

香港浸会大学宗教及哲学系 编

当代儒学与 精神性

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社



香港浸会大学宗教及哲学系 编

当代儒学与精神性

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

当代儒学与精神性/香港浸会大学宗教与哲学系 编.
桂林:广西师范大学出版社,2009.1

ISBN 978-7-5633-7895-1

I. 当… II. 香… III. 儒家 文集 IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 176627 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001)
网址: <http://www.bbtpress.com>

出版人:何林夏

全国新华书店经销

销售热线:021-55395790-103/168

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(山东省临沂市高新技术产业开发区新华路东段 邮政编码:276017)

开本:960mm×1 300mm 1/32

印张:8.5 字数:200 千字

2009 年 1 月第 1 版 2009 年 1 月第 1 次印刷

定价:38.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

电话:(0539)2925659

—目录—

序	张锦青	1
当代儒学精神性之传承与开拓	刘述先	8
儒家的精神性		
——终极本源性、内在创造性、整体实现目的性	成中英	23
复归与提升		
——从“创造本体”看当代儒学的“精神性”	张 颖	51
儒家的“天人合一”进路	张锦青	71
论仁的精神性与道德性		
——当代背景下的后儒家反思	刘清平	95
心灵境界与意识之光谱		
——当代新儒学与现代心理学之可能对话	黄慧英	105
唐君毅论儒家的精神性		
——聚焦于《生命存在与心灵境界》的一个简论	赖贤宗	121
关于“天理、良知”的“超越性”与“内在性”问题的一个反省		
——以牟宗三先生的新儒学系统为核心的展开	林安梧	134
冯友兰《贞元六书》		
——以此在世界的道德精神重建新儒学的理论建构	杜保瑞	148
冯友兰的后设哲学		
——从逻辑分析法到形上学	陈强立	165
梁漱溟与修身之学	陈 来	175

灵修学、精神性与当代儒学

- 比较圣十字若望、冯友兰与唐君毅 罗秉祥 192
- 牟宗三的“归显于密”说与儒耶会通 黄敏浩 215
- 儒家忠孝思想的宗教意涵 叶锦明 234
- 关于儒学与宗教关系的再思考
- 从儒学何以具有宗教作用谈起 杨泽波 250

序

为了促进对儒学与精神性课题的讨论,自两年多前,香港浸会大学宗教及哲学系便开始积极筹备一次学术研讨会,及出版一本有关儒学与精神性的专著。前者的成果是二零零七年十一月间举行的“当代儒学与精神性学术研讨会”。该研讨会邀请了刘述先和成中英两位当代新儒家做专题讲者,并有二十位中国哲学学者发表论文。会议引起了学界的关注、讨论和鼓励。后者则是经稿件收集、评审及修订而编成的本书——《当代儒学与精神性》。

儒学与精神性是当前中国哲学的一个重要研究范围。所谓“精神性”者,可与自我精神或本性有关,亦可与道、天道、超越对象或世界存在本体有关,更可涉及两者之互动关联。换言之,儒学与精神性的种种课题,就内在而言,包括儒家对人性本质、对人的自我超越可能性、对人生意义和价值的看法以及儒家修身之学等。就外在而言,包括儒家的道论、天道观及对超越对象的看法等。就两面的互动关联而言,包括儒家对内在超越、天人合一、人神关系的看法,儒家的宗教性等等。此外,儒学能否恰当回应当代世界在形而上、伦理、社会政治各方面与精神性有关的议题,儒学如何能与其他宗教对话,乃至会通等也是相关的课题。^①

本书载了十五篇由海外、中国内地、台湾和香港的中国哲学学者执笔的文章。这些文章都与儒家精神性的某些课题有关,并大概可分为三组。第一组包括第一至第六篇文章,它们均是对儒家精神性的总括性论述,或是就涉及精神性的某些儒学理论和进路的议论。第二组由第七至第十一篇文章组成,它们都论及新儒家,如梁漱溟、冯友兰、唐君毅或牟宗三的与精神性有关的思想。第三组则包括第十二至十五篇文章,它们都与儒学的宗教性、儒耶会通等宗教课题有关。以下即对各篇文章稍作引介。

