

當代儒學研究叢刊 5

現代新儒學之省察論集

劉述先◎著

當代儒學研究叢刊 15

現代新儒學之 省察論集

劉述先 著

中央研究院中國文哲研究所

國家圖書館出版品預行編目資料

現代新儒學之省察論集/劉述先著.

--初版--臺北市：中研院文哲所，民 93
面； 公分.--(當代儒學研究叢刊；15)
ISBN 957-01-7272-X (平裝)

1.儒家—論文，講詞等

121.207

93008054

現代新儒學之省察論集

著 者 劉述先

發 行 者 中央研究院中國文哲研究所

臺北市南港區研究院路 2 段 128 號

電話：(02)27899814；27883620

網址：www.litphil.sinica.edu.tw

排版印刷 秀威資訊科技股份有限公司

臺北市內湖區瑞光路 583 巷 25 號 1 樓

電話：(02)26579211 傳真：(02)26579106

定 價 新臺幣 270 元

初 版 中華民國 93 年 5 月

修訂一版 中華民國 94 年 12 月

GPN：1009301493

ISBN：957-01-7272-X

自序

這兩三年來我繼續集中心力做儒家思想意涵之現代（與後現代）闡釋，不覺又積累了相當分量的文章，可以足夠出一部論集了。一九九四年第三屆當代新儒學國際學術會議，我作了一次主題演講：〈當代儒學發展的新契機〉。很快五年過去，在一九九九年，當此世紀之交，行將進入下一個千禧的重要時刻，我又發表文章：〈論當代新儒家的轉型與展望〉，繼續由方法、形上、踐履等視域，作出一些觀察與展望，由此揭開了這部論集的序幕。這些思想繼續蘊釀發酵，一直延伸到國際層面。緊接著的第二篇文章正是我新近完成的：〈作為世界哲學的儒學：對於波士頓儒家的回應〉，恰正是由以上三個視域提出論點，面對了南樂山（Robert Neville）充滿新意拋出來的建議、詰難與挑戰。這篇文章說明了我們在那些方面必須與時推移，而在根本睿識方面卻不可以自棄立場，人云亦云，而有必要立足本位，以一種開放而迴環的方式作出自我的拓展與提升，不是順著時代的脈動隨波逐流，迅速地下降與沉淪。

近年來我的一個主要關注在全球（倫理）的建構與推廣，我主要的努力，請參拙著：《全球倫理與宗教對話》（臺北：立緒文化事業有限公司，2001年），但還有一些未盡的脈絡與後續的考慮，需要進一步的繁演與反思。這裡收了四篇文章。最早的一篇是：〈異與同：由一個比較觀點論世界倫理之可行性〉，

指出儒、耶雖是兩個不同的精神傳統，卻有共同的需要和嚮往去推動世界倫理。〈「理一分殊」與道德重建〉顯示，儒家的資源在給予「理一分殊」以創造性的闡釋，把問題放在當前世界的脈絡下來考慮，在變化之中找到一些不變的原則，作為道德重建的張本。〈全球（世界）倫理、宗教對話與道德教育〉清楚地體認到，青少年的教育對於推廣全球倫理與宗教對話的重要性。〈全球倫理與臺灣本土化〉的短文則坦然面對當前「全球化」與「本土化」問題的糾結，而指點了一個可能超出困境的方向。全球倫理的核心其實至簡至易，就像一闕交響樂的主調不斷反覆出現，以各種不同的變奏表達出來。我對全球倫理的性質有清楚的說明，也對反對者質疑其理論薄弱與實際無用的說法作出了必要的回應。

我的另一個主要的關注是現代新儒學的研究。這一組也有三篇文章，是應邀在不同的脈絡之下完成的。放在一起，倒像是三部曲。首先是：〈從中心到邊緣：當代新儒學的歷史處境與文化理想〉。由於當代新儒家在哲學上的強勢往往讓人忘懷，制度化的儒家在清廷覆亡時已經死亡，儒家的地位已由中心轉到邊緣。新儒家是針對五四的反之反所產生的新思潮，所以我要特別撰文提醒這個思潮興起的歷史處境，以及在艱困的現實之下所懷抱的文化理想。不想大陸在文革瘋狂反孔之後，對現代新儒學的研究變成了熱點。大陸「現代新儒學」取一廣義的理解，與港、臺流行的「當代新儒家」的狹義的理解有所區隔，但兩方面其實可以平行不悖，甚至兼容並包。我撰文：〈現代新儒學研究之省察〉對海峽兩岸在這方面的研究，作出了綜合性

