙是一气流通的,否则就无法解释内容与形式,心与物,存有与价值之间交感与互动的事实。但宇宙万物这一体却又不能了解为巴曼尼底斯的块然独存之“一”体。道周流六虚,变化不居,一本而万殊。宇宙万物呈现为无穷的差别相。如此,万物虽属于同一宇宙,各种不同的生物却又生活在完全不同的“世界”之中,恰如生物学家迁克斯寇尔(Uexiüll)所指出的,苍蝇有苍蝇的世界,海星有海星的世界,每一种世界有它特殊的完整性。而这些世界又互相交叉互动,构成了宇宙间丰富繁复的内容^⑨。“世界”在这样的意义之下,乃是一种主客相应的架构。而人与其他动物尤其不同,他可以超越当下,相应于不同的世界架构。阳明另有一段话饶有趣味:

“人一日间,古今世界都经过一番,只是人不见耳。夜气清明时,无视无听,无思无作,淡然平怀,就是羲皇世界。平旦时,神清气朗,雍雍穆穆,就是尧舜世界。日中以前,礼仪交会,气象秩然,就是三代世界。日中以后,神气渐昏,往来杂扰,就是春秋战国世界。渐渐昏夜,万物寝息,景象寂寥,就是人消物尽世界。学者信得良知过,不为

气所乱,便常做个羲皇以上人。”(《传习录》下;三一—)

用现在的术语来说,阳明用了一种现象学描绘的方法,指明人一日间所经历过的不同世界。但最后一句话却道出了一个全新的问题,阳明是断定,通过我们自觉的选择和努力,在境界上我们可以永远保存一个夜气清明的羲皇世界。在这里,我们可以看到人和禽兽之间一个巨大的分野。禽兽的世界是为本能反应所决定的,它自成一个完整的机括,根本没有自由选择的余地。但人的情形完全不同。事实上,人不只开拓了不同的境界,而且人的文化越高,就越有自觉越有自由来选择自己的境界。人的生命乃是所与,不由人自己选择,但人既有生命,就有选择的自由,也就是存在主义者所谓的“人命定要自由”的情况^⑨。同时人的选择虽则有相当大幅度的自由,但选择的对错并不由人主观的愿望所决定,而有一定的主客相应的架构来分判效果。对人所开启的境界与真理既非全主观,也非全客观,而且相对于开启,就有障蔽,这是一个永远不断的奋斗过程,需要我们作进一步的省察。

四、人类文化发展与构造的现象学的描述

展现在人的心灵面前的并不是一个无光无色的事实世界,人不断追求理想,向往真实,不断在打破超越现存的限界。在更广大更深刻的真实的体证下,现有的真实慢慢褪色,变成了次级的真实,乃至不真实、反真实。人建筑在传统的基础上,

不断开创新的境界。当人善用自已的传统的资源,就能够百尺竿头,更进一步,往前创发,但如不善用自己的传统,则传统也可成为负担,变成了阻碍前进的绊脚石。同时正由于人所开创的是意义系络的真实,这样的真实也可以失坠,令人陷入虚无主义的深渊。对文化的创造与受虚无的侵袭,是一个钱币的两面,乃是专属于人的问题。人的思想观念发展史乃是不断的创造与危机时代的世代交替。

在这里,我们看看卡西勒对人类文化发展的现象学的描绘是有益的^⑨。依卡西勒之见,人类文化最早开展出来的两项符号形式乃是神话与语言。我们一般的意见认为神话是迷信,内容混沌一片,无可理解。但卡西勒驳斥这种流俗之见,如果神话内部不蕴涵一些光明的话,后世的理性文明的成就不可能由之滋生出来。我们所要把握的,是神话本身自有的逻辑以及发展的律则,才能对人类文化开展的真相有相应的了解。支配神话心灵的是一种“对全体的同情”的感受,整个的自然一体流浹,这样才能解释图腾一类的事实。但神话内部就孕育了超越神话的种子。卡西勒利用乌赛纳对“神名”的研究,发现语言与神话乃是一对双生儿,有着一种相应的发展。最早的神并不是希腊多神教所崇拜的人格神(Personal gods)。在此前,还得经历“功能神”(Functional gods)与“瞬间神”(Momentary gods)的阶段。一个人格神,有着个体的性格,能够扮演各种不同的功能,已经是相当后起而进步的观念。在功能神的阶段,还不凸显个体的观念,只表现一项特定的功能。推回到瞬间神,乃至更推回到“玛纳”(mana)的出现,一种神奇的力量突

然降临,可以寄托在任何木石,来去不留任何征兆,也未分化成为任何特定的功能。这才是最原始的神观。由此可见,对于太阳神的崇拜,已经是一种后起的发展。前此还有一个更混沌未分化的阶段;但原始的混沌必慢慢走向逐渐分化的过程。再往前看,多神教又不是神话宗教发展的终结,神话的矇眛终于被超越,而有了高度的自觉、自由以及伦理道德的要求,有了所谓力动的宗教(Dynamic Religion)的开拓,表现成为一神、泛神等不同的型态。

然而,从另一个角度观察,神话虽则可以被超越,但不能被消灭。就负面来看,号称进步的今天,还到处看见政治神话的横肆,不愿正视它将造成文化毁灭的根由^⑧。就正面来看,对全体的同情原是人所需要的神话,虽则它不能为科学所证明或否证,而科学并不是广大的人生所取的独一无二的标准。神话宗教是另一个层面的问题,不必与科学相冲突,而泛科学主义本身却是一个带有强烈破坏性的要不得的神话。

在人类文化发展萌芽的阶段,语言和神话齐头并进,一同发展,但到了一个阶段之后却分道扬镳,走上了不同的途径。语言慢慢脱离了神话的貌相的世界,而扑捉到一个实体属性分明的形相世界。由此可见,我们一般知觉所对,也是一个经过提炼以后的世界。但是语言还有进一步的发展,超越日常语

由具体走向抽象,由限制走向自由。真实不是对于事实的模仿,事实上人对事实的把握就要依靠心灵的开创,而并非完全被动的摄受。

卡西勒诚心诚意地接受了康德的哥本尼式的革命。但他比康德更有弹性,知道心灵的开创并不限于康德所描写的那些范畴。而且除了科学之外,人还开创了历史、艺术的符号形式,遵守着不同的逻辑规律而发展。卡西勒本人在《论人》一书中虽只列举了神话、宗教、语言、艺术、历史、科学等六项符号形式,在《符号形式哲学》的大著中更只讨论语言、神话、科学三个项目而已!但这些不必穷尽所有符号形式的内容,汉德尔(Charles W. Hendel)就曾指出,卡西勒很可以写一部专著讨论艺术^①。质言之,卡西勒的系统乃是一个开放性的系统,不是一个关闭性的系统。他所建立的不是一个最后的成品,而是指点了一个方向。

顺着卡西勒指点的方向往前探索,我们发现,理一而分殊。不仅各符号形式之间可以有一种和而不同的关系,我们也可以把同样的方法论应用到东西文化的比较哲学之上。每一个文化都是由具体走向抽象,但各各采取自己的特殊的形式;有的偏重科学,有的偏重艺术,有的偏重道德,有的偏向宗教。而所建立的宗教又可以有形态的不同。各文化形态之间可以有一种紧张对立的关系,但也可以在更高的功能观点之下,把它们作一种和谐的综合。

诚然,卡西勒并没有在实际上做出这样的综合。但在理念上我们可以了解,整全的人生可以包含科学、艺术、道德、宗教

等不同的方面,也可以包含东西文化所开创出来的不同成就,决不必仅执其一端而排弃其余,造成生命偏枯的局面。每一个人有他一定的限制,不可能涵盖万有,在各方面都有同样的成就。但这些努力尽可以和而不同,既多元而和谐,创造一个丰富多彩的局面。每一个时代每一个文化都可以选择究竟要走上分崩离析抑或综合和谐的局面。

有关这些问题精微处的探索,我们到将来还可以作进一步的考虑。眼前我们所要做的,是有可能建立一个普遍的架构,把分殊的文化成就熔为一炉,纳入一个开放的系统,作统一的考虑,而让各分殊的文化成就在这个系统之中得到适当的定位。

这项工作的艰巨是不待言的,我们在这里只能指点一个方向,指陈往这一方面建构一个系统观点的可能性。现代西方由于科技方面的进步,在文化发展上似乎站立在一种先进的地位。但把科技的方法无限制的应用却在文化上造成一种危机,而在西方内部产生了反抗的潮流。譬如存在主义者认为人不可以化约为数量,而在自然人文之间划分了一条清楚的界限。但是这样的做法只能在两者之间造成一种对立,而看不到在一个更高的观点之下统一二者的可能性^⑧。

但存在主义哲学家指出,科学的成立乃是基于抽象的结果,这却为我们指出了走出目前困境的方向。人,诚如存在主义者所指出的,乃是一个走向死亡的存有。人的本质乃是关怀,决不是无关心,这是可以断言的。而且正是基于人的关怀,人才发展了科学以利用厚生。在一个意义下,把人提升到

一个超越时间之流的层面,而忘怀了时间以及死亡的威胁。但这样解决的办法决非终极解决问题的办法,因为人终究不免于死亡的命运,终不能化约成为一个数目字,超脱了一切实存的苦恼的侵袭。但科学的成立却指陈了,人可以有一种超越的架构,但超越的可能并不限于一途,也可以有艺术的超脱,宗教的超脱,以及其他可能的方式^⑨。我们不妨探讨它们共同的基础,并探测走向未来的可能性。

正如存在主义者所指出的,人的生命乃是投掷在那里的此有(Dasein);而人是一个“在世界内的存有”。正因为人是人,人生的意义才对人构成一个问题。而人有自由去建构不同的境界来对付向人生簇拥而来的种种问题。故此,人的架构本是一个主客相应的整全体。而人的学习经验也指陈了,人是作为一个整体对他的处境与世界有所反应。在一个逐渐的过程中,人才学会了分化,压制了其他的面相,而只发展出一部分的潜能,来对付局部性的问题。正由于人在处理这些问题获得了成功,习惯性地作同样的反应,于是把抽象的东西当作了具体的东西,而犯了前面所提到的怀德海所谓“错置具体性的谬误”。

存在主义者与怀德海由完全不同的背景出发,却达致类似的结论。世界本来是一个情理交融的全体,经过后来的分化,才变成了性质数量分明的世界。这样的看法与刚才所介绍过的卡西勒的看法也若合符节。卡西勒描写人的意识的发展也是先有沦全,后有分殊。但分殊到了一种极端的型态却可以对人生构成严重的问题,故此我们终必要回复一种全观。但与

神话的未分化的全观不同,哲学家所向往的乃是一种通过分化以后的全观,才能往未来为我们指向一条健全的出路。

再由人的传达方式来着眼。人最基本的传达模式乃是一种整体的传达模式。每一次的传达都是一次观念的冒险,突破了现有的窠臼^⑨。但人们把惯常出现的传达固着化成为一定的模式,于是失去了观念的新奇性与冒险性,而看不到传达最基本的模式的真象。

准上所述,由全而分,由具体而抽象,由力动而静止,这是一个非常自然的过程。但是我们把分殊、抽象、静止当作本来面目,那么整全、具体、力动就失去了存有论的基础,而沦为不可以还原的次级现象,乃至被当作错误的假象。这在存有论上走上了一条歧途,产生了严重的负面效果。

当然,我们也可以为了避免化约主义的效果,而主张“层创进化论”(Theory of Emergent Evolution)。但层创进化之所以可能,必有其存有论的基础。这样我们还是不能不回到我们原先的一气流通的基设与断定。

这样,我们找到了存有与价值的共同基础。这不是说,我们在存有论与价值论的主张就会完全一致,不再有矛盾冲突。我们所要指出的只是,有这样的矛盾冲突的可能,也必须预设了同样的存有与价值的基础。但这样的觉识却可以为我们未来的综合作一个良好的起点。恰正是因为人存在的架构与其他动物不同,存有与价值才能够对人成为问题。人能使用符号,创造文化,把握意义,体证境界。他的世界是富多面性的,他永远可以超越他现有的成就。在不断超越的过程中,他可以

创发新的境界,体证和谐,但也可以走上分崩离析、堕落倒退,乃至倒行逆施的道路。人的禀赋虽是整全,但人却可以偏,不平衡的、片面的发展的结果乃至可以切断了存在与价值的关连。但人永远可以校正这种偏失,重新恢复二者之间的关连,获致一种新的平衡。只不过这种平衡永远是一种“动态的平衡”(dynamic equilibrium),要靠不断的创造来维持,所以不断有升降、上下的契机,要靠我们仔细来认取。人一方面永远不断在开辟新境界,冲破旧藩篱,故此我们无法完全预见未来的发展,但在另一方面,这中间又有一脉相承的线索,乃可说是万变不离其宗。在这样的情形下,人的终极关怀无法安顿在任何已有的成就上,而只能交托给人的无穷尽的创造力,生生不已,不断发扬人性的深刻体验与智慧。

五、未来哲学改造的方向

如果我们以上所说的不无理由的话,那么哲学的改造是无可避免的了。

传统哲学习惯采用一种三分法,把哲学的内容划分为以下三个部门:

(一)知识论(Epistemology)

(二)形上学(Metaphysics)

(三)价值论(Axiology)

我们似乎可以保留这种三分法,而实之以不同的内容。

就知识论来说,似可以涵盖方法论与真理论。我们要划分

不同种类的知识,个别使用不同的方法,而找到它们的定位。怀疑也是一种必要的方法,是怀疑使我们不得不放弃了独断的态度,逼使我们不得不努力澄清知识、真理的性质。语意的澄清固然有其必要,实质内容的了解更是当务之急。知识与臆见、真理与虚假显然不可混为一谈,的确有本质上的差别。但传统的对应说不能帮助我们解决问题。当我们说数学的真理、自然科学的真理、社会科学的真理、历史的真理、哲学的真理、艺术的真理,所用“真理”一词的意义在每一个场合都不相同,却又有一脉相承的线索,等待我们加以澄清。而有关取得知识、真理的方法的反省终必要逼使我们建立一套普遍的传达(communiation)与学习的理论。符号形式的研究与解释学应可给与我们许多有价值的启示。

传统的形上学涵盖本体论(Ontology)与宇宙论(Cosmology)的范围。我们也仍然可以保留这样的分类,而在内容上给与全新的了解。本体论不再去追寻“物自体”(Thing-in-itself)或隐藏在现象之后并超越在现象之外的形上实体,实有的形上学是无可奈何地完全过时了。形上学的探究是要去追寻人的“终极关怀”(Ultimate Concern)^①,对于“绝对基设”(Absolute Presupposition)的审查^②。人终不能不有某种终极的托付(Ultimate Commitment),既没有科学方法帮助我们作合理的选取,于此我们只有第一步对人类已经提出的终极关怀或绝对基设加以同情的了解,给与现象学的描绘,第二步运用哲学的智慧比较其得失,第三步发挥创造力寻求一种新的综合,为自己找到安心立命的所在^③。宇宙论则寻求对于宇宙人生作一

种合理的解释,而碰到所谓“世界假设”(World Hypothesis)的问题^⑤。人的幻想虽不必一定能够得到证实,但却是我们每一个世代突破当前共许的典范(Paradigm)^⑥的唯一凭借。本体论的托付是绝对的,宇宙论的幻想却富于启示性,可能把我们带进过去没法预见的新境界。

传统的价值论讨论价值的性质、基础、与分类。真、善、美、用各有其一定的定位。我提议加入践履论的反省,考虑如何把抽象的价值思考转为人生的真实^⑦。同时,价值论也可以兼赅文化哲学,包括艺术哲学、宗教哲学、政治经济哲学各方面的反省,并探讨它们之间的互相关连、定位,而提出一套整全的人生哲学^⑧。

很明显的,以上提出的这些工作,决不是一个个人可以完成的计划。同时,不同的个人会有不同的意见,未必可以得到共同一致的见解。但和而不同,只要大家都保持一种广大的胸襟,各有专长,互相补足,不断地综合、再综合,那么哲学的改造,人生境界的开创,成为一个永无止境的开创历程,就在这样不断的努力之中体证人生的充实的意义。如此乃在一方面充分了解到人生的意义随时可以失坠,而取一种“如临深渊,如履薄冰”的态度,另一方面乃有所担承,“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,永远不断发扬生命的一种积健为雄的精神^⑨。

(选自《中西哲学论文集》)

注 释

① 西方哲学内部也渐渐对当代哲学发展的偏向有了深切的反省与批评，譬如耶鲁大学的史密斯教授在美国哲学学会东部分会第七十八届年会的主席演讲词：“哲学复原的新需要”（一九八一、十二、廿九）中就曾呼吁哲学家不要把自己限制在一些狭而专的论辩中，必须用心思在一些真正有重要性的问题上。

Cf. John E. Smith, "The New Need for a Recovery of Philosophy," in *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, Vol. 56, No. 1 (Sept., 1982), pp. 5-18.

② Cf. F. S. C. Northrop, "The Method and Theories of Physical Science in Their Bearing on Biological Organization" in *The Logic of the Sciences and the Humanities* (Cleveland and New York: The World Publishing, Co., 1959. First published by Macmillan in 1947), pp. 133-168.

③ John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (New York: Henry Holt and Company, 1938), p. 7.

④ Cf. F. S. C. Northrop, "Epistemic Correlations and Operatinal Definitions" in *The Logic of the Sciences and the Humanities*, pp. 129-132.

⑤ Cf. Ernst Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, English trans. by W. C. and M. C. Swabey (Chicago and London: The Open Court Publishing Company, 1923).

⑥ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Free Press, 1967. First published by Macmillan in 1925), p. 51.

⑦ Cf. Ernst Cassirer, *An Essay On Man* (New Haven and London: Yale University Press, 1944), p. 222.

⑧ Ibid., p. 24.

⑨ 卡西勒《论人》出版以后，动物心理学家教会黑猩猩看图识字，最有名的两个例是沃休(Washoe)和莎拉(Sarah)。但有些学者认为这些只是模仿的结果，黑猩猩不真懂得语法。卓姆斯基(Norm chomsky)学派根本否认动物有运用人的语

言的能力。无论争论的结果如何,卡西勒由型态上划分情感语言与命题语言,指出动物的符号反应既幼稚而稀少,这是颠扑不破之论。

⑩ 参看牟宗三:《智的直觉与中国哲学》(台北,台湾商务印书馆,一九七一),页十四—十五。

⑪ Cf. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*.

⑫ 罗素年轻时曾师事怀德海,二人合著《数学原理》,为现代符号逻辑经典之作。二人以后均转入哲学界而思想互相刺谬,缺乏感通。据云罗素曾讥评怀德海为思想糊涂,怀德海乃以罗素为脑筋简单的考语回报,一时传为士林佳话。

⑬ Cf. Cassirer, *An Essay On Man*, pp. 23-24.

⑭ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, English trans. by Hazel E. Barnes (New York, Philosophical Library, 1956), p. 489.

⑮ Cf. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, English trans. by Ralph Manheim (New Haven and London: Yale University Press, three volumes, 1952, 1955, 1957). *Language and Myth*, English trans. by Susanne K. Langer (New York, Harper & Brothers, 1946).

⑯ Ernst Cassirer, "The Technique of the Modern Political Myths" in *The Myth of the State* (New Haven and London: Yale University Press, 1946), p. 277—296.

⑰ Charles W. Hendel, "Introductory Note to The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. II: Mythical Thought" in Cassirer, *PSF*, II, p. viii

⑱ 很多人认为海德格与沙特的思想是反科学的。很明显的,所谓存在主义哲学家思想的重点的确不在科学方面,他们强调科学的限制及其可能的负作用。但我们可以通过一种新的解释,由存在主义的思想转出一条思路来销融人的科学的成就。这给我们指点了一个将来努力的方向。

⑲ 叔本华就有这样的论调,当代讲超越义最精的当推耶斯柏斯。Cf. Karl Jaspers, *Philosophy*, English trans. by E. B. Ashton (Chicago and London: The University of Chicago Press, three volumes 1969, 1970, 1971).

⑳ 今日的解释学(Hermeneutics)由本体论的角度来了解传达问题的确可以给我们一些启示。Cf. Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed &

Ward, 1975), 特别是第三部分:“在语言的引导下解释学的本体论的转向”, 解释学所引起的问题至为复杂, 非在本文的篇幅内可以详析或处理的。

⑳ Cf. Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, three volumes, 1951, 1957, 1963).

㉑ Cf. R. G. Collingwood, *An Essay On Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 1940).

㉒ 西方思想家如索罗金 (P. A. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*), 诺斯陆普 (F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West*, 1946) 的反省都值得我们参考。美国在六〇年代尾筹办成立的比较哲学学会 (Society for Asian and Comparative Philosophy) 现在有二百多的会员, 可见愈来愈多人关心这一类问题。我自己对于这些问题曾提出一些初步的看法, 请参看《新时代哲学的信念与方法》(台北, 商务, 一九六六)《文化哲学的试探》(台北, 志文, 一九七〇, 新版, 学生, 一九八五)《生命情调的抉择》(台北, 志文, 一九七四, 新版, 学生, 一九八五)《中国哲学与现代化》(台北, 时报出版公司, 一九八〇)。《文化与哲学的探索》(台北, 学生, 一九八六)。

㉓ Cf. S. C. Pepper, *World Hypotheses* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1942).

㉔ Cf. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago & London The University of Chicago Press, 1962).

㉕ 中国哲学在这方面应有特殊的贡献, 温故以知新, 应可给我们许多有价值的启示, 譬如审查朱子参悟中和问题所经历的曲折, 参拙著《朱子哲学思想的发展与完成》(台北, 学生书局, 一九八二), 页七一——一三八。

㉖ 当代中国学者如梁漱溟、熊十力、方东美、唐君毅、牟宗三都不断努力往这个方向探索, 薪火相传, 再接上现在和将来的学者, 新儒家的思想始终活跃着, 希望在未交有更进一步的突破。

㉗ 参看方东美:《生生之德》(台北, 黎明, 一九七九)。

哲学的起点 与终点

——人存在与他的问题
和答案的追求

哲学的思索该从什么地方开始？这本身就是一个值得思索的哲学问题。

从西方哲学的发展来看，希腊哲学的主流是宇宙论和存有论：宇宙如何起源？世界的本体究竟是什么？这样看来，希腊的哲学家的思想是客倾的，认识的主体的观念没有彰显。到了近代西方，这种情形就有了显著的改变，笛卡儿首先把哲学的起点转移到认识的主体(cogito)，洛克以为在哲学探讨的程序上，认识论应先于存有论，因为如不能先肯定人有认识本体的能力，那么

奢谈本体有什么意思呢？到了康德更进一步倡导哲学的哥本尼的革命，根本指出现象世界的构成就有心灵的因素在内。康德以后的思想家莫不深深受到康德思想的影响；不是对于康德思想的反激，就是对于康德思想的进一步发展。广泛来说，我们不妨对于西方现代的哲学思想作这样的了解。

就对于康德思想的反激来说，主要的代表有唯实论与唯物论。十九世纪末、二十世纪初唯心论的思想，尤其是黑格尔的哲学，几乎整个席卷欧陆。据说罗素和摩尔有一次在散步时，突然之间感到周遭的世界是真实的，摆脱了心灵的笼罩，而有了一种解脱和莫名的喜悦的感觉。唯物论则力倡“存在决定意识”，而反对“意识决定存在”。这两种看法在一个意义下是要回复希腊哲学的立场，把独立于意识的存有当作哲学思索的起点。但是唯实论的思想，如新实在论、批判的实在论虽则盛极一时，不多时也就烟消云散，并没有发生真正深厚的影响。辩证唯物论的思想对于当代西方知识分子的吸引力主要在其政治、经济、社会结构的反省方面，从纯哲学的观点看则早已被认为是过时的思想；人们对它的重视只是因为它……在现实上有强大的实力做后盾，所以不能对之加以忽视。同时西方对马克思主义的解释方面早已有了崭新的发展，大体上不再强调它的唯物决定论的成分。现在西方无论英美的分析哲学或欧陆的存在主义、现象学哲学的主流，都已凌越了唯实、唯物的论点。泛言之，可以说是走上一条通过康德而企图超过康德的道路。此何以故呢？我们不能不对之加以简要的解析。

我们试反省存在与意识之间的问题,柏雷(R. B. Perry)固然是对的,光由“自我中心的难局”(Ego-centric Predicament)是不能推出唯心论的结论。然而在另一方面我们却不能不承认,乃是通过意识的断定才可肯定有独立于意识的处境存在,那么在这一特定的意义之下,我们仍然可以说“境不离识”。从科学考古的观点,我们不难断定在人类出现以前已经就有世界,显然这一世界自不依靠人类的意识而存在,这一事实是无可争辩的,同时这样的看法也自完全附合我们常识的观点。但是我们不能不进一步追问,所谓的“世界”究竟是怎样发现的?它的含义究竟如何?它的存在究竟对谁才有意义?这样一追问下去,我们立即可以发现纯客观唯实的了解方式的限制。我们一般都不自觉地假定有一个独立于我们的客观世界在那里,而我们确切地了解“世界”这一个名词的意义;却根本忽略了对于“世界”的了解并不是单纯的,而“世界”一词在实际上包含着歧义,逃过了我们的注意。

试问在那里的究竟是什么呢?当然是“世界”,但这个世界对我、对一个初生的婴儿、对猫、对狗都是同一个世界吗?在一义下,确实是同一个世界,在另一义下,却又是全然不同的世界。考古学者所断定的人类尚未诞生的世界一方面固然是指谓一个人类尚未诞生以前的客观存在着的实在世界,但在另一方面也指谓着一个可以被摄握的意义的结构的世界。也就是说——这一个世界的客观存在只有针对着考古学者的意识才有它的意义,而它的“客观”存在才可能被发现具备有“客观”的存在。对于一个初生的婴儿、对于狗、对于猫,这一个所

谓客观的存在的世界竟等如不存在。于此，一个客观的存在的
世界如不对着意识呈现出来，其客观存在便不能被发现而完
全无意义乃等如不存在，但它既呈现出来，就是一个如意识所
摄握的意义结构的存在，尽管意识可以断定它可以离开意识
而存在，但它的存在的意义却是通过意识的摄握而凸显，故在
此一义下仍可以说是“境不离识”。总结起来说，在理论上，我
们尽可以断定一个完全不经意识摄握的客观独立自存的对象
世界，但这一个世界对我们既完全无意义而等如不存在，且这
一种纯理论性的断定已是出自一种高度抽象的意识的断定。
一般我们所谓的独立于意识存在的对象世界，实在是意识所
缘作为意识内容的对象世界，这样的境不是离识的境，它才可
以作为我们科学研究、实际利用，或者艺术想像的对象。这里
所呈现的是一能知(识)所知(境)的对应关系，借胡塞尔的名
词来说，即是一种“能所相应”(noetic-noematic correlation)的架
构。如此摄握的世界在一义下即我们所面对的现象世界，这一
世界的构成既有境的成分，也有识的成分，显然康德的基本慧
识是不动摇的：我们所面对的世界已有了心灵的成分。但在
此处，我们也不能不对康德有所修正，康德所谓“本体”
(noumenon)既为意识所绝对不可能缘的境，故也对我们没有
意义，不是我们需要去过问的对象，而可以将其放入“括弧”之
内存而不论。但在另一方面胡塞尔的“括弧”(bracketing)的方
法所设的限制对我们来说却又至少部分是不必要的。照胡塞
尔的办法，则我们只能谈意识的能所的结构，而不能谈存在，
但我们在我们的境与识的和合以外既没有额外的存在，而解

析呈现在我们面前的存在的架构不外就是存有论的工作。这样的存有论的工作是不必也没法避免的,虽然这里所了解的存有论是一种“现象学的存有论”(Phenomenological Ontology),与希腊那种纯客倾的存有论大异其趣。如此胡塞尔的括弧方法只能用来杜绝对于纯客倾的存有本体的测度与构画,而不能用来排拒存有论的探讨,因为人存在毕竟是一切哲学探究的起点,不能把他也放在括弧里。而胡塞尔以为只要把自己的探究限在意识架构的范围以内便能把哲学建立成为一门最严格的科学(apodeictic science),不需任何基设(presuppositionless),这却是一种幻觉,有关这一个问题,我们要留在另外的地方讨论。

直承康德哲学的线索而企图有更进一步的发展是新康德哲学的潮流,在这里我们将只提卡西勒,他是新康德学派之中玛堡学派的殿军。卡西勒发展符号形式的观念,在认识论上他认定我们要正视康德所提出的哲学上的哥本尼式的革命。他彻底否定了所谓的“模拟论”(Copy Theory),也就是摧毁了真理的对应说(Correspondence Theory of Truth);唯实论与唯物论思想的基石。照这一种说法,真理就是观念和客观实在的符合。依卡西勒的分析,这样的说法将杀死一切真理,因为离识的境既根本超乎吾人的意识的把握,谁也没有见过客观的对象本身,那么人类追求知识的历史变成一个虚假或错误伴随着另一个虚假或错误的历程,这是一种绝对无望的情况。这样做是不了解实在本身不断在形成之中,真理根本是创造和综合的结果,人类是在不断追求新的真理的过程中。这样“客

观”(Objective)的概念必须为“共同主观”(intersubjective)的概念所取代。境识互相对峙而有,纯客观的对象乃变成一个无意义的概念。卡西勒并进一步发展了一整套的文化哲学的概念,哲学的工作不外是对于人类文化的演进和创造的反省而形成一自知。卡西勒指出即在神话的世界之中,已经有了符号形式与心灵创造的因素,而这一种创造的幅度随着人类文化的开展而扩大,卡西勒审查了整个的科学史,发现实体(Substance)的观念逐渐为功能(Function)的观念所代替,越是后起的科学的成就越是展显了高度的符号性,而这象征着心灵的更进一步的解放与自由。卡西勒在《符号形式哲学》第三卷《知识现象学》之中并从反面证明他的论题。他研究当代有关“失语症”(Aphasia)的文献而发现患病者的失语不必是由于感官的缺陷,而是缺乏了抽象与意义联合的能力。失语病患者不能了解我们所面对的世界更证明这—个世界是一个意义的结构而并不是一般人所假定的纯客观对象的所与。卡西勒因此界定人为“符号的动物”,而由符号的线索来研究人的文化与世界,他的哲学的起点和研讨的焦点显然与唯实、唯物的客观思想之偏重对象的进路大异其趣。

由上所述,可见卡西勒特别注意“创造”与“综合”的观念,这可以看出他是多么深刻地根植在康德哲学的精神传统以内。尽管当作一个德籍犹太人来说,卡西勒在大战时亲身体证到人类的非理性的力量可以达到多么可怕的破坏性的程度,可是他一生所追求的是如何克服这些方面的牵累而体现不断在生长之中的人类精神的自由。从这一个角度来看,卡西勒又

是德国唯心论,特别是黑格尔哲学的苗裔,虽然他已弃绝了黑格尔的玄学以及他的削足就履的辩证逻辑的架构。但也正因此卡西勒被视为一位比较传统气味的思想家,而不是一位典型的西方现代后期(Post-modern)的心灵的代言人。

从一个观点看来,卡西勒所彰显的精神规模也确有其本质上的限制。他反对经济决定论,此处可以看到他的卓识,但他完全不谈物质、经济的因素却不能不说是他的哲学的一大缺陷。也过份着重“创造”与“综合”,强调“自由”的追求与体现,却未免忽视了“所与”与“限制”的因素。他所继承的人文主义的精神偏重在人类文化的不可穷竭的创造力。尽管“宗教”也被他肯认为人类文化的重要的一环,但是他的哲学根本缺乏对于世界与人生的无可奈何的体味,至少就外表来说,好像过分彰显了一种乐观主义的气氛,这使他的哲学更像上一世纪的哲学,而不像二十世纪当代的哲学,尽管他对十九世纪所宠爱的进化观念,已经作了相当程度的修正。但即他自己也承认,他所谓的精神现象学实更接近于黑格尔的精神现象学的本义,而不是现在时兴的那种现象学的观念。

在这样的情形之下,当代的现象学者会对卡西勒的思想采取一种批评的态度,该是一件很自然的事了。关于当代现象学的潮流,其实并没有完全统一的意见。自胡塞尔开出现象学的道路以来,中间经过存在主义的曲折,已经展示了一个完全不同的面貌。但就其大旨而言,则现象学与新康德派的宗教不同,开出了一条十分不同的途径。现象学与新康德派之间有着一种微妙的互相接头而又彼此排拒的关系。可惜好像没有人

专就这个题目做研究工作而对两者之间的问题加以详细的解析,我在这里也只能略为提供几条线索以为有心人作进一步的思考的参考之用。

现象学与新康德派大体相同的地方在:它也是在一方面排拒素朴唯实论(Naive Realism)而在另一方面坚决反对心理主义(Psychologism)。就其排拒素朴唯实论来说,当然也可说是接受了康德在哲学上的哥本尼式的革命;就其反对心理主义而论,则又好像康德的企图克服休谟的怀疑论,不容许将世间的一切约简为主观的感觉印象。但是现象学所开出的方法却另外走出了一条路径,其归趋也与康德的哲学大异其趣,此处则不可以不察。

这其中部分的关键乃由于现象学另有一个历史的渊源:即笛卡儿的哲学。笛卜儿所谓“我思故我在”把哲学的重心转移到认知的主体(Cogito)之上,而寻求为哲学找到一个不可怀疑的基础。现象学则比笛卡儿更为彻底,根本不考虑对象的问题,而只求显发意识内部的架构。吾人既根本不必关涉到外在的对象,自然无须去妄事猜测计度,而现象学唯一的要务只是让意识本有的架构如如地呈现出来,故其手段不外乎要剥除一切后起的因素,直逼吾人所有一切知识所不得不假定的根源,到了这一地步,自然不容怀疑的余地。可是我们必须由反省的层次溯回到一个反省之前(Prereflective)的层次,才能够真正鞭辟入里,接触到问题的核心。简言之,胡塞尔所发现的是一个意识的“意向性”(Intentionality)的架构。“意识永远是某种事物的意识”(Consciousness is always the consciousness of

something), 而能所两面呈现了一种相应的关系。“意义”也就是主客和合的产物, 既不专属于主, 也不专属于客, 而传统唯心、唯物之说都不能提供一套适当的意义论。

由这样看来, 现象学与新康德派的发展显然走上了十分不同的途径。康德指出现象世界的构成有心灵立法因素, 而着重在心灵的主动的创造与综合的力量。但是现象学所强调的却在现象乃是所与, 一切后起的创造与综合之所以可能都不能不假定这一个现象所与的基础。这个基础是我们可以通过现象学的方法步骤去摄握的, 但却不是我们可以去造作的; 相反, 一切造作必以之为其所以可能的条件。当然现象学者的所与决不是物质对象的所与, 因为物质对象的观念本身就是后起的构画的成果。然而所与的观念所指陈的内容却是不可动摇的, 它是我们一切知识与行动纲领的限界。现象学对这一方面的强调是与康德哲学者新康德派的哲学的精神大相径庭的。康德派的目光是前瞻的, 主要在着眼于理想性(Ideality)的不断实现的过程, 现象学派的目光却是后顾的, 它所要找的是一个一切后起知识造作所不能不依赖的基础, 而使之直下呈现在我们的面前。这两派学风的差异可以由卡西勒之处理“知觉”(Perception)与“神话”(Myth)的问题与现象学者马洛·庞蒂(M. Merleau-Ponty)与吕刻(Paul Ricoeur)的不同而更明白地可以看得出来。

知觉在卡西勒的哲学之中是占据一个中间的地位, 介乎概念思考与神话摄握的方式之间。卡西勒认为知觉的基本功能是一种了别识, 借以把握性质各殊的个体, 恰恰与吾人日常

所用的自然语言互相呼应。比知觉更进步而抽象的一层次是概念,卡西勒所讲的知觉与概念恰好相应于康德所讲的直观与理解的两个层次。但是卡西勒在这里对于康德的哲学有两项重大的修正。就概念的层次而言,卡西勒认为康德的思想还不够抽象,现代科学的发展证明,科学要有更长足的进展就一定要由“实体”的观念改变为“功能”的观念才行,也就是说要由类比的(analogical)思想方式改变为符号的(symbolical)的思想方式才行。在此处卡西勒是继承着康德哲学的精神却又在观念方面有着新的突破以吸纳现代科学的成就。但在另一方面,卡西勒也不满意康德《纯理批判》的探讨始于知觉的直观。照卡西勒的了解,知觉虽较概念为基层,但它已是一种后起的成就,所以还必须往回推溯一步来检讨神话摄握的方式。如果知觉所对是分殊的个体,那么神话所摄握的乃是一个沦全的世界。而即在神话内部我们已经可以看到心灵的主动的力量,在神话沦全的世界中创造出分殊,终于超出神话摄握的方式,而进入语言、知觉的世界。乃是通过心灵的更进一步的创造的力量,才得以进入理论科学的高度抽象的符号世界。似乎,“知觉”在卡西勒的哲学之中虽则占有一个极端重要的地位,它是“高度抽象的符号思想”与“完全具体的神话摄握方式”之间的桥梁。就彼此不同的特性来看,它们是二个不同的符号形式(Symbolic Forms),而就发展的过程看来则是同一心灵创造活动的成果。就这样一个图象看来,人类精神活动的终点固然不是知觉,其起点也不能是知觉,此所以卡西勒必须打破传统的知识论的藩篱而发展出一整套的文化哲学的概念,竟把他的

探讨的注意力一直贯注到最基层的沦全的神话世界的体证以内。卡西勒是在这样一种方式之下,要把我们由知觉、概念的上层架构带回到抽象的反省思考尚未出现之前的一个更根源的层次去。然而神话的世界绝不如一般人所想像的仅只是一个黑暗混沌的世界,它有它自己的发展形成的规律,而这正是卡西勒企图要将之鲜明在我们的面前的。而神话的体证一方面虽然是被超越了,另一方面仍潜存着,是我们文化的一个永恒的构成分,不对之加以充分的了解则既不能了解人类的精神文化活动发展的过程,也不能了解人类文化的基本构成分,竟可说在发生(genetio)与构造(structural)两方面的问题都缺乏深刻的认识。

现象学者也是要由反省的层次追回到反省以前的层次,但是他所用的方法却和卡西勒所用的精神现象学的方法大异其趣。卡西勒本人在《符号形式哲学》的第二卷《神话》就曾经提到他的方法实近于黑格尔精神现象学的原义。而卡西勒与黑格尔之不同之处只在他扬弃了黑格尔的绝对观念以及严刻的辩证法规律,其依赖实际的历史文化发展的具体材料则与黑格尔一无二致。然而胡塞尔以降的现象学却着重在把握意识当下的所与,毋需乎涉及对于具体的历史文化材料的阐释。从这样的观点看来,卡西勒的途径好像是外延的,未必能真正接触到问题的核心。现象学者可以从解析我们的意识认知的活动出发,剥茧抽丝,最后终于接触到一切意识活动所不能不凭借的基本架构。这样的架构是具备有普遍性与定然性的。现象学的方法一方面要遮拨我们所习用的观察事物的方法,不