刘述先在《当代儒学精神性之传承与开拓》一文中指出,孔、孟和

^① 本书成中英及张颖两位教授的文章均对精神性,尤其儒家的精神性有详细的阐释。

宋明儒的思想均显示,儒家不仅提供一套俗世伦理,更提供一种精神传统,其特点在“内在超越”。儒家的超越面虽曾脱落于清儒,但在“三代四群”十五人的现代新儒家熊十力、唐君毅、牟宗三等那里,得以恢复。在谈及王阳明晚年有关中土三教关系的观点后,刘教授接着指出儒家本位的色彩应大为淡化。就着他“理一分殊”的创造性阐释,孔孟、程朱、陆王、唐牟只是“分殊”的表现,“理一”则是对超越、对儒家不能够独占的道的向往。以此理解为基础,刘教授论述了当代新儒家参与推动“世界伦理”,以及儒家与包括基督教和中土道佛两教在内的其他宗教的对话与会通的情况。

成中英在《儒家的精神性》一文中,说明了“儒家精神性”的意思,并且提出他对如何体现儒家精神性的看法。儒家精神性的体现是一个认识自我乃根源于世界本体,并且基于此认识而自我实现的过程。这是“展现世界本体的身心行为活动与人伦道德关系的建立与持续发展”,或是“实现自我的宇宙本体创造力与潜能,体现生命个体的有机性、福泽他人的参与性与包容万物的开放性”的过程。这是“继善”和“成性”的活动循环。前者是“超越的内在”,后者是“内在的超越”。成教授更以一个“自本到体、体撰返本、生生不息、无极而太极的本体宇宙创生哲学”来说明这过程中的“创造性的创造性”。儒家的精神性因而形成了一种宗教实践的精神。由于宗教情感已在其生命伦理之中,儒家既是后宗教的宗教,亦是超越宗教的宗教。

在《复归与提升》一文中,张颖试图解释“精神性”的含义,亦指出当代新儒家越来越关注儒学的精神性,特别是宗教性的问题。她探讨了包括唐君毅、牟宗三、成中英、刘述先、杜维明在内的新儒家思想,并且试图用“复归”(创造本体即本源)与“提升”(超越自我)两个模式来解构和建构当代儒学精神性。儒家精神性体现在源于创造本体的自我的提升,进而复归于本心的过程。张教授认为,“当代儒学的精神性不应该是一种从经验世界到超验世界的复归,也不应该是西方基督教式的从现世到天国的复归,而是一种既面对宇宙又始于足下的敞开式的、川流不息的可能经验”。

在《儒家的“天人合一”进路》一文中,张锦青试图论证,孔子学说的承继和发展可容许多种“天人合一”进路。《易传》、荀学和由周濂溪、张载、二程至朱熹的宋儒一系采取了“天人之际,合而为一”的

进路。孟学和陆王心学则采取了“内在体验,以契天道”的进路。由周濂溪、张载至程明道而开出的胡五峰、刘蕺山等宋明儒一系,以及熊十力和牟宗三的现代新儒学,均采取了“天人之道,内外贯通”的进路。采取这些进路的学说实面对几个难题:自然性与规范性如何达致统一?如何可确定内在体证心性而知的天道即那外在的仁体天道?作为带有道德普遍性的生生不已的天体(仁体、诚体),如何能内涵人伦价值的差等性?他又特别指出,某种借助宋儒“理一分殊”之旨来解决最后一个难题的尝试是不成功的。

刘清平在《论仁的精神性与道德性》一文中指出,儒家精神性是自“仁”那里生发出来的。仁有指向超越性之“天”的因素,又是一种寓于“心”的道德信念。但儒家却在“仁”与“孝”(或维护血缘亲情的)之间陷入了一个内在悖论。刘教授主张某种“后儒家”的理论建构,摆脱仁依附、从属于孝悌的次要地位,解决有关的悖论,并把普遍性的仁爱作为当代国人生活精神支柱之一,落实到日常生活之中。

黄慧英的《心灵境界与意识之光谱》一文比较了当代超个人心理学家、整合哲学家肯恩·威尔伯(Ken Wilber)的理论系统,特别是其人类个体内在意识层层上升至精神的九个阶段说,和唐君毅在《生命存在与心灵境界》中提出的心灵九境说。黄教授发现,它们之间有甚多雷同契合之处,实可开启新儒学与当代西方心理学对话的平台。

在《唐君毅论儒家的精神性》一文中,赖贤宗试图阐明唐君毅如何透过德意志观念论与宋明新儒学之间的文化沟通以达到精神哲学上的突破,并且从本体诠释学的观点,反省其中所涉及的根本问题。赖教授特别指出,唐君毅在《生命存在与心灵境界》中的三向九境论是传统中国本体诠释的“体”、“相”、“用”之说的重要当代发展。当中顺向、横向、纵向(即心灵三向)及其分别开展出的主观境界、客观境界、超主客观境界各三境(即九境)可分别以“体”、“相”、“用”的本体诠释来阐明。