的觀察與探究，而找到了一個「三代四群」的架構。我注意到，由一九二〇年左右開始，每二十年一波，共四波的發展，掌握了這樣的線索當可以對這一思潮有一通貫全盤性的了解。而後又撰文論〈港臺新儒家與經典詮釋〉，指出當代新儒家絕非一般人所想像的，徒馳騁於哲學的玄思以論代實，其實乃建基於深厚的學力，對經典作出創造性的詮釋，針對強勢西風的疾捲作出回應，在傳統與現代之間覓取平衡，這才使它有強大的吸引力，足以與西方自由主義，以及馬列思想鼎足而三，互相抗衡。但不可忘記的是，「精神的儒家」僅只是儒學復興的一個重要的面相，另外還有「政治化的儒家」與「民間的儒家」的面相，只不過作為一個哲學家與知識分子，我把探究的重點集中放在儒家的精神傳統，對儒家思想意涵作出現代闡釋而已！

應該一提的是，我論現代新儒學的英文書仍由 **Praeger** 出版。其實「三代四群」的架構是我在英文的初稿中首次提出的。該書對現代新儒學有系統的探究與闡述，除了綜論以外，還有馮友蘭、熊十力、方東美、唐君毅、牟宗三，以及第三代新儒家的國際面相等分章。近年來在西方已有較多有關新儒學的論著出版。英文中國哲學百科全書（**Routledge**）已經出版，儒家精神傳統專卷（**Crossroads**）也已出版，這頗有助於各精神傳統作進一步的交流與溝通。

當代新儒家牟宗三對宋明理學的卓越貢獻是大家公認的，我正是繼承著這一條線索作進一步的探究。但我一向對牟先生的宋明理學三系說有所質疑，拙文〈有關宋明儒三系說問題的再反思——兼論張載在北宋儒學發展過程中的意義〉不只對其

中牽涉到的問題有進一步的分析與論說，並特別對橫渠思想提出再反思。我同意牟先生的看法，絕不能把他當作一個唯氣論或唯物論者看。但由橫渠引發的「天道性命相貫通」的思想，依我的理解，是宋明理學的共識，即程朱系也不例外。這就令我的詮釋與牟先生的說法略有區別，他似認為程朱橫攝系統不能夠講天道性命相貫通，而我主張，通過曲折的闡釋，程朱系仍可以肯認此一睿識。只有到清儒如陳確、顏元、戴震失落了超越層面，這才造成典範之轉移。

牟先生曾經指出，儒家非宇宙論中心思想，但並不持狹隘道德主義的觀點，而可以有宇宙論的欣趣。橫渠就有這樣的欣趣，可惜到二程以後，這一條線索缺乏發展。回到古典，無疑《周易》有宇宙論思想的層面。我撰文：〈從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成〉，雖然我把重點放在時間與歷史方面，但凸顯出中西思想走向的差異。我指出隱涵在《周易》之內是一種「沒有一定計畫的辯證法」，歷史流衍生生不已，並不指向一最後審判日，生命之吉凶禍福，或上或下，端在乎人在具體的脈絡中作出智慧的抉擇。《周易》的世界觀沒有割裂存在與價值，乃與近代西方笛卡兒以來之理情乖離、心物二元之架局大異其趣。

到了當代，有強烈宇宙論思想欣趣的是業師方東美先生。可惜他的思想並未受到足夠的注意。正好《國史擬傳》需要有人寫〈方東美傳〉，我乃應邀做了這一份工作。我讀哲學一生，受到方東美、牟宗三兩位先生深刻的影響。東美師文化哲學開闊的架局，牟先生對中國哲學透闢而深入的理解，都已成為我