批评地假定有一个外在对象的存在,而要求由所归能,而在另一方面即在同时展现出一个超乎一切后起的思构而为它们所不得不预设的一个元初的基层结构。是在这一意义之下马洛·庞蒂讲所谓“知觉之优先性”(The Primacy of Perception)。很显然马洛·庞蒂所讲的知觉与卡西勒对于知觉的了解是完全不同的,它是我们的生命世界(Lebenswelt)的一部分。任何知识活动都必须假定这一个知觉的基层,这个基层是我们所发现的;它是剥除了我们的成见和后起的思构自然而然呈现出来的。换句话说,它是基原的,超乎造作的,不能视为一个中介的阶段,它是我们后起知识的泉源,却永不为任何后起的思构所穷尽。而现象学的努力是要由有假设而只具备或然性的知识还原到超乎假设思虑的一个定然性的基层架构,各现象学者的结论容或不同,但他们所追求的方向却是相同的。乃至存在主义者沙特也继承了同一样的方法。在《存有与虚无》之中,他将康德“现象”与“本体”的二元转变成为“存在之在其自己”(Being-in-itself)与“存在之对其自己”(Being-for-itself)的二元,乃可以对之加以现象学的描绘。依他的看法,人所展现的结构即是“自由”:“人被命定了要自由”(Man is condemned to be free)。无论人是否自觉自己是自由的,他终不能不是自由的,否定自己的自由也就是在一种自欺(Bad Faith)的状况之中。断定人的根本构造是自由当然使得沙特无法成为一个命定论者,但人之构造之为自由却可能经由现象学的描述方法呈现出来的。而沙特所继承于海德格的“被投掷”的观念仍是同一个根源。我们不能问人生的根源,但既有人生,就必展示

出一定的架构,可以用现象学的描述方法凸显出来。存在主义之求建立“现象学的存有论”(Phenomenological Ontology)自有凌越现象学原来的意图的地方,但它的方法是一脉相承的,海德格的存有论由胡塞尔的现象学转手决不是一个偶然的现象。

在这里,我们可以清楚地看出来,由现象学到存在主义的一条线索所要彰显的是“呈现”的观念,不是“造作”的观念。然而新康德派的哲学所要彰显的却是“创造”和“综合”的观念,“所与”乃是可以由我们对之加以加工的材料。现象学者虽也不承认外在对象式的限制,但他们的目光不是前瞻的,却是后顾的,要还原到意识的基层结构,这样乃不至于忘失根本,迷途不返,以至丧失了自己的重心。新康德派是要凭借精神活动的力量去建构出知识的客观的标准,现象学者则要求还原到一切后起知识活动所不能不预设的意识的基层架构。两者都扬弃了唯物唯实对于外在对象的肯定的素朴的见解,也寻求要克服心理主义的主观主义、相对主义。但二者的入手方法与学问的归趋却是全然不同的。

如今我们再比较卡西勒与吕刻对于“神话”:人类文化的初生儿这一特别题材的处理的不同的方式,就可以把两派之间的问题更清楚地反显出来。卡西勒和吕刻都认定神话有它本身的意义,而反对像实证主义者那样把神话当作只是迷信或错误的看法,二人也都反对把“神话”当作“寓言”,而将之约简为另外的因素。在这些方面两人是完全合辙的,但自此以往,两个人就提出了两个完全不同的理论,显示了两种对于这

个问题的完全不同的体验。

卡西勒一方面把神话当作一个独立的符号形式,有它本身的积极的意义,在另一方面它又是最原始的一个符号形式,后起的符号形式由之发展而出,并在精神上显示更大的自由。依卡西勒的看法,神话的世界绝非杂乱无章,它有它自己的严刻的法则。例如在祭祀的仪式之中,每一个细节都要做得没有一点差错,才能够有效用,所以神话的世界决不是可以随意而为,而遵守着一种“必然性”的支配。只是神话世界的时空、因果、数量的观念与所谓文明人的观念不同罢了,然而神话的心灵通过一种辩证的历程终将凌越它自己而走向知觉、理论的层面,由沦全而趋向分殊,由必然的支配而走向创造的自由。但神话的心态并没有完全被消除,它仍潜藏在心灵的底层,如果理性失去了驾驭的作用,它就会随时爆发开来,重新席卷世人的生活,二十世纪纳粹时代的政治神话就是一个最显著的例子。

再看由胡塞尔所开出现象学的本旨则是要捕捉本质,本来对于神话的现象并没有什么特别的关心,一直到后期的现象学者吕刻发展出“解释学的现象学”(Hermeneutical Phenomenology),吸纳了宗教现象学研究的成果,这才使得对于神话这一人类文化之所与的解释成为现象学的一个合法的研究的范围。吕刻不赞成卡西勒那样将“符号”的观念放得太大而涵盖了整个人类文化的成就,他所谓的“符号”(Symbol)不是指数理科学所关涉的那种高度抽象的符号,而是指神话一类的不透明(opaque)的领域。凡符号必须具备有两重意向性

(double intentionality), 所以不象概念领域那样清明, 它一方面是直指的, 另一方面是象征意味的, 但在自觉反省的层次, 例如“污点”(Stain) 即为一个典型的例子, 一方面必有一实质的污点, 另一方面乃有一象征的意义, 而符号与思想的关系是: “符号邀请思想”(The symbol invites thought), 符号所含的意义必通过解释而后得以显发出来。而吕刻之研神话, 并不像卡西勒之遍及神话之各方面, 而仅把他的目光限制在有关“恶”之神话(myths of evil) 之上。他发觉基原的符号有三: “污点”、“罪”(sin), 与“内疚”(guilt), 其体会自有内外之别。而对于“恶”之体会又表现其吊诡性: 一方面恶之来源固由于人为之责任, 而另一方面恶之体会竟属无可奈何。而人对于自由之追求必须通过限制与障碍而凸显。此处吕刻完全拒绝了进化论的观念。人之追求自由在神话心态即为一基本的题旨, 所以才有一种净化的仪式的举行, 绝对不能说只有文明人才懂得追求自由。事实上这样的追求乃是一种普遍的根本的追求, 不一定要提升到自觉的层次才有这样的追求。吕刻强调符号之非造作性, 他所着重之重点自与新康德派的卡西勒大异其趣。

由上面这样简单的描述, 我们可以看到, 新康德派如卡西勒的现象学与胡塞尔以降的现象学所开出的途径是有本质性的差异, 此所以隶属后一潮流的大多数的现象学者竟明白地作出努力, 以超出传统的唯心论的窠臼为职志。在此一义下, 卡西勒虽已弃绝黑格尔式的唯心论的实体观而转取功能观, 但他由简出繁, 由粗略而进步的精神现象学的描绘, 以及一种一往无前地对于精神自由的理想的向往与追求, 使他成为传

统的唯心论暨理想主义思想的殿军。胡塞尔的现象学经过海德格的存有论的一曲所彰显的“如如”不经造作的呈现，很显然地表现了一种十分不同的情调。

在这里我们还可以从另一个角度看到这两种不同途径的进路的差异。卡西勒仍紧守康德哲学的规模，强调心灵的主动创造性，是表现一种彻头彻尾的人文主义的精神。在另一方面，以海德格为例，他虽被称为无神论，但他坚持开启此心，无所构画，听任存有的消息占据自己的心灵。这样的思想令人无法不想到基督教的传统，舍弃人为的造作，上帝的消息才能进入人心。也正因此，被目为无神论的海德格才变成当代神学的一个主要的灵感泉源。后来吕刻之接上宗教现象学的成果而发展出他的“解释现象学”着重神话符号的非造作性，这里面是有一条一贯的线索。

新康德派与现象学派之间有一些基本的矛盾存在这一事实自不容置辩，不需要我们去调停。但我们是否可以跳高一层而对两方面作一番新的综合，这样的可能性是否存在呢？我们发现，如果两方面愿意捐弃成见，彼此截长补短，有许多外表的差异是可以克服的，在一个新的视野之下尽可以看到两方面的一种深藏的协和。

当人发现，如果胡塞尔真的完全不着重创造的观念，那么他根本就不会去注意到心灵的建构作用，而在晚年被攻击为重新坠回到唯心论的窠臼。虽则胡塞尔的后继者多数不接受唯心论，同时胡塞尔后期的思想也未必一定要作唯心论的解释，但二者之间的亲缘性或者彼此之间的问题之纠缠在一起

是无可否认的,胡塞尔之后学如马洛·庞蒂就直承自己所作的是一种“发生的现象学”的努力。反过来,卡西勒的思想虽可以释作欧陆唯心论的殿军,但他的唯心论实在是一种离开传统唯心论的规模的一种努力,此所以他拒绝了黑格尔的实体、辩证的演绎的观念,而只谈心灵的功能的统一,要搜集学者们对于神话、语言、科学的研究的成果,通过一种解释学的程序,才显发出心灵的创造的意义。卡西勒是“发现”了心灵的创造的过程与潜力,这才要我们皈依于“创造”与“自由的追求与体现”的观念。经历两次大战,卡西勒不能不说对于人世的悲剧有相当深刻的体验,但他更要彰显出对价值与自由的追求的可贵。因此这两派的偏重虽然各异,却不是没有彼此打通的可能性。胡塞尔要重建“理性主义”(广义的)以挽救欧洲文化的危机,这何尝不是彰显一种自由的理念的追求。而卡西勒何尝不知道自由的追求是一个缓慢的辛苦的历程,也正是因此他要用他所谓的现象学的方法描写这一个发展的历程。他并不像有些历史哲学者那样预言历史的进步,他的中心是深切地忧虑着人类文化的失坠,于此也未始不可以吸纳现象学者所强调的必须面对不随意的限制的背景的慧识。而两派所共同的是要追求人类文化的基原,所以才注目到比概念层次更基层的“知觉”以及“神话”的问题,只是一派比较注重“创造”的开展,一派比较注重“返本”的追求,两方面恰好补足了对手的不足够之处。

现在让我们回到一开始就提出的问题,哲学的起点应该是什么?它应该往何处去?

首先,我们不能由“对象”开始,因为有关“对象”的了解乃是一种后起的成就,尽管我们并不因此否定对象的真实性。同样我们不能由“观念”开始,纯粹的“观念”一样是后起的抽象的结果。受到了两支不同的现象学的思想的冲击,从方法论的观点着眼,我们不能在同时放弃传统的唯物、唯心之论,而从一个无可怀疑的现象出发:也就是人存在和他的世界。这里所谓的“世界”自不指把人从之抽离开来的一个纯对象世界,而是人所面对的一种意义结构。当然人的“世界”可以有它的多面性,在此义下,最抽象的科学所面对的世界也仍然是人所建构的一个世界,或者是人可以被容许去发现的一个世界或意义结构。同样,人存在也不指由对象世界抽离开来的人存在,他永远是面对着一个世界的人存在,也是生活在一个世界的存在(being-in-the-world):这一个起点是绝对的。因为即使是怀疑世界人生虚幻的佛家也不能不要一个现象的出发点,即是此世的人生,虽然他们对这样的世界人生所采取的是一种负面的评价,而以之为—应当加以超越过去境界。再由一个发生的观点来省察,即使是最原始的心态,我们也可以去研究那样的人存在与他所处的世界的型态,并再去探索另外的人存在与世界如何由之演化而来。

哲学无疑是一种高度的反省的活动,但哲学所反省的对象却不限在高度意识的成果,也可以沉浸到无意识的深层,尝试将其结构加以展去出来。哲学家的实际成就可能是有限制的,但哲学的理想却要把握一种全观,全盘省察人存在和他的世界,企图如实地加以了解,而为之寻求一种理想的归趋。

在这里,海德格有一些观念可以借来阐明我们的观点。我们被投掷在这一个世界之上,我们的生命就在那里(Being-there Dasein.),这即是我们的存在。我们的存在显然有各种不同的样式,我们可以整个沉浸在行为之中,把我们的注意力完全投掷在对象之中,根本不作任何自省,或者我们可以反躬自问,展现出我们与我们的世界的基本结构。我们可以故意掩盖住我们的世界人生的本来面目,或者我们可以下决心将其彻底暴露出来。人存在(existence)的一个基本特色就在他能够跳高一层超越自己;只有在他,自己的存在才成为一个问题,只有在他才有哲学的反省而要求去揭开存在的隐秘,追求存有的消息。而这些活动对于顽石、对于草木、对于猫狗乃是无意义的活动。正如沙特所谓,人既跳得开来,在此义下,他即具备有超越性(Transcendence)他就拥有自由,可是这样的自由也可以是负担。因为他由一个充实饱满(Plenurn)的“存在之在其自己”(Being-in-itself)之中跌落了出来,而转变成为“存在之对其自己”(Being-for-itself),于此他有了意识(consciousness)而在意识的否定作用之中他体证到了虚无(Nothingness)。而这是人所不能不遭逢的情况。

沙特在《存有与虚无》之中对于人生的那种灰暗的描写可以不必为我们所接受,可是人生不断要我们作抉择,我们的不同的“投射”(Projection)决定了我们的不同的人生却是一件不净的事实。

于此,人生对于我们呈现了它的两面性。从一方面说,它是我们绝对的起点与终点,无论我们对人存在和他的世界有

任何了解,必须要在这里找到证验才能够成立,否则不是错误的空想,就是一些无意义的陈述,而在另一方面来说,人生反而对我们构成一个问题,它不是我们的安息之所,而驱迫着我们不断向前追寻。从这一个角度观测,我们的科学与知识的追求在这里也在同时找到了它的基础。无论我们提出任何有关世界人生的任何特定的题材的假设,必须要在对我们开展出来的世界与人生之内找到印证才能够被肯认为“真理”,才有其客观性,但又由于我们的世界人生不断在开展之中,而科学证验的形式正如诺斯陆普(F. S. S. Northrop)所指出的乃是“肯定后件而后肯定前件”(q, p \supset q \supset p),所以不可能有绝对的真确性,而尽可加以不断地修正。由此可见,科学层面的真理是“客观的”,或更严格来说是“共同主观的”(inter-subjective),但决不能是“绝对的”。它的运作乃是一个圆圈,由世界人生所发现的基料做出发点,经过假设演绎的步骤,最后还要回到世界人生的基料加以印证,才能够形成大家共认的真理。而这样的真理正如杜威所了解的不外只是一种“得到承认的可断定性”(Warranted Assertability)而已!

科学的价值为现代文明所共认,这不待多说。但科学知识并不能解决我们人生的问题,它有着它的本质上的限制。由于科学是建筑在事实的基料推概得到的成果,它运用最为成功的是自然科学的领域,在这里量化与实验的方法得到它们的充分的应用。在人文科学方面,尽管这两种方法仍然有它们的适度的效用,但由于人生所表现的多样性不同于物质的原子、电子的齐一,而人有着不同历史文化的传承,有着不同的意义

的构想,乃难以一概而论。

正由于人在他所有的限制之下仍有相当自由决定他的生命的意义与世界,机械的归纳的方法在这里乃失去了它的效用。人可以决定从发生的观点去穷究他的文化发生的根源,也可以由构造方面去发掘他的文化成就所不能不假定的基设,由此而有了(我们上述的)两条不同的现象学的进路。而在这里机械的归纳推概的方式既失去其效用,其间涉及很大的“解释”(interpretation)的成分,而“解释学”(Hermeneutics)成为哲学的一个重要的方法,我们将如何解释我们的文化成就,存在的意义,而这成为了哲学的最大的挑战。

科学之环只需在世界人生找到客观的印证就完成了它的目标,对于我们所展显出来的世界人生乃构成了科学征验的基点。但对哲学来说,正是人存在和他的世界成为一个问题。生命的结构是它不断在流逝之中,没有一刻休止,而生命的问题不断地困扰着人类的心灵。其中一个似乎可以解消问题的方法就是将自己完全投射到一个客观的对象的世界作纯粹的科学的研究。然而这客观的模式本身就是主体所作的决断以后的结果,而终没有解决人生的“终极关怀”(Ultimate Concern)的问题,故以为人生不需要触及“终极关怀”的问题则终不免陷于一种“自欺”(Bad Faith)的境地而已!故此哲学虽可以承认科学的价值与作用,却不能不在同时指出这一模式的片面性。世界与人生除了是一个不可动摇的基点以外,同样是一个令人困惑的苦恼的谜一样的问题。这一个问题的是否能解得开?它的唯一希望自仍以能在容许人发现的生命

的意义结构之内来找寻,而不能由躲开这些问题的科学的模式来抹煞这些问题的意义。以此,十九世纪到二十世纪初年对于科学进化可以解决一切问题的信心至今已经荡然无存,今日的青年人竟重新要在“超越冥证”(Transcendental Meditation)一类的东西之内去寻求生命的意义。以此传统哲学的形上学、宗教的追求在今日仍不能不有其意义,也正因此,我们在此乃明白地倡导要在一种崭新的现代的方式之下重新作形上学的追求,英美式的分析哲学尽管有其独到之处,在这方面是不能满足人心的要求的。

十分吊诡地,我们由现代现象学的追寻却找到了一条接通传统东方哲学智慧的道路。传统的东方哲学从来就是由人存在和他的世界的问题出发,这 and 现代几经辛苦得来的现象学存在主义的思想途径是不谋而合的,虽然他在人生的体验方面则与现代人大异其趣。大体中土三教莫不触及人生终极关怀的核心问题,从终极理想的追寻来看,实更接近于西方传统的理想主义的道路。由这一观点看来,乃至卡西勒的精神自由的向往是不足的,因为卡西勒把科学的符号形式当作人类精神自由最高的境界,显然在中心慧识方面还不如黑格尔之以哲学、宗教、艺术三者为绝对精神的表征的体会来得透辟,更遑论现象论者之似乎老是停留在意识所与的基点上面,不容易透得上去。此地不仅我们对于古今或传统现代的体会要微分轩轻,在此我们也要透视到东西体会的差异。西方不是把信心寄托在科学进步的无限之上,就是把自己的精神托付在一个全能的上帝之上,就这两方面来说,西方的精神都是外射

的。而东方的哲学却要求内敛，即在当下找到自己的安心立命之所。在漫长的东方哲学追求的过程之中又呈现了一种与西方不同的对人存在与他的问题的体验。

可是东方的智慧在今日一样受到巨大的挑战，不只东方的文化未能解决许多可以与时推移的成分，在过去被误认为不可动摇的典章制度而没法子保得住，也就连带动摇了东方人内心的根本信仰。而缺乏现象学解释学一类方法论的反省的结果使得学者无门可入，故此要恢复东方哲学智慧的意义，在今日必须吸纳西方的方法论的成就，实在是一件刻不容缓的事。

在未来哲学的探索之中，事实上人不只要追求理想，也一定要了解现实。在哲学反省的层面上，我们一定要提出一套理论，既可以解释我们的现实，不论它是多么的卑下，同时也要奠立追求理想的现实基础，这才不至流于空谈，理论上是一套，现实上是一套，两下里完全没有关涉。也正因此，我们不能悬空谈传统哲学的智慧理想，我们是想要从卑之无甚高论的现实所与开始。以此当代现象学者如马洛·庞蒂对于知觉，对于身体(Body)的重视，这是一个不容吾人忽视的层面。可是我们不能把自己的注意力永远限制在这一基点之上。吕刻由反省以前的所与出发，指出吾人所能可以追求自由的条件，这是现象学走上的一个十分正确的方向。但是吕刻终不能在正面把对精神自由的体验开示出来，于此我们不得不回返来重新审查我们的传统。我们需要用超特的“解释学”的技巧把传统当作所与，而将其中有关精神自由的正面的体验的普遍意义将

之凸显出来,一方面要在它的历史文化系络之内了解它们的意义,另一方面又要将它们所揭示的普遍的信息由它们的特殊历史文化条件解放出来与现代的情况结合,才能够对我们有活生生的意义。人在此义下无可避免地是传统与现代两方面的会合的产物,问题在如何将这两方面安排得恰到好处,而每个人得以在他自己的时代充量地实现了他自己的生命的意义,同时发挥了一种继往开来的作用。

总结下来说,哲学的起点是人存在和他的世界,虽则对它的内容的了解不必是同一的,正因为这是一种意义的结构,所以有其共同主观的普遍的含义,也有其体会各异的特殊的含义。人存在和他的世界一方面是一个基点,所以吾人的一切知识仍不能不回到这里找它们的征验。在这一义下它是一个绝对,也是我们哲学反省不能不由之出发的起点,也是哲学体会所不能不追溯回来的终点。然而在另一方面对于人存在和他的世界的架构的了解使得我们发现,人存在和他的世界在同时也是一个问题,而且必然地构成一个问题,这是因为人存在的本质与木石或者其他的动植物不同。就他所展现的结构来说,他是一个时间的存有,一个运用语言的存有,也是一个追求自由与存有意义的存有,而这些构成了他的根本的特质。只有对于他,存有才成为一个问题,只有他才追问“为何世界存有而不是不存有?”(Why are there something rather than nothing?)这一类形上学的问题。以此,存有的意义只对于人存在(Dasein)才展开,对于其他的存有根本就不成问题。然而正因为人不断在追求存有的意义,他才会感到存有的虚无(Noth-

ingness)与无意义的,以此在存在的意义对他开启的同时也就体会到存在的意义的闭去。人可以逃避问这样的问题,但在他真实的(Authentic)存有状况之中,他终无法不问这样的问题。故此乃是人的不同的特殊的结构才使得他“关怀”(care)、焦虑(anxiety)、憔悴(forlorn),有时要在“闲扯淡”(idle talk)、“自欺”的状态之中无意而有意地忘失自己的真实的存有状况。

海德格一类的存在主义哲学家是在这一层次把人存在和他的世界的问题用现象存有论的方法描写得入木三分、淋漓尽致。人的问题是无所逃于天地之间,如果这一问题有它的解答,仍必在人存在与他的世界之中寻觅它的答案,可是这一答案究竟要在那里找,当代的思想家却只能影影绰绰地提出一些暗示,从来没有爽爽快快地提出一个直截了当的答案。而这反显了当代人对于人生的负面的体验超过他对人生正面的体验以至一谈到“解脱”“自由”的问题就不能不躲躲闪闪像海德格那样,因为自己根本缺乏把握,或者甚而至于沦为沙特那样,根本误入歧途。

在这里我们唯一可走的路是一个回环的道路。我们一方面不断在进步,不断在离弃我们的传统,好像在思想上越来越清明,然而在另一方面在人生的体验上却反而越来越隐晦,于此实际上只有第二次复活我们的传统,才能对我们的问题得到真正的答案。当代的西方人正在不断努力走向他们自己的传统,而我们东方人也相信只有回返我们的传统才能找到真正的答案。而在我们问题解决的过程中,我们所转变的即是我们的存在与世界的意义,所以毕竟所立的只能是“境界的形上

学”，在“变化气质”以后有所新的相应，而不能是客倾式的“实有的形上学”。而新的意境之所以可能则又终不能脱离自己的本有的禀受，是在这一义下，哲学的终点仍不外乎哲学的起点，仍然不外是人存在和他的世界，虽然我们对它的意义的体会有了深浅的不同，而构成了两个截然不同的世界的分别。于此，只有深刻去体道的人才能够咀嚼到，“蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”的趣味。

（选自《中西哲学论文集》）

建立意义哲学的 新方法论基础

一、绪 言

由现代科学哲学与知识现象学的探究之中,我们发现它们内部实涵有一种更深刻更广赅的“意义哲学”(Philosophy of Significance)的概念,如能将之凸显出来,便能为未来的哲学觅得一条康庄的大道,因此将它思考的基本方向加以澄清出来乃是一件刻不容缓的工作。

“意义哲学”这一个名词我系取之于凯萨林(H. Keyserling)的《哲学家旅行记》(The Travel Diary of A Philosopher)。凯萨林并不是一位系统的思想家,然而在他随机

感发的思想中却留下许多哲学深邃洞见的种子可供我们咀嚼并作进一步的推论。“意义”的观念是与“事实”的观念相对。西方传统的哲学家大体注目于事实，因而诞生了伟大的形而上的系统、东方传统的哲学家却大体注目于意义，因而蕴育了深刻的生命体验的意境。凯萨林却是生于西方而反侧重于意义的体认的非正统哲学家，因而他的思想受益于纯思辨性的哲学思考少，而喜爱沉潜于各种不同的生命理想作活泼的体认以寻求自我实现的途径。凯氏是有他的哲学理想的抱负的，但是不仅他的时代还早了四五十年，同时他的不重视正统哲学的思辨方式也成为他的致命伤，终于无法跻身于严格的学术宫殿之林，今日几沦为绝响之广陵散。但是他却能以高度的直觉的智慧率直地指出，重点不是在“事实本身”(Fact As Such)而是在“对于事实的意义的体认”，这实在把握到一项颠扑不破的真理的核心，他本人虽限于所塑定的型态而未能扣紧这一点推展出全面性的哲学基本概念的改革，但是今日在历经了现代科学哲学与知识现象学的彻底洗礼之后，站立在一个坚实的方法论的基础之上重建这一条意义哲学的线索，它在未来必可成为世界哲学的一个主流殆可断言。这篇文章的目的乃在希望能够在一种雏型的方式下，构画出建立未来意义哲学思考的基本方向，兹划分成为几个重要的项目来指出其中所包蕴的一般性的理论效果。

二、现象学的存而不论的方法学态度

现代哲学所面临的重大难题与最大危机便在它的方法学的基本假定与终极意境的分崩隔离无法统一。一方面现代哲学家大声疾呼危机时代人类心灵的病痛,各文化间剧烈的观念型态的斗争经历了两次大战以来丝毫未有缓和之象,而这同时反映出个人内心的波荡虚无疲乏迷失,这在在都指示出现代哲学必须高瞻远瞩找到一种新的哲学的理想来指导人类未来文化的发展,而且这是与人类命运生死存亡休戚相关的一个活生生的大问题,它正煎熬着现代人类第一流的才智与心灵努力为之寻求一个终极的答案。然而另一方面现代人对方法学方面的自觉与注意却又诞生了偏向的逻辑实证论的见解,认为哲学惟一的功能只在分析,它并无法为人们寻觅指导文化发展的南针,这一切的抱负与理想无殊痴人说梦,不仅仅像是缘木求鱼,无果可得,并且毒害了人类清晰思想的心灵,在虚玄的讨论中无意义地浪掷了大好的生命,而哲学的主要功能之一正是要排拒这些玄学式的蛛网,而要求建立在事实与科学研讨的基础上,发挥反省与分析的功能以求得认知性的知识成果为旨归。传统的世界观人生观照他们的看法只不过是概念的诗篇而已!仅有情感上的倾诉力,并无认知上的意义。在这两种截然不同的哲学心态之间,似乎永远存在着某种难以超越的距离,所以在二十世纪初年威廉·詹姆士才一度划分有所谓“可爱的真理”,有所谓“可信的真理”,难道在这

两种型态的真理之间,竟无丝毫协商调和的余地么?现代哲学将如何接受现代科学、实证、怀疑的心灵倾向的挑战?一方面依然能够保持哲学传统的功能,游心玄远以思索宇宙人生终极的义蕴,另一方面却又能够站立在一个坚实的方法论的基础上,彻底满足现代机巧的思想心灵提出来的精微质问,这的确是现代哲学必须面临的大问题,而这个问题从某方面说又集中在“形而上学是否能够成立?”的这一个中心问题之上。

试从人类思想发展的历程着眼,卡西勒在《实体与功能》一书中已经清楚地指出,要脱离人类原始浑沌的神话时代心态,“实体”的形而上学观念的诞生是一个必不可少的阶段,但是人智要更进一步向前开展,动态的“功能”的观念却又必须逐步慢慢地取代静态的实体的概念。现代“实证科学”的成就的主要理由之一正在于它能逐渐摆脱了形而上学的干预,甚至形式逻辑,透过现代符号逻辑家的努力,也已成功地建造成为一支“无需形上学的逻辑”(Logic Without Metaphysics),难道哲学本身也可演化成为一支“无需形上学的哲学”(Philosophy Without Metaphysics)?这样的企图可能么?现代一些科学哲学的潮流固然正往着这一个方向走去,但是这样的方向可以算得是一条正确的途径么?它在哲学的范围之内也可能收获到与科学的范围之内同样令人满意的结果么?

从一个观点着眼,这样的企图是命定要失败的,正因为哲学不是科学,在哲学中取消了形上学竟好像在《哈梦雷特》中取消了哈梦雷特。然而现代拥护或者反对形而上学的论点都犯了一种把问题过分单纯化的错误,务需要小心地把内中包

含的理论效果加以解剖出来才能够为这个问题找到一个合理的交待。

首先从语意学的立场着眼,所谓“形而上学”实在是一个包含歧义的名词。我们所谓的“形而上学”究竟是指的人性体验的一个层次呢?还是研究宇宙客观实体的一门学问呢?如果是指的前一个意义来说,形而上学的体验和意境显然是无法取消的,因为它是隶属于永恒的人性的一部分,也正是在这一意义之下叔本华才可以说人人有形而上学的欲求。关于这一个层次的问题以后我们还要详加研讨,但是如果要把形而上学当作一门研究宇宙人生终极实体的科学,这却不免是一种“自语相违”,因为既是形而上的便不会是科学的,反之亦然,而传统的哲学家却正要在这里把哲学造成为一支“形而上的科学”(Metaphysical Science),甚至把它当作唯一真实价值更高于诸科学的“科学之科学”(Science Of Sciences),这便不免在方法学的基础上命定要遇到某种永远无法克服的困难了。现代人之坚决反对形而上学可谓正是在这一个范围之内有它不可忽视的理由在,值得我们注意。

从一个纯方法学的观点着眼,我们要建立任何一项经验科学的原理,首先必须以现象世界所与的某种基料为起点,经过抽象、归纳、量化的手续以后,才能够构筑完成某种普遍的原则,然而这样的原则还必须通过与现象世界“征验”的手续才可以得到共许而后人们得以借以预料未来的事象以表现知识的力量。它的起点是在现象,它的终点依然回到现象,彻始彻尾以现象世界所呈现出来的法则为依归。但是任何形而上

学的原理之被声称为科学的,自这样的标准看来却永远只是浮表地科学的,因而也只是“伪似科学的”。它的起点固然也是现象,它的推论诚然也一样要诉之于事实的证据以及逻辑推理的原则,但是它的目的却是要在现象之后去探索本体,而本体从它的定义看来便是无法在这个世界之内求得征验的,因而从方法论的立场看形而上学永远无法成为“科学”。试以它所关心的几个中心的问题为例:譬如说从现象宇宙中我们观察到有物理的现象,有心理的现象,但是宇宙的本体究竟是唯心呢?唯物呢?还是两者都不是呢?这却是无法加以征验的;又譬如说在现象上我们观察到有机械性的动作,有目的性的行为,但是整个宇宙运行的法则究竟是机械性的还是目的性的;这也是无法加以征验的;再譬如说,在现象上我们观察到有杂多的现象,有统一的现象,但是整个宇宙究竟是一元的本体呢?还是多元的实在呢?或者进一步追问,这茫然的大块究竟是法尔如是?还是有一个神圣的创造主?举凡以上这样的问题,似乎我们越认真去追寻便会越深深地堕入五里雾中无限地感到迷惘。它的基本的原因无他,只是因为我们正好像存在主义者所说,自有生之日起便被投掷入这一个现象的世界中,由流溯源,我们认识的本性自始起既局限于现象世界中,却又妄想要跳出现象世界之外去管窥造化之源,无怪会处处陷入“二律背反”的两难境况之中,此所以康德才明白地宣说,在纯粹理性的范围之内,决没有建造形而上学之可能。然而人生于现象世界中,却又处处感受到另一世界的消息,因此逻辑实证论者遽尔宣判,一切形而上的论说绝无认知性的意义,这

实在同样是犯了方法论上的一大错误,因为一种极端反形而上的态度本身便是一种无可征验的形而上的态度。故此我们之所以放弃建立形而上学的企图,并不是因为所有形而上学假定都是荒谬背理缺乏意义,相反,它们每一个都是根植于人性的深刻体味与宇宙的精微观察所形成的合理构想,但是因为站在方法学的立场上,我们永远无法找到足够的证据去征验它们,为它们作取舍,因此我们才毅然接受康德在“纯理批判”之中对于形而上学所采取的态度,而认定无需再浪掷无谓精力在这些已超过了人的理性能力范围以外的形而上学的探究之上。或者接受在现代胡塞尔所更进一步采取的一种现象学的“存而不论”(Phenomenological Epoche)的态度,把一切莫须有的对于外在实体的假定暂时统统放入括弧之内,对之加以中止判断。“六合以外,圣人存而不论”,中土的圣人事实上早就智慧地实行了这一种在方法上最适当的态度。它也正是我们今日要实行哲学的改造必须采取的第一个步骤。但是,放弃了建立形而上学的企图是否会令哲学陷于极端贫困之境呢?正是在这里,我们要重新掀起一场康德所谓的哲学上的哥本尼革命。我们必须彻底说服现代人,哲学的工作决不是像传统的形而上学那样猜谜式的理智游戏,它不是对于彼岸莫须有的悬测,而是对于此岸的意义与价值体认及抉择的枢纽,惟有经过这一番现代的彻底哲学改造之后,哲学才可能恢复它在学术界的中心庄严地位而抛弃了它现在的疲软无力的状态。

三、现象学的彻底唯实论的基本假定

但是如上所论,我们虽然放弃了建立形而上学为一门独立的科学的企图,然而这并不是说我们便可以像怀疑论者一样对于一切都普遍持怀疑存而不论的态度。就我们的观点,这不仅是一种不健全的看法,同时也是一种绝对不可行的方法学步骤。人不可能贯彻地成为一个绝对的怀疑主义者,因为一个绝对的怀疑主义者从另一个角度看正是一个极端的武断主义者。人生而不能不有许多无可避免的基本假定,笛卡儿所谓“我思故我在”是一个这样的假定,桑他雅那所谓“动物性的信仰”(Animal Faith)又是一个这样的假定,所以我们所谓的现象学的存而不论的态度仅适用于有关幽渺不可测的形上实在的论断,对于眼前呈现在我们面前的现象我们无法不接受它为真实,否则我们便失去了一切思想与行动的起点依据。事实上即使是极端的唯心论者或唯识学家也并未在“俗谛”的立场上否定外在世界的真实性,他们所论断的现象世界的虚幻性实在是意义层面的虚幻性,并不是实有层面的虚幻性。所以在方法学上接受了现象学的存而不论的态度也就在同时接受了一项现象学的彻底唯实的假定,这似乎是一个“吊诡”,但却是一个最真实的吊诡。然而在着手开始从事这一种现象学的追求的时候,我们却不能清楚地呈现出传统的方法学与唯实主义的限制与错误所在,去澄清这一点,不仅是为了避免使读者从我们所用的名词望文生义以至掉入不必要的误解中,同

时也为了指证出我们的基本哲学论点超越传统哲学观念的根本意趣所在。

在传统哲学的方法论中,我们发现有两种互相对立的方法学的态度颇值得我们玩味。其一种是贯通于近代科学哲学中的“初次性划分”的方法学的态度。这一种方法学的态度在经验科学的范围之内实施曾经收获到最丰硕的成果,因为惟有把次性的主观内容排弃在科学研究的范围之外,伽利略与牛顿才可能把近代的物理科学建造成为一支可以精确度量的数理科学。但是推广这一种方法应用到形而上学的结果,却反而构成了怀德海所谓的“错置具体性的错误”。因为真正的实在呈现在我们面前的乃是一个具体活泼的历程,只有在经过人类分析性的思考把它解剖出来之后才得以固着化成为清晰明了的概念系统,所以如若仅仅把怀德海所谓“自然的二分法”当作物理科学内部的一种方便设施,这是决没有问题的,但是把它固着化(Hypostatize)推出去变成一个基本形而上学的假定,却成为一条错误的方法途径了。因为次性与初性从形而上的观点看不仅同样真实而且同时真实,在事实上我们既从不曾发现可以脱离色彩的形状,而且就我们所知,色彩的形成尽管不能不牵涉到人类主观心灵的作用,但它却并不是人类个人主观心灵所意欲,而是呈现在它面前的所与。故此我们虽然可以在思想上把一个人的消化系统、循环系统、排泄系统分析出来对之加以孤立的研究,但是把这些系统固着化成为实体,它却解消了人的活泼统一的生命。先肯定存在的历程,而后分析出存在的范畴,这在方法学上是一条顺径,它已在二

十世纪由格式塔心理学的建造与威廉·詹姆士、柏格森、怀德海等哲学家的理论探索而逐渐得到证明了,反之便会产生自希腊以来便难以解决的齐诺提出的奇论。如果我们把这种“初次性的划分”称之为一种理性主义的方法,那么由新的方法学观点来看,这样的方法即使不是错误,也必须限制在一定的范围之内才能够发挥它应有的效果。

如果说上面所论的这种理性主义的方法是为抽象牺牲了具体,那么与它正相对立的感性主义的方法却是为具体牺牲了抽象。在哲学史上是休谟把这一种方法的理论效果推展到了它的尽头。要简明地澄清他们的方法立场,只需看下面的这些典型的特性便可以得到一个明白的轮廓了。因为他们彻底主张“无征不信”,所以是实证主义的;但又因为他们所信赖的征验标准不外只是眼前的感觉印象而已,所以又是感觉主义的;如果感觉是惟一可靠的标准,自然常人所信仰的理性的权威不得不受到他们辛辣的批评了,所以又是怀疑主义的;最后则因为一切本体的观念都无法在感性的世界中得到征验,所以似乎又是彻底的现象主义了。但是平心静气的考量,感性虽有它应得的地位,却决不是现象唯一的所与。同时休谟本人的哲学中已经充分地证明,纯由感性决推不出理性,而理性之不可避免地是人性的所与,这由近代三百年间科学的辉煌成就已经得到充分的证明了。所以休谟所谓的现象主义实在不是一种真正贯彻的现象主义,他只是坚执一种现象把它替代了一切其他现象世界的所与而已,所以表面上他反对形而上学,事实上他基本的哲学心态实未能跳出传统形而上学的窠臼

之外。

故此,站在一种新的方法学论点,我们不能够无条件地赞成任何“化约主义”,我们有责任要把现象里的不同层次的真实让它们如实地呈现出来。我们并不反对为了某种特殊的目的把注意力暂时集中在某一个特殊的真实层面之上,但是我们却要反对误把这样的方法论上的权宜当作实质上的形而上学的基本假定看待。由此往下推论,根据于这样的现象学的方法论所呈现出来的那种彻底唯实主义的观点也就与传统的唯实主义观点有相当大的距离了。

传统的唯实论从新的更彻底的唯实主义观点看来仍然不外是一种不够彻底的唯实论而已!因而也是一种不可接受的化约主义论点。常识的唯实观固然早在巴克莱、康德的批评之下倒塌下来,但修正的新实在论仍然只是一个不够圆满的理论。他们虽然企图吸纳观念论者的部分精粹而区别出“现存”与“潜存”的分别,但他们仍然只能指证出宇宙间物理层面的真实,却在同时遗漏了宇宙间体验层次的真实。传统的唯心、唯实之争最大的一个错误在他们共同把心灵作用与客观存在对立了起来以至形成了一种理论上的“二者择一”的难局,但是事实上他们却同样地不了解心灵的作用本是宇宙的客有存在之一。正是因为传统的唯心论者缺乏了这样一个重要的基设,所以康德在“纯理批判”之中最后才会引出一个“第一依提”的观念,在存在方面全无挂搭之处,同时在“实理批判”之中让人类的实践理性担负了过重的担子以至后来引出了非希德等的偏向唯心理论;反过来,传统的唯实论者也因为缺少了

同样的一个基设所以才会全心倾向于外在的真实,终于把他们的学说发展成为了一套物理论的玄学,人性层次的真实体验不是被完全漠视便是被化约成为物理层次的术语来描述以至一无是处。这两种立场事实上都缺乏尼古拉·哈德曼(N. Hartmann)所把握到的一个慧解:物质、生命、心理、精神这四个层次同是宇宙所呈现的真实。站在现象学的彻底唯实的立场,一切形而上学的基本假定均当存而不论,例如,心灵究竟是否包含宇宙的终极实体呢?这也许可能,但却没有足够的证据去征验它,因此对之存而不论,但是人类心灵本身所包含以及表现种种特质,这却是此岸可以征验的事实,必须运用高度现象学的技巧将之加以如实地呈现出来。