在《关于“天理、良知”的“超越性”与“内在性”问题的一个反省》一文中,林安梧阐释了牟宗三如何由认定本心或良知即天理的陆王心学出发,融通康德哲学的“智的直觉”,建构“一心开二门”的“两层存有论”,以成其“道德的形而上学”。此天理良知系统是“既超越而内在”,并以一“诡谲的相即”之圆教而成就牟氏的“圆善论”。同

时,林教授批判地指出,牟氏的“两层存有论”,重“道”而忽略了“器”,重“理”而忽略了“气”、“欲”、“势”,重“心”而忽略了“身”。整体而言,其理论的“超越义”、“理想义”、“境界义”、“先验义”、心性修养境界之“诡譎”义均太强,而其“内在义”、“现实义”、“实存义”、“经验义”、道德力行之实践之“辩证”义则太弱。

杜保瑞在《冯友兰〈贞元六书〉》一文中论证,冯友兰的《贞元六书》是藉“觉解说”和“四境界(自然境界、功利境界、道德境界、天地境界)说”及其中的形上学方法,以此在世界的道德精神来建构新儒学系统。冯友兰是以主体的觉解高下为境界高下的判准。自然境界和功利境界固然烘托出道德境界。即使作为人生最高境界的天地境界也不过是提升自道德境界,并以此世道德为其价值。此中的最核心重点是道德境界。杜教授认为,冯友兰哲学是儒家价值本位的新儒学系统。

在《冯友兰的后设哲学》一文中,陈强立先考察了冯友兰的后设哲学,继而检讨其引申出的一个论断。这论断就是,应用维也纳学派的经验主义的哲学方法(即“逻辑分析法”)能建立“真正底形上学”(即冯氏的新理学)。维也纳学派主张,形上学的命题都没有“可证实性”,因而不过是一些废话。冯友兰认同维也纳学派的哲学方法或逻辑分析法,但不赞成其针对形上学的怀疑主义立场。从冯氏的后设哲学可知,他的“真正底形上学”必须是对实际有所肯定的观点或理论。因此,应用“逻辑分析法”能得出对实际有所肯定。但是,陈教授认为,对于当中所涉及的“逻辑分析法”的“理智底分析”是如何进行的,冯氏其实并未有详细说明。此外,陈教授评论了洪谦对冯友兰以“逻辑分析法”来建立的形上学的批评。他认为,洪氏的“通过逻辑分析法建立的形上学系统都是一些空洞的重复叙述的命题或重言句”的观点是没有得到充分论证的。最后,陈教授亦批评了冯友兰的“真正底形上学中底命题,不在维也纳学派的批评范围之内,而真正底形上学,也不是维也纳学派的批评所可以取消的”的看法。他认为,冯氏只能承认形上学的命题是废话,或否定维也纳学派的可证实性的意义标准。

陈来认为,二十世纪的新儒家大师在哲理上对儒学做了颇多新发展,但在“心性功夫”方面论建较少。梁漱溟是当中对修持工夫

甚严的一位,虽仍是“讲明”多于“存养”。陈教授的《梁漱溟与修身之学》一文即旨在探讨梁漱溟对“修身之学”的看法和实践。梁漱溟认为,儒学虽有哲学成分,但不应归类为哲学,而应归为“修持涵养”之学。儒学是“践形尽性”之学。它追求的不是知识概念之学,也不是玄思哲学,而是在生活中达到“仁者以天地万物为一体”的最高境界。要达致此,需要能在生活中落实实践的功夫,而当中最重要的是慎独功夫。慎独不仅是对孔学的解说,也是梁漱溟自己实践的修身功夫。

在《灵修学、精神性与当代儒学》一文中,罗秉祥首先提出,“精神性”并不是“spirituality”的好译词,基督宗教的传统中译“灵修”或“灵修学”实较为妥当。他接着介绍了圣十字若望的灵修学。根据其中的灵魂攀升说,人要先经历四个渐升境界才会达致与天主融合为二的最高境界。以此为参考点,他比较了冯友兰和唐君毅的心灵修养学。冯友兰把境界由低至高地分为自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。而欲达致天地境界,便要先立乎其大;亦即透过宇宙、大全、理、太极、道体等哲学观念,使人有“大觉解”,开拓心胸,从而“豁然贯通”。罗教授认为,冯友兰过度强调哲学,忽略了工夫论。唐君毅提出心灵九境说,并认为人的心灵要达致最高境界关键在实践(而非“觉解”);其工夫论在于“真实之谦卑”。罗教授认为,唐君毅的心灵修养学的一些地方与十字若望的灵修学有惊人的相通之处。他最后猜想,当代儒学工夫论的贫乏是其过度哲学化的结果。