自己思想不可缺少的重要成分。我在東美師百歲誕辰紀念會乃發表：〈方東美哲學與當代新儒家思想互動可能性之探究〉一文，指出了兩方面在未來融和綜合的方向。

一九九九年我由香港中文大學榮休，回臺定居，所做的第一件工作就是應邀以英文撰寫融通分析哲學與中國哲學的文章。這篇文章現在已經發表，並由我自己寫成中文版：〈哲學分析與詮釋：方法的反省〉，以具體的例證說明我自己做中國哲學研究的方式，如何對傳統義理作出闡釋，並對儒家思想作出開拓的嘗試。

集子裡最後收入的一篇東西是姚才剛君爲我做的訪談錄。姚君是武漢大學郭齊勇教授的博士研究生，論文寫我的思想，已於二〇〇一年八月底以優異成績通過論文答辯^①。他在二〇〇〇年十月至十二月來臺北作短期學術研究，曾旁聽我的課，並作專訪。訪談錄報導了一些我近時的想法，故也收入以備參考之用。總之，集子所收的文章都是我近時的作品，有一貫的思緒串連起來。是爲序。

二〇〇二年十二月二十六日於文哲所

二〇〇三年十一月二十五日校改

二〇〇六年一月十日校改

① 此論文經修改後已收入「儒道釋博士論文叢書」出版，姚才剛：《終極信仰與多元價值的融通—劉述先新儒學思想研究》（成都：巴蜀書社，2003年）

目 錄

自 序.....	I
①論當代新儒家的轉型與展望.....	1
②作為世界哲學的儒學：對於波士頓儒家的回應.....	17
③異與同：由一個比較觀點論世界倫理之可行性.....	41
④「理一分殊」與道德重建.....	61
⑤全球（世界）倫理、宗教對話與道德教育.....	77
⑥全球倫理與臺灣本土化.....	91
⑦從中心到邊緣：當代新儒學的歷史處境與文化理想.....	103
⑧現代新儒學研究之省察.....	127
⑨港、臺新儒家與經典詮釋.....	143
⑩有關宋明儒三系說問題的再反思 ——兼論張載在北宋儒學發展過程中的意義.....	175
⑪從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成.....	191
⑫方東美傳.....	215
⑬方東美哲學與當代新儒家思想互動可能性之探究.....	239
⑭哲學分析與詮釋：方法的反省.....	259
⑮「理一分殊」與文化重建——劉述先教授訪談錄.....	291
人名索引.....	303
概念索引.....	311

論當代新儒家的轉型與展望*

一、引語

一九九四年底在香港中文大學舉行的第三屆當代新儒學國際學術會議，我作了一次主題演講：〈當代儒學發展的新契機〉，由時代、方法、形上、踐履四個角度來看這樣的契機^①。現在不覺五年快要過去，已經出現了一些具體的跡象可以印證我當時的看法。當代新儒家如今正面對一個急遽而激烈的轉形期，當此世紀之交，行將進入下一個千禧的重要時刻，正可以繼續由方法、形上、踐履等視域，作出一些觀察與展望。

二、方法論的省察

先由方法學說起。從五十年代我初入行開始，就了解到，現代哲學的特色在對於方法的重視，不像傳統哲學那樣，把目標專注於終極實在或者真理的掌握。我一向認為，任何方法都可以吸納進來闡明或開拓中國哲學的睿識。近年來比較引人注