从一个现象学的论点,世界也许自始是在那里;但是它内中含藏的许多秘密却必须等待面对于它的各种生物才能分层揭破。对于一个智慧高度开展的人而言,面对在他面前的所与世界乃是一个极端复杂的世界。首先呈现在他面前的是一个客观的物以及物性的世界,并且除了感性所能捕捉的物质世界的一面以外,还有一个透过间接征验以后得以确定的原子构造和化学反应的物质世界;而且同样真实的是容纳物质的时空间架(不论是三度的或者是四度的),它们也是宇宙客观的存有;而这些物从未处于孤立绝缘的情态中,它们彼此有方位、运动、数量以及其他的关系;最要紧的是,这个物的世界自始便是一个活泼泼的演化历程,形式固然表现齐一,内容却万古常新,“变”与“常”,这是自然世界所表现的两个基本要素,应当受到吾人同等的重视,这一点透过二十世纪怀德海的哲

学已有了明白的把握,不待赘述。但是光能对这一个物质世界作精确的现象学描述并未能穷尽了这丰富宇宙的完全特性。于是我们又观察到,在宇宙中有一部分物不仅是物而同时表现了生命的特性。生命的一个最基本的特色便在它内部含藏了物质世界所缺乏表达的一种生之跃动,有生则有死,一切生物莫不有强烈的求生的本能,不再仅仅是纯机械的存在。这芸芸的众生又展现了一个奇异瑰丽的丰富世界。而在这繁多物种之中出现了人,人不只有生,而且他有反省与自觉,从人的意识内部去挖掘,很奇特地再呈现了一个与外在世界同样广大的心理世界。它是心理学的课题,同时也是文学与哲学的课题。最后在人性最高贵的创获之中复凝聚了一种最深刻的精神境界,如果我们统称之为一种形而上的意境,由此可见这些东西并非对于彼岸的悬测,而是此岸的一种最亲切深刻的体验,它们也是人性世界的“所与”,可以透过现象学的描绘把它们清楚确定地描述下来。

总结我们这一切的议论,采取一种现象学的方法学态度的结果,决不是要我们放弃高度形而上的意境,而是要我们放弃形而上“学”,也不是要我们放弃判断,相反,我们正需要最真确的判断力才能够对我们所生存的宇宙作最真确的现象学的描述,而后可望由这样的步骤中透显出人性的本质与意义,我们只是由方法学的立场避免无足够证据的形而上学的论断而已,我们这样的做似乎丧失了很多,却反收获了更多,事实上正是由这样的方法途径中我们打通了一条未来哲学的通路。

四、理想、意义系络与现象 宇宙构成的关连性

美国哲学家柏瑞(R. B. Perry)曾经发现哲学上有一个根深蒂固的吊诡便是所谓“自我中心的难局”(Ego—Centric Predicament)。一方面人生活在一个外在世界之中,另一方面人要求客观地认识这个外在世界却又发现自己永远无法摆脱人性自身的限制;通过人的感性与知性呈现出来的世界已经是一个着上了人性色彩的现象世界,此所以康德在哲学史上才要建造他的认识论上的现象主义,把存在的枢纽转移到心灵的形式方向来。但是如果仔细探索这一个难局的形成,便会发现它实在只是一个人工造成的问题,并没有真正的理论上的重要性。正因为人想要摆脱一切人性的限制去探索一个无色彩的实体存在,才会陷入到康德所提出的理性的“二律背反”之中。但是如果人肯变得谦逊一点,彻底放弃建立“形而上学”的企图,承认我们的现象世界只是真实宇宙表征的一部分,而人的认识能力的极限便在能够认识真实宇宙赋给我们的所与,那么上面所说及的这一切困难自然而然地解消了。人不是其他动物,因而人无法完全了解这个宇宙呈现在其他动物的那一部分表征(子非鱼,安知鱼之乐);同时人也不是神,因而人所能把握的“普遍性”只能是透过人性的具体所把握的普遍性;在人性的范围之中要去追求一个纯然抽象的普遍性是一件全然不可能的事。诚然我们可以根据“充足理由律”由“事”的呈现去追求“理”的构成,但是由流溯源,终免不了有

陷落在“以偏概全”的方法论的危险。但是如果我们满足于去把握这个现象世界内部的真理,它们却很清楚地呈现在我们的面前了。

透过我们人类的眼光去观察,我们很清楚地可以分辨出来,一个是与我们的生命异质的物质世界,另一个则是与我们的生命同质的生命世界。自始起我们的生命即与物质的世界以及他我的世界处在一种复杂频繁的交通关系之中,故此“独我主义”(Solipsism)的假定——而这并不是“自我中心难局”——不仅在理论上是一个错误而且是事实的不可能。人不一定能够求得纯客观实体的真理,但是人却很可以求得某种“共同主观”(Inter-Subjective)的真理。所以我们眼前重要的工作便是,如何透过一种精确的现象学的描绘手续去把握那呈现在我们面前的物质世界以及世界的特性。

首先让我们来观察那个与我们生命异质的物质世界,这茫然的大块,它似乎是永恒地静默,它丝毫无关心于人世的喜怒哀乐,只是在那里默默地日夜严格地运行于它的轨道。但是不久聪慧的人类便观察出,这无情的宇宙表现了它的齐一性。我们只需诉之于精确的观察实验的方法以及理性的推概的步骤便能够建立假设完成理论、甚至进一步解释物理宇宙的构造,以及预料未来事象的行程。“人必须首先服从自然才能够进一步以宰制自然”,这实在是人与自然接触无法不遵守的一句金言,否则毁灭失败的将永远不外只是那狂悖、渺小而愚妄的人类罢了!但是在另一面,大自然的静默却又没有为它保留任何秘密,它的所与永恒现在地呈现在我们的面前,同样

的物理属性, 同样的化学成分永远表示着齐一的反应模式, 所以对应于它们我们能够有实验的方便, 并且可以利用归纳推概的方法而成立我们人类所谓的“精确科学”的研究。

然而在另一方面, 生命所表现的特质, 尤其是人类精神活动所表现的特质就完全不同了。我们所面对的不仅是物, 而是有知识、情感、意志的人。人类的心理情态千变万化, 永无重复, 虽然也有一定的化迹可求, 但是从不表现像物质世界所具备的机械的齐一性。我们用以了解一个人的心理的方法, 诚如狄尔泰(W. Dilthey)所指出的, 不是用的一种假设的方法, 而是诉之于一种活泼的同情的生命的体验。当我们面临于一个机械的物质世界时, 我们所运用的乃是一种复杂曲折的理解方式。正因为物质是静默的, 所以我们才必须为之构画出一套原子电子的抽象概念系统, 然后依凭实用的效果来验证这一个假设的正确性而把它提升成为定理定律, 承认它们有经验的确定性。因而把这一套物理科学的方法应用于心理现象的结果, 却发现它们完全是用错了范围。我们用单纯的心理单位去凑出复杂的心理情态根本就不可能, 所以联想心理学的观念才命定要完全地倒塌了。事实上我们在了解人类的心理情态时根本从来不是采取这一种间接的假设的理解方式。当我们看到一个人脸上挂着泪珠肌肉呈现着某种扭曲的形状时, 我们所看到的虽不过仅是一个单纯的物理现象, 但是我们却立刻能够把它解释成为一个象征符号, 通过每个人自己对于悲戚心境的活泼同情的体会而直接当下我们就能够领会到这一个人目前的心境。在人类心理的世界中, “罗聚形态”

(Configuration)的观念是无法解消的,它不能够随意被分析成为不相连属的各部分,并且即使可以把它分析成为部分,我们也不能够认为部分的总和便可以等于全体,这便是人类的心理世界和物质世界最大的区别所在。其次,在一个物质的世界中,观念对于物质存在本身的性质没有任何影响。人只能透过观念去理解事物,而不能借以去改变事物。惟有透过行动,本于力学或者其他化学反应的原则才能够将它们现有的情状加以改变。由此看来,人类的观念和外在的对象是两个不同层次的秩序存在,虽然无可怀疑的它们是彼此密切相关的,因为身心与外在的环境确具备有某种事实的交感的关系,但同样无可怀疑的是在这二者之间的确存在着某种实质上的距离。然而在人存在与人的观念之间,这一层的隔阂关系完全被打破了。如果我们仔细观测便会很快地发现,在一个人的主观信念与客观存在之间有着某种极可异而最直截的连锁关系。在一个物理世界中,“事实”完全独立于人的观念而存在,但是在一个人文的世界中,“事实”的枢纽却完全系于人们对之所持的观念之上。举例说,“富贵”似乎是一种实质的客观的事实,但是对于一个真能以富贵如浮云的人看来,它却等如非存在了。又如一个沉浸在爱河的甜蜜滋味里面的情人,即使是最阴霾的天气,他也会在其中读出欢愉的意义来。这并不可以单纯地说他是坠于幻觉,对于简单的物理事实缺乏起码的判断,相反地,它乃是人性正常的表现。在人文的世界中,是意义才决定什么是事实,并且它的存在强度丝毫不逊于外在物理事实的存在强度。一个志士在国家危亡之时所表现的从容就义的精

神是真实的,而这完全不是因为他不清楚物质生命的价值,而是因为透过了个人自觉的抉择,他志愿要把握到生命更高的层面。在生命的世界中,并不是一种单纯的“对应”(Correspondence)观念,而是一种复杂的“相应”(Correlation)观念决定了什么是人生的真实。在物理世界中,只要感觉机能不发生故障,我们总可以把握到同样的物质对象与物质事实。但是在人文世界中便完全不同了。例如印度的种姓制度,对于一个外地人来说,这一切的区分是完全飘荡虚浮没有定准的,但是对于一个长久生活在这样的精神传统与精神气氛的人,阶级的区分却好像鸟兽的分类一样地真实存在。对于屠格涅夫《父与子》中所描写的巴札洛夫而言,“除了二加二等于四是重要的以外,其余一切都是愚蠢”,恋爱尤其是虚假中的虚假。但是对于罗蜜欧与朱丽叶,爱情的真实却可以使他们超越家族的仇恨,牺牲自己的生命。在生命的世界中,单纯的事实不一定是事实,“意义”才是这个世界中更真实的真实。它们并不是虚构物,相反,它们正是生命世界的所与,与阳光,空气与水同样的不可避免。并且它们的力量可以支配到人生的一切范围,一个信人生有意义有价值的人所把握到的人生真实面便和一个不信的人所把握的人生真实面全然不同,这是因为他们人生的理想不同,所“相应”的人生的事实也就不同。人生的信念对于实质人生不仅是一个信念而已!正因为生命是流动的,它不只是存在,而且是历程,所以它既可以由无而有,也可以由有而无,它的变化一方面诚然也要遵守物理的法则,但在另一方面却表现了更多的弹性。例如在奥·亨利的短篇小说《最后的

叶子》中,一个好心的画家画在窗上的最后一片树叶,丝毫不惧于风雨的侵袭,依旧英挺而孤零地矗立在枯枝上,这样的情景,竟然激发了一个垂危病人求生之意志而终于渡过了难关,战胜了死神与病魔。这样的故事,实在不仅仅是小说家的想像,它实在指证出了人生层面的真实。不仅人生的事实处处取决于人类所选取的意义系络与理想,反过来,意义系络与理想又正是人生真实存在的一个层面。

由此看来,运用一种现象学的描绘的方法的结果,在我们面前自然而然呈现出生命与物质的两层异质世界。在我们的宇宙之中,既然有我与物,因而得以避除了独我主义的危险;同时我与物的交感也是现象世界中的“所与”,因而又可以避除了形而上学中身心二元分离的问题。然而我们还必须进一步来确定这两个世界中的更密切的关联,才能够为哲学找到一个统一的基础,并解消去这两个世界之间外表呈现的二元性。

首先,我们仍然从我们所面对的物质世界分析下手。诚然从一方面看,物质的世界就它与生命世界的分别而言确独立于吾人的观念而存在,然而从另一方面观测,这个物质世界就它呈现在吾人面前的所与而言,却又显然表现了相当的人性色彩而得受到特定的人性的限制。举例说,我们张目能够视色,耳朵能够闻声,这一切并不是吾人所意欲的,它们是外在世界印在人类感官上自然产生的效果,这一点诚然不错,然而人类的感官从另一方面看却又不完全是被动的,它也有它自己的增添或限制,正是因为如此,狗所看到的色彩与人所看到

的色彩并不一致,只有具有相同感觉机能的人对于外在世界才有相同的反应,同理只有具有相同理性机能的人才能把握到同样的外在客观秩序,这样才证明了康德的拒绝形而上学自有他的真知灼见,因为人之所知分定地限于他的现象知识。但在另一方面,我们却又不能忘记,人性的存在本是宇宙客观存在的秩序之一,因此人所把握的现象世界又并不仅是人类的幻觉,而乃是真实客观存在表征的一个层次。但人却必须要满足于在这一个确定的限度以内以求理性的知识,否则便会毫无疑问地陷于理性的二律背反的困境。但是将这同一条真理倒过来说,则我们又可以断定,凡透过人性去把握的世界已经是人性世界的构成分之一,并不能无条件地当作客观实体的本相看待,充其量也仅是这个实体的表征之一而已!由此看来,呈现在人生面前的物质与生命的二元世界实在只是同一个人性世界内所摄握的两个层面而已!而整个人性世界则是客观宇宙本身所包含的一个层面。由此可见,我们所持的现象学观点实已统摄了存在论的观点,而反过来我们所持的存在论观点也同时统摄了现象学的观点,正因为两头是相通的,所以才能够解消了传统哲学所面临的许多似乎无法解消的困难。

准此之故,从一个观点看,不仅人性世界所呈现出来的人文世界是人类主观的,连呈现在他面前的现象物质宇宙仍然是人类主观的;反过来,则不仅人类所把握的物质宇宙是客观的,连他所把握的人文意义宇宙仍然是客观的。由此可见,唯物论者与一般实在论者以为宇宙客观的存在仅限于物质或外

在的事实的唯一层面,这实在是何等的错误!宇宙的本体究竟是唯心或唯物,这种形而上的悬测在方法论上看是没有可能为之寻觅确定的成果的,但是反过来,从现象世界中所展出来的人性世界所表现的生命与物质两层世界,这却是人性存在的两个所与的确定的层次,不容许我们用普遍的唯心或唯物的观点任意解消其中的任一个。

但是在另一方面,正因为人类所面临的物质世界已经是透过了解释所展现的真实的一个层面,它与人文世界的距离自然而然地缩短了,尽管我们仍然坚持两者的特性不容错乱,但却可以在二者之间找到一条沟通的桥梁,而不必永久停滞在浮表的二元见解之上。

盖从我们的经验便可以获知,宇宙客体的存在与其法则尽管自始就恒存在那里,但是对于不能领略它们的原始人类或其他生物,它们却不仅毫无意义,且等如非存在。由此可见,在整个人文的世界中,单纯的存在并不是惟一决定的因素,反而是对于存在的认知构成了人文存在的枢纽。所以浮表地看来,对人文的世界所展现出来的物质的存在虽然似独立于人类的观念,可是深一层观测却发现,要断定这一个独立于人类观念的物质存在本身便不能不仰赖于高度人性意识的发展,也就是说,必须透过人类的体认,这个本已存在的客观存在才会被人类发现而对人类成为有意义的存在。例如在初民的原始心性的宇宙中,外在世界的一切都是流动的,因而一个固定客观独存的物理宇宙的概念对他便毫无意义;乃至当我们沉溺于中世纪的价值层叠观时,我们仍难发现近代科学为我们

发掘出来的那个齐一量化的自然秩序。由此可见,在一个纯物质的世界中,“意义”这个字眼本身便毫无意义,只有在整个宇宙中涌现了心灵的存在之后,“意义”的概念才变成为真正有“意义”了。因为心灵不只自身是一种存在,它还要对其他存在以及自己的存在要求一种了解,产生一种判断,这样才会在整个宇宙之中实现了一个“意义层面”的存在。而在这一个意义世界之中,却是意义决定真实。只有当人类自觉或不自觉地点定客观地去认知一个物理宇宙的态度有意义(如西方近代)时,这个物理世界的客观秩序才会向他如实地呈现出来。正因为如此,一个诗人的心态是难以发现这一个客观秩序的,甚至会有意地排拒这一个世界的存在,更扩大来说,一个全心注目于宗教(如西方中世纪)或道德(如中国)的意义系络的民族也就难以对于这样的客观秩序发生精确的科学地了解。故此有许多时候我们常常自以为是在作单纯事实层面的选取,但实际上我们却是在作理想层面抑或意义层面的抉择,理论探研到此为止,意义哲学的统一的理论效果向我们清楚地呈现出来了。在人文世界的领域之中,人不只了解存在,还要决定存在。这样我们才得以清楚了解,面临于我们的物质宇宙,从一方面说,它诚然是一个块然独存的物质秩序,与我们人文的秩序比较,呈现了巨大的差异;但在另一方面,正因为这个物理宇宙已经是向人类展现了它的特性而为人类所认知的一个宇宙,它已不再是一个真正无关于人性的一个宇宙,相反,它正是已经经过人类选取之后,所构成的人性世界中的一个意义系络,而人生最困难的一个中心问题正在这里,我们究竟要抉

择怎样的意义系络以相应于怎样的真实存在呢？正因为要作这样的抉择并无一定的常道可以遵循，它不像感官对物体的摄握那样有齐一的反应，所以人类的历史才不断在这些意义系络之间波涛汹涌地翻滚着以致引生了无穷实际后果，人类的哲学则正是要求自一种自觉的理智的努力来把握这些意义系络作一种合理的安排。我们试看人性世界所表演的万花筒；当人类选取了物理的意义系络时，相应地便向他展开了一个广阔的物理世界的真实面，而后这个世界才对人性成为真实的存在；同理，当人类选取了艺术的意义系络时，便向他展开了一个丰美的艺术世界的真实面，当人类选取了宗教或道德的意义系络时，便向他展开了高旷的圣哲世界的真实面，当人类选取其他意义系络时，便也总有其他存在的真实面与之“相应”。“相应”，这才是人性世界中基本的所与，它并不是玄学，人类对人生取了怎样的理想，便有一个特殊的人生世界与之相应。由此可见，“理想”的观念并不只适用于狭义的人文界，人类所面对的客观物理宇宙之对人性成为存在正缘于人类有追求客观方面的“理想”。由此可见，人性的存在是统一的意义系络的存在。“事实本身”(Fact as such)即便可以证明为宇宙内部的客存，如不经过人性的体认便照样不能对人类成为真实有意义的重要存在，这便是意义哲学所要指出的基本精义。但是人类究竟要选取怎样的理想去和怎样的事实层面相应才是对于人类真正是“可欲”的呢？例如我们究竟要选择物理还是义理做人性的中心意义系络呢？这便不是一个容易解决的大问题了。正因为人不可能抽象地同时实现一切价值，根据

“补偿定律”(Law of Compensation)的结果,当他选取了一方面的价值时,其他的方面便必然相对减弱了。例如人如果决意要成为杰出的科学家,科学的意义系络自逐渐在他面前明白展现,然而由于“选择的注意力”(Selective Attention)的影响,过分地集中在某一个特定的范围的缘故,其他道德,艺术的真实面便向他相对地关闭了。然而吊诡的是,人却又命定不得不作一定的选取。不仅个人如此,一个文化也是如此。例如在人类文化史上,希腊人所选取的理性和谐的世界观,中世纪人所选取的是天国彼岸的世界观,近代人所选取的则是科学进步的世界观,而相应于他们不同的对于生命与真实的理想,便有各种不同的事实真实层面与之相应。但是人生的吊诡是,虽则每一个文化都自以为找到了自己最可欲的理想因素,可是实际上由于各有所长,各有所短的结果,各各遭逢了它们特殊的命运。站在一个意义哲学的立场,哲学的最中心的工作正是要竭尽心力为这些意义系络作一种合理的安排使人生得到一种最安乐最有价值的命运,这样的目标可能完成么?暂时不要谈得那么远,但在目前我们已自不能不把哲学的探研密切地与“价值判断”这一名词紧密地关连在一起了。

五、价值判断对于人生的涵义

一提到“价值”这一个名词,习惯于接受现代浓厚的实证倾向的人们便总不免会引起一种想要逃避开去的意图;价值能够说有一定的标准么?善意能够说有绝对的衡量么?这一

切似乎太玄虚了,远不如事实科学的探究来得实在。但是心智机巧的现代人却忘记了,侧重事实本身便是现代人所选择而视为当然的一个价值标准。由此可见,价值的问题实在是人类有生以来便逃避不开的一个中心问题,我们委实不能不面对面地接受它的挑战!

我们首先要看一看,价值观念所适用的范围究竟是什么?极明显的,在纯物质世界中,价值观念是没有意义的,即有也是在一种极潜隐的状态之下。但是到生命的世界,情形便完全不同了。有生则有死,一切生物莫不尽其可能地趋生避死,因而价值观念对于生命的世界乃是一种普泛的存在。一个初生的婴儿便懂得吮吸奶汁,摄取营养,这是生命的本能告诉他,什么对于他的生命的发荣滋长是有价值的。及至生之较长,人更惯常以一种自觉的价值判断取代了动物与婴儿阶段的不自觉的价值选择。一个文明人的每日生活莫不在某种价值抉择的境遇中;我们决定要上大学,我们决定要改良我们生活的情况,这都是我们意识或下意识地去追求实现某种价值判断抉择以后的成果。甚至我们在作某种完全无色彩的客观科学探求之时,我们仍然不能不说在先已然作了某种先决的价值判断。正因为我们已经无疑问地断定,这种探求的方式是有价值的,我们才有意识地在科学内部的探求之中避免了一切价值判断的倾向。试把这一个吊诡加以引伸下去,我们便可以说,彻底地企图避免价值判断的态度本身根本是一个矛盾。因为乃至彻底主张“中止判断”的人也不能不承认他们这样做法是认为这样的方式乃是人生最智慧的一种态度,可见他们在这

一个基本论题之上仍然并未能够真正“中止判断”。故此我们当前所面临的问题决不是如何去逃避价值判断,而是如何才可能使我们去作最智慧最妥善的价值判断。

但是逃避价值判断的人态度虽然错误,然而这种错误态度之所以兴起却决非无因而起。正因为价值的判断不是单纯的“一一对应”(One-to-one Correspondence)关系,许多有关价值的困难问题才纷至沓来扰人心神了。举例说:当我们面对着外在的一个物质对象要作一项事实判断时,我们所面临的问题是比较地单纯的,只要我们的感觉机能没有发生幻觉,则我所能看到的一块黑板,人人都能看到,这是一件非常容易加以征验的事情。然而相关于一项价值判断,情形似乎完全不同了。俗语所谓“仁者见仁谓之仁,智者见智谓之智”,可说正是这样的情况之忠实写照,人人可以各是其是,各非其非,则所谓价值的客观定准究竟何在呢?故此有人认为价值判断的原理全然是主观的,正如同我喜欢吃鱼,你喜欢吃肉同样地没有一定的标准。但是人生的问题似乎并不这样简单,如果价值判断的本质果然是绝对主观性的,那么为什么现代人普遍地接受科学为当然的价值呢?由此可见价值的问题并不能够单纯地与个人感觉好恶的状态混为一谈。但是反过来,又有人为了想要挽救价值的客观性,遂把价值当作外物的“三性”(Tertiary Qualities)看待,这仍然是一个错误的尝试。基本的理由在,价值根本与外物本身的性质无关,相反,它乃是人性的意义系络,那么它的准绳究竟在那里呢?如果我们肯仔细推究,此中似乎也有理路可循。例如对于个别的价值判断,我们常常

加以一个“合理”或“不合理”的批评,可见在这个范围之内也有某种普遍性的因素存在。但是这种普遍性的因素很显明地决不是物理世界中所透显的普遍性。人性的遭遇永无重复,价值判断的境遇也各有差异,它决不能利用自然中表现的规则齐一以建立价值判断的物理原则,因此它之所谓合理,也决不是要去符合于自然世界中内含的齐一理性。在人文的世界中,具体的“事理”的概念远超过了抽象的“物理”的概念,若能设身处地,衡情制感,灵明朗现,自然而然也可以有某种普遍合理的判断呈现而得以借之品评人格的高下,眼光的优劣,虽然这样的价值的等级并无外在物理的依据,但是人性的裁断往往也似有它相当的确定性,只是有关这一点却需要我们细心地将其中的理论效果加以解剖开来。

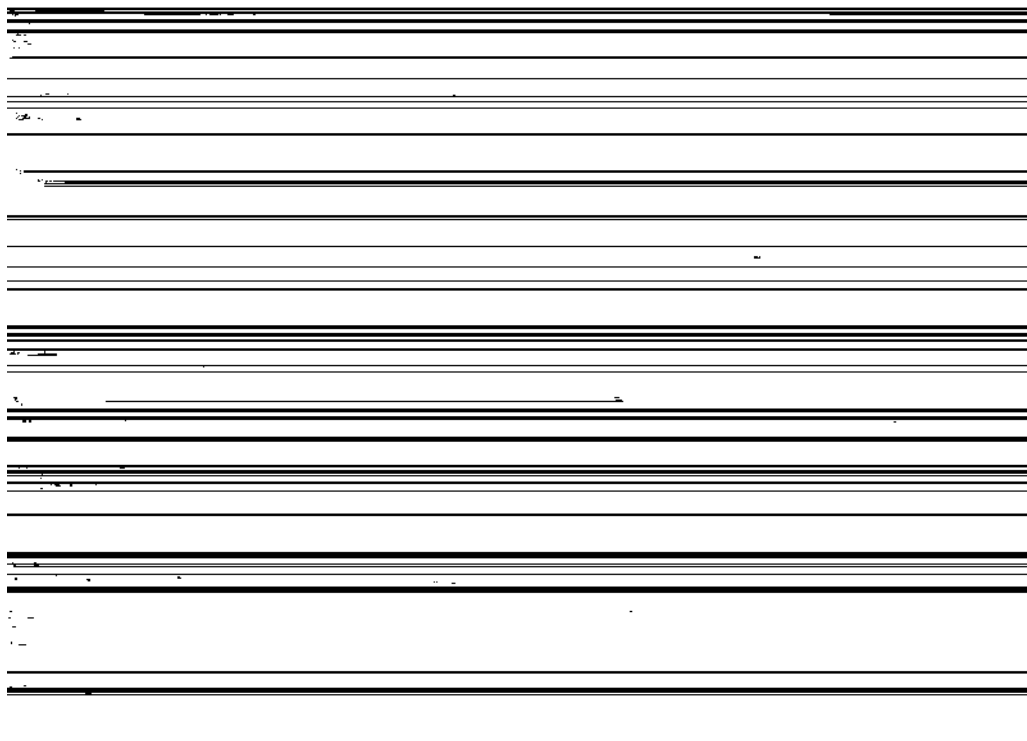
无可否认的,价值判断不能不牵涉到个人所处的具体的情境与特殊的立场,而难以得到在实质上完全共同一致的结论。譬如在战争的场合之中,这种价值判断的矛盾性就格外鲜明地外显了出来。像三国时代的羊祜与陆抗,虽然各各表现一种崇高的人格风范,却不能不各为其主,统军敌对,像这样的情形又究竟能说谁对谁错呢?这样看来,价值的判断似乎总不免是相对性的,各是其是,各非其非,那里能够有绝对的衡量呢?但是正是在这里,我们与其说遭逢了价值问题的一个困难,还不如说仅仅只透露了价值判断性质上的一个外表的吊诡而已!如果我们肯略为培养我们的现实意识,便会极清楚地可以看得到,我们要去期望,世界上有一天每一个人所作的价值判断会彼此全然相同,这样的乌托邦的幻想是绝对不合

理的。只要世界上永远有人种、国籍、气候、环境、历史、文化、社会、个人气质各方面条件的差异,也就永远会持存着人间价值取向的差异性。故此由实质方向去谋求价值判断的统一性,这是绝对不可能的。即使一个最强有力的集权统治力量,能够强迫每个人相似地思想相似地行动,人间个别的差异与立场的分殊依然是无法完全扫除的。可是这并不意味着,价值的判断便绝对缺乏一定的准绳。如果能够暂时超越个人情感的因素做一种客观同情的了解,历史上的忠、奸、罪恶、善良的表现莫不蓝缕筚露,毫无隐晦地向我们表现了出来。正是因此我们才会痛恨自己的奸臣而仰慕敌国的名将。由此可见价值判断的一致性也自有其一贯的原理。同时正因为价值判断的原则并不是“抽象的普遍性”(Abstract Universal),而是“具体的普遍性”(Concrete Universal),所以适用于经验科学范围的一切归纳抽象的方法都无法在这个范围之内用得上,以致令人怀疑价值的领域中根本缺乏任何齐一,但这显然是一种错误的幻觉。我们读世界上一切伟人的传记,也许在实质方面,我们已无法同意他们的一切见解,但是我们仍然仰慕着他们的崇高的风范,下决心要以他们的榜样做我们立身的模楷。这就是我们所可达到价值判断的一致最高限度。而这决不是要我们去摧残个性,因为这样做本身已被证明为一种罪恶,不是我们该去向的一个理想。由此可见,在价值的领域中,我们要去建立的乃是卡西勒所谓的某种“透过主观的客观性”,而并不是一种纯粹无条件的抽象普遍的客观性。更何况个别价值判断的情况永无重复,我们即使有最高的智慧,恐怕也难为

之立下一条在实质方面放之于万世而皆准的道德原则。古人之不了解今人的实际情况，正犹如今人之无法逆料未来人类的实际情况。内容的世界不断在活泼地转变中，我们永远无法去勒住那生生不已的宇宙历程，所以惟有与时推移以适应于日新月异的时代环境。例如过去农业时代的格言是要人节约，今日的经济环境却更鼓励人适度地消费，如果不针对各人所面临的差异的实际情况，我们怎能抽象地下判断说孰是孰非呢？但是在另一方面，古今的道德原则确有一贯的线索相承，鉴古以知来，这决不是一句空话。古代的智慧虽不能一成不变地搬运到现在，但是它却有一种启示性的作用可以帮助我们今日的人以把握自己生命实现的原则。人贵自觉，所以佛家常用的话头所谓“如人饮水，冷暖自知”，正因为生命不是机械性的，所以它才是一个更值得的挑战，一个时代的上落兴衰，一个人物生命之有没有意义，这完全存乎各时代人们自己实存的抉择以智慧地把握自己的命运。没有一个人能代替别人生活，所以也没有一个人能代替别人作价值判断，尤其没有一条普遍的价值判断原则可以适用于每个人每日不同的实际生活环境。由此可见，一个清晰思想的哲学家决不要为人类去追求一条实质上普遍的价值判断的原则，他所追求的仅只是适用于他自己的时代的真理，同时企图建立某种形式上的原则，透过启示性的功能而成为悬于万世的明灯，让每个时代的人通过自觉的思想将他们的“具体”与这样的“普遍性”相接，然后产生一些活泼泼的生命体验的原理，它们与物理化学的原则可谓截然不同，然而它们与历史文化的历史历程却有着极深切

的关联。准上所言,可见价值判断的普遍性乃存于具体的“启示”,而不在抽象的“推概”或一般化,而且同时不能忘记的是,这样的启示并不是超自然的启示,而是人类历史文化生命内含的具体启示、理性启示;透过某种外表的吊诡,它确可以清楚地为每一个时代的人所把捉,这才是哲学家的职责把它清楚明了地确实展示出来,将它由“习焉不察”的状态提升成为一种自觉的生命的体验,当作历史文化的遗产向下一代的人类传递下去。而人之所以能够超乎禽兽,不正是因为他能接受历史文化的教训与古往今来的启示,而正确地作价值判断,用理想以指导事实,才终于超越了他自然生命的层次么?

让我们再往更深刻的层面挖掘下去,因为人性是一个有



地,西方近代人们则选取了科学与进步观念为他们的基本价值体系,结果则又诞生了普遍的机械文明依旧将人类带进了今日的危机时代。人既抉择了不同的理想,便有不同的现实与之相应,而这样的相应便构成了他自己的命运。但是重要的是一个人确有力量去选择自己的命运,而且是基于纯理性的考虑,正如同一个专心致力于锻炼自己的肌肉的人,自然而然肌肉会比旁人发达而在一方面表现了他的优越,然而由于疏忽自己心智的培养的结果,却又会使自己在其他方面的表现远较旁人迟钝。难道在这样的抉择之中我们真无法作某种合理的衡量么?自然人性究竟要怎样发展才算真正健康也许我们迄今没法完全知道,可是在我们的理想中,我们总不断在追求我们所认为的对于生命最健康的道途,而健康的状态毕竟不同于疾病的状态,只要我们肯运用我们自己理性与智慧细心去抉择,自然可以看到,价值体系的抉择也毕竟有它相当的确定性,不必即逊于精确科学范围所表现的确定性。

总之所言,人类要逃避价值判断是徒劳的,因为不只“善善恶恶”是求善,连“善恶恶善”也是求善,乃至意识上有意去求恶不求善的做法仍然是在遵行着自以为最妥善的态度,所以根本的问题究竟不是在逃避价值判断,而是在如何才能求得在客观上最妥当的价值判断。

但是明显的是个别的价值判断却是哲学家所没法过问的,每一个价值判断有它自己历史文化的背景与实际情况的区别,必须每个人自己去作实存的“二者择一”,任何局外人都无法有局内人同样深刻真切的体验。但是价值判断的普遍性

的原则却可透过启示性的方式向人们展示出来,虽然价值不是物质,单纯的“对应”观念无法适用,而且价值判断不能不涉及价值体系,这是最复杂的意义系络的选取,除了最高的智慧以外可说一无凭借,可是我们仍然清楚地知道,科学是价值,泛科学主义却是负价值,“不及”固然是负价值,“过”仍然是负价值。人生的各项价值相互纠缠,不易理出一个头绪来,所以片面正确的价值判断在整个的人生看来依然是不足够的,因此又必须牵涉到“价值定位”(Proper Orientation of Value)的复杂问题。真理的融贯说(Coherence Theory of Truth)正是在这里有它最大的作用,要维系一个人心灵的康健与维系他的身体的康健同样依赖于多项性的因素,这些因素虽不容易安排得当,但是健康与疾病之间决不是没有区分与评价的标准,而这必须要仰赖于智慧的人类去把它发掘出来,才得以创造自己幸福的命运,逃避自己邪恶的命运。

六、知识与智慧之定性

人生是一个奇异的组合体,并且它是一个活泼泼的历程。从人投生到这个世界之日起,他便接受了与生俱来的许多限制与许多禀赋而本能地有着某种价值判断的标准。但是人与其他动物不同在,他不甘于止于这一种本能的阶段,而要求独立地思考与反省以进一步建立更合理的价值判断的标准。在人类历史不断试误(Trial and Error)的过程中,有一些确定的意义系络被稳定地建立了,其中的一个便是“知识”(Knowl-

edge)。知识是被人性肯定为有价值的意义系统，而进一步，根据知识的标准，我们又可以依之以断定其他意义系统之有无价值。

人类为什么会如此信赖知识的权力呢？这是由于知识的性质使然，任何知识都表现有相当的确定性，因此可以当作未来推理或推论的基本依据看待。

大体看来，知识可以划分成为二大范畴：一是事实知识，二是经验推概知识，而前者尤为一切知识的基础。因为知识的目的乃是对于实在的认知，所以对于呈现在我们当前的感觉事实的忠实记录便是知识的第一步，否则我们便将失去一切推理的凭借。人能清楚明晰地去把握呈现在他面前的现象所与，这从常识的观点看来似乎是自明的，然而在事实上这问题并不真的如此单纯。因为一个缺乏足够文化熏陶的原始人甚至会把物魅鬼怪同样当作现象所与看待，而幻象与真实的区别已经牵涉到高度人类理智的判别作用。原始的现象所与或者不过仅是海拉克里脱斯(Heraclitus)所谓“万物流变”(Universal Flux)的一个世界，必定要人性发展到相当程度，一个性质面定的实体物质世界才会向他清楚明晰地呈现出来，而这意味着，人类已经有了相当高度的文化创造或理智训练。由此可见，单纯感觉所与不是事实知识。一个红绿色盲所看到的红色，以及路上的一条麻绳所引生的蛇的幻影，都是新鲜活跳的感觉印象，可是它们并不是事实。我所有的一个幻觉，乃是宇宙中真实发生的一个际遇，可是它所扑向的对象却被证明为纯归子虚。由此可见，我们在知识上面所谓的“事实”，已是人

性的一个复杂的意义系络,它的构成大体如下:我们有感觉印象,我们对这样的感觉印象有所判断,我们的判断有客观的对证以及主观共许的标准,然后我们才能说是把握到一事实的真相,对于这事实有所知识。由此可见,目击(Eye-witness)并不是构成事实知识的惟一条件,它还假定了目击者具有最低限度的判别事实的能力,大体上人确备有这样的能力,因此透过人之“亲知”所得到的基料也大体确凿可靠。但它们决非绝对可靠,因我们还需要进一步检查:目击者究竟有没有足够的条件以作忠实的纪录?纪录时有否受到当时时势环境引起的心理的影响?纪录者本人有没有偏执的成见?会不会故意作伪?他本身所受的训练是否足够?而所有这些条件都可能影响到吾人事实判断的正确性。无疑地对于事实判断最高权威的评判者当然是事实本身,但是事实本身是静默不会表示意见的,它透过人性的曲折而发言,如此则又不能不受人类知性特定的限制。这似乎使得我们一切的事实判断陷于循环论证之中,可是这却是一个无可避免的循环论证。好在人性的判断与客观的对应究竟有相当的齐一性,而由此所得到的事实知识便成为我们一切知识的最基层起点,而进一步我们还要把这种散漫的事实知识组织成为知识的体系,这才真正慢慢地接近于我们平时所谓知识的一般涵义了。

大体来说,我们有两种安排散漫的事实知识的方向。一种是注重事实的具体的特殊面,将之按照时间的流逝有条有理地纪录整理出来,这便是人类的历史知识的滥觞。但我们把诺曼地登陆时每一个人的个别遭遇忠实地纪录下来,这并不是

诺曼地一战的历史,而仅只是这一段历史的史料,它们还须经过人类心灵的解释,选取与安排以后才能成为历史。由此可见,历史的知识是相当高度人性发展的意义系统,而这是人类所可以达成的第一种形态的系统事实知识。其次,我们也可能把重点放在事实的抽象普遍面,将之抽离于时间的流逝而当作一种永恒现在的对象来描述,由这样的步骤,我们可以外部地描写物质齐一的反应模式,纪录物性,分类动植物,而达成人类所可以达成的第二种形态的系统事实知识。可是人类的事实知识不论多么丰富,仍然未能穷尽知识的全部。正是因为从我们所搜集的事实知识的情报之中,我们发现,自然的反应是齐一的,而面对于大自然的人类则又正好具备有高度的理性推概的力量,因而建筑在事实知识的基础之上,人类得以发展另一个经验推概知识的层次。在这一个层次之上,人不仅要接受事实,还要解释事实,他所灵活运用广收成效的方法不外乃是一种间接的假设方法(Postulational Method)。从某一组事实的基料做起点,人们可以设计若干假设以解释这样的事象的形成,并推演出若干理论效果以预测未来的事象,如果它能在事实方面得到相当征验,这一个假设便可提升成为理论,甚至成为知识。如果利用之以宰制自然,立时发现了人类经验知识所蕴涵的无比权力,譬如西方近三百年来科学的发展竟然能够改变了人类整个生活的图象,这便是最明显的一个例证。但经验知识的性质因为受到它所用的方法的限制,所以其值总不免是概然的。但是它的概然的程度则是大有区别,所以物理化学等自然科学得以建立成为“精确科学”,而政治、经济等