在《牟宗三的“归显于密”说与儒耶会通》一文中,黄敏浩首先指出,牟宗三的宗教观基本上是采取包容主义的态度,据此则基督教属权教而不能达至绝对之真实。然而,它亦有“理一分殊”的多元主义宗教观成分或倾向,据此则基督教亦应可通于绝对之真实。黄教授接着探讨,儒学如何可从牟宗三解释刘蕺山思想时用的“归显于密”来说明“以心著性”一系的含义,以开出与重客观性之基督教教路相接之可能性。“归显于密”的第一步是把阳明良知之显教归于蕺山“意根最微”之密教;第二步是将心体之显教复摄归于性体之密教。黄教授接受刘述先的见解,认为由功夫论的“已发”和“静存”分别说显密,比牟宗三由形上学立论,更容易了解归显于密。依此,“归显于密”的第一步是由良知之已发归于未发;第二步是良知之无限相由显

现归于退藏。由于“归显于密”的第二步是由主观性的心体不断超越自身以求契合性体这一客观、绝对、普遍对象,它遂开启了与客观的基督教教路相接之可能性。

叶锦明的《儒家忠孝思想的宗教意涵》一文首先论述了,在《论语》中只作伦理规范的经验、具体的“孝”,如何发展至《孝经》的以孝亲为本的忠孝和成为一种可通于神明的精神力量,以及《易传》、《中庸》和孟子的天人相通、万物一体的形而上的“超越转向”。叶教授认为,忠孝的这种形上超越转向,再加上孟子的具神秘主义色彩的养气论,为忠孝观念进入宗教提供了理论条件。她接着以元代的净明道为例,探讨其如何藉此对忠孝观念进行改造。她认为,净明道视“天心”而非长生肉体为得道成仙的实体。其最重视的是具有宗教和道德意义的“惩忿窒欲、不昧心天”的“整理心地”的内丹修炼工夫。净明道把忠孝观念构作成内丹修炼的理论核心,形成一种全新的、适应其时道教入世潮流的伦理宗教。

杨泽波的《关于儒学与宗教关系的再思考》一文旨在论证,儒学不是典型的宗教,却具有宗教作用。儒学之所以具宗教作用是由于其有牟宗三所言的超越性和内在性。先秦天论的传统决定了儒学“以天论德”、“良知就是天理”的特色。这种杨教授称为“上通天道,至为超越”的超越性带有原始宗教的余韵,使儒家具有明确的宗教意义。就内在性而言,儒学由孔子以仁作为行礼的内在基础,发展至孟学的纳仁入良心,使人能向内探索、“反求诸己”。杨教授称为“当下呈现,鞭策有力”的良知的思维方式是直觉的。由于良心上通天道天理,这种直觉的良知思维方式遂具有一定的神秘色彩。它是儒学具有宗教作用的重要原因。杨教授最后提出三个理由论证儒学要高于一般的宗教:第一,儒学从一开始走的就是人文之路;第二,儒学坚持的是道德自律;第三,儒学既有宗教之理和功,却无宗教之事和弊。

本书的文章不乏新颖、甚或具争议性的见解,亦提出了不少当代儒学必须面对的难题。若能引起对儒学与精神性课题的讨论,则出版这些文章的辛劳便很有价值了。在此,谨向担当审稿人的两位知名中国哲学学者,深表谢意。感谢浸大宗哲系同寅文洁华、吴有能、陈强立、张颖、关启文、罗秉祥几位教授,及邓德敏小姐,为筹备出版

本书的辛勤付出,亦要感谢广西师范大学出版社编辑同工的忍耐和协助。最后,本书的筹备和出版得到香港浸会大学学院研究基金及通识教育与伦理学文学硕士课程的资助,特此致谢。