* 本文宣讀於 1999 年 7 月 25-29 日在臺北舉行的第 11 屆國際中國哲學會會議，並刊於《哲學雜誌》，第 31 期（2000 年 1 月）。

① 此文已收入拙著：《當代中國哲學論：問題篇》（新澤西：八方文化企業公司，1996 年），頁 251-266。

目的是，有學者運用新的分析哲學與解釋學的技巧來處理中國哲學的題材。就前者來說，晚近獨樹一幟的是馮耀明君。這次開會他提論文講〈中西哲學中的思想實驗〉，他在介紹了卜特南（Hilary Putnam）「桶中之腦」（brains in a vat）的思想實驗之後，又再一次講他近來設計的「德古來（外星人）的新儒家世界」的故事，意圖給王陽明至熊十力以來一系的新儒家理論一個致命的打擊。我覺得這一類分析哲學家的構畫雖然也可以產生像他山之石那樣的效用，但也有巨大的局限性。原因在這一類的故事得用大量的比喻，如果得當，的確可以給人啓發，否則好像紮起一個稻草人做靶子，並不能發揮想像中那樣大的作用。由王陽明到熊十力一系的思想講「天地一體之仁」的境界，如果理解不當，的確可以引發像耀明所構畫的悖論，但並不必然如此^②。因此耀明的思想實驗只能打擊把新儒家的說法誤解爲人中心極度膨脹、帶有宰制性的道德理論，而這樣的理論決非對於新儒家的相應的理解。耀明所不喜歡的是這一系思想帶出來的宇宙論玄想，但忽視了很重要的一點，即其道德倫理原則其實與先秦儒家的「親親、仁民、愛物」思想在實質上並無差異：因仁心之無封限，擴而充之而體現天地萬物一體之仁，與孟子的精神並不相違背。在人的層面上，儒家主王道，反霸道，在原則上不贊成宰制性的倫理，雖然到後來因受到漢以來政治

② 宗教的終極關懷在「超越」的層面，故「內在」層面的推論只有邊緣的相干性，對於超越層面的信仰，像宋明儒者對於「太和」的信仰，既不能有決定性地證成，也不能有決定性的摧毀。參拙作：〈論宗教的超越與內在〉，《二十一世紀》，總第 50 期（1998 年 12 月），頁 99-109。

化儒家的扭曲而有了某種負面的效果。儒家主張，行仁之方在於推己及人，老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，比之於墨家的兼愛那種過分理想主義的想法，是遠更平易近人的道理。就對動物的態度來說，所謂君子遠庖廚，並不是偽君子的行爲。人要維持生命就得吸取營養，故儒家不反對殺生，素食才是矯情，那不一樣戕賊植物的生命麼！但儒家反對不必要地傷生，虐待動物，也反對無節制地放縱欲望，故以食爲天理，專事口腹之欲爲人欲，這到今日仍是最爲合理的態度。人雖有限，但能自覺，上體天心生生之德，嚮往一個與現實相反之陰陽調和、生態平衡之太和境界。故在現實層面上構畫出與理想對反的例證，像「德古來」一類的思想實驗，並不足以向新儒家由《易》、《庸》繼承來的思想提出真正有力的挑戰。況且即使在現實層面，我們也可以構想出各種不同的情況，不必落入耀明所設計的悖論之內。我們無須借助於虛構的外星人幻想，便充分理解到，現實世界從來是殘酷的。野蠻人征服文明人的實例比比皆是，虐殺異己的實例也是司空見慣，對儒家理想有終極託付的學者又何能無睹於這樣的現實？支配現實的「權力原則」，在動物世界，弱肉強食乃是通則。但到人類卻有了變化，野蠻人可以文明化，儒家德化的理想雖知其不可而爲，充其量只能發揮有限的作用。但觀兩千年來的中國歷史，竟然形成一個「超穩定架構」，對於未來世界地球村內大家必須和平相處的境況，提供了重大啓示。嚮往理想的「仁義原則」自不必限於儒家，各不同傳統都有類似的思想，所謂理一而分殊，人類若要自救免於自我毀滅，就不能不體現其「普世」意義，結合現

實上的一些條件，建構世界的新秩序。而且即使順著耀明的幻想往下溯，如德古來之征服地球，也可以有不同的做法：他們可以虐殺人類，把人類摧殘殆盡，最後不免於自毀；也可用「仁義原則」待人，達成協議，由人類輸血，解救德古來滅族的危機，建構一新秩序。