社会科学却远逊于同样的精确度。大体说来,一门经验科学的对象所牵涉到的人的因素越少便越容易精确,也越容易适用数量化除的方法,因为它们不需涉及价值的问题,也较少受到人类复杂心理情态的干扰。可是说社会科学根本不能成为科学,这样的意见却又太极端了。正常的人性的反应在某一定的范围之内也有着相当程度的齐一性,所以像正统派经济学的原理还是不能不说是相当地科学的。可是在这里我们不能不注意的是,从这样的角度所把握的人性究竟只是片面的,我们不能把它推广成为人性的全体,只要能够守住一定的分际,社会科学的推概能力还是有它相当作用的,它也是经验知识可以成立的一个合法的范围。

从以上的探究,我们可以很清楚地明白,不论事实知识或者经验推概的知识,它们有着共同的知识通性,就是可以对应于事实做客观的征验。由此可见,知识整个的范围仍然是有限制的,如果缺乏了知识构成的条件,我们便不能够对于这样的范围形成知识。譬如对于道德风俗习惯,我们可以有历史的知识或社会的知识,但是它并不能告诉我们道德判断的原理,充其量它只能提供给我们一些有价值的事实情报,在这样的情形下,便不能不诉之于知识以外的智慧洞察力了。

“智慧”这一个概念是不容易下一个恰当的定义的。大体由比较的观点看来,知识是静态的,智慧是动态的;知识有足够的确实做对证,智慧没有足够的确实做对证;知识的获得是机械的呆板的,依凭于渊博的学力与外在的征验,智慧的获得是随机的启发的,依凭于深入的洞见与内在的体认。所谓“运

用之妙存乎一心”，这是智慧，不是知识；我们在知识达不到的范围不能不仰赖于智慧的抉择，而我们要把知识的抽象原则作具体灵活的应用时也不能不诉之于智慧的应变。

大体说来，智慧也可划分成为两种基本形态，一种是原则性的智慧，一种是具体性的智慧。譬如关于人生本质的问题，这是归纳推概的方法完全失效的一个范围，我们将如何找我们生命的自我实现之道，在灵光的一闪之下便得以把握到我们的真实本来面目，这不能不诉之于本心的智慧；又譬如历史文化的的问题，在错综复杂的历史文化过程之中，我们将如何判别某一个时代某一支文化的特征，为它们理出一条清楚明白的线索来，而后品评其得失，为未来的发展找寻一条可以遵循的道路，这不能不诉之于历史文化的智慧；而这一切都隶属于我所谓原则性的智慧的范围。再譬如“一叶落以知秋”，在事实的征状还没有完全显露之前，便得以洞烛隐微，默察天下大事的趋向，以求应对之道，这不能不诉之于几微动变的智慧；再譬如人若空悬理想，胶柱鼓瑟，自永无实现之道，如能彻底了解现实构成的因素，因势利导，将彼岸崇高的理想化为此岸之真实，这不能不诉之于现实的智慧，而这一些则隶属于我所谓具体性的智慧的范围。

从上面所分析的知识与智慧的比较特征看来，知识似乎是确定的，智慧似乎是流动的，知识有稳固的基础，智慧则必须冒险，好像难以觅得足够的凭借；终究我们怎么能断定这样做一定是智慧的，虽然我们坚决地相信这样做一定是智慧的。而智慧的基本吊诡正在这里，正因为我们得不到足够的凭借，

我们才需要智慧,否则便成为了知识,而智慧非智慧的差别,这本身便得依靠智慧的洞察力来抉择。然而我们不能不注意的是,智慧全然与所谓神秘的直觉无关,智慧是理性的正如同理性是理性的一样真实,而且智慧之可以培养与知识之可以训练也一样地毫无差异。譬如“行万里路,读万卷书”,它不仅增长了我们的见识,同时也增长了我们的智慧。多读史,多领略历史的教训,多修身,多洗涤自己的心智,尽量不为物欲所累,自然而然会相应于一个澄澈清明的睿智世界,许多对于常人暧昧不明的义理此时都条贯地涌现出来了。这并不是玄学,而是可以实证的经验,但它所依凭的不是外在对象的征验,而是内在生命的体验。当我们的感官发生错误时,我们是产生了一个错误的认识,因为我们感官所摄握的对象或者不在那里或者是一个错误的对象。但是当我们的智慧丧失了应有的功能时,它却缺少这样单纯对证的标准,而且它所产生的效果要严重得多,因为智慧不仅是观想性的,同时是践履性的,智慧的失调小则可以引起个人生命的丧失平衡,大则可以使整个人类历史文化的发展陷入歧途。人永远没有足够的资料来指导历史新页的创造,然而人又永远必须无迟疑地向前活下去,因之人的智慧的抉择也永远必须担负着重大的责任。然而正是在这里,现代人犯了一个最大的错误:从精密的方法学的考虑,现代人发现智慧不可能像知识一样的确定,这一点诚然不错,但是他却继续推论,我们便应该放弃这样的无结果的试探而把精力完全集中在知识的研讨之上,这却构成一个莫大的错误了。因为智慧的抉择与价值的判断是人类无法委弃的权

利与义务,而现代人放弃了自觉地追求智慧的结果,是把自己委弃给一些盲目接受的理念型态的支配之下,彼此分崩离析矛盾冲突,却无合理的解决之道,以至把整个的现代带入危机时代之中。

事实上,智慧概念的普遍性实在远超过了人们所想像的限度以外。从浮表上观察,知识与智慧似乎是对立的,但是更深一层挖掘却会发现,知识的根依然是智慧,知识的成立依然是基于智慧的抉择。追根究底,到底是谁能够保证知识的确定性呢?从经验归纳之中,我们永无法证实自然齐一与因果秩序,甚至我们也无法证明知识对人生有价值,例如老氏便说:“绝圣弃智,民利百倍”。正因为我们有知识的智慧,我们才能够以简驭繁,宰制自然;正因为我们有定位的智慧,我们才能够做知识的主宰,不做知识的奴隶。知识仅仅只是经过人的智慧选择下来以后凝注起来的一个稳固的意义系络而已!而且它的稳固是有条件的。从方法学的观点看,人类所有的知识的有效度仅只是概然的,我们盲目地加以信赖岂不是太危险了么?可是人生的本质本来就带有相当的冒险性。人既不能如神一样地全知,他自永远必须在部分不可知的情况之下放下他的下一步,前途是善是恶竟完全系于智慧的一念。所以存在主义者揭破,人类永远不得不断面临着“二者择一”的境遇,这委实有极深刻的生命的体验。可是他们所描写的“黑暗的深渊”却是一种过分夸张的幻想。人早已超过了纯然黑暗浑沌的阶段,凭藉着理性与睿智的慧光,他创造了历史与文化,建立了知识的传统,而后再凭藉着由这样的泉源供给他的丰富

资粮,启发了他更进一步深刻的智慧。诚然人性的真理永远需要“解释”与“再解释”才能具现之为当代的真理,诚然人性仍将遭遇到许多不可知的成分与艰困的试探的历程,但正在这里才真正显发出人生是一个最值得的挑战。人超离了物,乃至超离了生物层次而赢得了意志自由,他所付出的是一笔奇特的代价,他可以抉择善而成为超人,也可以抉择恶而坠归人猿,他必须不断地作“观念的冒险”向前创发以迎接未来的命运,他的心境不免时常发生波动,有时乃至不免陷于危机,历史的发展全然不一定是直线进行的,但是在他心中却不应委弃了自己满怀的信心,因为他永远可以由着自己的意志去追求知识与智慧的引导,去把握住历史上落兴衰的关键,去创造出自己的光明的命运,坚定地跋涉在充满荆棘的前途中丝毫没有一丝恐怖畏惧的心境。同时为了将客观实质的危机减削到最低限度,我们更要不断自觉地去扩充我们的工具,不断地发展科学以增广知识,不断地作哲学的思考以加深智慧。

七、哲学功能之改造

由以上的推究,不仅知识与智慧的定位为我们清楚地阐明了,而且科学与哲学的功能也极其清明地向我们呈现出来了。

哲学究竟是怎样的一门学问?很明显地,它决不是知识,因而传统的形而上学的概念与现代的科学哲学的概念同时地倒塌了。传统的形而上学企图把哲学建立成为关于实体的知

识,然而对于实体,我们既没有直接的经验,也无法在间接方面取得足够的征验,充其量我们只能产生一些形而上的悬测而已!它不是学问的对象,也不是知识的对象。人也许不能完全避免有关彼岸的悬测,但是哲学更重要的功能是依于智慧对于此岸的意义系络作合理的抉择与安排。反过来,现代科学底哲学的潮流为了倦于传统的无果的形而上的追求,则又把哲学限制成为纯方法学的探究,这又是犯了另一个极端的错误。因为哲学不仅是科学的附庸,它有它自己独立的探究,它的目的不在建立知识,而在探测智慧。人如委弃了自觉地去抉择生命的意义系络的企图,等于把自己托付给一个盲目的命运,无批评地顺流而趋,结果是知识也会成为毒素,让时代的智慧变质成为时代的偏见而将整个人类带上了危亡的道路。人性是一个永恒不断的活泼挑战的历程,如果不能把握到自己的重心,随时可以由文明复归于野蛮,哲学的功能正是人类一种自觉的智慧的努力去认识生命的本质,把智慧透过启示的方式建立成为一个与知识同等坚牢的传统,一代一代传承下去,而让人类的前途透过每一个时代人们自觉的努力不断敦促自己往着一个光明的泉源逐步迈进,不再退转。

由以上的探究,我们事实上已经在一种曲折的方式下回答了另一个困扰人心的大问题:哲学对于人性究竟有没有价值。从十九世纪起我们便已看到有所谓“哲学贫困”的惊心休目的口号;到了二十世纪六十年代,哲学的功能不是受到严重的怀疑便是局限在极狭隘的科学底哲学的范围中。然而这样的情形正是证明了现代人的失慧,竟让人性的一个最重要的

机能冷冻在无人问津的凄凉境况之中,同时也证明了哲学家本身的失慧,正是因为他们对哲学的功能的把握不当才会引起人们对哲学的鄙视与忽视。因此我们当前要做的一件首要工作,便是彻底地澄清以及改造哲学的功能,而后得以恢复哲学在学术界的中心地位,重新吸引住人类第一流才智的关切。

从一个全新的观点来探察哲学的内容,哲学至少有三个部分最有意义的工作。第一是方法学的探究,这约略相当于传统的知识论与部分的形而上学的探究,只有透过这一步骤,我们才能把哲学的基本概念化为纯意义哲学的新概念。第二是哲学的现象学的描绘与比较哲学理想的工作,如果哲学的基本目的是诸意义系络之间的智慧抉择,那么无可避免地我们首先便要将人性中所开展的最有价值的意义系络客观地呈现出来,而后才能有所凭借,就之品评其得失,以透显出人性真实的本质,以抉择未来历史文化方向。就此我们便不得不清楚地把握住人性的科学、艺术、宗教、哲学、道德、现实诸意义系络的义蕴,以及希腊人、近代西方人、印度人以及中国人的文化理想,而且进一步针对之作比较哲学的探究。这样一来,我们不仅仅是改造了哲学的功能,而且是扩大了哲学的功能;我们竟得以在方法论的桥梁上沟通了正统哲学形而上学的探究与非正统的历史文化哲学的探究一同化为统一的意义哲学研究的领域。由此可见,哲学的工作并不限于狭义的学院哲学探究,它乃至可以深入于文学之中去挖掘文学内部所蕴涵的深刻形而上学的意境,也可以深入于社会现实之中去把握其本质以导之走上一条健康的道路。第三,经过了前面的两步准备

工作之后,最后我们得以接触到哲学最核心的问题了。哲学的终极目标便是要企图去探测人生的本质及其自我实现的道途。如何个人得以安心立命,如何人类文化得以走上最健康理性的道路。而所有以上这一切问题,从一个角度看,它绝不是无益的玄虚的讨论,因为它直接关系到人的现实生活选取的方式,以及文化前途的光明黑暗的抉择,但从另一个角度看,它的研究又不能为科学的探究所代替或取消,科学的对象是知识,哲学的对象是智慧,各有其适当的定位,彼此乃不再分崩离析矛盾冲突,也不再越俎代庖鲸吞割掠。这样所打开的哲学的道途不再像传统形而上学是一个人的工作,它的建造需要无数的才智来共同通力合作;它的成就将与科学的成就同为人类理性成就的双璧;哲学需要科学为之奠立事实的基础,而科学则需要哲学为之在人性中安排适当的定位。

但是虽然从内容方面看,意义哲学的概念与传统哲学概念全然立于对蹠的地位,然而它的兴起决非无因或偶然的,它正是长期的历史文化发展的自然产物。从哲学史的观点来看,哲学的基本概念凡三变。最早是希腊人的哲学探究,他们的哲学思考集中于宇宙论、存在论的问题,希腊人的基本立场是泛客观主义,所谓“实体”(Substance)的概念正是亚里士多德所提出来的,这一条线索由希腊通过中世纪一直支配到近代西方的理性主义。但是到洛克与康德出来,哲学的基本概念受到彻底的修正了。由于近代人发现了“心灵”,知识是能知与所知交感构成的复合物,近代人乃不能不提出一个问题,人类究竟可能对实体产生真确的认识么?由此而近代人把知识论的探

究提到了形而上学的探究的前面,康德所谓的哲学的哥本尼革命确实有它划时代的意义而把人类哲学的思考向前逼进了一大步。然而时至二十世纪,似乎又酝酿着一种新的哲学基本概念的变革。以当前最流行的两个哲学思潮为例,逻辑实证论者主张,哲学不外是意义分类的学问而已!在我们要追问:“我们究竟知道什么?”之前还得先遇到一个先决的问题:“我们的意思究竟是什么?”与逻辑实证论立于对蹠地位的存在主义也坦白地扬弃了传统哲学的追求方式,而把哲学的功能由抽象的理智的思考化为实存的生命体验。倡导“符号形式哲学”概念的卡西勒尤其说得好:

“没有了符号使用,人的生命将像柏拉图的有名的比喻中所说的地洞中的囚徒一样。人生将限制于他自己的生物需要与实际兴趣的范围以内;它不能找到从宗教、艺术、哲学、科学各方面开始他的‘理想世界’的进口。”

“不再生活于一个仅仅的物质宇宙中。人生活于一个符号的宇宙。语言、神话、艺术是这个宇宙的部分。它们是多条线索,编织了符号的网、人类经验的纠结的网。人类在思想和经验的一切进步,改善和加强了网。……他是这样地把自己包在语言的形式、艺术的幻象、神话的符号和宗教的仪式之中,以至他简直不能看到或知道任何事物,除了透过这一人工的媒介的插入。甚至他的状况在理论领域中和在实际世界中一样。他不再生活于一个坚硬的事实世界。”

这简直是一篇意义哲学的宣言了。再加上狄尔泰、凯萨林以及索罗金所谓的那些社会哲学家集合的努力,意义哲学的

概念简直是现代的一种必然了。但是迄今为止每一个个人的探究仅仅只倾注于自己关心的意义范围之中,未能提出统一的意义哲学概念的方法学基础,他们往往任自己掉入了偏向不健全的见解之中,徒然引起了人们的反感与猜疑。本书的工作则正是要明白地宣布这一种哲学观念的全面性的革命,这样做的原因实在不仅是为了顺应世界潮流,我们已被逼得不能不爽利地揭破横亘在眼内的云翳,面对面地接触真实,以解除开人类以及哲学所遭逢的困境。

关于意义哲学的核心,从意义系络的比较以发现生命实现的道路的重要工作,我们将留到后面来做。关于意义哲学的方法论,则我们在当前已做了若干“说明”的工作,虽然它们还够不上称之为“指证”(Demonstration)的程度。但是由这样的低限度的阐明之中,我们已看到由纯方法论的观点它实已远超过了传统的实证(Positivism)“唯实”(Realism)“唯心”(Idealism)诸说。

它在一方面是彻底实证的——决不作飘荡无根的形而上学讨论。但是传统的实证主义却局限在偏狭的感觉经验实证的范围之中,成为了一种短视的偏狭的现象主义,乃至不免堕入怀疑主义之中,它不知道最深邃的意义系络同样是人性真实所与,只是看你在那一个适当的层次给与确实的征验而已!同时,在另一方面又是彻底地唯实的,它要为一切还出它们存在的基础。但是传统的实在主义却只能够肯定外在的真实而逃避了内在的真实,这与实证之说一样都犯了严重的“不当约简的错误”(Reductive Fallacy),必须彻底地加以弹正。最后它

又是彻底地理想主义的,一切意义系络莫不具备高度的理想性。但是它却要避免巴克莱式的观念论(Idealism)的错误见解,同时对客观唯心论的心灵实体,必然法则的问题彻底存而不论,以免在方法学上造成“过分泛滥的错误”(Seductive Fallacy)。

写到这里,或者有人会提出一个问题,我们的方法论观点和胡塞尔现象学存而不论的态度有怎样的关联?事实上二者之间仅有着少分的相似而已!彼此基本的精神尤其有着相当的距离。胡塞尔现象学的存而不论是为了他的本质学作准备,他认为现象学的所与中已呈现了理性的结构,这一点是我们同意的,然而胡塞尔因此想要上推形成之理之基本构成,呈现出宇宙理性的本质性的架构,这却不免是人性的僭越,依然未能尽脱传统形而上学的臭味,虽然他所取的不能否认是一种极其新颖的理论推究方式。同时由于胡塞尔所注目既完全集中在本质性的一面,具体的历史文化的内容与意义系络是被他相对地忽视了,而这一方面却正是我们的意义哲学与现象学的描绘所极端重视的。

故此总结我们在哲学的方法论方面的基本信念,我们所持的实不外乎中国传统一贯哲学态度,所谓“未知生、焉知死”“六合之外,圣人存而不论”的极清明而最深邃的合理态度。我们坚信,人性的真理是可以向人性的自觉透彻地展示出来的,人性的知识与智慧的限度正在于宇宙中人性存在的这一个层次,以及由这一层次之内所展出的物理、义理等等的丰富意义系络。中国哲学因为缺乏纯理智的追求而缺乏了西方传统的

形而上学架构,这在传统哲学的观点看来似乎是一欠缺,同时也因为缺乏了前科学的形而上学的追究,而遂缺少了西方近代的系统科学的成就。但是通过崭新的意义哲学的眼光从纯哲学方面的考虑来看,中国哲学之重视意境正表示它不须担负西方传统形而上学的包袱,我们只需将内含于它的方法学态度彻底用现代的术语与理论方式阐明开来,它便可以站立在时代的尖端作为时代的哲学精神的先导。在四十多年前,我们误以为中国哲学的末日到了,但是今日我们却要大胆宣称,中国哲学的日子正要到来,它便是由危机时代通达出去的惟一步出迷宫之线。

(选自《新时代哲学的信念与方法》)

未来文化哲学 理论建构的方向

一、文化哲学的探究在哲学 上有怎样的重要性

在介绍和批评了史宾格勒和卡西勒的两大文化哲学系统之后,在本章之内我们愿意提供一些我们自己的意见,讨论未来文化哲学理论建构的方向。

要从事一门学问的探研,首先我们总希望能够了解这一门学问的建树对我们人类究竟有着怎样的意义或怎样的重要性。于是,在我们还没有实际动手展开文化哲学这一门学问的研究之前,同样的问题被提出在我们的面前了:究竟文化哲学的研

究对我们有着怎样的重要性呢？

蒙昧初开，逐渐发现，我们所处的乃是一个有史以来观念与实际两方面的巨大“危机”时代。而这一个时代危机所包含的内容，有着太多重要的关键问题，乃集中在文化与文化之间的紧张关系之上。

这古老的东方，将在如何的基础之上，来迎接那“进步的”西方的强有力的冲击呢？还有那神秘的俄罗斯：东方人以为的西方，西方人以为的东方，是什么致命的因素使之形成了今日世界巨变的温床呢？

这样的沉重的问题紧迫地压在今日有思想的人们的心头之上，在这样的情形下，我们还能够延缓我们对文化问题的彻底探研么？但是即使不是为了这样的实际的原因，纯从学理的观念着眼，我们也不能不将我们的哲学探研扩展到了全盘文化哲学的探研之上。

三百多年前，培根便已提出所谓的“种族之蔽”的问题，但是却没有人能够充分发展出来这一项重要的理论效果。哲学声言能够从一个普遍超然的立场研讨宇宙人生的根本问题，却永远容易陷入不自觉的偏狭边见之中。人是不能够脱离了他自己生身其内的文化气氛与思想传统而思考的，惟有比较文化学的研究容易使我们察觉出，什么是真正具有普遍性的问题，其他只不过是普遍于某一特殊文化的伪似普遍之问题而已！文化哲学的研究将提供给我们比较宽广而清朗无障碍的视野。

我们从事实上的观察，既能发现每一支在历史上发展的

文化成就,各有所蔽,各有所偏,而后,我们才得以截长补短,创发新境。普遍是必须透过特殊的研究才得以充实其内容的。如果我们能够由一支科学文化中采撷科学的精华,道德文化中把握人生的责任,宗教文化中引发神性的光辉,艺术文化中酝酿丰富的灵泉,我们对整个人生的义蕴自然而然有着更深刻完全的认识,从而提出一套普遍的人生观宇宙观,它们也才可能更接近于一种真正健康和谐广赅完备的哲学理想。

这便是文化哲学的研究可能对哲学研究产生的重要性。

二、建立文化哲学的基本观点:

文化是观念的表征

文化哲学的重要性既明,但是我们将怎样进行文化问题的研究呢?

首先我们当然不能不从归纳方面的搜集资料着手,我们必须纪录整理不同文化的文物制度思想,信赖历史考古的权威,进行社会的调查,从事实的观点辨别出各文化表现的差异与相附之处,这是一切文化研究共同必要的起点,它们是基础的工作,但并不是我们惟一可以着手研究的对象。

从一个文化哲学的观点着眼,它们重要的工作毋宁在如何解释这样的由归纳得来的事象。东西方的习俗不同,思想不同,制度不同,这是呈现在外表的事实,然而这样的事实往深挖一层究竟表现了怎样的意义呢?它们是偶然的现象?还是必然的发展?这样的问题才是一个文化哲学工作者真正关怀的对象。

以此,有的人把文化问题解释成为文物的差别,这自不免是一种过于浅薄单纯的观点。另一方面许怀彻又把文明完全解释成为精神的文明,文化与文明同义一无区别,这样的观点乃又陷入了另一方向的错误之中。

事实上,物质外部的文明乃是精神内部文化的表征。它们自不可能仅是纯然的物质性而已!它们的表现似环绕着某种精神意念的中心。如是,从归纳得来的表象,诸如中国式的建筑绘画,思想政制,社会组织,都似宣泄了一种特殊的中国式的心态,与印度、西方的心态有着显著的差别。由是而史宾格勒判定:文化的本质在于“观念”,这样的意见是大体可以为人接受的。在事实中呈现的种种文明表征都似指证了有这样一种共同心态的存在,文化哲学的主旨即是要去挖掘出文明后面的“观念”:用它来驾御归纳得来的繁琐事象,解释它们的意义,并且一一检讨这样的文化“观念”的是非得失,企图建造一个世界未来的文化哲学图象。这样的文化哲学工作自不是一般散漫归纳的基础文化研究工作所可以比拟的,它假定这一切,却必须超越这一切,如是它首先建立了文化哲学的第一条基本的真理:文化是“观念”的“表征”。

三、文化型态学思路的建构方向

文化是观念的表征,因此我们的首要工作,就是要在繁杂的历史现象中,找出这样的基本文化象征来。

史宾格勒曾在《西方之没落》中划分了世界文化的九大集

团。它们是(一)希腊、(二)中世、(三)欧洲、(四)印度、(五)中国、(六)埃及、(七)巴比伦、(八)墨西哥、(九)俄罗斯等九支重要的支流文化系统。而文化与文化之间的根本划分,就史宾格勒看来既不在种族,也不在地理环境,而在 Prime Symbol 的彼此截然有异。因此要寻觅定着这许多文化系统的基本符号象征的特性乃成为史宾格勒的一件首要的工作了。

从史宾格勒研究得到的结论看来,史氏终于判断出,希腊文化的核心乃是一个阿波罗的灵魂,近欧文化却有一个与此不同的浮士德灵魂,这两支是史氏研究着力最深的两支文化系统。此外如中世的味津灵魂(Magian soul)。墨西哥的美扬灵魂(Mayan soul),中国的道德灵魂,印度的宗教灵魂,埃及的“石”之灵魂,俄罗斯的“平板”灵魂等,这许多的观念无不给人很深的启发性。史氏所运用的方法,一方面是归纳的,另一方面却又是演绎的。他首先由事实展现的许多丰富的材料着手归纳,找出每一个文化系统的基本特色,而后再用这一个根本的象征符号,驾驭这许多文化表现的复杂事实。举例说,为了要证明希腊乃是一个“接近且现在”(Near and Present)的亚普罗式的灵魂,史宾格勒乃不惮烦地由希腊的道德、艺术、科学、哲学各方面广泛的领域中寻求例证,指证他的这一基本论点。于是史宾格勒发现,希腊的数学缺乏“负数”“关系”“功能”的观念,希腊的绘画从不应用表现“玄远”的天青色,只擅运用表现“具体”的红黄二色,希腊的宇宙论则以“有限的完美”为指归,不再向外寻求一个无限广延的宇宙。由这许多归纳的丰富的材料做佐证,史氏抽引了他的一般性的结论,用以预料这一文

化系统其他未经勘测的领域,无一不若合符节,于是史氏才得以凭借了这样的事实与理论的基础建立了他的文化型态学架构。

从大体上说来,史氏这样的文化型态学发展的途径是正确的,文化民族之间心态的互异,这是一个没法争辩的事实,史氏的研究可说为吾人打开了一个良好的起点。但是史氏既不能够充分地比较各基本文化观念之间的是非得失,他的学力也过分集中在希腊与近欧这两支特殊的文化潮流之上,在未来,我们所要作的工作还是太多太多的。到了今日,东西方文化型态学的研究已经成为二十世纪哲学研究的主流之一,许多杰出的中外学者都将他们的目光集中在这一焦点的问题之上,我们将可以拭目展望这一门学问内部的长足进展。

四、文化生态学观念架构之确立

但是,接受了史宾格勒为吾人提供的文化型态学线索,我们却不能不小心地剔除开史宾格勒在同时提出的其他错误思路。原来史氏整套的历史型态学观念乃建筑在一些极端矫揉的思想基础之上。史氏认为一切的文化发展不是遵守机械的法则,而是遵循生物的法则,因此每一支文化系统竟像是一个生物机体,它必须命定地经过少壮老死春夏秋冬的阶段,任何理想任何努力也不足以挽回一个文化民族命定的衰亡。因此史宾格勒断定,历史发展的进程决不是直线的进展,它乃是循环的反复。一个文化民族死去,另一个文化民族兴起,历史决

没有永恒绵延的历史,它们是一部一部切断的自圆自足的历史偶然叠合在一起。

史宾格勒的思路,无疑有他真知灼见的所在。他能在繁杂的历史事象中找出少数几个基本的符号象征来驾御这样的复杂历史,他的成就是远超过了那一些只知辛勤堆砌资料的平庸史家的;他所描述的历史兴衰的象状尤其剖析入微,证明史宾格勒确有一套深邃的价值眼光得以辨别历史浮夸的进步外貌与文化意识死亡的坠落真相,史宾格勒警告吾人以《西方之没落》在某方面说的确是切中时弊的,但是当作整个一套历史文化型态学的理论而言,史氏却陷入了不可救药的错误之中,需要我们加以彻底弹正。

自然首先我们并不能够不承认文化民族的心态彼此有别,它们的兴衰上落的曲线也确大体如史氏所描绘,但是我们所采取的“解释方式”却与史氏大异其趣。

历史的发展就我们的观点看来,乃是符合一种“种瓜得瓜,种豆得豆”的基本型态,一个文化民族心态的形成与其独特表现是长期日积月累诞生的结果。例如何以中国竟然发展成为一套道德文化的基本心态?它的源流进展可说其来有自。中国上古的历史虽已湮灭无可查考,但是“三皇五帝”的传说总愿意把他们历史的领导者想像成为一种道德政治的中心人物,从不重视单纯的科学知识的研究。到了孔子已能充分自觉地把握住一个道德心态修养完成的主要条件,以后汉时董仲舒标榜的“罢黜百家,独崇儒术”,宋明理学心学的继续发扬,可说乃是一脉相传学术历史方面的自然进展。过重的道德政

教一面的担负一方面自形成了中国文化心态的特色,另一方面乃易使中国缺乏了纯理的尊重与发展,这造成了中国文化内部的缺陷,但是它的偏向并非命定如此,乃是中国式的价值心态使他们自觉地选择了自己历史的未来发展的途径,承担了这一选择的利弊善恶,这才能够充分地解释了中国近百年来屈辱历史,以及未来发展力图自救的道路。

这证明了历史的本质在于“造命”,并非“定命”。史宾格勒首先误解群体的文化生命为个体的生物生命,而后断言历史文化生命的不能长久,并且人类也不能够领取历史的教训,因为衰老的历史命定灭亡,再无任何力量可以加以挽救。然而事实显然并非如此,不仅个人生命的“意义”可以由历史得以延长不朽,群体文化的生命尤其可以互相领取教训,决定未来历史的发展途径,瓜豆之报,毫厘不爽。人的选择外表虽受遗传环境种种外在条件的影响,真正的主宰却仍在人性根本的自由意志。外在恶劣的环境可以产生圣君贤相,也可以产生亡国坠落的根苗。人是历史的产物,这不成问题,但更重要的在人能为历史造命。这样那外表渺小的人类才终于能够脱颖而出,“通古今之变,究天人之际”,把握历史发展的原则,细心取舍,决定未来历史永生不朽或断绝灭亡的命运。

善观历史,至此始能把握历史治乱兴衰的遗迹,找出规律,以应无穷。历史发展的途径并非定命,但是它的表现却展出了异常规则的型态,在一定条件的辐辏之下,历史便得上升,重新振奋起已衰萎的生命,闪发光晖,在另一些条件的辐辏之下,历史却将重新坠入灭亡的道路,无可挽救。

只有把握住这样的历史观点,我们才能够建立历史生态学的基本观念。如果历史文化型态学的工作是要在万殊的历史素材之中觅取一定的文化型态,历史文化生态学的工作却要指出这样的固定的型态并非无因而生,它们乃是不断的历史发展累积形成的状态。由此可见,历史文化生态学的工作大体可以划分成为特殊、普遍二部。特殊的文化生态学研究将深入于每一支特殊文化的千变万化的文化状况之中作细密的探测,如是它将耐心地溯出西方如何发展成为一支特殊的科学文化,中国又如何发展成为一支特殊的道德文化,并且探测每一支历史表现的波涛涌荡起伏兴衰的现象,解析它们的自然成因与发生的影响,作具体的历史解释与历史研究。但是普遍的历史文化生态学却不再注重这样的特殊历史的内容,它的目的乃在抽引出它们的一般性的理论效果。它将检讨形成一支科学文化、道德文化或其他类型文化的一般条件,分析历史治乱兴衰的一般原则,指出历史文化生成所根据的普遍性的原理。我们的学说自可不断加以修正,如卡西勒所指出的,我们所追求的是功能的统一性,不再是实体的统一性。

如是要建构一个特殊文化生态学的线索,我们首先必须已经假定了普遍文化生态学基本观念的了解。得乎圆中,以应无穷,普遍文化生态学指出了一般文化生长兴盛的一般条件。用以回溯过去,我们将可看出,人类大致由如何的历程从非文化的状态进而至于日后进步的文化的建树,用以展望未来,我们又可检讨诸文化观念的得失,培养历史未来发展的条件为未来造命。以此,卡西勒在《符号形式哲学》的大系统中追溯人

类文化如何由神话发展以至知识的普遍历程,这是一种有价值的文化生态学的研究工作,凯萨林在《哲学家旅行记》中比较各文化观念的利弊得失,企图为未来的文化找一条健康的出路,这又是另一型的文化生态学有价值的工作,它们都已经超过了史宾格勒定命主义历史观的理论架局,在卡西勒的眼中,史氏的这样的学说不外是一套历史的神秘的占星学而已!在学理之上并无确实根据。

由此可见,事实历史的进程既不是直线的,也并不遵从循环曲线发展的道路。历史永不会是无条件地不断向前进步,它尽可以随时倒退灭亡,但它也非命定要走一条生老病死的循环曲线,它可以造命,把握历史发展的原则,乃可以对历史过去治乱兴衰演变的遗迹了然于胸,复对历史的未来把握一条永生的道路。

五、文化哲学理想的建构方向

有了这样的历史文化生态学的基本观念做背景,我们乃可以进一步讨论未来文化哲学理想建立的诸问题了。

一个人惟有在出入于不同历史文化的探究之中,才能够跳出自身存在的偏狭限制,目光烛照千古,为自己的生命立心,也为世界的未来找得一条坦荡的大路。他既不会为历史外表的虚华所迷,也不会为历史外表的危机弄得自乱方寸悲枪欲绝。惟有他才能在一无凭借之中,建立一套真正的许怀彻所谓的“尊重生命与宇宙的世界观”。例如史宾格勒虽然探研历

史,却不幸坠入于他自己的历史定命主义的陷阱之内,认定了文化民族的基本符号无法互相转移,衰老的历史文化生命无法重新恢复其青春的生意,因而断言今日西方的坠落乃是一项绝症。事实上今日西方乃至世界的未来,只有当它不自觉地继续顺着一条不可救药的历史方向走去,它才不得不在历史的未来之中遭逢到了它的无法避免的噩运。然而如果有超绝不凡的有识之士能够在人类的思想观念之中找出新的道路,努力创造历史未来新的希望的条件,那么世界未来的前途实在未必一定就像史宾格勒所设想的那样黯淡。因此今日检讨东西方文化理想的得失,探测未来文化哲学理想应该遵循的道路,这乃成为今日世界哲学重要的一项急务了,它的工作大抵可以分为下列二大步骤。

以此,首先我们乃必得遇到一个“东西方会合”的大问题,如果今日的东西方仍然固执一己的成见,受帝国主义的侵略野心与偏狭民族爱国心的驱使互相敌对,则东西方的确永远将如吉卜林所说的“东方是东方,西方是西方,它们永远不能会合”。但若我们能平心静气检讨东西方文化内在潜存的缺陷,互相比较参味,则又安知我们不能在未来找到一条通路足以解救世界今日的危局呢?