张锦青

序于香港浸会大学

二〇〇八年八月十五日

当代儒学精神性之传承与开拓

刘述先*

内容提要：通过当代新儒家的努力，现在学界已公认，儒家不只提供一套俗世伦理而已，乃是一个精神传统，特点在“内在超越”，与基督宗教的“外在超越”不同，提供了另外一种信仰的形态。儒家传统正如牟宗三先生所指出的，崇信宋儒所谓“天道性命相贯通”。基督宗教则通过对于耶稣基督的信仰，仰仗上帝的恩宠，获得灵魂的救赎。我现在清楚地体认到，每一个伟大的精神传统，必既有超越面，又有内在面。一方面不能满足于眼前的现实，才会有崇高的哲学与宗教理想的追求与超越的向往，另一方面又必对个体生命、文化社会造成深远的影响，既超越而又内在。这些传统的差异端在体认不同形态的超越与内在的关联性。从一九八八年香港中文大学召开第一届儒耶对话的国际会议开始，我就一直积极推动儒耶之间的交流。二十年来我不只对基督宗教有了不同的观念，对于儒家传统也有了十分不同的认识。这次到浸会大学宗教哲学系来访问，由比较的视域讲我对孔子、孟子、朱熹、王阳明、现代儒家的理解。这篇文章多少带有一点总结性的味道。

儒家精神传统的发展，最关键性的一个人物无疑是孔子(551—479B. C. E)。当然他并不是一位开山的人物，他继承了周公制定的礼乐，所谓“述而不作，信而好古。”(《论语·述而第七》)如今流传的《论语》也不是他的著作，只是学生的笔记汇集在一起，由汉人编成今本，虽然也有问题，已是最可信赖的资料。《论语》并非有系统的论著，好像零乱的老生常谈，了无深意。西方学者芬格雷(Herbert Fingarette)追索多年，终于憬悟到，礼仪的施行有魔术般的作用。^① 所谓他山之石，可以攻玉，不无启发之处。但芬格雷由行为心理学的视域

* 香港浸会大学宗教及哲学系访问学者，“中央研究院”文哲所(兼任)研究员，台湾政治大学与东吴大学讲座教授。

① Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper and Row, 1972.

肯定孔子的意义并不足够。礼后于仁,仁内礼外,仁才是孔子的终极关怀。而孔子的一贯之道,曾子曰“忠恕而已矣”(《里仁第四》),也不足够。孔子“下学而上达,知我者其天乎”(《宪问第十四》),曾子的理解只照顾到下达,所以不够全面,其实还有另外一个方面。孔子虽拒绝与鬼神打交道,却谓“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。”(《季氏第十六》)天主教学者喜欢说,孔子仍有人格神的信仰,这并不错,但忽视了孔子思想之真有突破处在他的无言之教。所谓“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《阳货第十七》)他所默契的是一在天壤间生生不已的天道,并不显人格性。而且这不是史学家所谓的孤证。由孔子之祖述尧舜的“无为”之治,而圣王以“天”为则,我只用《论语》的材料,就足以证实孔子思想中隐涵了“天人合一”之道,虽然这一词语要迟到宋儒张载才提出来。^②先秦儒家的天道观在《易传》中大有发挥,里面包含了孔子及其后学的思想,此处不赘。

孔子之后,宋儒推崇孟子(371—289 B. C. E. ?)为正统。芬格雷却提出异议,认为孟子把重心转移到“心”,而有了主观主义的倾向。近代西方哲学自笛卡儿以来割裂心身,芬格雷由这样的视域看孟子,不免误导。同时他不是汉学家,竟谓孔子的德目不是心字边,以至贻笑大方。事实上孔子自述为学的过程谓:“吾十有五而志于学,……七十而从心所欲,不逾矩。”(《为政第二》)立志就必须靠心,到七十才到达“从心所欲”的境界。而孟子说:“学问之道无他,求其放心而已矣。”(《孟子·告子上》)又说:“我四十不动心。”(《公孙丑上》)恰是继承孔子思想的苗裔。但孟子心学虽直承孔子,性论却有新的突破。照宋儒陆象山(1139—1193)的说法:“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。”(《语录》卷三十四)孟子道“性善”,与告子展开辩论(《告子上》)。告子曰:“生之谓性”,其实是传统一贯的说法,生下来的是性,故性无善无不善。在这个层次上,人与禽兽并没有很大的差别。但孟子指出人有心的禀赋,能够分别大体、小体,如能扩充心之四端,乃可以尽心、知性、知天,

^② 参刘述先:《论孔子思想中隐涵的“天人合一”一贯之道》,《中国文哲研究集刊》第十期(1997年3月),后收入拙著:《儒家思想意涵之现代阐释论集》(修订版),台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2004年,页1—26。