以上我不嫌辭費，針對耀明的思想實驗作出回應，可以看到，耀明不免把複雜的問題簡單化。而更重要的是，他的分析實在預設了某種「先行理解」(preunderstanding)，以至作出對於新儒家思想不利的論斷。換一個視域，就會得到十分不同的論斷。儒家決不是一種宰制型的思想，也不是阿 Q 式的自我安慰。自孔子以來就明白高遠的理想之難以落實，故有「道不行」的感嘆，而提倡「知命」，同時了解自己的稟賦與命限，乃不怨天，不尤人，無論現實的遭遇如何，仍然能夠維持君子無入而不自得的情懷，這是難得的成就，故孟子以無恆產而有恆心唯士為能。我們不可因個別儒者的言行不符而以人廢言；終極來說，此處也不可以口舌辯，蓋缺少與超越的感應乃是個人自己的損失，若能將中國傳統推到底，一定要講「默而識之」的體證。正因為中國傳統睿識的把握必須依賴高度解（詮）釋學的技巧，故分析必與解釋配合，才能收到更大的成效。由這個角度看，近來解（詮）釋學在中國文史哲研究的領域內流行，是一個頗值得我們歡迎的現象。一九九九年七月三至四日在臺大舉行「中國的經典詮釋傳統」第五次研討會，令我感到驚奇的是，雖然並未對外宣傳，從頭到尾一直有五、六十位學者（包括研究生）參與，可見這是出於大家自動自發的要求，要往這

個方向作進一步的探索。而這與國際漢學界的動向是互相呼應的。一九九九年在魯德格士（Rutgers）大學開第一次國際性的「中國的經典詮釋傳統」的會議，已經有研究成果出來^③。那一年倡議開這一會議的涂經詒與黃俊傑兩位教授這次均在座，而臺灣的多次會議即是由黃教授推動的。同時第二次國際性的會議也已於一九九九年十月間在香港城市大學召開。雖然在當前大家對「解（詮）釋學在中國文史哲研究方面所扮演的角色究竟如何？」並無共識，更談不上定論，往這一個方向走，則是自然之勢，而解（詮）釋學的應用必不止於方法論的意涵，殆可以斷言。這就把我們帶進另一個層面，有關形上學方面的探索了。

三、形上學的省察

在近代西方，解（詮）釋學有不同的分支^④，其中最具有影響力的有兩個潮流：一是狄爾泰（Wilhelm Dilthey）的進路，另一是海德格（Martin Heidegger）與高達美（Hans-Georg Gadamer）的進路^⑤。前者意在建立人文學與自然科學不同的基礎方法論，後者則擬建造一「理解與解釋的存有論」。前者比較適宜於稱為

③ Ching-i Tu (ed.): *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1999).

④ Cf. Richard E. Palmer: *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), pp. 33-45.

⑤ 我曾對相關問題作過簡要的分析，參拙作：〈解釋學思潮論說〉，《中西哲學論文集》（臺北：臺灣學生書局，1987年），頁239-248。

「解釋學」，其功能在通過同情的了解去把握不同時代與文化的思想與歷史，上節所提到的「經典詮釋傳統」正是屬於這一研究範圍的領域。後者比較適宜於稱為「詮釋學」，目的在描寫存有的架構，闡明人在世界中的存有的語言性。由這一觀點看來，語言決不只是一種工具而已！活的語言人參與在其中，語言顯發世界，事實上只有人才有世界，有世界即有語言，世界是眾人分享的理解，而理解因語言而可能。這種主客交融的存有論（ontology）對當代西方的形上學發生了巨大的影響，自然而然也對東方思想造成了衝擊。

上一代的當代新儒家如唐君毅、牟宗三曾借助於黑格爾與康德來闡發儒家的義理，而突出了「主體性」的概念^⑥，這是有意義的創造性的闡釋。但由今日看來，卻不免偏向一邊，未能把儒家思想所蘊涵的睿識全盤托出，還需要我們作更進一步的努力。而海德格的貢獻，恰正是要校正由康德到黑格爾過分側重「主體性」的偏失，乃造成了當代西方哲學由認識論到存有論轉向。有趣的是，牟先生曾讀海德格論康德書，並不是不知道海德格思想的方向，也不是不欣賞海德格的某一些睿識，而且因此促成他寫出《智的直覺與中國哲學》和《現象與物自身》的偉著^⑦。但牟先生的中心關注在建立「超絕形上學」，斷定海

⑥ 「主體性」是一個複雜的概念，有關胡塞爾與海德格這一問題的看法，參汪文聖：〈談「主體的弔詭性」〉，《國立政治大學哲學學報》，第4期（1997年），頁1-18。

⑦ 參牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1971年）；《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975年）。為慶祝牟先生七十壽誕，我曾著文：〈牟宗三先生論智的直覺與中國哲學〉，討論有關