我们深知,中国的文化乃是一支德性的文化,它可以建立人生德性的自我,内在的仁心扩而充之可以实现一个内心自足完美无缺的人生,但是它的缺点在忽略了对生命力量的重视,它不能开创纯知的领域,不能打开生命激情与艺术的境界,终而至于不能在权利竞争的实际生命境界中立足。相反,

西方浮士德灵魂的生命力量的表现可谓奔流激荡举世无匹，它打开了丰富的人类生命之中知识、艺术、宗教、现实各方面的广大领域，然而它的内心缺少安顿，它不能在生命自身之内寻求生命意义的安定，处于如此的境遇之下，难道我们终不能在这两支截然相异的文化途径发展之中领取生命未来的教训么？

既树立了“东西方会合”的基本思路之后，我们始得以清楚烛照今日世界的危机，实存在于今日人类心灵的根本迷失道路。午夜深思，灵明朗现，方才通澈明白今日我们究竟不是要去制造一个阶级斗争纯经济控制的人生，也不是要去建树一个资本主义帝国主义的社会，尤其不是要去挖空了自己的内心，做一个“迷失的时代”之中百无聊赖无所遵从的“愤怒的青年”。

我们的目的是要重新建立生命内在的基本意义，如在我们的未来文化理想之中，我们不要采取种种莽裂祸害的生命观宇宙观，我们要立起一个健康的生命的向往，它可以容纳东西方的优点而扬弃它们的弊害。我们要学习西方打开纯知、艺术、宗教、现实的生命领域，但又要学习东方内心圆足和平悠久的文化理想。我们既不能接受寡头的泛科学主义的理想，也不能接受寡头的偏狭道德理想。首先要在内心安立了生命内在人生的圆足意义之后，推展出去，我们始得以探测生命的一切意义的领域，一一加以适当的定位。生命永远在刚健之中“无穷创生”，却又收到“普遍和谐”的效果。人生有政治、道德、哲学、艺术的各面，每一个个人也都能套在一个健康的文化理

想架局之内发挥所长,点化了一己生命的意义。

然而这一个时代却正是一个与此相反对的文化理想凶莽天裂的时代,我们务需建立一套新的健康真实的思想始能够挽救今日误入歧途的错误哲学思想造成的祸害。

六、文化哲学理想的现实化 问题解决的方向

文化哲学的理论工作,依据以上的分析,大致不外乎打开了下述的几个方向。一方面我们要进行客观的文化型态生态学等的研究,找出一种足够的理论架构来驾御历史文化表现的繁杂事实,了解他们的义蕴,预料它们的轨迹。另一方面我们要透过文化哲学的探究来安立整个人生哲学的意义,洗脱掉种种文化的偏见,我们乃终能在一个朴实无华的普遍人生观念上立足。而后我们才可发展出上节所曾描绘过的文化哲学的第三种重要的工作,在不同的文化观念中,互相比较参味,找出未来文化哲学理想的根本途径。如果单从理论上着眼,大抵这样的建造工作已经是足够的了,然而我们还是必须提醒文化哲学工作者另有一个重大的问题务需我们面对:这就是所谓的文化理想的现实化所牵连的许多基本的观念上的问题。

怀疑,乃是我们这一个时代心灵的特点。在文化哲学的建造工作方面,我们也就不免产生一种噬心的怀疑,认为即使我们在思想上能够得到这样一种健康的文化哲学理想,我们也无法在现实中加以实现;看来我们终不外是被闭锁在一个空

中楼阁之中作无益的幻想而已！故此这个重大的问题务需要我们的理性给与满意的答案才可，否则以上的一切探究与努力都将落空失去意义。

仔细解析一般思想与现实的关系，我们可以发现，思想一部分地决定现实，但并非完全百分之百的决定现实。决定一个现实的力量是多元的，它们可能受政治、经济、军事、社会各方面的影响。但是思想却是指导人类行程的基本力量，外表上它似无力，骨子里它却能左右一个时代的兴衰，上一世纪马克思的思想对世界的影响就是一个显明的例证。因此我们内心蕴蓄思想决非无意义的活动，它们是未来行动的诞生力量。理想的建立终必能够出现现实的光晖，我们无需疑虑，大踏步地向前开创新的思想领域，而到一旦这样的新的思想的力量与现实中的政经社会军事的力量结合，而后一个新的时代诞生了，我们便将衷心欢乐满怀希望地迎接我们未来崭新的文艺复兴盛况。

以此，如果我们终不狃于时代知识无力的心习，也不坠于历史定命主义的窠臼，我们是很可以抱着希望去向往着未来光明世代的来临的。

自然今日我们要在这样一个观念贫乏心灵疲劳的时代重新鼓起理想的光晖是困难的，因此我们在研究文化哲学问题的当儿，也必须同时建立我们健全的文化现实的哲学。如果我们今日只是觉得内心挣扎的无效，时代世界危机的压迫，个人前途的无望，热狂理想永远只能带给人类额外黑暗的现实的感受，那么我们便是不自觉地坠入了这一个时代低沉的空气

之内了。也许外表上我们依然貌似一个勇敢的文化斗士,但是事实上我们的心灵却已根本受损,内在的生命死亡了,我们自不能由这样的生命孕育的观念之中打开未来的方向,灰暗的生命信念在灰暗的现实之上只是涂上了更深的空虚无望的色彩而已!未来的思想受着这样的根本心态的指导将真的坠入永远无望的失败命运之中。

因此文化哲学的最后一个重要工作是要指出我们历史上观念现实的兴衰存亡的轨迹,高亢的观念在如何险恶的环境下拯救了现实的历史,而低沉的观念却在如何安乐的境遇之中毁坏了现实的基础。它也为我们指出,在如何的条件下理想才终不会扼于现实,而产生深睿的智慧让我们知道如何在未来的现实中奋斗打开未来希望的出路。

故此今日我们应当了解,世界最大的现实问题的危机,不存在于外表的险恶,也不存在于高亢观念的缺少,它只是缺乏了可以实现这样的高亢的理想信念。

因此今日要使我们的文化哲学理想成为真正指导吾人未来现实历史的理想,我们必须让它透过一层更严厉的考验。我们必须在理论之中更进一层探测我们将如何在最平庸最不利的情形之下始终维持我们高亢的理想,并且指出我们将如何在最坏的条件下作可能的扭转历史方向的努力。“哀莫大于心死”,如若我们复活了这一颗僵死的心灵,我们便恢复了这个时代已经枯萎的生命的一半力量了。事实我们不仅要恢复它对理想向往的光芒,还要指点它如何能够依凭理性毅力通过最艰难的险恶以及平庸的考验,我们的文化哲学理想终必可能

找寻得到它在现实之中真正生根的道路。并且它的使命不仅只是解救今日的危难而已！它还可以向往未来无穷的永恒闪耀的生命所以致悠久和平之道。但是它们却又不是乌托邦式的热狂想像，它们乃是通过一切现实历史考验的平实真理，它们将以一种理性的方式闪发人心内在真实存在的持久的光辉。

人生应付紧急关头的非常勇气令人向往，而人生通过平庸的绝望的琐屑磨砺才能更深一层地肯定了人生真正的价值；也许我们终能在这一个艰困的时代之中同时创获得到这两种巨大的人生真理的实现罢！

以上我们简略地勾画了今日文化哲学理论建构的基本观念与基本方向。我们的工作是很困的，我们的使命是重大的。不仅我们可能受扼于理论的探研，也可能受扼于现实的牵累，但我们的意向终将透过这一切考验为人类放射出真正的光辉，愿世上怀抱着与我们相同心愿的有志气的人们一起来担负这一个艰巨的时代使命。

（选自《文化哲学的试探》）

由天人合一 新释看人与 自然之关系

如所周知,天人合一的理念,长久被认为传统中国文化的指导原则。这个理念的含义是非常丰富的,其中的一个重要的信息就是人要与自然和谐相处。然而科学的进步逐渐造成了人们思想的改变,传统的思想被认为过时,乃是古旧的农业文明的产物,如今科学昌明,就要反过来讲征服自然,许多接受了西方式教育的现代中国知识分子也抱有这样的态度。然而不幸的是,科技的发达不只没有解决人类所有的问题,建造一个人间天国,反而带来了更多的问题:如环境污染、生态破坏、核战危机之类,严重地威胁到人类文明持续下去的可

能性。由现代逐渐步入现代以后,十分吊诡的是,科技的进一步发展反而彻底暴露了科技的限制。现在人们慢慢痛苦地领悟到,无限度地剥削自然的资源,不只会危害到世上的生灵,乃至会威胁到人类的生存。现代人的思想乃又被逼得要改弦易辙,重新考虑传统与现代化的问题。很明显的,我们要国家富强,不能不走现代化的道路,但在同时,我们要警觉到这样做连带而来的可能的危害,而必须未雨绸缪,找到预防的对策。由这样的新的角度来看问题,传统虽不可以不改变来适应现在的新情势,却也不是那么一无是处。事实上通过一些传统观念的再阐释与重新建构,恰正可以针对当前的问题寻觅到对治之道,探索建立新的均衡的可能性。我相信如果能够给与传统天人合一的理念以一种全新的解释,乃可以打开眼界,看到人与自然之间的新关系。举例来说,如果我们肯努力重新去发掘隐涵在《周易》这样的典籍背后的睿识,就可以得到一些启示,在思想与观念上走出新的路子以面对于未来。

一九八六年七月在美国圣地牙哥举行了国际中国哲学会第五届的会议,我以会长的身份宣读了我的会长讲辞:《由功能统一的观点看〈周易〉思想的四个层面》。我由发展的观点看出《周易》思想隐涵着四个层面,天人合一恰正是贯串它们的一个中心的理念。这四个层面的思想用四种不同的符示表达出来,它们是:(一)神秘符示,(二)理性/自然符示,(三)宇宙符示,(四)道德/形上符示。就发展的过程看来,先后的次序井然,不可逆转;但既发展出来之后,却可以同时共存,也可以墮落倒退,不一定走一条直线进步的道路。四种符示分别有其不

同的特征,不可以互相化约,我们可以给与现象学的描绘,故历史的分析之外还必须辅之以构造的分析。要为四种符示寻求一种实质的统一(substantial unity)是没有可能的,但由卡西勒的启示,却可以在它们之间找到功能的统一(functional unity)。站在文化哲学的立场,卡西勒指出:

在此地我们没有责任要证明人的实质统一。人不再被当作是一个单纯的实体,自己存在,通过它自己而受知。其统一被认为是功能的统一。这样的统一并不预设构成它的众多元素的同质性。不仅它容许,甚至它需要,诸构成部分的多样性与不同的形式。因为这是一种辩证的统一、对立的共存。

海拉克里脱斯说:“人不了解,如何往各个不同方向分驰者却是自我和协的——对立中的和谐,好像乐弓和琴弦的关系一样。”为了指证这样的和谐,我们不需要指明产生它的不同力量的同一性或类似性。人的文化的各种不同形式不是靠本性的同一,而是靠基本工作的一致而结合在一起的。如果人的文化有所谓均衡的话,它可以描绘为一种动态的均衡,而不是静态的均衡,而不是静态的均衡。它是互相反对的力量之间挣扎奋斗的结果。这样的挣扎奋斗并不排斥一种“隐藏的和谐”,它依照海拉

克里脱斯的说法：“是远胜于一目了然的东西。”^①

正因为《周易》涵盖了人的文化整个的领域，所以卡西勒的反省对于把握它的奥义是有其重要性的。我发现新儒家所谓“理一分殊”的原则为我们提供了一条重要的线索，使我们可以和卡西勒走同样的方向。《周易》的内容包含了不同的题材。它开始时只不过是一本卜筮之书，但是经过长时期的发展之后，在易传之内却包含了一套生生的哲学，是中国文化可以提供给世界的最深刻的智慧的结晶。天人合一，正好像是一阕交响乐的主题，在四个乐章之中用四种不同的方式表达了出来。下面就略为解释一下里面的含意。

在神秘符示之中，天与人之间似乎有着一种神秘的关连性。人事与天文互为表里，自然与超自然之间没有罅缝，故此占卜变成了重要的手段，给与人们指导，作出的决定可以影响到一国一族的命运。当文明发展到一个阶段的时候，这种原始的统一就要被打破，而必须作出“解消神话”（demythologization）的努力以破除迷信。然而当代基督教神学家如田立克就曾经指出，要彻底解消神话是不可能的。^②对于现代人最大的威胁乃是生存的无意义，人与自然的关系根本

^① 参 Ernst Cassirer, *An Essay On Man* (New Haven and London, Yale University Press, 1944), pp. 222-223, 此书中译本有我的《论人》(台北, 文星, 一九五九), 现在坊间流行的则有甘阳译的卡西尔《人论》(上海译文出版社, 一九八五)。

^② 参 Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago, University of Chicago Press, three volumes, 1951, 1957, 1963), Vol. I, p. 152, Vol. II, p. 142.

切断,在世界上变成了一个漂泊的异乡人,存在主义者所描绘的精神上的焦虑乃变成了无可避免的结果。正如康德所指出的,我们不能够证明自然界之中有任何目的,然而对于天上的星辰与人间的道德律,仍然不能不产生衷心敬畏的感觉。生命是神圣的,这是一个不能证明的神话,却是一个现代人不能不要的已经打破的神话(broken myth)。它不能与蒙昧的迷信混为一谈,天人之间终必要保持某种神秘的关连,否则就会陷于一种难以超拔的困境之内。

在理性/自然的符示之内,我们发现,天人合一在完全不同的一种方式之下表达了出来。我们必须预设,人心在某种程度下能够了解大自然的运作,否则整个科学的殿堂就会垮了下来。当然在今日我们已然失去了往日的信心,不再以为通过我们的知识能够把握到客观的自然律。然而我们仍然相信,我们对于自然能够作出一般性的论述以及合理的预测。科学家能够提出假设,设计实验,以谋求某种程度的经验的征验。今日我们已经充分了解,科学领域之内没有最后的东西;研究出来的成果可以不断被超越。或者我们永远无法穿透科学的奥秘,无论如何我们不能接受逻辑实证论者那种形式科学与经验科学的严格二分法,^① 否则就无法解释数学在科学上广泛应用的事实。人心的条理与自然的条理确有某种合辙之处,诺斯陆普提出所谓“认知的对应”(epistemic correlation)那样的说

^① 参 John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (New York, Henry Holt & Co., 1938), pp. 519-520, 可以看到杜威对逻辑实证论这一路思想的批评。蒯因(W. V. Quine)批评两种教条(Two Dogmas)的文章更是击中了这一思路的要害。

法或者是过时了,但他的探索所指点的方向并没有错误。^①某种意义下的天(客)人(主)合一乃是人们在从事科学活动时的工作预设,否则就不能够期待科学的探究获致任何结果。《周易》中所找到的理性/自然符示由今日的观点看来虽然幼稚粗糙,但确包含了一些与科学、文明发展有相干性的资料,或者也可以提供一些突破目前的“常规科学”(normal science)的启示。^②

在宇宙符示的层面,天人合一又得到了完全不同的表达,我们可以根据《易传》留下来的资料,建构出一套普遍和谐、生生不已的哲学,^③这里面包含了孔门后学智慧的结晶,对于后世构成了一个灵感的泉源。“天地之大德曰生”,整个宇宙被看成创造的天道流行的境界。纯粹由经验科学的观点来看,这些是无法实证的宇宙论的玄想。但玄想并不一定没有重要的意义。裴柏提出了“世界假设”(World Hypotheses)与“根源隐喻”(root metaphors)的说法,^④通过不同的世界假设如机械主义、形式主义、有机主义、系络主义的观点来看世界,可以帮助我

① 参 F. S. C. Northrop, "Epistemic Correlations and Operational Definitions" in *The Logic of the Sciences and the Humanities* (Cleveland and New York: The World Pub. Co., 1959), pp. 119-162.

② 此观念由孔恩提出,参 Thomas S. Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962)。

③ 参 Thomé H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Linking Pub. Co., 1981), pp. 83-112。此书上卷有孙智桑译本,方东美:《中国哲学之精神及其发展》(台北,成均出版社,一九八四)。

④ 参 S. C. Pepper, *World Hypotheses* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1942)。

们发展出一些重要的睿识。毫无疑问,易传也提供了一套世界假设,需要我们作进一步的探讨。西方有些人像卡普拉(Capra)已不愿拘限在传统的窠臼之内而注意到这方面的问题,乃提出所谓物理学之“道”(Tao)的说法而引起了热炽的讨论。这方面自难作成任何定论,但观念的冒险需要开拓新的视野,却是无可厚非之事。事实上怀德海所作的宇宙论的玄想在二十世纪已经发生了重大的影响,^① 他有许多想法虽产生在相对论提出以后的现代西方,却与中国古代的《周易》思想,有不少若合符节之处。其中有一个观念即是要解明价值在存有上的基础。现代流行一些理论,认为价值不外是情感反应或主观选择的结果,这种看法夸大了价值的随意性。事实上,不只人,乃至其他生物,生下来即是价值的存有,不断在作价值选择的行为。依照怀德海的看法,在物质的细部构造之内,已经有了价值的根源,否则根本就不能够解释价值存在的事实。当然一方面人不能把自己的价值强加在自然之上,另一方面应然与实然确有一定的差距,不可以把两方面混为一谈,这些错误是必须避免的。但人生于自然之内,只有吸收自然的养分才能维持自己的生存,这些是无法否认的明显的事实,不能不预设人与自然之间有着某种统一的架构。《周易》自始至终就以一种直观的方式,描写价值通过层创进化的过程不断创生的事实,不能不说是包含了很深的智慧。但《周易》天人合一的睿识却不可以与汉易天人感应的说法混为一谈,那又堕回到神

^① 参 A. N. Whitehead, *Process and Reality* (New York: Macmillan, 1929)。

秘符示的领域,两方面必须加以明白的分疏,里面所牵涉到的复杂问题,还有待我们作进一步的探索与澄清。

最后是道德/形上符示的层面,人发现自己内在有一个深刻的泉源,与之如实相应,乃可以真正建立自己的终极关怀,达到孟子所谓不动心的境界。这样子讲天人合一,天与人的关系是倒转了。孔子说:“人能弘道,非道弘人。”程伊川有一段语录更值得我们咀嚼,扬雄曾说,“观乎天地,以见圣人”,伊川却说:“不然,观乎圣人,以见天地。”扬雄明显是有一宇宙论的进路,但伊川更翻上一层,取一道德形上学的进路。人内在有一创造的根源,由这才可以了解《中庸》所谓:“天命之谓性”的深刻含意:天就内在于人之中。人把自己内在的德性发扬出来,就是阐明天道的一种方式。故实际人生虽有限,却通于无限,而可以与天地参。世界外在的境遇不可能由人来控制,但人能够率性,依道而行,此生也就没有遗憾。孔子说出“朝闻道,夕死可矣!”这样的话,正表示他在这方面有了非常深刻的体会。这样子体证天人合一,正是中国文化所孕育的最深刻的智慧。中国式的人文主义不把人与天切断,而天恰正是整个自然内部创生不已的根源,而建立了一种内在超越的思想的型态。

这些符示所表达的并不是同一题材,也不能化约为同一题材,乃至在发展的过程中,彼此之间可以矛盾冲突,有着紧张对立的关系。但它们都是某种天人合一的型态,而各自都经历了长远的发展的过程。在某种诠释之下我们可以找到它们之间既对立而统一的互补结构。而这恰正符合我们这个时代对于开放、自由、多元指向的要求。但是现代却走上了另一极

端,即完全忽视了这些不同符示所隐涵的统一性。诺斯陆普在二次大战之后提出东西会合的论旨所指点的方向是不错的,他认为不能像西方那样只强调分殊(differentiation),也要像东方那样强调混一(undifferentiated continuum)。^①但诺斯陆普把复杂的问题弄得过分简单化了,以至他的理论没有得到学者们广泛的支持。用不分化的连续来讲东方思想的特色是不足够的。宋儒讲理一而分殊,朱熹由他的师父李延平那里就学到,“理不患其不一,所难者分殊耳”,故此说中国思想完全不着重分殊是不对的。中国思想之中道家比较侧重玄同,但新儒家却要兼重理一与分殊,朱子月印万川的譬喻正指出了这样的方向。但传统把理一分殊的涵义讲得太狭了,现代必须要给与全新的解释,彻底加以改造,才能够针对当前复杂的情势说话。

由现代的观点来看问题,理虽是同一的,但它的表现却是丰富而多样性的。就以刚才由周易分析出来的四个层面为例,每一个层次通过适当的诠释,都可以找到它的定位。

就神秘符示的层面而论,即使是科学昌明的今日,仍然不得不需要一点神话。没有科学能够证明世界人生是有意义有价值的。事实上科学是人类文化的一部分,从事科学探究的活动,已经预设了这样的活动是有意义有价值的,根本就接触不到价值根源的问题。而生命是有意义这样的打破的神话,或者

^① 参 F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (New York: Macmillan, 1945)。

也可以称之为信仰吧！它与道德形上内在体证的精神境界，不只不互相冲突，而且是互相应和的。但是本文的重点并不在讨论这些层面的问题，我所要集中考虑的是人与自然关系的再省思，比较相干的是科学与宇宙论这两个层面的问题。

人的生命持存必须仰赖自然，这是一个不净的事实。但人的文化发展到了一个阶段，就可以把意识提升到自然之外，使得人能够以不同的方式与自然相关连：有的文化侧重克服自然，有的文化则强调与自然的和谐。我曾经把传统中国的自然观总括成为下列几点：^①

（一）在中国传统主流的思想中，根本缺少自然与人文的对抗与割裂，故此不能根据西方习用的寡头的自然主义或人文主义一类的词语来范围中国的思想。

（二）中国先哲由动态的方式来了解自然，故首出的观念为道，而不是希腊式的不动不变的存有。但中国先哲对于道的运行有不同的了解，老子强调的是归根复命，儒者所强调的却是生生不已。

（三）人必须有深刻的智慧以及严格的训练才能够体证自然、与道合妙。故中国先哲所谓自然与现代人所谓的自然的本能或冲动拉不上任何关系。

（四）人对自然(nature)的了解依靠人对他自己的本性(nature)以及生生之源的体证。中国人既不容许自然与人文分

^① 参 Shu-hsien Liu, "The Chinese Views of Nature, Naturalness, and Understanding of Nature" in *The Journal of The Institute of Chinese Studies of The Chinese University of Hong Kong* Vol. X Ⅲ (1982) PP. 247-248.

离,以抽象的方式由外在来理解自然,故从来没有发展出机械主义的自然观这样的思想。这在哲学的形上学上显示了非常的智慧,而避免了怀德海所谓“错置具体性的谬误”(fallacy of misplaced concreteness)。但却有可能而因此阻碍了科学发展到某一阶段以后的开展,以至在近代在科技方面的成就反而堕后到西方的后面。

(五)正因为一个有文化修养的人才能充分了解自己的本性与流行的天道,人文与自然不是一对互相反对的概念,彼此相得益彰:成己成物,两方面才能够得到充量的发展。生命完成于未完成之中,张载《西铭》所谓:“存吾顺事,殁吾宁也”,这样才能够真正克服了当代存在主义者所谓生命的疏离感。

中国传统的人生观世界观无疑蕴涵着极深的智慧,但与西方对较之下,乃也发现了它的重大的缺点与限制所在。正因为中国的智慧成熟得太早,拒绝形式与内容的分离,结果乃未能发展出纯粹演绎的形式逻辑或数学,以及机械的自然观。诚如李约瑟(Joseph Needham)的研究所指出的,中国的科技发明在世界科学史的发展上虽然作出了巨大的贡献,但在近三百年间却无法突破传统的窠臼,由于闭关自守的结果,乃远远堕后西方。现代人慢慢理解到,或者某种纯粹抽象的思考与机械论的观点,乃是科学发展到某个阶段有所突破的必要条件。这种方式之所以能够成功正在于它能够完全不顾人的因素,而彻底化约成为数量的条件,给与精密的计算。但将这一套东西普遍化成为一整套的哲学却会产生把人也当做物的非人性化的不良效果,而且即在科学内部,要百尺竿头更进一步,也终

必须扬弃这样的理论模式。爱因斯坦的相对论清楚地显示,观察者的地位是不容被漠视的。李约瑟甚至预言,科学要往前发展竟必须重新恢复中国传统有机思考的模式,这样的预言是否灵验自还有待于未来科学发展的证实,但这不妨碍我们在当下提出一些哲学层面的反思。世界人生的内容是异常复杂而丰富多样的,我们诚然可以为了某种实用的目的或者抽象理论的需要而忽视一些东西,但我们决不能就把这些抽象的建构当作真实本身。孔恩(Kuhn)对于科学史的研究为我们提供了重要的启示。一切科学的探究事实上是有理论担负的(theory-laden),观察与实验是通过一定的视野来进行的。当一个典范(paradigm)内部含藏的可能性被穷尽以后,就得另觅典范,而两方面的词语其实是不可互相通约的(incommensurate)。孔恩的说法是有相当道理的,今日把科学的探究当作单纯的与客观实在符合的看法已经因为通不过批判的检视而彻底倒塌了。但孔恩以后的发展,尤其费若本(Feyerabend)之论,似乎又走上了另一个极端。现时流行的那种断裂主义或者相对主义的观点,不是我所可以苟同的。譬如说科学家之所以选择相对论,是有一定理由的;不只它带来更大的实效,也因为它有更大的解释的力量。这样的选择决不是随意的,而且由牛顿到爱因斯坦确有一脉相承的线索。是基于同样的道理,哥白尼的地动说终于取代了中世纪的世界观;它所以具有更大说服力的缘故正因为它更合理。然而吊诡的是,现代人却羞于言理性。他们认为理性缺少无可争辩的内容,而且因果、自然齐一这一类的理念也都受到了强烈的怀疑。可是

卡西勒在彻底检讨了量子论的理论效果之后,却发现人们忽视了一个重大的区别,即他所谓“原理”(principles)与“定律”(laws)之间的区别。他说:

原理与定律并不站在同一个层次上,因为后者是有关特定的具体现象的陈述。原理本身不是定律,而是寻觅、发现定律的规则。这一启发式的(heuristic)观点可适用于一切原理。它们始于预设某些对于所有自然现象都有效的共同决定,而追问是否在特殊的学科以内能够找到对应于这些决定的某物,以及在特殊的情况之下,该“物”要如何加以界定。

……它们并不直接指涉现象,而只指涉我们用来安排这些现象的定律的形式。故此,一个真正的原理并不等于一个自然律。它毋宁是自然律的出生地,竟可说是一个基模(matrix),通过它新的自然律可以不断产生。我们现在可以了解,为什么一个原理不可了解作为定律的集合。原理与定律的关系正相当于定律与计量结果之间的关系,因为定律(“第二序的陈述”)并不单纯由计量结果的个别陈述之加和而产生,作为类(classes)而言有其独立的意义,乃是自成一类(sui generis)的逻辑存在,同样,作为“类之类”而言原理有其自身的特性。通过它们我们又重

新进入了一个新的“向度”。^①

一般人误把因果了解成为自然律,于是理论效果混淆不清,卡西勒针对这一点作出了更详细的解析,他说:

每一个正确地形成的假设,配合其事实意义,建立一定律,关涉到比迄今为止只能直接观察的更普遍的现象;其企图是要提升到一种更普遍更广泛的秩序性之上。这样的企图走得多远可以成功,是不能前定的;在每一特殊情形之下都必须靠经验来决定。但是去追求越来越普遍的定律正是我们思想的一个根本的特色,一种规约原理(regulative principle)。所谓因果律也者,不外正是这一规约原理。在这一意义之下,它是先验的所与,它是超验的法则(transcendental law),因为由经验来证明它是不可能的。另一方面固然不错,对于它可应用的保证不外它的成功而已!我们是可能生活在一个世界之中,每一个原子和另一个原子都不一样,没有规则性可以把握得到。在这样的世界之中,我们的理智活动必然无所施其技。但是研究者对付的不是这样一个世界。他深信自然现象之可理解性,如果缺乏了这样的普遍的信赖作为基础,那么每一特殊的归纳推论都是不可恃的了。在这里,只有一项忠告

^① 参 Ernst Cassirer, *Determinism and Indeterminism in Modern Physics* (New Haven and London: Yale University Press, 1956), pp. 52-53.

是正确的；信赖那不够的东西，并据以行动；然后它就会变成事实。^①

卡西勒这番话不可以解释成为一种主观压盖过客观的表达，因为任何科学定律的建立必须通过经验的检证。但是我们由错误不完备的定律到更正确普遍的定律乃是一个没有止境的过程，我们在科学上的不断的追求正是预设了卡西勒所谓规约原理的作用，否则我们就不免会流于绝望而陷于瘫痪之境。人们只是习焉而不察这样的规约原理的作用。它恰正相当我们所谓的“理一”，而不断在修改过程中的诸多定律则是它的“分殊”的表现。规约原理是不可以写成公式的，也不能够用经验来证明。因果正是这样的规约原理，海森柏的测不准原则并没有否定因果的规约原理。相反，正是在因果的规约原理的驱策之下，海森柏才发现了他的测不准原则。卡西勒的睿识告诉我们，我们必须抛弃传统的理性观所要求的实质的统一，而只能够找寻功能的统一。^② 这种功能统一观还可以扩大到文化的各领域如神话、语言、宗教、艺术、历史、科学等符号形式，这便是卡西勒文化哲学的要旨。^③ 可惜的是现代人只

① 同上，pp. 62-63。

② 卡西勒把西方的科学发展当作一个由追求实质的统一到体现功能的统一的过程，参 Ernst Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity* Trans. William Curtis Swaber and Mary Collins Swabey (Chicago, Open Court Pub. Co., 1923)。

③ 有关卡西勒的文化哲学的论旨，参拙著：《文化哲学的试探》（台北，学生书局，一九八五新版）。

能见分殊,而不见理一。然而方法上的多元论被绝对化成为一整套的哲学,却会产生难以克服的困难。传统中国的睿识却不把为方便设施的抽象项目固着化成为实体,而造成了分崩离析的结果,使得心与物、人文与自然变成了无法统一的二元,而隐伏了深刻的危机。诚然,没有科学能够证明世界是一个有机的整体,我们也不应该向科学提出这样的需求。我们现在清楚地了解,宇宙观是在世界假设的层面之上,经验并不能加以否认,也不能把它们当作认知地无意义看待。^①然而我们依然要努力去辨别什么是较好或更合理的宇宙观,我们所能仰仗的乃是我们的智慧的抉择。关于中国传统的宇宙观,方东美先生说:

就我们的观点看来,宇宙并不只是一个机械的运动的运动与反应的场合,也是普遍的生命共同生长(*con-crescence*)的宏大的领域。就整个世界来说,这样的理论可以称之为有机主义(*organicism*)的看法。^②

这种观点与大多数近代西方学者所持的观点正相反对,方先生说,

^① 参前引,Peppet, *World Hypotheses*。但裴柏也还未能跳出相对主义、实用主义的格局之外。

^② 参 Thome H, Fang, *The Chinese View of Life*(Hong Kong: The Union Press, 1957), p. 50。

他们深深受到物理科学的影响,不得不假定宇宙乃是一个包含惰性物质的系统。依他们之见,宇宙由物质与能量的根本单位构成,在严格的机械律的支配之下,以各种方式分配与再分配。不错,这种思考方式,就其呈现在科学研究的程序上而言,做得非常成功,产生了一个抽象而精确的定律系统。^①

中国人拒绝作这样的抽象自必须付出沉重的代价,以至在近代以来在科技方面落后于西方。然而西方人也同样要付出不同类的沉重的代价,方先生继续说:

如果要利用这一类的科学唯物论来企图解释人生,则必产生无可克服的困难。职是之故,近代欧洲哲学家为了建构可以卫护的有关人生的意义和价值的理论,乃必须由另外一组假定重新开始。麻烦是他们总是在物质与精神之间划下一道鸿沟,而极难把已经粗暴地割裂的东西结合在一起。就整部历史来看,他们热心地担起了发展系统哲学的重任,将世界观与人生观加以调和折衷。然而我恐怕这样的努力,最终不即是失败,也会陷入矛盾之中。^②

^① 同上, p. 51.

^② 同上, pp. 51-52.

相形之下,中国的宇宙论的思想可以在这方面提供更大的资源,方先生说:

关于这个问题,中国的哲学家做出了一套相当令人满意的理论。由吾人的观点看来,宇宙根本是普遍生命的合流与共生,物质条件与精神现象互相融和穿透,彼此之间没有任何隔阂。故此,吾人生活在世界之内,并无困难将精神注入物质,以及将物质溶于精神之内。物质阐发精神之意义,而精神弥漫物质之核心。一言以蔽之,物质与精神流浹渗透成为一体,以支撑宇宙以及人的生命。^①

中国先哲认为整个宇宙乃是生生之德流行的境界,物质、生命、精神不加割裂,显示了极深的智慧。但传统中国哲学过分强调理一,未能充分正视分殊,以至生生之德在文化创造的层面还未能得到充量的发展,以至不能开出现代西方式的科学而不免有憾。但中国哲学的原理不必排斥现代西方科技的成就。尽管生命是整全的,我们没有理由不可以由一个切面来了解人体的构造而从事解剖学的研究。在方法上,全体永远可以分解成为部分,只不过全体并不等于部分的总和。真正肢解了一个人的身体,生命就此终结,但这不妨碍我们作抽象的思考,从各个不同的角度来研究生命表现的丰富多样的相状。正好像前面所指出的,天人合一的理念,可以有各种不同的表

^① 同上, p. 52.

现,科学所关注的在实效上的相应正是它阐发出来的一种型态。如果我们不以偏概全,为它寻觅到适当的定位,就可以在一方面尽量促进助长它的发展,而在另一方面又不容许它越围,以至阻碍其他文化领域的发展。

在今日人与自然分崩解析的当儿,我们需要对症下药,重新建立对于人与自然的理性的信仰(rational faith)。如果我们光由平面的角度去看外在世界,当然不能决定这个世界与人的关系究竟是亲和或者敌对的。但当我们了解,我们所生活的“世界”其实是一个意义的系络——一个把人完全抽离开去的物质世界也是一个意义系络,理论效果就完全不同了。海德格的贡献正在于他能体现到人与世界之间的相应架构。^①而奇怪的是,我们在传统中国哲学之中早就能找到类似的睿智。譬如王阳明说:

人一日间,古今世界都经过一番,只是人不见耳。夜气清明时,无视无听,无思无作,淡然平怀,就是羲皇世界。平旦时,神清气朗,雍雍穆穆,就是尧舜世界。日中以前,礼仪交会,气象秩然,就是三代世界。日中以后,神气渐昏,往来杂扰,就是春秋战国世界。渐渐昏夜,万物寝息,景象寂寥,就是人消物尽世界。学者信得良知过,不为气所乱,就常做个羲皇以上人。(《传习录》下)

^① 参 Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York and Evanston: Harper & Row, 1962), pp. 91-148.

人们常误解王阳明是个主观唯心论者,其实他的思路属于我所谓的“寂感模式”,这一段中,所描写的正是人与世界之间的相应架构,只不过海德格只描写人的世界架构,儒者还必须作简别选择的工夫罢了!①

我们由这样的思路重新去检讨人与自然的关系,就可得到一些新的启示。整个宇宙之间本是一气流通的,但人既生而为人,《中庸》所谓:“天命之谓性”,相对于人的意识的发展,也就开展出不同的世界的意义架构。我们可以选择由时间之流抽离开来,面对一个冰冷的客观的科学的世界,但却要了解这不是人所能面对的唯一的世界。人也可以选择回到时间的流逝的过程之中,体现到人是一走向死亡的存有,而感受到存有的焦虑。这些世界的意义系络只有通过人之作为“此有”(Dasein)而开显出来。很明显地,对于禽兽而言,科学家所面对的那种纯粹的理论世界就根本是不存在的。但对人开显出来的意义系络也并不随着人的主观意愿而随意转移。它有一定的架构,吾人可以对之作出现象学的描绘。当然世界的意义系络并不限于海德格所描绘的那些,而且海德格躲避了价值选择的问题,不能令人完全满意。若要继承传统中国哲学的睿识,

① 关于王阳明的思想,参拙著:《阳明心学之再阐释》,现收入拙著:《朱子哲学思想的发展与完成》(台北:学生书局,一九八四增订再版),第九章 pp. 485-520。

在现代赋与它全新的阐释,当然就有许多工作要做:^①

(一)首先要阐明世界的意义系统的相应架构,以及“理一分殊”的含义。

(二)其次要对不同的世界的意义系统作现象学的描绘。

(三)最后要在这些系统之间作简别与定位,并加以综合,在一种现代的方式之下重新阐发传统中国哲学的生生而和谐的宗旨。

这些工作自不是在短时间之内可以完成的。但至少在本文之内已经指点了一个方向,要重新把人放回到自然之内,重建彼此之间和谐的关系,在自己内在找到一个深刻的泉源,人类要发挥集体的创造力来解决我们在现代面临的问题。这决不是以浪漫的眼光缅怀往古,回返道家式的自然境界,而是要以科技对科技,克服环境生态一类的危机。继往以开来,生生不已,慧命不绝,这就是我们在当前最大的愿望。

(选自《大陆与海外——传统的反省与转化》)

^① 参拙著,《中西哲学论文集》(台北:学生书局,一九八七),第三部、系统哲学的探索,特别是,《系统哲学的探索》一文,是我在一九八三年在香港中文大学所作的讲座教授就职演讲讲辞,对于要做的工作勾勒了一个简单的轮廓。当然也可以参考拙著,《新时代哲学的信念与方法》(台北:商务印书馆,一九六六),里面包含了我在二十多年前的一些想法,也可以看出一般的指向。

“理一分殊”的 现代解释

一、引言

二次战后，诺斯陆普出版了他的《东西的会合》^①，他断定西方思想倾向于分析，而东方思想倾向于玄同，两方面应该可以寻求一个综合之道。诺斯陆普的说法曾经流行一时，但不久以后影响就消退了。我想主要的原因是他把复杂的问题简单化了，所以得不到广大学者的支持。举例说，宋明儒学流行“理一分殊”的说法，朱熹（一一三〇——一二〇〇）就学于李侗时，延平就对他说：“吾儒之学，所以异于异端者，理一而分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳。”^②由此可见，中国哲学并非不重分殊，只不过所重视的是另一类的分殊罢了！诺斯陆普

的说法虽然很有问题,但也并非一无是处。如果重新加以解释,我们可以承认,从一个比较的观点来说,西方的确比较强调分殊,而东方比较强调玄同。然而对于理一分殊,必须要用相应于东方的思想方式来理解,不可以用诺斯陆普那种外行的方式来理解。诺斯陆普的学生摩尔(Charles A. Moore)秉承乃师的宗旨,在夏威夷创办了“东西哲学家会议”。一九六四年,我初离国门,跟着东美师去参加了第四届会议。一九六九年,摩尔已逝世,我在南伊大教书,去参加了第五届会议。摩尔死后,群龙无首,会务弄得一塌糊涂,第五届以后,会议停开了二十年,一直到今年才复会,由七月三十日至八月十二日,开第六届会议。我应邀主讲一节,即以理一分殊之新释为题,对于中国传统思想稍为有所推陈出新,对于当代西方哲学也有所批评回应,而与诺斯陆普所提出的宗旨遥相呼应。论文先以英文写成,经过删削改易的手续,才写成本文,对于“现代性之挑战与中国文化的前景”,表示一些个人的意见。

我一贯的想法是,世界如今已渐进入一种全球情况,东西的会合根本不是问题,成问题的是,所作成的是怎样的东西的会合。东西的会合自可以有各种不同的形态。有人可以由现实的角度,指出东西会合的得失。但这并不是我的中心关怀所在,一个哲学家的关心首要是在理念的层面上。我所要做的工作是如何往自己的传统之内去觅取资源,加以现代的解释,以面对现代性之挑战,而寄望于未来。当前的课题是给与“理一分殊”以崭新的现代的解释,以回应当代哲学所提出的一些问题的挑战。

二、“理一分殊”观念提出来的历史背景

如所周知，“理一分殊”最早是程颐答杨时问有关《西铭》的问题所提出来的一个重要观念，他说：“《西铭》之论则未然，横渠立言诚有过者，乃在《正蒙》。《西铭》之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善、养气之论同功。（原注、二者亦前圣所未发。）岂墨氏之比哉！《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。（原注、老幼及人，理一也；爱无差等，本二也。）分殊之蔽私胜而失仁，无分之罪兼爱而无义，分立而推理一以止私胜之利，仁之方也；无别而述兼爱至于无父之极，义之贼也。子比而同之，过矣。且谓言体而不及用，彼欲使人推而行之，本为用也，反谓不及，不亦异乎！”^③

横渠《西铭》与濂溪《太极图说》是北宋以来最有影响力的两篇文章。《西铭》讲民胞物与，龟山误以之为墨氏兼爱之旨，并评之为言体而不及用，故伊川复书加以弹正。值得注意的是，《西铭》原文根本没有讲到理一分殊，是伊川根据他自己的了解作了创造的阐释，才提出了这样的观念，从此以后被接受而成为宋明儒学的共法。儒家讲爱有差等，既推爱故理一而分殊，与墨氏兼爱之旨有根本的分别。伊川的根据仍在孟子，孟子有与墨者夷之的辩论^④。夷子的说法是：“爱无差等，施由亲始”，这样不免自己陷于矛盾，故孟子以之为二本。伊川的义理精熟，故能够明白地指出儒家的立场是理一而分殊，根本有异于墨家的立场之二本而无分。伊川此辩并没有逾越伦理的范

围，“分”字读去声，意思是指分位，好像身分、职分上的区别。

但二程发展出了理的观念，由龟山而延平，自然而然对于“理一分殊”有了更新颖更丰富的了解，所谓一理化为万殊，显然进一步增添了形上学、宇宙论上的涵义。这当然是儒学可以有的一种发展，所谓推理以存义，扩前圣所未发——这正是宋明儒者在自觉层次上所作的努力。论者指出，宋明理学曾经受到佛学的刺激与影响，特别是华严，宣讲理事无碍法界观的玄旨，曾经起到先导的作用。事实上，宋明儒者思想开放，从不隐晦向二氏借一些资源为已使的事实，但对于“理”的了解，则仍与佛家有本质上的差别^⑨。朱子尤其把理学发展成为一整套的观念：阴阳是气，是分殊原则；太极是理，是统一原则。一理化为万殊，所谓人人一太极，物物一太极。月印万川，恰正是“理一分殊”的写照。以后儒者，在细节方面固然有各种不同的讲法，但在大纲领上来说，则并无异议。这便是对于“理一分殊”观念的提出与流行的一个极简单的回叙。

三、“理一分殊”的现代解释

一九八四年，陈荣捷教授在新亚作钱穆讲座，讨论到朱子与世界哲学。他指出朱子哲学与世界哲学可以并行不悖，甚至对于世界哲学有所增益，他所特别提出的，就是朱子的“居敬穷理”以及“理一分殊”之说^⑩。以下我将以我自己的方式尝试为“理一分殊”提出一个现代的解释。

从方法学来看，对于“理一分殊”提出新释，就必须在同时

像当代基督教的神学家那样,要做“解消神话”(Demythologization)的手续^②,才能够把儒家的中心信息,由一套中世纪的世界观解放出来。下面我就用朱子的仁说为例加以解析,作为一个示范。

朱子的理一分殊观在他的《仁说》之内得到了充分的表达,他说:

“天地以生物为心者也,而人物之生又各得夫天地之心以为心者也。故语心之德,虽其总摄贯通、无所不备,然一言以蔽之,则曰仁而已矣!请试详之。盖天地之心,其德有四,曰元亨利贞,而元无不统。其运行焉,则为春夏秋冬之序,而春生之气无所不通。故人之为心,其德亦有四,曰仁义礼智,而仁无不包。其发用焉,则为爱恭宜别之情而恻隐之心无所不贯。故论天地之心者,则曰乾元坤元,则四德之体用不待悉数而定。论人心之妙者,则曰仁人心也,则四德之体用亦不待遍举而该。盖仁之为道,乃天地生物之心即物而在,情之未发而此体已具,情之既发而其用不穷。诚能体而存之,则众善之源,百行之本,莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。其言有曰:克己复礼为仁,言能克去己私,复乎天理,则此心之体无不在,而此心之用无不行也。又曰:居处恭、执事敬、与人忠,则亦所以存此心也。又曰:事亲孝、事兄弟、及物恕,则亦所以行此心也。又曰:求仁得仁,则以让国而逃,谏伐而饿,为能不失乎此心也。又曰:杀身成仁,则以欲甚于生,恶甚于死,为能不害乎此心也。此心何心也?在天地则块然生物之心,在人则温然爱人利物之心,包四德而贯四端者也。(下略)”^③

就一个传统中国的思想家来说,朱子是十分富于分析力的,他分解出天人两个层面。通天下只是一个理,在天地是块然生物之心,在人就是那一颗仁心。天地的生德内在于人即是仁德,这显然是一种天人合一的模式。而一理化为万殊,故天有元亨利贞四德,而元无不统;季节有春夏秋冬四季,而春生之气无所不通;人有仁义礼智四德,而仁无不包。人的行为千变万化,但合乎圣道而为,最后发生作用的正是那一颗仁心。朱子的说法有一个完整的系统,元朝以来即奉他对古典的解释为正统,他的思想对于后世的巨大影响力是难以估计的。

我们试从两个不同的方向来审查朱子的思想:一方面看他的思想在古典之中找不找得到根据?另一方面看他的思想到了现代还能不能够应用?先从第一个角度来看,朱子把仁和生关连在一起,这并不是朱子的创举,自二程以来即乃是宋明儒者接受的共法,文献上的根据则在《易经》。北宋由濂溪开始,会通易庸,在思想上开辟出一条新的路径,这是儒学可以发展的一条线索,并无背于孔孟的宗旨。宋明新儒学与先秦儒学之间本来就有一种既传承而又创新的关系,朱子的哲学正是一个典型,在内容上取资于二氏,在精神上则继承孔孟,这样才能把新的生命注入儒学之中,而开创出一个新的局面。

朱子无疑是个综合性的大心灵,他能够兼容并包,所以成其大;但也因为他吸纳了许多异质的成分,结果不免逾越范围,造成了驳杂不纯的效果。仁是全德,孔子虽然没有亲口这样说,但现实如此,这是不成问题的。孟子又发挥出四端之说,孟子七篇文字具在,也是不成问题的。但把天的四德与气候上

的四季以及人的四德排比起来,编织成为一个系统,这是孔孟原来所没有的东西,乃朱子取之于阴阳家、杂家所发展出来的思想。天之四德见之于乾文言,但原文并没有说为何天只能有四德;人之四德自源出孟子,但孟子也没有说为何人只能有四德,这些德性与季节更拉不上关系。但自阴阳家以后,秦汉之际,吕览,淮南,喜欢把宇宙、人事的现象编织成为一个复杂的秩序,也就是象数派最喜欢弄的那些东西。如此,天人合一不再是“天命之谓性”那样德性上的关连,而是天象、人事有着严格的互相对应的关系。这样弄得既繁琐而又迹近迷信,致此到了王弼注易,乃尽扫象数。伊川易传也是只讲义理。有趣的是,朱子在哲学上完全服膺伊川居敬穷理之说,独独对于易,却不取伊川之说^⑥。他著:《周易本义》,认为周易本来是卜筮之书,并兼采康节之说。朱子的用心本来不差,也不只对于易的历史的发展有所了解,而且把他那个时代的宇宙论与科学的成就都吸纳到了他的系统之中。七百年来他的思想居于正统的地位,阴阳五行,天人感应一直笼罩着中国人的思想。但是这一套东西在孔孟根本就找不到根据,象山以孟子学为根据,早就批评朱子支离,但当时的时代却站在朱子那一边。一直要到西风东渐,现代西方科学大量输入,这才取代了传统阴阳五行、天人感应的那一套东西。

如此,从现代的角度来看,如果朱子的思想指的是他的宇宙论和科学的了解,那么这样的思想无疑是过时了。这里面最重要的一个关键在,现代人不再相信自然与人事之间有一定的关连。天人感应根本无法在经验之上取得实证,自然季节的

变化怎么可以和人的德性拉得上关系呢？但是朱子思想的精华并不需要建筑在这样的中世纪的世界观之上。通过解消神话的手续，我们就可以把他所体悟得极为真切的中心的儒家的信息，由那些过时的神话解放出来。只有如此，“理一分殊”才能够得到现代的新释，以下我想简单地分开三点来说：

首先，朱子追随孔孟，肯定仁为全德。在传统中国人的思维模式之中，一元与多元，在中国道德伦理思想之内根本并不构成矛盾。仁的狭义仅是诸德之一，仁义礼智各有不同的特性。但仁的广义却是一切德性的泉源，因为缺乏了仁心，光只是外表的合模并不足以构成真正道德的行为。由这样看来，狭义的仁与义礼智，都是广义的仁的表现。由此可见理一而分殊。中国的文字最忌用一种死的方式去理解。譬如孟子固然讲四端，但有时他也喜欢只谈仁义。仁义对举的时候，仁便是统一原则，而义（宜）是分殊原则。它们好像同一个钱币的两面，无须强分轩輊。但在西方，讲仁，就好像倾向于目的论（Teleology）的思路，讲义，就好象倾向于义务论（Deontology）的思路，但在中国，却缺少这样二元分割的思想。孟子虽严义利之别，似乎是义务论者，但他也讲众乐乐，又好像是效益论者，事实上根本不能作这样斩截的分类。对中国人来说，把自己性分中所有的充分发挥出来，即所谓尽性（自我实现），这就是人生最大的义务和责任。儒家的道德必须建筑在心性论的基础之上。是人，才可以要求他为善，才可以要他根据自己的良知来反省。现代人各色各样的伦理学、后设伦理学，终不能回答：“人为什么要道德？”的问题。儒家的传统直下肯定一颗

仁心,当下树立了道德的基础。朱子以仁为“心之德、爱之理”,正是以他自己的方式肯定了每一个人都有仁心的事实。而这是超越的心性论的断定,并不是经验实然的断定。正因为人在经验实然上经常为恶,却不能不肯定人可以为善,这才显发了超越心性论的根据,以及在现实上作心性修养工夫的重要性。

其次,朱子断定天地以生物为心,也就是说,流行在天壤间是一个生生不已的天道。这显然是根据易经的传统。天道在不断生成变化的过程之中产生万类,而人得其秀而最灵。人是唯一自觉到生命的意义和价值的生物,他所禀赋的乃是一颗能够与天地生生之德互相呼应的仁心。亲亲而仁民,仁民而爱物,仁心的扩充是无封限的。朱子所把握的乃是一个生意盎然的宇宙,用李约瑟的术语来说,朱子所建立的是一有机自然观^⑨。这样的观点自与机械唯物论的观点有很大的距离。在科学发展的过程中,科学唯物论可能是一个必经的阶段,因为只有这样才能够化繁为简,用抽象量化的方式处理数学物理的问题。但科学发展到一个更高的阶段,机械唯物论的局限性就暴露无遗了。李约瑟预言科学在未来的发展是有机自然观的复苏,这样的预言当然要有待经验的实证,但中国先哲的自然观并没有完全过时,尽可以有其现代的意义,却由此得到明证。

再次,朱子断定,这个宇宙乃是理气结合产生的结果。理气究竟是一,还是二?这是宋明儒学之中引起许多争论的大问题,我们无需卷入这一纷争之内。要紧的一点是,无论那一派观点,都肯定理蕴涵在气之中:理虽然是超越的,同时也是内

在的。故此在传统中国哲学之中,不会发生像柏拉图那样理型与事物分离、打断成为两截的问题。超越的理本身是纯善,但理的具现不能不通过气的摩荡,自然而然就有了恶。所谓“一阴一阳之谓道”,在经验的层面上阴阳、善恶是不能截然分离的。就在这样的情况之下,个体形成,所谓“继之者善,成之者性也。”只有人能够自觉到性分之外的价值,主动参与天地万物创造的过程,如此而可以有限而通于无限。儒者相信《中庸》所谓:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”。此生能够努力率性、合道而行,那就自然而然能够体现《西铭》结尾所谓:“存吾顺事、殁吾宁也”的境界。

“仁”、“生”、“理”的三位一体是朱子秉承儒家传统所把握的核心理念,这样的理念并不因朱子的宇宙观的过时而现代完全失去意义。朱子吸纳了他的时代的宇宙论以及科学的成就,对于他所把握的儒家的核心理念(理一),给与了适合于他的时代的阐释(分殊),获致了超特的成就。七百年来,他的思想被奉为正统,决非幸致之事。也可以说,在十二世纪,作为一个知识分子,他的确尽到了他的责任。但到了今天,我们要尝试给与“理一分殊”以现代的解释时,却遭逢到全然不同的问题。不只我们要解构,把朱子思想中过时的部分加以清除,事实上我们需要对整个儒家乃至中国传统的思想,作彻底的批评和检讨,才可望与时推移,打开一个全新的境界,以适应于现代的情势。以下也可以分开几点来说:

当形上道德智慧被认为是最根源最重要的东西,感觉经

验知识和科学知识自然而然落到了第二义的地位。中国传统过分强调德性之知,轻视见闻之知,不免造成一种偏向。

二

天道生生不已,任何已创造完成的价值都不能穷尽它于万一,此所以即尧舜事业亦如浮云一点过太空。但这决不是说我们可以不重视当下的开创与表现。我们的生命是完成于未完成之中,过化存神,有限是无限的表现。如果只执著于生的玄境,而完全缺乏具体的生命的表现与创造,那就会变成有体而无用,一样可以造成生命力衰退的不良后果。

三

诚于中,形于外,内在充沛的生命力,必外现而为可以触摸得到的具体的创造。但任何具体的成就都有一定的特殊时空的限制。圣人制礼作乐,在人类历史上无疑是极为超卓的成就,有它们不可磨灭的意义和价值。不幸的是,后世以之为不可改易的天经地义,于是产生了一种禁锢的作用,造成负面的效果。儒家的价值在汉代被固着化成为三纲(君臣、父子、夫妇)之说,这在当时固然有其需要,到了后世,却成为了专制、父权、男权一类抵制进步思想的根据,而受到了时代的唾弃。这是误把分殊当作理一。超越的理虽有一个指向,但不可听任其僵化固着,王船山所谓“不以理限事”应该对我们有一种巨大的警惕的作用。

四

中国传统似乎倾向于直接去表现生道、仁道,所以偏爱有机论,排斥机械论;大学所谓修齐治平,一贯而下,把政治当作

伦理的延长。这样不免抑制了其他可能的表现形式,梁漱溟曾经指出,中国文化的发展过分早熟,的确有其卓识^①。

由以上的分析,我们可以看到,尽管到了今天,我们仍然可以维持我们对于仁、生、理的终极关怀,但我们要觅取它的现代表现,就不能不对传统展开彻底的批判,才能够走得现代化的道路。我们在今日虽仍然认为生命是神圣的,仁心的扩充有一定的理,我们感谢古人给我们指点了一个方向,但我们今日所面临的时势已完全不同于孔孟所面临的时势,同时我们也了解,理想与事实之间有巨大的差距。在漫长的历史过程之中,中国哲学的理想虽然是发扬生生不已的天道,但在事实上中国文化却已经变得衰老不堪,《红楼梦》所谓的“百足之虫,死而不僵”最足以描写它的相状。在这样的情况之下与西方接触,面对一个现代化的强势文化的挑战,丧权辱国,可以说是必然的结果。

我们回过头来看,中国未能产生现代民主与科学,固然有各方面辐辏的原因,但也的确有思想方面的因素,决不是完全偶然的結果。光由科学方面说起。李约瑟穷半生之力,专门研究中国科技发展的历史。他发现中国传统在科技方面有超特的成就,决不只是指南针、火药、印刷术等寥寥数项而已!世界科学曾深受惠于中国的贡献。但中国终无法跨越过现代科学的门槛,其中一个主要的原因就是中国完全缺少机械论的思想。李约瑟的看法是有相当道理的。机械论当作一个哲学来说是一个错误的哲学,怀德海批评科学的唯物论犯了他所谓“错置具体性的谬误”(Fallacy of Misplaced Concreteness)^②。中

国人不取这样的说法在哲学上表现了很深的智慧。但机械论当作一个方法论的设施来看,却有很大的用处。生命是有机的,不可以为抽象的数量所穷尽,这是中国人的睿识。活泼的生命通过手术刀的解剖的确会变成死物,但没有理由我们不能在观念上把人的身体由其他的方面抽离开来,而成立解剖学的学问。中国传统的限制在,只容许人去找有机生命的直接表现,以至抑制了生命发展的其他的可能性。他们不了解,十分吊诡地,有时必须采取一种间接曲折的方式,才能够进一步扩大生命的领域。从这一个角度来看,我不相信中国如果没有受到西方的冲击,会发展出现代科学来。但西方既已发展出现代科学,却没有任何理由中国不能够吸收西方的成就。经过了一时的震惊与挫败之后,中国人终必会作出必要的适应。他们必须放弃传统天人感应的思想模式以及中世纪的宇宙观,但他们没有理由放弃他们对于生、仁、理的终极关怀。他们所必须体悟到的是应该容许乃至鼓励人们去追求对于生、仁、理的间接曲折的表现方式,这样才能更进一步使得生生不已的天道实现于人间。吊诡的是,中国人必须打破自己传统的窠臼,才能够在一种更新颖更丰富的方式之下体现传统的理念。

同样的解析也适用于民主政治和中国文化的关系。不错,中国传统有根深蒂固的民本思想!这是我们可以取资的一个重要的泉源。但在另一方面,我们却不可以自欺,以为传统的民本思想在本质上不异于现代的民主思想。事实上,两个是完全不同的典范。尽管孟子曾说:“民为贵,社稷为次,君为轻”,但民本思想仍然是与君主制度紧密地关连在一起的。一般老

百姓的利益要靠圣君贤相来卫护，政府依然是一种阶层制度的形式。而礼运大同篇所谓“选贤与能”是指英明的领袖选拔出贤能来为人民服务，这样的方式并没有建立起民主选举的制度，更没有三权分立的设施，而法理不外人情，也缺乏人权的醒觉与法治的观念。故此，如果以西方的民主政治为判准，在中国传统中可以利用的资源是很少的。故此，我同样怀疑，如果中国不是受到西方的冲击会自己发展出西方式的民主制度来。然而我也同样相信，没有理由中国不能够把西方的民主吸收过来。中国的传统政治理念是“仁政”。当经验显示，事实上难得有圣君贤相的时候，就不能不幡然改图，接受西方民主的制度，建立一个“民治、民有、民享”的政府。诚然民主并不一定能产生最好的效果，但集思广益，避免把权力集中在一家一姓之手，的确是我们所知制度里面可能产生最少恶果的一种方式。民选出来的领袖不是哲王，也不是圣贤，只是有能力处理众人之事的政治领袖。这样，政治不再是伦理的延长，它本身是一个独立自主的范围，有它自己的游戏规则。但它也不是完全和道德伦理切断关系，因为我们仍然必须选出有最低限度道德操守的政治领袖，而我们投票给他，主要是看他的政府是否真正能够照顾到大多数人民的利益，为人民服务。由此可见，我们并不需要改变我们对于仁政的向往而继续把它当作规约原则，但我们必须改变过去“天元二日，民无二王”那样的传统观念，由臣服(Subordination)的思想改变成为平列(Coordination)的思想。中国人过去喜欢用直接的方式表现仁，于是以伦理的方式来看政治，以家庭的方式来看国家。这样的方式

或者可以适用于传统的农业社会,却断然不能够适用于现代的工商业社会。理一而分殊,今日要卫护仁政的理想就必须采取反传统的方式才能够找到符合仁政的超越理念的现代表现。

由科学和民主这两个例子,就可以看到,十分吊诡地,我们必须打破传统的窠臼,才能够以现代的方式来表现传统的理念。我们今日乃可以清楚地体悟到,在许多范围之内,我们必须采取一种间接曲折的方式,才能够更適切地表现出生、仁、理的超越理念,而决没有理由抱残守缺,丧失活力,麻木不仁,违反理性,为时代所唾弃。这才是当代新儒家必须努力的方向。

《中庸》有曰:“其次致曲,曲能有诚;诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化;唯天下至诚为能化。”

照传统的解释,“致曲”是次于“至诚”的境界。曲的意思是一偏,由偏至入手最后也终可以达到诚的境界。但我们不妨给与这段话一种全新的解释。“至诚无息”是可以向往而不可以企及的超越境界(理一),要具体实现就必须通过致曲的过程(分殊)。生生不已的天道要表现它的创造的力量,就必须具现在特殊的材质以内而有它的局限性。未来的创造自必须超越这样的局限性,但当下的创造性却必须通过当下的时空条件来表现。这样,有限(内在)与无限(超越)有着一种互相对立而又统一的辩证关系。我们的责任就是要通过现代的特殊条件去表现无穷不可测的天道。这样,当我们赋与“理一分殊”以一全新的解释,就可以找到一条接通传统与现代的

道路。

四、由“理一分殊”的原则对于 当代西方哲学的回应

如果对于“理一分殊”给与现代化的解释只是为了现代化的目标,那么问题就很严重。论者指出,现代科学、民主系孕育自西方,与中国的传统关系不大,似乎了解中国传统,并不能够帮助我们更深一层地了解科学、民主。而现代中国人很少了解什么叫做“理一分殊”,为了现代化,还要回头对于“理一分殊”作出现代的解释,似乎多此一举,完全没有这样的必要。但这样的说法只看到问题的表面,不免失之于浅薄。不只中国人的思维方式,经过几千年的发展,已经自成一个型态,常常在一种“习焉不察”的方式之下支配我们的思想,我们要吸收西方的思想要它们在我们的文化里生根,就必须深入地检讨自己的传统。而且我们试图去把握传统的睿识,并不完全为了现实功利的目的。我们要去卫护一些开启于我们民族文化的万古常新的智慧。在一个国际学术研讨会之中,友人张灏曾经提出,我们要以现代来批判传统,也要以传统来批判现代,可谓深得吾心。

如果我们不能够把握到定盘针,那么我们就会在千变万化的时潮之中,完全迷失自己,不知道何去何从,而陷入一种手足无措的境地之中。正当我们往现代化的方向走去,西方却已经在对“现代性”(modernity)加以严厉的批评和检讨,而进入到一个“后现代”(post-modern)的世代。当前西方一方面走

进一个从前无法想像的未来主义世界,另一方面却又重新肯定一些一度为现代所唾弃的古老的东方的精神价值,使得人掉进一种极为惶惑的心理状态之内。今天外在的情势根本就不容许我们去跟风,所谓“全盘西化”,根本就不知道如何化法。短短数年,时代潮流就一变,以有涯随无涯,殆矣!在这种情况下,“理一分殊”的再阐释,乃可以给我们一盏明灯,指引我们往一条康庄大道走去,以免误入歧途之中。

为了方便起见,我提议用《哲学以后》(After Philosophy)一书,^⑨当作我讨论的焦点,由“理一分殊”的原则,对于当代五花八门哲学的思潮,作出回应。此书一共收了十四位有代表性的当代哲学家的作品,大体可以分成两派意见。一派认为哲学的行程已经走到尽头,将来已经没有什么哲学可说;另一派则认为哲学虽然陷入困境,但还可以努力加以再造,为它注入新的生命,如何加以转变则又有分析哲学与解释学的途径的差异。以下我即借助于新儒家“理一分殊”的观点,对于这些哲学时潮作一回应。

当代西方哲学家走上背离他们的传统的思考方式的道路,有一些想法是中国人很容易理解的。譬如说,罗蒂(Richard Rorty)宣称:“实用主义者认为柏拉图的传统已经过时,不再有用。”^⑩柏拉图相信有超越的理型脱离时间巍然独存,而中国传统从来没有发展出类似希腊的存有(Being)的观念,人必须在流变之中体道。罗蒂又批评由笛卡儿以来割裂主客的传统,把观念当作真实的影象。中国却缺少这样的二元对立的思维,同时也没有把脑和心,理论和实践打成两截。事实上实用

主义与中国人的思想确有相通之处，杜威就被比作当代的孔子，他既重视教育，也强调人对社会的责任。然而两方面的路道毕竟不同。中国哲学提出接近实用主义的观点是墨家，但孟子则距杨墨，严义利之别。儒者深信实行仁义会产生治平的结果，但我们却不可以倒果为因，专讲实用以至沦为逐利之徒。当然实用主义的哲学家不至于浅薄到只顾到眼前的利益，而我们证实一个科学的假设所能做到的最大限度也不过只是杜威所谓的“既经证实的可断定性”(warranted assertability)而已！不错，我们的确要像杜威那样要利用我们的智力(intelligence)在问题情况出现的时候，努力寻求实际解决问题的方案，但是任何恶棍也可以用同样的方法解决他们的问题。由此可见，光诉之于智力是不足的，故儒者必须要讲良知。良知可以解作所谓“理智的深层”(depth of reason)，智力乃是它发用的一个层面。正如王阳明所说的：“良知不杂于见闻，而也不离于见闻。”(《传习录》中)见闻相当于今日我们所谓的经验之知，良知却是自家本心本性的体现。良知的发用当然离不开经验知识，但它仍是与经验知识不同层次的证悟。牟宗三先生指出，中西哲学最大的分别在，中国哲学儒释道三教都肯定他所谓“智的直觉”，而西方哲学则缺少这样的肯定。^⑧当然我们必须体悟到，牟先生所说的其实与西方所谓对象的直觉没有什么关系。

依康德的《纯粹理性批判》，人只能有感性的直观，只有上帝才能有智的直觉；人既然不能离开感觉形成概念，当然不可能有智的直觉。康德依据这样的思路乃进一步推论，我们只能

把上帝存在当作实践理性的基设(postulate)看待,牟先生是不满于这样的思路。中土三教都肯定人凭借自力可以证悟终极的解脱道,无限的道当下具现在有限的生命之内,这才是牟先生所谓智的直觉的涵义。牟先生乃批评康德仍拘限在基督教的视域之内,天人打成两截,故不能作成道德的形而上学。儒家则可以。我们不可以把他的意思误解为,人可以不通过感觉而对个别的事物形成智的直觉,那是一个无法卫护的论点。儒家的思路乃是一种既内在而又超越的观点,实用主义的限制在只见内在,不见超越,事实上当代欧洲哲学也有着类似的问题。

我们试检讨由海德格到高达美(Hans-George Gadamer)以至德里达(Jacques Derrida)所发展出来的一条解释学的思路。海德格所开出的一些睿识无疑可以为中国人所吸纳。他一方面由从笛卡儿以来把心灵当作纯粹意识的思路翻了出来,另一方面又拒绝把科学的世界观当作唯一可能的世界观。他以人为“此有”(Dasein),被投掷在那里。他是一个“在世界中的存有”(being-in-the world),同时也是一个“走向死亡的存有”(being-toward-death)。世界对海德格来说不再只是外在的环境,而是一个意义系络。我们可以生活在科学的世界之中,在数理公式的推概之中,逃脱在时间的流逝之外;我们也可以生活在历史的世界之中,存在的焦虑并不只是我们主观的心理的反应,而是我们生存的模式。这样看来,语言并不只是一个工具而已!它是存有的基本构成分。剥开了海德格的艰涩的术语的外壳,中国人并不难了解这样的思路。事实上王阳明在

四百年前就有了把世界当作一种意义系络的思路。他说：

“人一日间，古今世界都经过一番，只是人不见耳。夜气清明时，无视无听，无思无作，淡然平怀，就是羲皇世界。平旦时，神清气朗，雍雍穆穆，就是尧舜世界。日中以前，礼仪交会，气象秩然，就是三代世界。日中以后，神气渐昏，往来杂扰，就是春秋战国世界。渐渐昏夜，万物寝息，景象寂寥，就是人消物尽世界。学者信得良知过，不为气所乱，便常做个羲皇以上人。”（《传习录》下）

尽管我们看到传统中国哲学与海德格有若合符节之处，但它们之间也有相当重大的差别。比较王阳明与海德格，最明显的差别在，海德格只是作现象学的描绘，而拒绝作价值上的判断。但阳明除了作现象学的描绘之外，明白地提出了价值判断，吁我们要把“终极托付”建立在良知之上。正所谓“差之毫厘，谬以千里”。儒家思想的方式是理一分殊，当代欧洲哲学却陷落在相对主义的回流之内。

海德格最大的问题在，他的说法突出了存有的语言性与历史性虽有一定的道理，但他只能建立一“现象的存有论”（phenomenological ontology），故牟宗三先生批评他缺乏超越的信息。^④表面上海德格有些观念如 Gelassenheit（一切放下）非常接近道家的观念，但海德格显然缺乏道家那样的终极关怀。到了沙特，超越的信息的缺乏就变得十分明白了。他把“超越”（transcendence）一词解作“不守故常”的意思，故此他把人

了解为：“是他所不是而非他所是的存有。”^⑧沙特只是肯定变的事实不可逃避而已，故此根本没有出路(No exit)。沙特就明白宣称他本人是个无神论者。既然上帝不存在，人也没有固定的本性，人只有接受命令的自由，承担起自己的责任，在存在的焦虑之下创造自己的生命。中国哲学家虽也不信在变化之外有一纯粹超越的上帝，但道乃是变易之中的不易，超越就要内在之间，人可以参与天地创生的过程，而且德不孤，必有邻，不会陷落在一种与天完全切断的疏离的状态之中。正如王阳明所说的：

“良知即是易，其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适，此知如何捉摸得，见得透时，便是圣人。”（《传习录》下）

通过良知体现的道是不可以通过概念来捕捉的。就这一点来说，德里达提倡“解构”(deconstruction)^⑨，彻底摧毁一切建筑在不可持的二元论的基础之上的人为理论架构，中国人是可以欣赏的。但是圣道的超越性与普遍性虽然是难以企及的理想，却是不容许堕了下来的。而当代欧洲哲学却堕入到一股激进的相对主义的回流之中，这是中国哲学者不能不感到深切忧虑的一个趋势。

麦金泰(Alasdair MacIntyre)对于相对主义的问题提出了适切的反省，^⑩作为一个理论来说，相对主义是不值得一驳再驳的，而人们一直为相对主义的问题所吸引，就不能不审视这

一理论背后所隐涵的一些合理的因素。从一个意义下来说,人是不可能超越相对主义的。高达美指出,人的了解不能不预设一个特定的水平线(horizon)。④解释学的精髓正在于明白指出人是一历史的存有,而水平线的会合造成视域的扩大与意见的交流,这样的看法的确有它深刻的睿识。但高达美进一步推论,正由于人不可能没有某种“先见”(preconception),他就不可能没有“成见”(prejudice)。这样的推论却是我们所不能够接受的。成见在一般语言之中的意思是带着有色眼镜的偏见。人不能脱离一定的视域看问题是一回事,但说人不能不带着有色眼镜看问题,无论如何也脱离不了自己的偏见,却是另一回事。高达美的说法初看起来十分新鲜,但却不免使人抛弃了追求真理的规约原则,而产生了极为恶劣的后果。再把成见和权力结合在一起,情况就更为不利。当代西方哲学者受到尼采、佛洛伊德与马克思的影响,深切地了解到,观念并不只是观念而已,它们往往是行动的前奏。哲学家也并不能够真正超然物外,常常变成了某种特殊利益的代言人,甚至沦为权势的工具。福柯(Michel Foucault)认为,就是像医院那样的机构也是一个权力机构。⑤福柯的研究突破了传统哲学的故域,也的确接触到了一些重要的问题。但不幸的是,他又走上了一条极端的道路。如果权力宰制是普泛的,那我们岂不是无所逃于天地之间,还有什么希望呢?当代西方哲学家戳穿了一切神圣的外衣,他们发现人都免不了成见与权力的宰制,故此立论过高不免造成烟雾,让一些见不得天日的东西假借着真理、公义之名以行,造成了许多过恶。今日的知识分子的确有着前所未有

的觉醒,所以他们反建制、反正统,也不能不说是他们深刻的地方。但他们不免走得太过,以至批判的意识单方面的扩展,压盖过了健康的创造、积健为雄的精神。不错,我们对于理性(rationality)的观念是应该加以进一步的反省与批评,传统的理性的涵义已经不能够适用于现代。但解构的措施像是服泻剂,身体里藏污纳垢,有了太多的积淀,就不能不加以对治。但是身体经过适度的涤清之后,就要吸取养分,才能够造成健全的体魄;否则用了虎狼之剂之后,不识得调养,一样会把生命带往危殆的境地。我们断不可以因噎废食,或如西谚所言,把婴儿连同脏水一起倒掉了。我们尽可以重新考虑“理性”的内容,但把理性的规约原则也加以舍弃,却使得我们陷落在相对主义的深渊之中。难道我们也毫无选择,跟着时流去搞权力宰制的把戏吗?既识穿了这一套把戏,就必须提高我们思想的警觉,设置一套制度,减少狡黠者利用权力宰制他人的祸害。福柯的毛病正在于他只能看到内在,不见超越;他看到人为的组织的毛病,却看不到任何希望为未来找到出路。

由这样的思路追溯下去,无怪乎哲学要走上穷途末路,碰到所谓“哲学的终结”(the end of philosophy)的情况。但并不是所有当代西方的哲学家都同意这样的说法。譬如说,哈柏玛斯(Jürgen Habermas)就不赞成这个观点^⑧。他承认启蒙时代是把许多问题简单化了,但并不因此我们需要完全背弃启蒙的理想。“理性”在今日仍然有其不可磨灭的意义与价值,只不过我们需要改造理性的观念,需要发展一套全新的沟通理性的概念。哲学不会走上终结的道路,我们所需要的乃是“哲学的转

化”(transformation of philosophy)。哈柏玛斯的战友阿培尔(Karl-Otto Apel)也发表了类似的意见²⁹。他吸收了英美分析哲学与实用主义的一些睿识,而希望在英美与欧陆哲学之间建造一道沟通的桥梁。阿培尔认为自己的观点比较接近皮尔士(C. S. Peirce)的“先验实用论”(transcendental pragmatics)。我们在实质内容上可能有许多歧见,不可避免地会产生许多争辩。但任何理性的论辩必预设追求真理的形式的判准,这是一项先验的普遍的原则,不但不为经验所否认,而是从事任何经验验证或否证的手续不能不预设的起点。阿培尔同意高达美认为世间没有纯客观的东西,必定有解释的成份在内,但他不同意高达美的历史主义的见解。我们不断在追求真理的过程中,不能不假定理性沟通的理想,他认为如果我们由语义分析的层次转到语用学(pragmatics)的层次,许多烟雾就可以被驱散。这样我们就不会犯“抽象主义的谬误”(abstractive fallacy),而所谓的无可逾越的“三难情况”(the so-called Münchhausen trilemma)并不是不可以克服的,也就是说,凡追求终极基础的努力莫不落入“循环论证”、“无穷后退”、或“武断终结”的陷阱并没有必然性。在语用的层次,我们不能不预设一些共认的规则,即使是承认“可误主义”(fallibilism)的原则也不能排除这些规则之作为理性论议的基石。阿培尔由此而企图建立一沟通伦理,反对情意主义认为伦理判断只是主观的好恶的看法。我觉得哈柏玛斯与阿培尔的方向是正确的。但“沟通理性”毕竟预设了“理性”的观念,我们必须改造传统理性的观念,希腊那种超越永恒理性观念是过时了。但理性不能只是

论议所预设的形式原则而已,它必有一些实质内容,虽然我们不能给它一个简单的定义。譬如说,仁义是它的外显的表征,各代仁义的表征不同,但仍有一贯的线索把它们贯串在一起,中国人由理一分殊的方式的确肯定了一些比哈柏玛斯和阿培尔更多的东西。有关这一类的问题还需要我们作进一步的探索。

现在让我们转到分析哲学的线索。如果分析哲学还停留在逻辑实证论的阶段,那么中国哲学与它之间恐怕不会有什么很有意义的交流。但分析哲学已经有了长足的发展,事实上欧陆的哲学家像阿培尔已经吸收了分析哲学的技巧而发展出了一些新的思路,弃绝了像艾耶(A. J. Ayer)那种情意主义的伦理观。而美国新一代的分析哲学家由于受到蒯因(W. V. Quine)的影响,质疑分析与综合命题二分的教条,也反对认知语言与情绪语言截然不同的看法。譬如蒯因的弟子戴维森(Donald Davidson)就尝试要改造塔斯基(A. Tarski)对于真理的界说,将之扩大应用在自然语言之上,并重新考虑形上学的问题,^③这是很有意义的尝试。卜特南(Hilary Putnam)既扬弃实在论,也批评相对主义,他认为理性是不能加以自然化的。^④他说:

“如果不能把规范的[层面]取消,不可能将之化约为我们所喜欢的科学,不论是生物学、人类学、神经学、物理学或其他学科,那么我们站在那里呢?我们可以尝试去搅一套规范自身的宏伟的理论,一套形式认识论,然而这样

的做法肯定是野心过大了。同时却有很多哲学工作要做，如若我们能够避免损害晚近哲学至巨的化约主义与历史主义的残障，就可以减少错误。如果理性是既超越而内在，那么哲学既是与文化不可分割的反省以及有关永恒问题的论辩，它既在时间之中，也在永恒之内。我们并没有一个阿基米得点；我们所讲的永远只能是一时一地的语言；然而我们所说的内容的对错却并不限于一时一地。”^⑧

卜特南的见解是完全蕴育自现代西方的观点，却与中国传统的观点不谋而合，简直是提供了“理一分殊”的一个现代阐释。从这个角度看，中国哲学也可以在分析哲学内部寻觅未来哲学的曙光。只有哲学完全丧失了对于超越的祈向与信息，完全陷落在内在之中，才会造成哲学的终结。今日东西哲学内部的怀疑与反动的危机是深重的，但我们仍将锲而不舍，谋求哲学的改造，既有所传承，也有所创新，遵循理一分殊的线索，为之谋求一条未来的出路。^⑨

五、结 语

由以上所述，可以看到，中国哲学必须一方面与时推移，吸收当代西方哲学的睿识，扩大自己的视野，加入现代的阵营；另一方面却又要保留自家传统哲学的智慧，给与崭新的阐释，对于现代采取一种批评的态度，指出其偏向以及不足之

处,决不可以随便跟风,陷入没有必要的困境之内。这样我们至少可以向往一种传统与现代、东方与西方的结合。对于扩大我们传统的视野来说,我们需要吸收西方分析哲学的技巧,解释学的睿识,增益其所不能,开发一个前所未有的新境界。另一方面,对于走向世界来说,我们并不只是单纯的摄受,同时也要对世界作出我们自己的贡献:从我们的特殊的角度来印证现代世界所把握到的一些真知灼见,却又要指出其偏向与错误之处,在我们的传统之中觅取资源,补偏救弊,在整个世界走向未来的过程之中,烛照机先,发挥出一定的作用。

未来的世界并不需要发展成为一个无差别的统一世界。尽管东西方的交流可以加剧,但这不必一定妨害到保留东西方分别的特色。每一个文化要由它自己的角度去吸收它所需要的营养,来充实自己的生命,而这需要自己不断作智慧的抉择。譬如说,德里达讲解构,欣赏我们道家的智慧,这是因为西方的理论架床叠屋,已经发展到了一种令人难以忍受的地步,就有必要拆散这些人为了人为的理论架构,不至于以抽象的品目来代替具体的真实。但中国传统两千年前就了解“道可道、非常道”的智慧,然而我们却缺少形式逻辑、高度抽象的理论架构,这对于我们科学的发展造成了一定的障碍,我们就必须现代化,学习西方架构式的思考,这才能够增益其所不能。我们并不需要特别去引进德里达的思想,虽然他是在一种崭新的方式之下重新印证了我们的民族早已体认到的智慧。当然我们也没有什么理由去重复西方的错误,把抽象的品目当作具体的真实。我们引进架构式的思考是为了发展我们的逻辑与科

学,而在形上学与道的体证方面,我们反而可以向西方输出我们传统的智慧,当然首要的条件是我们并没有遗忘我们的传统所开出的智慧,才能对之作出全新的再阐释。而这恰正是全盘西化派所看不到或者拒绝去看的一个角度。

依我之见,中国文化最深刻处在无论儒、释、道,都体现到一种“两行”的道理,不妨在此略加疏释,看看我们民族可以对世界哲学提供怎样的资源。

“两行”一词源出庄子《齐物论》,其言曰:

“是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非,果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷,是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰:莫若以明。……”

道通为一。其分也,成也,其成也,毁也。凡物无成而毁,复通为一。惟道者知通为一。……是以圣人和之以是非,而休乎天钧,是之谓两行。”

依照传统的解释,是非为两行,能够超越两行,就能够与道合而为一。这样的解释是有它的根据的,但接受了这样的解释,就明显地偏向“理一”那一边,而忽视了“分殊”。我在这里提议给与一种新的解释,“理一”与“分殊”才是两行,兼顾到两行,这才合乎道的流行的妙谛。从天道的观点看,一定要超越相对的是非,道通为一,这是“理一”的角度。但道既流行而产生万物,我们也不能抹煞“分殊”的角度,如此燕雀有燕雀之

道,无须去羡慕大鹏。既独化(分殊)而玄冥(理一),这才真正能够体现两行之理。庄子内部本来可以含藏这样的道理,但需要通过现代的创造的阐释,才能够真正把道家的智慧发挥到淋漓尽致的地步。

佛教输入中国,经过华化之后,也同样兼顾超越与内在的层次。三论讲“二谛(真、俗)圆融”,天台讲“三谛(空、假、中)圆融”,都涵摄了两行之理。圆教的教义也是容许我们作现代的创造的阐释的。

儒家更不必说,理一分殊之旨如本文所述,本来就是宋明儒发挥出来的道理。从超越(理一)的观点看,虽尧舜事业不过如浮云一点过太空,过化存神,不容沾滞一时一地,或者一人一事。从内在(分殊)的观点看,则尧舜、孔孟、程朱,陆王,各有各的精彩。各人只有本着自己的时代、空间,照着自己的禀赋、际遇,尽量努力,知其不可而为。这样自然而然能够体证到张载《西铭》所谓“存吾顺事,殁吾宁也”的道理。

理一分殊的精神尤其可以用程明道《定性书》中的两句话清楚地表达出来,他说:

“廓然而大公,物来而顺应。”

前一句讲的是理一,后一句讲的是分殊。这样的说法与周易所蕴涵的一套哲学是相通的。一般说易有三义:变易(分殊)、不易(理一),易简(两行)而得天下之理。

我们既有普遍的规约原则,又有各时各地不同的具体的

设施。所谓“寂然不动(理一),感而遂通(分殊)”,每一个个人受到自己时空的限制不能不是有限的,但有限而通于无限,参与天地创造的过程,生生不已,与时俱化。这样的哲学当然不会是精确的,但却足以作为指导我的生命的普遍原则,我们的责任就是在这样的精神的指导之下作创造性的努力,追求适合于我们的时代的表征。

(本文分上、下两部分刊于《法言》二卷四、五期,
1990年8月、10月)

注 释:

① F. S. C. Northrop, *The Meeting of East and West* (New York, Macmillan, 1946).

② 《宋元学案》,北京,中华书局,四册,第二册,页一二九一。

③ 《二程全书》,台北,台湾中华书局,三册,第二册,伊川文集第五,《答杨时论西铭书》,页十二后。

④ 《孟子》滕文公章句上。

⑤ 参拙著:《朱子哲学思想的发展与完成》,台北,学生书局,一九八二,页四一五—四二〇。

⑥ Wing-tsit Chan, *Chu Hsi, Life and Thought* (Hong Kong, The Chinese University Press, 1987), pp. 83—101。我对“理一分殊”的现代解释与陈教授容有不同,但肯定这个观念有其现代意义,用心的方向是一致的。

⑦ Cf. Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York, Charles Scribner's Sons, 1958,) and John B. Cobb, Jr *Living Options in Protestant Theology* (Philadelphia, The Westminster Press, 1962), pp. 231—232.