德格只能成就一「內在的形上學」，乃判之為始教，不只不能由康德翻上一層，接上中土三教「智的直覺」的傳統，反而墮了下來，在精神上未能走上一條康莊的大道。我們看海德格在《存有與時間》之內講「此有」之「本真」狀態，僅能作現象學的描繪，不能突出自己的「終極關懷」，不免有憾^⑧。即使晚年的海德格有神祕（冥契）主義的傾向，也是接近道家的玄智，並不接近儒家的境界，兩方面的差異，有不可掩者在，無須曲為之解。而更有趣的是，海德格重視時間，揭示存有的「歷史性」（historicity）架構，卻並不看重歷史^⑨。他以人為「走向死亡的存有」，這雖指陳了一件事實，然而其意涵卻是西方式一往不還的時間觀念。東方哲人同樣了解這一事實，所彰顯的卻是「未知生，焉知死」或者「死生一如」的情調，並不必然表現存有的「焦慮」一類為存在主義者所強調的那些性相。這是犯了把專屬於西方文化的因素解讀為普世性的因素之謬誤。

然而海德格雖缺少對於超絕形上學的追求的勁力，其「現象存有論」（phenomenological ontology）的進路卻照明了過去未

：二書理論效果闡釋部分曾得到牟先生首肯，刊於《牟宗三先生的哲學與著作》（臺北：臺灣學生書局，1978年），頁725-760。後收入拙著：《中西哲學論文集》，同註5，頁41-72。讀者可以參看。

⑧ Martin Heidegger: *Being and Time*, (trans.) John Macquarrie & Edward Robinson, (New York and Evanston: Harper & Row Publishers, 1962).

⑨ 這個問題由狄爾泰「人文方法學」與海德格「現象存有論」的徒從貝蒂（Emilio Betti）與高達美（Hans-Georg Gadamer）之間的辯論顯發了出來。有關這一論辯的報導與分析，參見 Richard E. Palmer: *Hermeneutics*，同註4，pp. 46-65。相關問題的討論，參汪文聖：〈創傷的記憶或遺忘——一個時間現象學的探討〉，《國立政治大學哲學學報》，第5期（1999年），頁77-99。

爲人察覺到的面相而給與了我們重大的啓發。「世界」既不是塊然獨存的客有，也不是主觀構畫的現象，而是主客交融顯發出來的意義結構。我曾經用以闡發陽明所說一日之間經歷羲皇、堯、舜以至人消物盡世界的微意^⑩，如今已成爲大家所熟悉的道理。牟門後進如袁保新，在近年來也已清楚意識到光凸顯出「主體性」的思想的偏向^⑪，由笛卡兒以來主客二元之分離，促成了宰制自然的傾向，墮入「存有之遺忘」之深淵，而呼籲在海德格與牟宗三之間覓取一種平衡。其實中國傳統講「天人合一」，天固然有超越義，也有自然義。中國傳統自來缺乏近代西方式戡天役物的思想，而一向體認到與自然和諧的重要性。西方一直要到科技泛濫產生嚴重破壞性效果之後，才流行「環保思想」，近年來乃猛批人中心的宰制性思想，而這與中國傳統的理念若合符節。近年來杜維明不斷宣說 *anthropo-cosmic*（天人融和）之旨，蓋人本來是自然的一部分，故取之於自然，還之於自然，才能達致生態均衡之道。其指導的理念恰好是「太和」。由此可見，中國哲學主客交融的中庸之道，既不擺向超自然的一邊，也不流歸物化的傾向。這樣的睿識必不可聽其墜失，而必須尋覓現代的表達，才能抗拒由科技化寡頭的偏向所造成的禍害，亟盼有所對治，庶可免於地球毀滅的危險。這種人類

⑩ 參拙作：〈王學與朱學：陽明心學之再闡釋〉，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年，增訂3版），頁499。

⑪ 參袁保新：〈試論儒家心性之學的現代意涵及其與科學的關係——兼論當代儒學對西方近代科技的理解與回應〉，收入劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁199-223。