⑧ 《朱子大全》,台北,台湾中华书局,十二册,第八册,文集六十七,页二十。

⑩ 关于朱子的易说,参拙著:《由朱熹易说检讨其思想之特质、影响与局限》,《东吴大学哲学系传习录》第六期(一九八七,十)页九七——一一七。

⑪ Cf. Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954 ff.), Vol. I, pp. 339—340.

⑫ 梁漱溟:《中国文化要义》(台北,正中,一九六三),页二五——三〇三。

⑬ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York, The Macmillan Co.), pp. 74—75.

⑭ Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy ed., *After Philosophy: End or Transformation?* (Cambridge, Massachusetts The MIT Press, 1987).

⑮ Ibid., p. 27.

⑯ 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》(台北,商务,一九七一)。

⑰ 有的学者认为晚年的海德格有很大的改变,参 Graham Parkes ed., *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1987)。但在文集之内,多数东方学者也都异口同声,承认在海德格与传统东方哲学之间仍存在着相当的距离。牟先生主要的根据虽只是海德格前期的作品,但我觉得他的批评是不错的。西方的神学和日本的禅学都可以在海德格的思想之中找到一些亲和的因素,这不在话下。但他并没有清楚地传达给我们一种超越的信息,至多只给我们一些模糊的指向。日本学者批评他过份重视时间,忽视空间,这就说明了海德格与禅的境界是有间隔的。海德格的徒从如高达类,后学如德里达都偏向在内在的一面,也是一种旁证,说明海德格思想在超越一而之乏力。

⑱ Jean—Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Hazel E. Barnes trans. (New York: Philosophical Library, 1956), p. 58.

⑲ 参注⑬,前揭,页一一九——一五八。

⑳ 同上,页三八五——四一一。

㉑ 同上,页三一九——三五〇。

㉒ 同上,页九五——一一七。

㉓ 同上,页二九一——三一五。

㉔ 同上,页二四五——二九〇。

⑭ 同上,页一六一——一八三。

⑮ 同上,页二一七——二四四。

⑯ 同上,页二四二。

⑰ 由于我研究文化哲学有年,深深被卡西勒(Ernst Cassirer)的功能统一观所吸引,参拙著:《文化哲学的试探》(台北,学生书局新版,一九八五)。可惜的是现代人智短,卡西勒的观点并不流行。除了终极关怀方面有憾之外,卡西勒的文化哲学恰正是“理一分殊”之一详细的现代阐释,很值得我们顺着他所提供的线索作进一步的探索。

附一

哲学探索的机缘背景 与实存体证

一、引言

最近收到《中国论坛》来信,邀请我写“我的探索”一文。正巧这个学期我由中文大学休假,到新加坡做研究,常常有时间思考自己探索的方向,所以乐于写这篇文章。一个现代人,年龄只不过五十一二岁,思想还难说已经进入完全成熟的阶段,系统哲学之探索方始转身移步(参见我的“讲座教授就职演讲词”),未来起码还有二十年的工夫可做,好像还没有资格到写回忆录的时候。但是为了避免日子久了让许多事的印象淡忘下去,不妨暂时把自己奋勉求学的经过到现阶段为止择要写出来,或者可以提供一些东西给年轻一代的学子作为参考之用,也就不至于完全没有意义吧!

二、我的家庭背景对我的影响

一个人走上一条道路,总有它一定的因缘,不会是完全偶

然的结果。我的故乡是江西吉安(庐陵),也正是欧阳修、文天祥的故乡。

我的祖先世代业农,到了祖父理堂公少年时,在乡下没法子活下去,十多岁的时候把幼弟背在背上,到外乡做学徒去谋生活。凭着他的勤劳节俭,终于蓄积了相当财富,他做的是南货转运的买卖,在上海、长沙、广州三个地方都有生意。祖父的性格方正刚直,礼敬儒佛。他有两子一女,父亲静窗公是他的幼子。大概是中国人典型的想法吧,他让大儿子学生意继承他的事业,却鼓励小儿子去读书。凑巧父亲从小就嗜书如命,十多岁就买了不少书,有一个小小的私人图书馆。

父亲从小体弱多病,但是功课成绩极为优良。由于受到一位中学同学的影响,他报考了北大,读的是经济系。但他自己真正的爱好却是哲学,读了许多有关宋明儒学的书籍。努力参悟里面的道理,希望由此可以解决他自己所感到的实存的困惑。到他大学毕业的时候,日本已经入寇中华,他为了侍奉严亲转回到上海,但又不肯去做汉奸,乃以健康不佳为理由,拒绝了中学时代最赏识他的老师的邀请,不肯出去做事,只有躲在家里吃老米饭。为了避过外在的干扰,不免逃禅逃佛。幸运地,有一回他得以在南市的沉香阁见到当代的华严座主应慈老和尚,用箠篮向他开示权实之旨,使他突然之间有所觉悟,从此变成了笃信华严的佛徒。抗战胜利以后,他在善后救济总署做了几年事,后又隐遁在家,一生做了大半辈子的隐士。

父亲在他的时代来说可以说得是个独立特行的人物,他出身北大,却一点也没有受到新潮流的感染而惹上流行的习

气。他事亲至孝，娶了父母为他定下的教育程度低下的妻子，从来不见异思迁，而母亲也一生为丈夫，为孩子，为翁姑，照顾我们可谓无微不至。一家融融泄泄，一应以礼义为归，不期而然令我想到魏晋时代的乐广，不去跟风作怪，而谓名教中自有乐地。

他自己则常常跟我讲管宁的故事，大概是要激励我学他清高的榜样。他对我的教育花了很大的心血。我的上面有一个哥哥，却被庸医误种牛痘而死。我小的时候有一点小聪敏，四岁就会下象棋。在家里最得祖母的宠爱，四岁之后才有弟弟出生，看来的确宠得不成样子。但是父亲虽然爱我，对我的管教却极为严厉，轻则斥责，重则鞭笞，不稍假借，我对他甚为畏惧。我学校里的功课从来不要他操心，但暑假期间他一定要教我读四书，讲解之后还要我背诵，背得夹生不熟就要打板子。当时视为苦差，而且我一辈子就是不会背书，那知就是这样子打下一点基础，日后竟然走上了研究中国哲学的道路。父亲相信，学之为言效也，学之为言觉也，这种传统的教育方式在我身上倒是发生了一定的作用。

在我小的时候，父亲常把我抱在膝头上，给我讲人潜里的故事。后来父亲信佛之后，又给我讲惠能一类的事情。但是我生性顽劣，十足的小顽童，这方面的悟解很差，颇不符父亲的期望。当然父亲也并不那么道学气，他也让我看旧小说，小学四年级我就把《三国》《水浒》《西游》看得滚瓜烂熟，后来看《江湖奇侠传》《蜀山剑侠传》他也不禁止，他又买了成套的翻译书像《莎氏乐府本事》给我看。我也和他一样喜欢看书，只不过最

爱看闲书,后来把闲书看完了,连他书架上的世界通史也拿来
看,还知道苏格拉底、格里哥里第七,令他大为惊异。我相信闲
书读得多是我日后文字写得还通顺的一个主要的原因。

我的性格颇富两极性。一方面喜欢玩,打球打得精疲力
尽,回来倒头就睡,另一方面喜欢躲起来看书,一看就是几个
钟头没有一点声息。父亲常常想利用机会教育我,推其所已知
于所未知,一时虽然发生不到作用,却在我心头刻下了深深的
烙印。有一次我犯了错,他对我斥责,我随口就引《水浒》,说
是:“江山易改,本性难移。”他立刻穷追猛打,盯住我问:我的
“本性”究竟是什么?他讲《孟子》里的故事,人丢失了鸡知道去
找回来,把心放失了却不知找回来,问我有没有什么悟解,我
只有老老实实地回答,没有什么悟解,他不免有一点失望。有
一次,他和朋友问我,除了诸葛亮之外,我最喜欢什么人,我刚
看到杨修的故事,就冲口答说杨修。他为之默然良久,因为杨
修聪敏外露,结果不免杀身之祸,他很为我的未来担心。

这些故事看似琐屑,但却引导我对于儒家心性之学有一
个粗浅的了解,也对于为人立身处世的态度有一种启发的作
用。

青年时期最爱读巴金,看到下一代和上一代腐朽的旧势
力斗争,痛快淋漓,不觉大笑出声,被父亲看到了,得知原委,
他只说了一句,巴金的东西浅薄得很,当时我也不甚了了。但
这件事居然一直保存在记忆里,并没有随时间的流逝而消褪,
父母对子女的无形的影响由此可见。而且有效的常常并不是
一本正经的长篇大论,而是不露形迹的相机指点,其实学生得

之于老师的除了学问的授受以外,也靠这一类的指点。

我的家庭背景使我对于传统缺乏五四以来的反感。在我青年时期,有时我虽怨恨父亲处罚我太过分与不公,但我对于他的人格十分尊敬和佩服,使我在无形中受到了深刻的影响。他一再对我申说,儒释之学如日月经天,道日长存在天壤间,不因瞽者之诋毁而丧失其意义。在这样的时代有这样的体会命定了要孤独的,而高远理想之难以落实不免令人痛心,但内心一点孤明却不会因此而止息。很明显地对我一生影响最大的是父亲,是他为我奠立了基础,开启了进学入德之门,交给了我一块敲门砖子,而这不是我可以由任何学校的教育学得来的东西。

三、在台湾受教育决定一生的方向

一九四九年五月上海失守在即,在银行做事的大堂姊有一位同事要退回由上海飞往广州的机票,父亲当机立断,即刻买了这两张票,让我和堂哥冠先两个不到二十岁的青年离乡背井,由广州转往台湾去升学。父亲的用意是为我们家保留个把读书种籽,他预料上海会乱一阵子,我们两个不如到台湾去受大学教育,几年之后再行重聚,情形应该会有所改变了。哪知父亲这样的决定就令我们的生离成为永诀。先是,父亲曾南下广州,多少有举家迁徙的意思,但终因家口过多负累过重而中止。但他或者有直觉,感到未来的变化是危殆的,故此一有机会他就要设法为家里保护两根稚嫩的幼苗。他的决定无疑

是正确的,但他又哪里预料得到未来那样惊天动地的变化呢!中国对日本所谓长期抗战也不过八年时间而已,而我一九四九离开大陆,父亲一九六二逝世,文革过后,一九七八我才有机会由美国回到上海探望慈亲以及二十九年未见的弟妹妹,真有恍如隔世之感。我离家时才十五岁,真正是少不更事,当时倒是很高兴可以有机会出去闯练,海阔天空,任我遨游。哪知后来整个和家中的连系切断了,几乎陷于绝境,少年时经历了人生艰苦的一段,养成了自己坚强的性格,回想起来,又未尝不是自己的福祉。而人生之聚散无常,难以逆料,于此又得到了明证。

我和堂哥在广州等了两个月的台湾入境证,终于在乱糟糟的情形之下买到了船票,坐秋瑾轮到台湾。在台湾海峡看到轮船破浪时水花四溅,就下定了决心要念哲学。我在中学时各科成绩优良,由于父亲和大姊都念经济,就说自己也要念经济。但此时感到中国文化的前途茫茫,人生的意义和价值不知何在,怎么能去念别的学科呢?后来我写信回家,父亲并不赞成我这种想法。他认为哲学是自家受用之学,不必在学校去学;读书应选一个实用的科目,日后有一啣饭之所,才可以保持自己人格的独立;著书立说,弄得不好,全是戏论,世界上不缺少这样一个蚊式扣屁股文人!然而将在外,君命有所不受。对当时的我来说,如果生命的意义与价值都不能定立,还有什么学问可学,我宁可去自杀,也绝不肯苟延残喘于世间。我的意志已决,反正自作自受,于人无尤,世上已没有任何人可以改变我的志向。只不过我自己把这样的志向深深埋藏心底,不

向人说,免得别人惊怪而已!

大哥一到台湾,就考进台湾大学,先读森林系,后来到美国攻读土木,现在波士顿做一家公司的副理,早已入籍美国。我在台湾还要念两年高中,凑巧考进了成功中学,分进乙班,这又是我生命的一个重要转折点。原来乙班的导师是路逾先生,他笔名纪弦,是鼎鼎大名的诗人,从前的笔名叫路易士,是现代派的健将。路逾有浓厚的诗人气质,我和一位同学与他过从甚密,深受到他的影响。他那时是《自由世纪》的成员,揭橥着自由主义的大旗。他极力卫护艺术创作自由的权利,他说在写作《母亲》之前和之后的高尔基简直判若二人。又说纪德写《从苏联归来》,本于自己的良知暴露了苏联的真相,从此就被左派围剿杯葛。纪弦通日文,转译过梵乐希、阿保里奈尔的诗,他最爱惠德曼的《草叶集》。无论纪弦诗的造诣如何,他在台湾的诗坛是重要的拓荒者,自有一定的地位。我不揽文艺创作,也不学文学,而他是诗人,不是学问家,以后自然而然地疏远了。但我爱他这个人的天机毕露,对创作的热情与真诚,他声嘶力竭地反对极权,而我继承了他的自由主义的思想。在台湾教中学,大概就他这么一个自由主义者,很有几分唐·吉珂德的呆劲,而我竟撞上了他,这是一个异数。

我高三那一年成功中学由潘振球先生接掌,凑巧碰上张士魁先生任训导处的一个组长。他在上海位育中学曾教过我,首先把唯心、唯物的名词介绍给我的就是他,那时他是在上海打老虎的健将,我的导师则是谢又华先生。他们这批人迅速地把校风整顿了起来。那时我的经济因为缺少接济而开始发生

问题,张先生替我弄了个奖学金,又因为我没地方住,他在丙班担任导师,在班上宣布了我的窘境,每晚在圆环附近一家痔科医院打地铺睡觉,幸运地,同学胡庆祥兄有一个空房间给我住,我才得以有一个清静的环境在高三那一年全力准备考大学。张先生是我感激而怀念的一位老师,他的性格粗犷豪迈,乐于助人。可惜他英年早逝,他当年的同僚后来都得到重用,他却没有机会作更大的贡献,实在令人遗憾。我在中学除了应付功课准备考大学外,已经在看哲学的入门书。和父亲通信提出许多问题,追索林林总总之所自来。父亲大为振奋,用佛学的方式提出了他的答案,还寄了一大批佛书给我,这一批书还有一大部分我现在还保留着。

我到台湾时年龄还小,以前从来没离开过家门,一下子和家里切断了关系,有如婴儿断奶那样遭逢到同样的痛苦和问题。环境的突然变坏,以及社会不平意识的醒觉,使我的性格变得孤僻而极端。但我是在努力探索的过程中。在上海读初中时,放学跟在堂哥后面,就听到他们大声辩论,他的同学攻击他小资产阶级意识太浓厚,缺少革命情操,堂哥是班上的好学生,他喜欢演戏,也不是没有对社会的关怀,只不愿妨害到他对知识的追求以及学业的进展。我当时年纪小,听得似懂非懂,自然不能赞一词。父亲是知识分子,平时他也爱看《观察》一类的杂志,偶然提出问题和他讨论,他不认为革命是本身的目的。尤其是因为他肯定许多传统的价值,他相信儒者均平的理想,但比较倾向于缓进改革的道路。他自己是学经济的,听说我想学经济,他要我看亚当·史密斯的《国富论》,并且特别

指出,社会问题的解决是要均富,不是均贫,意想不到后来的文革还是走上这样的岔路,错失了经济起飞的良机,这实在是中华民族的不幸。青年人的血性很自然是倾向于激进的改革的。有一天我饿着肚子走在街上,痛恨并诅咒社会上不平的现象,那种时刻如果有一个机缘,说不定也会揽革命的事业去。但是我毕竟不是行动人,而有明显的思想人的性格。我很早就了解到,革命并不能够解决所有的问题,财富的平均分配也不能够解决人生意义的问题。如果把所有的人变成中产阶级,而中产阶级内在空虚、活得不耐烦的话,那么又怎么样呢?所以那种煽情的宣传,要人抛下小我的烦恼,投身到群众运动去的说法从来就得不到我的共鸣。而我初到台湾的两三年,好多书还没禁止。我看了茅盾的《幻灭》《动摇》《追求》三部曲,觉得他描写革命的过程,基调根本是灰色的,很迟以后,我才知道茅盾为了写这部书受到了申斥,一度曾经躲到日本去避风头。人的问题那么复杂,找不到简单的答案,所以我没法不去学哲学,看看东西圣哲能不能帮助我去找到问题的答案,这自然而然使得我一辈子走上了哲学的道路。

在我追求的过程中,不断地经历了“虚无”与“充满”的世代交替的过程。父亲给我提供的线索使我永远不会绝望,但现实人性的卑污与邪恶和高远的理想之难以落实又使我失望。如何在两端之内得到平衡,可不是一件容易的事情。我暂时抑制了自己行动的热情,而把自己化为一座理智的冰山,发愿要将古往今来东西哲学的成就都去探究一番,看看能不能找到自己所需要的东西。这样我就开始了我的哲学的探索的过程。

高三的时候为了准备考大学简直是抱着破釜沉舟的决心,因为考不取的话便要失去受高等教育的机会。中间不幸染上足疾,大脚拇指肿胀腐烂到发臭的地步而不良于行,校医说要用盘尼西林治疗,自己没有钱买这样贵重的药品,根本置之不理,大概因为年轻生命力旺盛的缘故,结果竟然不药而愈。现在想想,自己实在是命大,万一搅得不好,说不定锯掉一条腿,乃至转为癌症而有生命的危险,几乎感到不寒而栗。考学校方面,本来我只想考一个学校,填一个志愿,那时还没有联考的制度,结果被一位父执训了一顿,这才勉强也报考了师大史地系。考过大学入学试等候放榜的一段日子,和一群同学每天玩得昏天黑地。放榜出来,两校均蒙录取,当然是就读台大哲学系。成功的老师在历史系名下找不到我的名字,不相信我会考不取台大,却又不肯确定我是考进了哲学系,因为我从来说过要报考哲学系,后来经过我的解释以后才知原委。进了台大,以只身在台为理由,申请到了宿舍与工读奖助学金,每个月七十元台币,付了膳费之后所剩无几,大概可以买一块肥皂、每个月理一次发。但我基本的膳宿问题解决,就不愿意浪费时间去教家教多赚一分钱,一心绝意参学。那时宿舍伙食营养不良,吃的是“草根”“树皮”:豆芽不摘根似草,海带清水煮出硬绷绷的似树皮,只周末出去到友人家里打牙祭。父执马照阳先生对我颇为照顾,大二以后结识低一班的同学杨汉之,常常跑到他家,做杨绵仲老伯的食客。但我身上虽然常常不名一文,精神上却笑傲王侯,既不为五斗米折腰,也不食嗟来之食,更不敬重权势,块然自足,偶然放言高论,旁若无人,不识者还

以为我是被惯坏的富家子弟，却不知我身无长物，用的被单、剪刀、漱口杯，都是上海带出来的故物，结婚之后，才被妻子当作破旧扔掉。父亲尝教我辞受取与之间，不可一丝一毫苟且。我读了哲学一科，没有可能开源，则惟有节流，从此养成节俭的习惯，有时不免过分。同时清心寡欲、不修边幅、不羨身外之物，结果只有一生躲在学园之内，做一个自由人，固然一切机缘凑巧，但家庭背景和环境的影响毕竟是非常重要的因素。我少年时熟读父亲寄给我的《菜根谭》，有些条文的确可以身体力行，而父亲要我学习先贤的榜样，培养坚贞不拔独立不倚的精神，有打落门牙和血吞的气概。我由中学到大学，接上了北大自由主义的传统，又和儒者佛徒的信守结合在一起，形成了一种奇怪的综合。少年时颇失之于冷僻孤傲，不近人情，后来才变得比较圆通，又在早年但知责任自恃，洁身自好，后来才学到西方式的权利观念，而慢慢有所改变。但我学哲学，决不只是学一门外在的学问，它和我的立身处世，有不可分割的关系，这从我少年时代誓志向学以来即是如此。在这个意义之下，我是继承了宋明儒学的传统，很有一些想法和做法与时流不合。我一生追求、服膺的标准是我自己内在的标准，不是时式外在的标准，此则数十年如一日，并没有多大的变化。由这些方面来看，我的长处和我的限制都已经明白地展示出来，而一切其来有自，不是完全偶然的結果。

我考进台大是一九五一年，那时傅孟真校长刚刚逝世，我们是钱思亮校长上任以后招进来的第一班学生，故我们常戏称自己这一班同学为“钱字第一号”。台大那时的教师阵营人

才济济，网罗了大陆撤退出来的精英学者。在我初进台大时，教我大一国文的是毛子水先生，中国通史是劳榦先生，哲学概论是方东美先生。尤其是方先生对我一生做学问产生了深厚的影响。

那时上大学是进了一个完全不同的世界。一个学期选不到二十个学分的课，图书馆有无数的书，可以挑自己喜欢的任意浏览。东美师的哲学概论给我打开了一个思辨的神奇而丰富的世界。他的演讲有如天马行空，不能尽记，但却把人的精神整个提了起来，深觉学问世界的宫室之富、庙堂之美，简直琳琅满目，美不胜收。他讲知识论由最接近常识的素朴实在论开始，一家一派，分析其理论效果，有如抽丝剥茧，一层深似一层，引人入胜，讲到康德的知识论纯理批判的伟构，戛然而止，令人叹为观止。但我们还是不能满足，下课后钉住他问问题，真理是否尽在于此，他只微笑，告诉我们这还只是粗浅的入门知识，要我们努力读书，现在即使给我们真理的果实，我们也没法子消受。这一番话说得我们一方面觉得十分沮丧，追求摸索，似乎永无止境，另一方面却也激起我们的雄心壮志，发愿要以毕生之力去探测那无边无际的学问与真理的海洋。

升二年级，从课目表上看，增多了哲学本科的功课，心情的振奋莫名，正准备过屠门而大嚼，结果却是一个失望。惟一令我感到有一点收获的是陈康先生的专书选读，他挑选了洛克的《人类理解论》的章节，逐句讲解，字字有据，令我们不至于游谈无根，漫荡无归。他有一篇文章讨论性质团结问题，我有一些疑问，写了一篇短文，投到《大陆》杂志，居然刊了出来，

还得到了陈先生的答复,这是我在学术性的刊物发表的第一篇文章。由于讨论的是真实的哲学问题,颇得到陈先生的嘉许。

当时台大的学风显然远承北大。在课堂上学不到东西,并不妨害我们去自由探索。那时我确实用功读书,几乎到了废寝忘食的地步,每天往往要工作十四个小时,夜里经常弄到两、三点睡觉,上午九、十点起床。偶然也和友人杨汉之、吴大诚去爬山,放浪形骸,吃遍全台北的大排档,天下大事无所不谈,痛快淋漓之至。二年级我没有上到东美师的课,那年他开中国人生哲学,我竟然失之交臂,十分遗憾,以后五六年间,他没有重开这一门课。许多同学旁听后,回来便向我报道上课的内容,常常引起我们十分热切的讨论。那时和大陆的通信还没有完全断绝,通过香港转过去,我和父亲的讨论加剧,我现在还保留着那时父亲写给我的信件。在当时我对于东美师佩服得五体投地,却发觉父亲处理哲学问题,是走的一条完全不同的道路。东美师充满了对于生的颂赞,引述戴震,性心情欲皆善,反对宋儒的偏枯,其矫情处驯至以理杀人。但父亲则认为一切肯定的圆教的体证是果,不可以是哲学的起点,否则情肆而荡,其害不可胜数。我在文化哲学的架构上颇吸收了东美师的睿识,在对中国哲学的继承上,则取新儒家的进路,与东美师之贬抑宋明儒的态度颇异其趣。

暑假之中图书馆内疏疏朗朗,正好读书。二年级的暑假是我收获最丰富的一个暑假,我看了东美师的《科学哲学与人生》,追随他的多彩多姿的文笔,打开了一个丰富的观念的世

界,而战栗于近代欧洲虚无主义的侵袭。

然后我通读了熊十力先生的《新唯识论》,把握到中国哲学的根本睿识,为之感奋莫名。我知道熊先生的名字即是通过与父亲的通信。父亲在信里提到,海内学者他衷心佩服的不外熊先生与陈寅恪先生二人。他抄了一段《读经示要》给我,里面提到“攻乎异端、斯害也已”的“攻”字不可训作“治”字,圣人心量焉会如此之狭隘。父亲来书屡次提到新论熊公,引起了我的好奇心。那时我由父亲寄来的佛书,刻苦自学,已经粗识佛家思想的名相,读了父亲寄来熊公的《摧惑显宗记》,竟然觉得还不过瘾,乃不自量力,干脆取了新论来读,竟然一无扞格,也是异数。后来父亲与熊公交往日深,引起了大辩论,父亲是站在佛徒的立场,熊先生则是站在儒家的立场,当时我并不知情。后来到一九七八年回家,看到了这批经历了文革得以幸存的宝贵文献,才知原委。以后编印成书:《熊十力与刘静窗论学书简》,由时报出版公司出版,对于两方面思想的差异,有一清楚的展示。二人都试图融通儒佛,父亲是由儒入佛,熊先生是由佛入儒。我通过父亲之介遍读熊先生诸书,虽对佛家有所尊重,毕竟倾向于新儒家的思想,这大概不是父亲所能预料的吧。而我读新论附录,特别注意到东美师与熊先生的辩论,东美师断断致辩,谓西方哲学也不乏有见体者,却又畅论柏拉图之努力向外追求,熊先生不认为这样的方式可以见体,两方面的差异可见。但熊先生晚年的说法不免在许多地方任胸臆之见,随意挥洒,不为我所接受。

正由于我受到各方面思想的冲击,绝不可能迷信一家一

派言说。我博览载籍,不是为了做学问,而是为了要解开胸中有关人生以及中国文化问题的疑惑。由于受父亲的影响,我点读了一遍《资治通鉴》,结果似懂非懂,收获不大。为了吸收现代知识,我旁听了物理、微积分,看了生理学、心理学、社会学、经济学各行的入门书。由于种种机缘巧合,我得以体现到传统文化,特别是为己之学的意义与价值,但我怎么也不可能做一个抱残守缺的传统派。我熟读茅盾、巴金、鲁迅的作品,也看蔡尚思和艾思奇的东西,当然我也经历过梁启超、胡适之的阶段。然而牟宗三、唐君毅是我的父执,思路和我接近,很自然地我深深受到他们的影响。《自由世纪》出了几期就停刊,十分可惜,以后《自由中国》《民主评论》乃变成了我的重要精神的食粮。最早两方面的作者还互相撰稿,后来乃渐渐泾渭分明,划清界线。现代弄思想的人就是在这样的大熔炉中炼化成形,我自己也慢慢形成了我的信念与抉择。几年之后我变成了《民主评论》与《人生》的基本作者。但我始终跨越两个传统,由成功中学到台大,我继承了自由、民主、现代化的传统,由家学的渊源以至于我自己自觉的抉择,在哲学上我继承了中国哲学,特别是新儒家的传统,而不能满足于启蒙时代那种浅薄的理性主义。

到了大三大四,选的学分时数减少,又都是本行的功课,我的成绩扶摇直上,终于越过了同班的女生而拿到书券奖。我们那个时代的风气没有人看重分数,从不浪费时间精力在没有兴趣的功课上。几年之内,我的思想和学力有了长足的进步。从大三开始一直到研究院,我每年都听方先生和陈先生的

课,跟方先生念柏拉图、人生哲学与文化哲学,跟陈先生念亚里士多德、西洋哲学史,一方面高明,一方面沉潜,两方面似相反而实相成,努力的方向则是要致广大而尽精微。

那时哲学系的名教授除了方先生和陈先生之外,还有殷海光(福生)先生,但我在本科时却没选过他的课。他是《自由世纪》和《自由中国》的基本作者。他反抗权威,极力宣扬思想自由,是我所钦佩的,我在大学的刊物上写过一篇思想自由史简述,就根据于他的提示。但我不能忍受他那一套哲学,特别是逻辑实证论的主张。我宁可自己学逻辑与语意学而不跟他学。我大学毕业论文选的题目是对于“符号”语意学的研究与分析。我吸收了(一)奥滕与理查茨《意义的意义》的成就,这条线索下开逻辑实证论的思想;(二)毛里士实用主义、行为主义的分析;(三)卡西勒的符号形式哲学;而作成了我自己的综合,后来发表在《自由学人》之上,收在《语意学与真理》的论文集内,由广文书局出版。

大学毕业之后,按章受了一年的预备军官训练。初意这完全是一年光阴的浪掷,但这一年的磨练却让我们了解到军队生活那种完全不同的方式,也自有它的意义与价值。

回来读研究院,与傅伟勋同班同室,他本来比我低一班,因考进研究院延后去服役才和我同班。我们大学四年内把系里开的课差不多念完了,所以我向系主任洪耀勋先生建议,把硕士论文也算学分,减少上课的时数。但免不了还是得选几门课,终于不得不选殷先生的课。平心而论,他教书实在不十分负责任。一学期才读费格尔论逻辑实证论的一篇文章。他采

取美式讨论班的方式,每周由同学轮流报告。那时我已经在《民主评论》发表了“逻辑实征论试评”的文章,他也拿到班上来讨论,他指出文章的一些优点,但也批评我不该在文章里教训人。我在班上有时以其人之道还治其人之身,弄得他十分感到头痛。他尊重民主原则,所以不能不让学生发言。他在黑板上写了一些东西,我有时跑上去加以分析,指出他某一句话析理不精、语意不明,另一句话只具备情感意义,缺少认知意义。他是个十分神经质的人物,站在旁边拚命抓脑袋,好容易熬到下课钟响,立即宣布讨论中止,这才如释重负。后来考试,他给我九十多分,是全班最高分。据说他向别人谈起我,说我是他们那一帮(按:指民主评论派)里头脑比较清楚的人物。但我虽然不契于逻辑实征论的哲学,却不能不承认逻辑分析的方法是一个很有力量的工具,同时也从他那里学到了一些有用的东西,而极力反对思想的独断主义与蒙昧主义。

我的硕士论文是写的有关卡西勒的符号形式哲学,当时我是唯一研究这个题目的专家。我本来想请方先生担任指导,但他那时不肯担任导师之职,因为他抽不出时间和我一同读相关的资料,我乃转请系主任洪先生担任我的导师。我写论文时同时即将《论人》翻译出来,后来在东海大学出版,卡西勒一文则分别在《民主评论》、《人生》发表,后来略加修订后收在《文化哲学的试探》一书之内,此书现在有学生书局的新版行世。我参加硕士论文口试,由于当时年少气盛的缘故,对于两位校外口试委员颇多顶撞,他们给我不及格的分数,幸亏洪先生方先生给我高分,这才可以毕业,但平均不到八十分。人在

少年时候狂妄无知,有时可以吃上对自己终身不利的亏。我生当乱世,犯了许多错误,结果都没有造成巨大的损害,实在是具有相当运气,用老辈的说法来讲,或者是由于祖宗积德的缘故吧!我做研究生的时代,由哲学的观点写了不少有关文学欣赏的文章,后来结集为《文学欣赏的灵魂》,最初由人生出版社出版。这本书一直有广大的读者群,后来有好几个盗版,最后改由东大出版。

由大学到研究院,是我的形成期,也是我一生感到最快活的时间。物质生活虽然困苦,身体在发育时期因营养不良颇吃了一点亏,但精神是上扬的。思想上的疑团、恋爱上的挫折,都给予我许多痛苦,但这是一个人在成长中必经的过程。而我得以幸运地过了一段十分值得回味也十分充实饱满的生活,总算平安无事地度过了外在方面比较最贫困的一个阶段,筑下了一生为学的初基,应该说是没有什么可以抱怨的了!

四、我的第一份教职

一九五八年研究院快毕业时,工作毫无着落,那时最坏的打算是到东部僻远地区的中学去教书,但决不放弃自己一生追求的目标。凑巧这时东海正要征聘一个教逻辑与人文学科的教员,我被邀应征,得到了第一份教职,从此紧守住我教育的岗位,不觉已经二十八年,光阴过得这样快,实在是一件不可思议的事情。

东海大学开办的时候由于待遇优厚,另外开辟一个新天

地,吸引了很多人才,可谓阵营鼎盛。我去的时候已经办了三年,规模初具。那时《自由中国》的重要人物如张佛泉、徐道邻,《民主评论》的中心骨干,如牟宗三、徐复观,都齐集校园。他们热心提携后进,但我因为思想背景的缘故,自然倾向于《民主评论》而加入其阵营,经常在上面发表文章,一直到我出国为止。

牟先生是父亲和方先生之外对我影响最大的一个人。他是我的父执辈,我还是个顽童时,他就到我家来吃过饭,父亲交代我,来台之后要听徐高阮先生和牟先生的指导。徐高阮先生做过我的家庭教师,教我读《史记菁华录》,我们的入台证就是他帮忙办妥的。他在台做过傅孟真的秘书,后来调职中央研究院图书馆。牟先生那时身当国家民族文化存亡之际,发奋写文章,希望对于时代无理、无体、无力的衰态有所对治,我在成功中学时便已读他的文章,但因功课忙,很少有向他晋谒请益的机会。进了台之后,有一次到东坡山庄去看他,他听说我们在大一国文课读史记和孟子,劈头就问我一个问题,“孟子的思想纲领是什么?”令我不知所措。毛子水先生教我们读史记,疑则存疑,这是他所服膺的方法论原则,他讲孟子知言养气,觉得内容矇眊,难觅确解。我们只是逐章逐句讲论,从来不知有整体的了解。牟先生说这样读孟子是不行的,孟子思想纲领不外“仁义内在、性由心显”八个大字。我虽觉得这不无道理,但当时年少气盛,觉得我并没有去向他求教,无端被训了一顿,心中甚为不快,数年之内都没再回去找他。那时他曾来台大讲过一次历史哲学,他认为刘邦是天才型的人物,表现了

综和的尽气的精神,我也没有得到什么感应,台大的学风与他所教截然不同,这是很自然的现象。到我写出有关语意学的长文之后,觉得自己学问有些长进,乃把文章呈给他,向他求教。他很称赞这篇文章,即刻拿到《自由学人》去发表。徐复观先生也极为欣赏这篇文章,而约我为《民主评论》撰稿,以后即凭此机缘进入东海大学教书。与我同时代的学者多数出去留学,但我虽取得华盛顿大学的学费奖学金,却感觉到自己学问的底子打得不够,并不急于出国,所以决定留在台大读研究所。得到硕士学位之后,即有东海的机缘,故出道较早。教书一年之后,就有学生由大学毕业,好多学生和我年龄相若,有点像民国初年北大的味道了。

其实我未去东海之前,头一个暑假即到东海盘桓了一段时期。原来牟先生那年暑假开讲《认识心之批判》,他的弟子如蔡仁厚等前去受业,也约我去参加。五六个人晚上打地铺睡在客厅。那时牟先生还没结婚,有个山东工人煮饭,每天听讲,读书讨论,偶尔也到徐先生那里去讲论。东海在大度山,环境幽美,与世隔绝,每天只有三班车去台中,正是读书晋学的好地方。那知后来果真应聘东海,不是头先可以预料得到的结果。到了东海之后,与牟先生过从甚密。那时他的创造力旺盛,除了写《道德的理想主义》《政道与治道》二书之外,著《才性与玄理》疏解魏晋玄学的思想,十分深刻透辟。他那时已写有关朱陆异同、朱子苦参中和的经过等文章。我那时一方面深佩他的鞭辟入里,另一方面则不很信服他对朱子的批评,曾写一短文向他求教。他要我不要发表这篇文章,因为我的精力大段花费

在西方哲学的研究上,对于中国哲学只有一般性的理解,文献也不够熟,暂时不宜写这方面的东西。我接受了这个劝告,后来重阅存稿,才知道当时的浅陋,为之汗颜。中国哲学许多观念到牟先生才有深入的了解,不诉之于猜测与联想,这在熊先生都做不到。在中国哲学,特别是宋明儒方面,我受到牟先生很深的影响。

徐先生早岁从军从政,起步较迟。但他天资卓绝,这时也走出了一条他自己的路子。《学术与政治之间》对于传统与现代有许多敏锐的观察,笔锋的锐利吸引了广大的读者群。这时他完成了《中国人性论史》的大著,结合考据与义理——立论令人一新耳目。我治思想史,由陈康先生之以发展的观点研究亚里士多德已经得到一些启示,徐先生用发展的观点研究中国哲学,更是得心应手,随处有心得。我性不近乾嘉以来考证的学风,觉得这是一门清客的学问,无与于国计民生、人伦日用。而不深入一个思想的内部结构,入乎其内,出乎其外,只作一些零碎的观察,表面上字字有据,其实每失之于随意武断。但哲学家则又往往耽于玄谈,任胸臆之见,随意挥洒,漠视客观证据,也令我十分反感。一方面要有思想的深度,有适当的整体的了解,另一方面又要尊重材料,不曲为之解,还它思想史的本来面目,思想史的研究与哲学的研究方始可以相辅而行,相得益彰。我由徐先生那里得到许多刺激,对一个学哲学的人来说,吸收到不少有益的养分。

这些是我在东海受到的主要的影响。我的终身信守是要用现代的方式去重新解释并改造本来含藏在中国哲学以内的

智慧,有些初步的想法,参《中国哲学与现代化》(时报出版公司)一小书。我弄西方哲学,兜大圈子,谋求双方的会合融通之道,对于西化派对自己传统的浅陋无知,十分不耐。但是我的心灵是开放的,对于抱残守缺之辈,只有更深的反感。只要言之有物,持之有故,我都可以欣赏接受。那时自由中国派张佛泉先生著《自由与人权》,对于英国经验主义与新黑格尔主义的政治哲学有深切的了解,徐道邻先生著《语义学概要》,推广新的表达方式,不遗余力,他们的长处,我也适度地加以吸收。

我在东海时期的主要工作,一方面自培中国哲学的睿识,另一方面发愿把现代西方哲学的各种潮流介绍到中国,吸取其精华,遗弃其糟粕,有所简择,有所批判。而我最关心历史文化的问题,那时除了卡西勒的文化哲学之外,又介绍了史宾格勒、柏格森、克罗齐、凯萨林诸家的学说,正准备写狄尔泰,却因出国而中辍,以后始终未能补写此文,甚为遗憾。我自己也初步形成了一些看法,发表了一系列的文章,以后结集为《新时代哲学的信念与方法》(商务),此书的最后两章系完成于美国。

我在东海因为没有哲学系,所以附在文学院内,讲授逻辑和人文学科。东海实行通识教育,我讲文学欣赏与东西哲学源流简单的介绍,每年都有两百学生听讲。我在东海前后六年,如果没记错的话,理学院第二届到第七届,文学院第四届到第九届都上过我的课。东海早期的同学很多是第一志愿考进来的,很有一番开创的精神。由于学校没有西方哲学的课,他们又不满足于人文学科所学的那一点皮毛,有十多个同学要求

我在晚上开课讲西洋哲学史。那时师生都住在山上,关系十分密切,我感于他们向学的热诚,立即就答应了。这是黑市上课,他们没有额外的学分,我也没有额外的薪酬,这个班上有杜维明等人。在东海教了几年书之后,我比较有自由开自己喜欢教的课,曾开过美学一类的课程,班上有王靖献(笔名叶珊、杨牧)等人。教学相长,那时候教书很有意思。但慢慢就有一种意想不到的压力产生——好多同学觉得我这样的青年学者为什么居然还没有出国,我自并不以此为意。其实那时学校已推荐我去哈佛燕京而没有成功,这是因为他们不以哲学为重点,没有接受我的申请。一九六三年暑假南伊大的海里士教授来东海参加一个中国文化的夏令营,他要和当地的哲学家对谈,和我谈得很融洽。正好南伊大新开办博士班课程,给我奖学金去进修,我自欣然接受他的提议。这样我终于踏上留学的道路,而且一去不回,变成了胡适之先生所谓的“过河卒子”,这又绝不是当时预料得到的结果。人生之无常,由此可以想见。

一九六一年,我在东海结了婚,我的妻子刘安云女士,是东海第一届生物系的毕业生。我在大学时代曾经有过一位柏拉图式的恋爱的女友,她曾经和我在上海的位育中学同学,到台湾之后,她比我晚一年考进台大的外文系。我们见面的时候并不多,但常常通信讨论文学问题,互通心曲。那时候的我绝对的理想主义——感情是我内心极神圣珍贵的东西,绝不肯轻效世俗儿女之态。我一厢情愿地把她当作我的终身伴侣看待,从来没有过别的想法,突然之间她出国去,对我的精神造成重大的打击,在感情生活上几乎变成槁木死灰。我写《文学

欣赏的灵魂》主要是受到她的刺激有了灵感的兴发而作，我把这部书献给了她。一直等到数年之后她结了婚，她对我的魔术符咒的力量才慢慢解除。就在这时，我在牟先生家里邂逅了安云。安云虽然是学生物的，但是她才气纵横，感觉敏锐，常常有一针见血的议论，她去读理科实在是入错了行。机缘后来把我带到东海来教书，她来旁听过我一两堂课，但我从来没有正式教过她。有一次我们一同骑脚踏车到彰化去远足，从此定情。但是她毕业之后到台北美国海军研究所去做了两年事，感情经过了比较长时间的考验，然后才结婚。为了结婚，她放弃了出国的计划，没有符合她父亲对她的期望。现在我们的婚姻已经超过了四分之一世纪，感情仍然贞固如一，但是真实的婚姻生活经历了无数的艰难和挫折，绝不是恋爱中的男女只有一股激情所可以想像于万一的。

安云与我的性格迥异，简直可以说是南辕北辙，所以互相吸引，也互相冲突。我的脾气急躁，遇事用脑盘算，中心的关注在观念，所以可以做哲学家；她的性格爽朗，大而化之，直觉特别敏锐，对人最感兴趣。我看问题常常采取理想主义的角度，她则看到现实人性的扭曲与限制。结婚一年之后，大儿子豁夫出世，教养孩子的重任大多落在她头上，我还是传统的严父，孩子犯了小错我也会动手打人，而她认为这已经是现代，不容许我体罚。八年之后，小儿子杰夫出世，我就什么都不管，她说我像老祖父，和孩子玩玩而已，一样没有尽到做父亲的责任，从她那里我学到，空洞的大话没有什么意义，根本落实不下来。人人张口都会说修身齐家的大道理，实际上不是那么一回

事。这个时代能够做到狂狷已是不易,还奢谈什么圣贤。我写文章,她常常是我的第一个读者,批评得十分严格。她常常谴责我用词与句法太过西化,不够精练,有的论点往往滑了过去,深度不够。我们结婚这么多年,还是有无穷无尽的话题可谈,而且经常意见相左,大抬其杠,颇令一些彼此之间早已无话可谈的老夫老妻感到惊异。她对我的影响至深至巨,可以说如果没有她为伴侣为诤友,我的思想容易流于肤浅,而且自以为是。就我的气禀而言,下焉者成为一个彻底自我中心主义者,充其量守住自己的岗位,作一个自了汉。有她拿着照妖镜,使我无所遁形,有时虽不免很不乐意,但也断不会自我陶醉忘其所以。东西哲学的大传统最重要的一件工作即是:“知道自己”,我虽然从来就服膺这句格言,但却是安云帮助我体认到它比较深层的意义,使得我在哲学的体悟上慢慢有所转进。我反躬自问,自己缺点很多,常常有懈怠的时刻,辄自猛然警醒,一生努力锲而不舍,即此成就仍然有限。我不很相信天才论,尤其在现代,任何人有那么一点小小的成就,都是奋勉以得,长期积累的成果,很少有什么例外。

五、我在异域的教学生涯

一九六四年,我正准备到南伊大去留学,暑假期间在檀岛举行第四届东西哲学家会议,东美师推荐我去参加。这一年中国哲学家的阵营鼎盛,除了方先生之外,还有陈荣捷、梅贻宝、吴经熊、唐君毅、谢幼伟等诸位先生。东西哲学家会议的本意

是东西哲学的交流与融通,但实际上却像个战场,如果不能卫护自己的观点与立场,就不免被打击得遍体鳞伤。那一次最有名的是东美师与英国哲学家芬德莱的辩论,东美师讲中国哲学的生生而和谐、天人合一的理念,芬德莱则讲欧洲哲学分崩离析的倾向。芬德莱讥嘲中国哲学家之天真、不食人间烟火,东美师直斥之为幼稚,不足以了解东方高深的智慧。当时两种观点针锋相对,有人不满意东美师持论太过,但也有人认为西方人应该接受这样的批评。前几年我偶然在一个世界宗教哲学会议遇见芬德莱,他早已转到美国去执教,论文中竟然大谈道家的智慧,这是一个有趣的转变。中国哲学的智慧能够多少让西方人有所了解,这是有意义的。但更有意义的是我们自己要通过东西方比较,清楚地了解自己传统的优点与缺点,尽量吸收西方的长处,这才是当前的急务,否则难免永远让西方人跑在我们的前面。世界如果能够在和平的竞赛中不断往前进步,这便是整个世界的福祉。

由东西哲学家会议中国哲学家的意气风发,到炭谷读学位功课的紧张忙碌,可以说由绚烂而归于平淡。南伊大是一年三学期制。我选课以选现代西方哲学为主。古典西方哲学我在台大已有根柢,现代西方哲学我虽然也弄了很多,但还是有好些缺口需要补漏,特别是当代的宗教哲学与神学,我对之简直可以说是一无所知。介绍我去南伊大的海里士教授除了教东方哲学的课程以外,他的本行就是弄宗教哲学。最幸运的是,当代美国杰出的宗教哲学神学家魏曼由芝加哥大学退休之后,此时正在南伊大执教。他开课讲田立克、赫桑、他自己的

经验神学等等的思想,对我来说都是从来闻所未闻的东西,有极大的吸引与刺激的力量。很明白的,现代西方的分析哲学与我们的传统距离太远,即不必一定互相冲突,也仍是一个我们完全缺乏的层面,学习分析哲学的技巧是有必要的,但彼此之间却难以发生互相交流的效果,现代的宗教哲学与神学就不同了,所处理的同是超越与内在的关系的大问题,既与我们的传统互相对立,彼此也有互相契合交流的地方,这不啻为我打开了一个广阔的新天地。田立克把宗教重新界定为终极关怀,他本人并不太了解东方的哲学与宗教,却在无意之中架起了一道通往东方的桥梁。魏曼则进一步对田立克的思想加以批评,他认为田立克还过于超越,这样的批评恰正和我由儒家的立场对田立克的批评若合符节。他本人的思想讲“创造的交流”,到了晚年更由宇宙论的铺陈收归之到人事上具体的效验,这和我们的体证尤其两相契合。但他的哲学由杜威转手,和当代新儒家的思绪还是有许多不同乃至互相抵牾的地方,我告诉他我所了解的中国的传统,他也觉得新鲜。两年内我选了他开的每一门课,最后并选他做我的博士论文导师,经常讨论,互相攻错,真正做到了一种创造的交流的地步。我有幸成为他所指导的最后一个博士生。

我打算在两年六个学期之内读完博士学程,这个时间表过于紧凑,弄得非常忙碌,但总算机缘样样凑巧,得以顺利完成目标。我在台大读过德文,在南伊大只选了一门辅助性的课程,就去参加考试,除了要翻译一般性的东西以外,还要翻译两段本行的东西,我交进去的资料是耶斯柏斯《伟大的哲学

家》的七百页的大著,指定选译两段,结果侥幸获得通过。第二年考预试,连考五天,每天考三个半小时,范围包括逻辑与方法论、西洋哲学史、知识论与形上学、价值论、与专家哲学(我选的是康德哲学),结果以“极优异”的成绩通过。写论文跟魏曼是胸有成竹,而且是极为愉快的经验。那年魏曼要再度由南伊大退休,并得授荣誉学位。本来他暑假要休息,但为了我的论文,系里特地聘他多留一个学期。他为我字字斟酌,论文写成之后他十分满意,口试也得到教授们一致的赞赏。后来他为我写介绍信,说他教了五十年书,我的智力不比他所教过的任何学生为差。我一毕业,并未积极求职,只在学校填了一份资料表,就有三个学校争聘,看来和他的大力推荐有关。我们是幸运的一代,出道恰是时候,不像上一代求职之历尽艰辛,也不像现在经济紧缩,教育经费削减,有学位也不一定找得到工作岗位。

我本来的打算是毕业之后立刻回东海,但海里士教授突然病倒,我做助教时就已代了一门课,收到很好的反应。看来他的复原不是短期的事,所以系里希望我多留一年——我很乐于在美国得到一点教学经验,遂欣然同意,向东海多请一年假,把安云和豁夫接出来,参加我的毕业典礼。哪知一年之后海里士的健康日益恶化,学校要我留下来,我没有答应。那年圣诞节,我到香槟堂哥冠先处去度假,凑巧傅伟勋在伊大读博士学位,他和我长谈了两个晚上,终于使我改变了看法,决定留在美国。我的夙志并不是要长留东海,因为东海没有哲学系,施展不开手脚。而据他的了解,我根本回不了台大,即使回

去,一个人孤掌难鸣,也发生不了作用,他自己的经验可以作证。这里既然有机会开辟一个新天地,不如就留下来。我把我的决定告诉系里,系里大为高兴。照一般常规,学校很少留自己的学生,总要到外面去历练一个时期,有了成就之后才由母校请回来。但我的情形是例外,我在东海已经是副教授,我的专长也不是他们可以教得出来的。这个系正巧在大肆扩张的时期,依海里士的构想,至少要请三、四个人发展一个东方与比较哲学的计划。系里主事的几位教授都是胸怀开阔的人物,不似美国一般哲学系见识之狭隘浅陋。我能进到这样一个系,显然又是由于机缘的巧合。学校为了留我,花了很大的力量,因为我是交换生的身份,要请一位众议员向国会提案才能留得下来,而我一直要等到一九七二年才取得永久居住的资格。

我在南伊大,在本科教东方哲学、人文学科、伦理学导论、西洋哲学史等课程,在研究院则教文化哲学、中国哲学的讨论班,并指导硕士与博士研究生。中国学生直接间接因我而来南伊大的有相当数目,一度有七位同学同时在系里拿奖学金,被戏称为这是系里的“中国的连系”。前后一共有十多位同学在南伊大取得博士学位,大约是一项纪录吧!

留在美国,在研究方面,我尽量向西方人介绍中国哲学的基本概念,校正流行的错误的观念。写文章讨论中国人的思维方法,遍及伦理学、自然观、认识论、形上学、宗教义蕴、对时间观念种种的方面,又有专文论朱熹、王阳明的哲学。我一九六六年担任副教授,一九七〇年升副教授,一九七四年升正教授,而这正是学校因经济不景气而解聘了一百零四人的那一

年。我升等以后七、八年之后系里才有第二个人升正教授。平心而论,系里和学校待我不薄,我把东方哲学介绍给西方的学子,也为中国学哲学的留学生开辟了一个途径,不能不说有它一定的意义。后来我在系里已经熬到资深的地位,满以为可以留在南伊大教到七十岁退休,然而心中始终有一点不满足的感觉,而这种下了我又回到远东来的因缘。

六、我与香港中文大学

一九七一年我得到第一次休假的机会。那时牟先生已在香港中文大学新亚书院执教,系主任是唐君毅先生,他们请我到新亚去访问一年。那时的新亚书院还在九龙农圃道,没有搬进新界马料水的现址。我以前从来没去过香港,但香港人对我却并不感到陌生,因为历年来我的文章发表在《人生》《民主评论》《大学生活》《明报月刊》诸杂志而为香港人所熟悉。我们初初住香港,言语不通、水土不服,生活上很不习惯。但学生教的是中国人,比较多一分亲切的感应,而香港又临近大陆,国内的震荡随时与我们休戚相关,由落马洲遥望大陆的江山,咫尺天涯,心里真有说不出的感觉。

一九七二年,中共进入联合国,给予海内外的中国人以莫大的震荡。当时香港学生的社会政治意识高涨,约我在新亚的圆亭讨论中国与我们自身的认同的问题。我发表了长文,说明了我自己的观点,我的认同是中国的文化,不是任何现实的政权。这篇文章流传得极广,欧洲、南美都有人写信来和我讨论

这方面的问题,此文后来收入《生命情调的抉择》(学生书局有新版)之中。当时左倾的人物对我恨之入骨,给我扣上反共、反华、反人民的帽子。但我只是本之于我个人的良知,谈我自己的抉择。我并无意去左右我身边的青年人的意向,他们得去作他们自己的实存的抉择。但我意识到知识分子站在自己的岗位,宣说自己所信奉的真理,在本土的作用远大于在外国,这是一件无可否认的事实。其实即使远居异域,至少在我们这一代,也仍脱离不了与祖国关连所产生的震荡的影响。六十年代尾,我经历过美国的越战的震荡,虽然不可能完全置身事外,但也不可能全心全意地把自己投进去。七十年代初钓鱼岛事件的震荡却把所有的留学生和华裔学者全部都卷了进来。光就钓鱼岛一件事来说,所有的海外华人的意愿是统一的,但一谈到政治,中国统一的问题,大家的意见就分裂得厉害。我在当时所取是一个不时髦的独立不倚的态度,左派所顾忌的不是顽固腐朽的右派,而是这些无兵无勇无权无势的独立知识分子,甘冒反潮流的恶名,宣说自己内心真纯体证的一点真理,它就会发生令人意想不到的力量。

一九七二年我回到美国。一九七四年唐牟两位先生退休,中大哲学系的领导层出现真空的状态,他们乃商请我回来主管系务一个时期。我答应了,但不意这个决定竟把我卷进了一个意想不到的漩涡之中。七四年在我的推动下,修改了哲学系的课程以适应未来的形势。我虽身兼中大系主任、研究部主任、新亚系主任三要职,大权集于一身,但我一切公开,采取民主的方式处理系务,获得了同事一致的支持。当时新亚的院长

是余英时兄，他是先我一年为新亚征召回来主持院务的，为期二年。我和英时兄在六九年于西北大学由许烺光教授召集的华裔学者会议初识，一九七一年他访新亚曾同游落马洲，由于接触机会不多，并无深交，是在中大同事这一年的遭遇才使得我们二人结为良友。

英时兄那时正主持一个中大改制设计的委员会，这个委员会几乎把当时中大上层的精英一网打尽。我刚到校园时报告书还没有做出来，我的情感无疑是偏向新亚的，但是我保持着心灵的开放的态度。报告书发表以后，旧新亚的人认为余英时出卖了新亚，唐先生更要求哲学系出面，反对报告书的建议。我仔细研究了报告书的内容，觉得无论就道理、就策略来说，哲学系都无法反对这一份报告书。以此唐先生对我有了很深的意见，引致彼此参商，这是很可以遗憾的一件事。后来竟有人诬告我任用私人，中大李卓敏校长指派委员会调查这件事，由文学院长郑德坤教授主其事，结果完全澄清了我的名誉。这件事虽对我无损，但却使我认识到现实人心的卑污以及泛道德主义的可怕，使得我在哲学观念的发展上又多了一重转折。我更确信建立民主法治制度的必要性，但这不是一件容易的事，简直要脱胎换骨才行。

一九七六年我回到美国，新亚的事使我对中大感到心灰意冷，兴味索然。那知我离开一年之后，就由于哲学宗教的合并问题，哲学系内部弄得分崩离析，非要我回去平息争端不可。我只有在一九七八年再回中大两年。七八年因母病要我回去探亲。四人帮垮台，政治情况的改变使得我得以回到离开

了二十九年的老家。我自己的思想并没有任何根本的改变,我的唯一认同是中国的文化,不是任何现实的政权。我们应该有权回去看祖国的锦绣山河,以及会见自己的亲人,而不论彼此意识型态上巨大的差距。父亲早已在十多年前逝世,但我见到了白发苍苍的老母,以及三个弟弟一个妹妹,真有恍如隔世的感觉。回到中大,这次我是一个人來香港。两年来不懈工作,写出了《朱子哲学思想的发展与完成》,是一部三十万字的专著,由这部书可以看到十年来我在中国哲学的研究和体证上的一些进境。

一九八〇年我又回到美国。一九八一年中大请我回来担任讲座教授。十年之内我在美国、香港来来回回跑了好几次,长年累月下去,似乎不是办法,所以我终于下决心辞去了南伊大的教职,把家搬到香港。主要原因是,南伊大研究院的学生人数锐减,已经不能发生太大的作用,相形之下,香港显然有更多的工作可做。我们在硕士班外,还新办了中国哲学的博士班,现在已经有两位同学毕业。中大出去的留学生在外国取得博士学位的,也已经有了十几个。近年来研究中国哲学的气候有了明显的改变。一九八一年大陆开宋明理学会议,第一次邀请海外学者回去参加会议;一九八二年檀岛开国际朱子会议,海峡两岸都有学者参加;两次会议我都得以躬逢其盛。一九八五年三月我在中大主持“和谐/争斗”的国际会议,八月又以顾问的身份为新加坡的东亚研究所主持“儒家伦理研讨会”,做纯学术层面的交流与推动的工作。我相信学术有它自己的独立与尊严,它会冲破一些现实上僵死的教条的框架,逐渐打开

一些新的机运,有兴趣的朋友可以参看我的新作《文化与哲学的探索》(学生书局、一九八六)。我的哲学概念内部的讨论具见我历年的著述,本文所着重是在说明这些概念产生的机缘与背景以及自己的一些实存的体证。

七、结 语

由现在往未来看,我主要的工作有三:(一)传统思想的疏释,(二)传统与现代接合的构想,以及(三)系统哲学的探索,大体上规模粗具。要建立终极关怀以立体,必须取“直贯”的方式,而要开创文化事业以显用,却必须走“致曲”的道路,内容细节的铺陈尚有待于来日。

到现阶段为止,我的漫长的探索还没有到终点,那么现在我能够说什么呢?事实上我已走了整个的圆周,正好像梅特林克的《青鸟》,在阅历万般之后,却在自己的家里找到了青鸟。人生由怀疑开始,到外面去追求人生的意义,却不知人生的意义就在当下,同时也就在自己的局限之内找到了自我的实现。生命的历程是变化无常的,但生命的定盘针却把握在自己的手里,这就是中国哲学传统遗留给我们的最深刻也最平常的智慧。

(选自《中西哲学论文集》,原刊于《中国论坛》

第二十二卷第五、六期,一九八六、六)

附二

五年来的学思

回叙我的学思过程长文发表,距今不觉已经五年。有问我这五年来做了些什么?我仍然锲而不舍,做我对于传统的阐发、解构以及改造的工作,中间也有一些转折,可以略加报道一下。

一九八六年初,我由香港中文大学休假,到新加坡东亚哲学研究所去做半年研究工作。原来打算专做《周易》,哪知在飞机上点读大陆出版《黄宗羲全集》第一册,是有关他的哲学思想的部分,不觉思如涌泉。抵埠以后,乃参考其他相关文献,下笔撰述《黄宗羲心学的定位》一书,几乎可以说是一气呵成,写得相当顺利。梨洲是我国著名的思想史家,研究宋明儒学的人没有人不读他著录的《明儒学案》、《宋元学案》,但他本人的哲学观念对于心的了解如何?却是一向讲得糊里糊涂,缺乏确解。我的这部著作可以说是填补了这一个空隙,同时对于前辈学者钱穆先生、牟宗三先生的一些看法,提出了不同的见解。此书已于八六年尾在允晨出版。

在新加坡,我读了不少有关《周易》的资料。我一向对于《周易》有浓厚的兴趣。一九七四年我在一篇讨论中国人的思

维方式的英文论文之中^①，首先提出了一种想法。我认为《周易》之中可以找到四种不同的符示，表示了四个不同的思想层面：即神秘符示、自然符示、宇宙符示、道德形上符示，它们之间找不到实质的统一性，但却可以找到功能的统一性。然而我一直腾不出时间来做有关《周易》的考据以及有关象数方面的研究，所以无法对这一论题作进一步的发挥。恰好近年来大陆兴起了一股《周易》热，出土的文物不断增加，对于所谓的数字卦有了新的理解。我在新加坡读了这方面的文献，把第一个层面做了出来，撰《由发展的观点看〈周易〉思想的神秘符示层面》一文，已在新加坡东亚哲学研究所单行发表。同时我也搜集了一些有关象数的资料，并形成了一些自己的观点，后来把第二个层面也做了出来，撰《〈周易〉思想的“理性/自然”符示》一文。八八年四月台湾清华大学邀请我去作洪建全讲座，我就讲《周易》，这篇文章以后就在《清华学报》刊出（新十八卷第二期）。由于对于《周易》有了较深刻以及全面的了解，我乃回头研究朱子的易说，并撰《由朱子易说检讨其思想之特质、影响、

把《周易》研究暂时搁置了下来,不想一搁就是三、四年过去了,大概还需要两年的时间才能够完成这一个计划。

这两三年间的文章已经在八九年结集出版:《大陆与海外——传统的反省与转化》(台北、允晨)。全书共分三个部分:(一)大陆的反思,(二)海外的质疑,(三)转化的方向。在第一部分之中,我对大陆当前有活力的一些思想潮流作出了介绍与批评,检讨了汤一介、金观涛、甘扬、包遵信等学者的观点。在第二部分之中,我对海外学者如孙隆基、丁肇中、水秉和、殷惠敏等向儒家传统提出的质疑作出了回应。在第三部分之中,我由新儒家内部对于这个思潮作出了批评的回顾与检讨,并尝试以现在的观点重新对人与自然的关系、伦理、教育等问题作出了新的阐释。可惜的是此书出版在六四以后,未能充分发挥到刺激海内外意见交流的实效。

其实这本书与我前几年在台北学生书局出版的两本书的论旨是完全一脉相承的。八六年出版《文化与哲学的探索》,内容也分三个部分:(一)现代中国知识分子的困境,(二)比较哲学信息的追寻,(三)传统与现代化问题的探索。八七年则出版《中西哲学论文集》,里面收进了好几篇以往未结集旧文,内容也分三个部分:(一)传统思想的开拓,(二)西方思想的追寻,(三)系统哲学的探索。本文一开始时提到的回叙我的学思过程的长文即收在本书之内作为附录。

我组织的两个国际会议论文集编妥以后也都顺利出版了:《儒家伦理研讨会论文集》于八七年由新加坡东亚研究所出版,《和谐与争斗》的英文论文集则在八八年由香港中文大

学出版^②。此外，哲学系与教育学院同人合开一门教育哲学的研究院课程，也出了一本论文集，《哲学、文化与教育》，由教育学院院长杜祖贻教授与我合编，于八八年由中文大学出版。

八〇年代东亚的经济成就有目共睹，交通、资讯发达，参加国际会议的机会较前遽增。我自己并不那么热衷开会，仍然出席了不少会议。但我开会必提够水准的论文，主题必属于我自己专业的范围，或者是我所关心的问题。八六年我去宁波参加国际黄宗羲讨论会，八七年则去厦门参加国际朱熹会议，这是八一年我去杭州参加国际宋明理学研讨会以后十年间应邀回大陆去参加仅有的两个学术会议。八七年初我还去新加坡参加了由杜维明组织的讨论传统与工业东亚的国际会议，提英文论文对于当代新儒家思想作出了批评的检讨。又于同年去台湾参加国际方东美会议，这是为了纪念先师义不容辞不能不参加的会议，我应邀作了有关东美师的文化哲学的报告，又在年底参加了在台北举行的国际孔学会议，提出了改造传统的内圣外王理念的英文论文。

八八年八月我到英国去开世界哲学会，参加了有关中国哲学对人的理解的圆桌会议。这是我有生以来第一次去欧洲，以往因签证问题从来没有机会到欧洲去访问。九月则应邀去汉城参加奥林匹克前的国际学术会议，提出了以现代方式重新阐释天人合一理念的英文论文。八九年二月我又应邀到巴黎参加由六个不同传统论世界和平的国际会议，我代表儒家传统发言，另外的五个传统是：基督教、犹太教、回教、印度教与佛教。代表基督教传统发言的是著名的德国天主教神学家

孔汉思(Haus Küng),他的思想中有很浓厚的人文主义的信息,与我之间有很好的交流。他主编的学报:Concillium,曾于八六年二月世界宗教专号约我以英文撰稿,他们将之译为德文、荷文、法文、意文以及西班牙文同时发表。大半生没去过欧洲,如今半年间竟然连去两次,世事之难料在此。八九年暑停开了二十年的东西哲学家会议复会,世界许多知名的哲学家聚集在夏威夷开会,我应邀在全体大会宣读英文论文:《理一分殊的现代阐释》。我在文中以现代的观点批评传统,试图指出中国文化创造的转化的方向,同时以传统批评现代以及后现代的哲学观念,对于当代西方流行的一些极端的相对主义的思潮有所弹正。今年七月在中文大学举行的“中国知识分子:理念与行止”的国际会议,我也以英文宣讲,对于儒家的理想与实践的疑思有批评的反省与回应。

在平时,我忙于行政与教学的工作。除了担任哲学系务之外,我被教务会的同人选为教务筹划委员会的委员,去年又被选入中大校董会。教学方面除了教本科的基础课程西方哲学史之外,每年我都在研究院开一门中国哲学的课程。我们哲学系的主修生总共有八十多位,教员则有十多位,所以我们能够在高班开设一些课程让同学们自由选修。但哲学系得肩负起全校通识教育的重任,竟有一半的人力用在通识教育的服务之上。我们又有指导研究生的负荷,每年有十多位硕士研究生,以及少数几位专攻中国哲学与比较哲学的博士研究生。今年凑巧有三位博士生结业,分别的专长是宋明儒学、政治社会哲学与中国美学,相信将来他们都会为学术文化作出积极的

贡献。我们的校外委员白脱勒大学文理学院院长余英华教授曾写信给中大,称赞我们是远东最好的哲学系之一,这是过誉。但同人确各有专长,站在自己的岗位上努力做教学和研究的工作,并不时以知识分子的身份针对时代问题发言,总算是尽到了自己的责任。八八年十月由我们系组织开的一次“分析哲学与科学哲学研讨会”,海峡两岸都有学者来参加,最难得是八十高龄的洪谦教授也来与会。论文集已于八九年作为《新亚学术集刊》第九期出版,其时适当新亚书院四十周年院庆。以新亚新儒学人文主义的背景,居然可以出《分析哲学与科学哲学论文集》,这不能不说是新亚传统的增富与扩大。明年三月我们将再接再厉,开“分析哲学与语言哲学研讨会”。同时我们也正在积极参与对于中国民族性格以及思想方式的研究工作。

往未来看,我首先要完成的是我对《周易》的研究计划。然后我要以英文写一本有关当代新儒家的专著,并编一本资料书与之相辅而行。这个计划是由好友傅伟勋敦促,与 Greenwood Press 达成协议,已经签约要在五年之内将初稿完成。我本来无意做这一件工作。但自己的思想没有发展完全成熟,还不能着手写自己的系统哲学;同时英文里面也的确缺少这方面够份量的论著,乃同意挑起这一副担子。对自己来说,竟好像是在作一次精神的回顾,希望能够多积蓄一些资源,然后再重新出发,向未来作开创的工作。

那知就在这时,大陆传来消息:对于现代新儒家的研究有方兴未艾之势。原因可能是当代新儒家思想拒绝全盘西化的

说法,对于传统与现代化的问题作过深切的反省,对于他们可以有参考的价值。第一步计划确定以十位学者为研究的重心:熊十力、梁漱溟、张君勱(第一代),冯友兰、贺麟、钱穆、方东美(第二代),唐君毅、牟宗三、徐复观(第三代)。最近又把这个计划进一步扩大,在第一代之内增加了马一浮,同时为了说明新儒家在海外还有进一步的发展,又增添了三人:余英时、杜维明、刘述先(第四代),要出一套十四本书的丛书。这样选当代新儒家,显然是采取一个十分宽松的观点。而我的思想虽未发展完成,但大陆既然愿意选编一本三、四十万字的文录让读者可以接触到我的思想,这当然是一个可以欢迎的计划。

香港九七将届,前途有许多不确定的因素。表面看来,这是一个不利于哲学工作者的时机。但在另一方面,也有许多新的契机开出。譬如在台湾,中央研究院突然决定成立文哲研究所,有三十六个研究人员名额。我受聘为文哲研究所筹备咨询委员会的委员。大家初步同意哲学方面的名额应不少于五分之一。中央研究院能够成立文哲研究所,这是以往不能够想像的事情,不能不说是一个重大的突破。在这个时代,现代西方更有人宣告哲学的终结,哲学还有前途吗?但“知其不可而为”,这是《论语》记载下来当时人对于孔子的写照,它也正是我们现代人能够继承之于孔子的锲而不舍的精神之所在。

儒家思想一向为西方学者所批评,认为它相信人的可完善性,对于人生采取了一种过分乐观的态度。我最近对于这种说法有所弹正。今年六月在洛杉矶举行的国际孔孟思想与中国文化前途研讨会议,我以英文宣读论文,重新检讨孔子对鬼

神、祭祀与天道的态度。我特别对于孔子的天命观进行了反思。为什么孔子要到五十才能够“知天命”呢？显然他不只是知的宋儒所谓的“理命”，即《中庸》所谓“天命所谓性”的天命，他也在同时体悟到宋儒所谓的“气命”的重要性，也即人在实然世界之中所遭逢到的不可控制、不可了解的命运，它的来源依然在天——那个神秘的超越的令人敬畏的创造的根源。人在年轻时以为无事不可为，临老乃知道个体生命的有限性，有德者不必有位，人只能在自己时代、环境、具体生命的重重限制之下发挥出一点点创造的力量。中国的“天”人属于一种“内在的超越”的型态，故此真正要了解儒家的睿识，就要同时体悟到天人的合一（内在）以及天人的差距（超越）的意义。人要到五十多岁才能够真正看到自己气质的缺陷与有限性，以及理想与实践、言与行之间有多么大的距离。这一层意思我也曾经在几次儒耶对谈的国际会议中加以强调。我现在才慢慢在一个实存的体验的层面上了解到，过去我曾经说了太多自己说不出的话，做了太多自己不该做的事，而不可以事事设词为自己辩护。人的确一方面有仁心与创造性的种子，另一方面又必须面对内外在严重的限制而不可空谈光景；这大体显示了现阶段我对于道理的体悟。

注 释

① Shu-hsien Liu, "The Use of Analogy in Traditional Chinese Philosophy" *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 1, Nos. 3/4 (June-Sept, 1974), 313-338.

② Shu-hsien Liu and Robert E. Allinson ed., *Harmony and Strife: Contemporary Perspectives East & West* (Hong Kong, The Chinese University Press, 1988).

著作目录

中文著作*

- | | |
|--------------|---|
| 文学欣赏的灵魂 | 香港人生出版社 1960 年初版 台北东大图书公司 1977 年 修订版 |
| 语意学与真理 | 台北广文书局 1963 年版 |
| 新时代哲学的信念与方法 | 台北商务印书馆 1966 年初版 1986 年修订版 |
| 文化哲学的试探 | 台北志文出版社 1970 年初版 台北学生书局 1985 年新版 黑龙江教育出版社 1988 年 翻印本 |
| 生命情调的抉择 | 台北志文出版社 1974 年初版 台北学生书局 1985 年新版 |
| 中国哲学与现代化 | 台北时报出版公司 1980 年版 |
| 马尔劳与中国 | 香港中文大学出版社 1981 年 版 |
| 朱子哲学思想的发展与完成 | 台北学生书局 1982 年初版 |

* 已经收入论文集中的单篇不再列出。

- 1984年修订版
- 文化与哲学的探索 台北学生书局 1986年版
- 黄宗羲心学的定位 台北允晨出版公司 1986年版
- 中西哲学论文集 台北学生书局 1987年版
- 大陆与海外——传统的反省
与转化 台北允晨出版公司 1989年版
- 熊十力与刘静窗论学书简 台北时报出版公司 1984年版
- 儒家伦理研讨会论文集：新加坡东亚哲学研究所 1987
年版
- 哲学、文化与教育 香港中文大学出版社 1988年
版
- 分析哲学与科学哲学论文集 香港新亚学术集刊第九期，
1989年出版
- 由发展的观点看《周易》思想
的神秘符示层面 新加坡东亚哲学研究所，1987
年印
- 由朱子易说检讨其思想之特
质、影响与局限 《传习录》1987年10月
- 有美国特色的当代美国宗教
哲学 《当代》第23期，1988年3月
- 《周易》思想的理性、自然符示 《清华学报》十八卷二期，1988
年12月
- 平心论冯友兰 《当代》第35期，1989年3月
- 五四的回顾与前瞻 《五四：多元的反思》，香港三
联书店 1989年4月版

- | | |
|----------------|------------------------|
| 宗教信仰与世界和平 | 《法言》总第十期,1989年 9月 |
| 中国哲学在海外的回响 | 《法言》总第十一期,1989年 10月 |
| 当代美国宗教哲学 | 《当代》第49期,1990年5月 |
| “理一分殊”的现代解释(上) | 《法言》总第十七期,1990年 8月 |
| “理一分殊”的现代解释(下) | 《法言》总第十八期,1990年 10月 |

英文著作

Book

Harmony and Strife; Contemporary Perspectives; East and West. Shu-hsien Liu and Robert E. Allinson ed. Hong Kong; The Chinese University of Hong Kong Press, 1988, 327 pp.

Chapters in Books

"The Contemporary Development of a Neo-Confucian Epistemology." Invitation to Chinese Philosophy. Edited by Arne Naess and Alastair Hannay. Oslo-Bergen-Tromso; Universitetsforlaget, 1972, pp. 19-44.

"Confucius." Chinese Thought. Edited by Donald H. Bishop. Delhi; Motilal Banarsidass, 1985, pp. 14-31.

"The Problem of Orthodoxy in Chu Hsi's Philosophy." Chu

Hsi and Neo-Confucianism. Edited by Wing-tsit Chan. Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, pp. 437—460.

"On Chu Hsi' s Search for Equilibrium and Harmony." *Harmony and Srife; Contemporary Perspectives East and West*. Edited by Shu-hsien Liu and Robert E. Allinson. Hong Kong; The Chinese University of Hong Kong Press, 1988, pp. 249—270.

"Postwar Neo-Confucian Philosophy; Its Development and Issues." *Religious Issues and Interreligious Dialogues*. Edited by Charlee Wei-heun Fu and Cerhard E. Spieglor. New York, West Port, Connecticut, London; Greenwood Press, 1989, pp. 277—302.

"A Critique of Paul Tillich' s Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective." *IBID.* pp. 511—532.

"The Reconstruction of the Traditional Chinese Idea of Heaven-and-man-in-Union to Envisage a New Relation between Man and Nature" in *The World Community in Post-Industrial Society*, Vol. 5, *The Human Encounter With Nature; Destruction and Reconstruction*. Seoul, Korea; Wooseok Publishing Co. 1989, pp. 72—83.

"Mencius; Cultivation of the Heart-and-Mind." *Confucina Spirituality*. Edited by Wei-ming Tu. To be published in New York; The Crossroad Publishing Co.

"A Critical Review of Contemporary Neo-Confucian Thought." *Confucian Ethics and the Modernization of Industrial Asia*. Edited by Wei-ming Tu. To be published in Singapore; The

Institute of East Asian Philosophies.

Articles

"Hsiung Shih-li' s Theory of Causation." *Philosophy East and West*, Vol. XIX, No. 4 (October, 1969), 399—407.

"The Religious Import of Confucian Philosophy; Its Traditional Outlook and Contemporary Significance." *Philosophy East and West*, Vol. XXI, No. 2 (April, 1971), 157—175.

"The Contemporary Development of a Neo-Confucian Epistemology." *Inquiry*, XIV (1971), 19—40.

"The Confucian Approach to the Problem of Transcendence and Immanence." *Philosophy East and West*, Vol. XXII, No. 1 (January, 1972), 45—52.

"A Philosophic Analysis of the Confucian Approach to Ethics." *Philosophy East and West*, Vol. XXII, No. 4 (October, 1972), 417—425.

"Time and Temporality; The Chinese Perspective." *Philosophy East and West*, Vol. XXIV, No. 2 (April, 1974), 145—152.

"The Use of Analogy in Traditional Chinese Philosophy." *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. I, Nos. 3/4 (June-September, 1974), 313—338.

"The Function of Ideas of Unity and Reason as Driving Forces and Criteria for Human Culture." *The Search for Absolute Values, Harmony among the Sciences*. Edited by The International Cultural Foundation Press; New York, 1977, Vol. I, pp. 161—165.

"The Function of the Mind in Chu Hsi's Philosophy." *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. V(1978), 195—208.

"Sinological Torque; An Observation." *Philosophy East and West*, Vol. XXVIII, No. 2(April, 1978), 199—207.

"Theism from a Chinese Perspective." *Philosophy East and West*, Vol. XXVIII, No. 4(October, 1978), 413—417.

"The Chinese Views of Nature, Naturainess, and Understanding." *The Journal of the Institute of Chinese Studies of The Chinese University of Hong Kong*, Vol. XIII(1982), 237—248. The article was translated into Japanese and published in a volume in 1984.

"How Idealistic Is Wang Yang-ming?" *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. X, No. 2(June, 1983), 147—168.

"On Chu Hsi as an Important Source for the Development of the Philosophy of Wang Yang-Ming." *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. XI, No. 1(March, 1984), 83—107.

"The Characteristics and Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy." *Bulletin of the Chinese Philosophical Association*, Vol. III(1985), 131—150.

"On Chu Hsi's Understanding of Hsing (Nature)." *Tsing-hua Journal of Chinese Studies, New Series*, Vol. XVII, Nos. 1 & 2(December, 1985), 127—148.

"Christianity in the Reflection of Chinese Religion." *Concillium; Christianity among World Religions*(February, 1986), 75—83. The article was translated and published in German, Dutch,

French, Italian, and Spanish.

"The Contemporary Significance of Chinese Philosophy." *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. XIII, No. 2 (June, 1986), 203—210.

"On the Functional Unity of the Four Dimensions of Thought in the Book of Changes." *Synthesis Philosophica* 7 (1/1989), 323—345.

"Toward a New Relation between Humanity and Nature, Reconstructing T' ien-Jen-Ho-I." *Zygon*, Vol. 24, No. 4 (Dec. 1989), 457—468.

"Henry Nelson Wieman and Chinese Philosophy." To be published in *American Journal of Theology & Philosophy*.

"Some Reflections on the Sung-Ming Understanding of Mind, Nature and Reason." To be published in *The Journal of the Institute of Chinese Studies of The Chinese University of Hong Kong*.

"Article on Chu Hsi." *Encyclopedia of Ethics*. To be published by Garland Publishing.