“上下与天地同流”(《尽心上》)。但孟子既举“牛山濯濯”为例,显示他无意否认现实层面上之恶,故不会根据经验归纳的结果来立论。他彰显的是仕君子的终极托付与修养工夫。孟子的性善论提出后,千年来并无解人。荀子甚至倡性恶论。汉儒传经,以礼乐教化百姓,在建造中华文明的过程中,做出了重大贡献。但学不见体,未能把握本心,董(仲舒)、扬(雄),乃至唐代的韩愈均不识性,故被宋儒排除在“道统”之外。从哲学的观点看,先秦孔孟打下根基,是第一个大时代。要到宋明,响应二氏(老、释)的挑战,理学勃兴,是第二个大时代。当代新儒学如凤鸟浴火重生,是第三个大时代。^③

宋儒朱熹(1130—1200)建立濂、洛、关、闽的道统。周濂溪(1017—1073)著《太极图说》,是先驱人物。程伊川(1033—1107)以乃兄明道(1032—1085)“天理”二字乃自家体贴出来,才是理学真正的创始者。张横渠(1020—1077)虽是二程的表叔,但门人谓其自承闻道在后,故关学的位置排在洛学后面。牟宗三先生以其倡“天道性命相贯通”,成为宋明儒的共法。他想法不纯,却富于启发性,分别德性之知与见闻之知,天地之性与气质之性,对后世有巨大的影响,所著《西铭》,倡“民胞物与”,重要性不下于《太极图说》。到了南宋,朱子本福建一穷儒,但他的《四书集注》,到元代成为科举(1313—1905)的基础,影响之大为孔子以后一人。但牟先生指出,朱子“涵养须用敬,进学则在致知”,继承的是伊川理只存有而不活动的横摄系统,脱离了北宋周、张、明道三家理既存在又活动的直贯系统,造成了“别子为宗”的奇诡现象。^④但朱子自幼留意“为己之学”,长时期参究中和而后找到自己成熟的思想,无疑是圣学的一支。与他同时代的陆象山不满朱子的格物穷理为支离,倡“心即理”,但仅一传,即受到压抑。直到明代,王阳明(1472—1529)继承了他的精神,弘扬心学,与狭义的理学相颉颃。牟先生以晚明刘蕺山(1578—1645)思想

③ 牟宗三先生首倡儒家哲学三个大时代——先秦、宋明、当代——的说法,参《道德的理想主义》(修订五版),台北:学生书局,1982年,页1—2。此书现收入《全集》第九册。此一说法由杜维明广布于天下。我也接受这一说法,但提出了我自己的诠释与理解。二〇〇五年三月我应香港中文大学之请作第十八届“钱宾四先生学术文化讲座”,我讲的即是《儒家哲学的三个大时代》,此书由香港中文大学出版社出版,读者可以参看。

④ 参《心体与性体》卷一导论部分,同注①。

与湖湘学派的胡五峰(1100—1155)“以心著性”同一形态,回归北宋三家,而有三系之说,^⑤此处不赘。

明末清初发生典范转移,像清儒戴东原(1723—1777)乃完全脱落了“超越”的层面,宋明理学的统绪到此而绝。^⑥这一线索到“当代新儒家”才得到恢复。^⑦大陆对“现代新儒家”取广义的解释,凡肯定儒家的基本观念与价值有其现代意义者,都可归入这个范围;一九八六年国家教委七五规划,确定“现代新儒家思潮”为国家重点研究项目之一,由方克立、李锦全主持,为期十年,经过广泛讨论,采取了一个十五人名单。台湾“中央研究院”中国文哲研究所随后于一九九三年开始做“当代儒学主题研究计划”,每三年为一期,现在换了一个名称,还在继续进行中。我从一开始就参与这一计划,两岸互相交流,作学术上的良性竞争,成绩斐然。我接受了大陆主流意见的十五人名单,综合各家之说,整理成为了一个“三代四群”的架构:^⑧

第一代第一群:梁漱溟(1893—1988)、熊十力(1885—1968)、马一浮(1883—1967)、张君勱(1887—1969)

第二群:冯友兰(1895—1990)、贺麟(1902—1992)、钱穆(1895—1990)、方东美(1899—1977)

第二代第三群:唐君毅(1909—1978)、牟宗三(1909—1995)、徐复观(1903—1982)

第三代第四群:余英时(1930—)、刘述先(1934—)、成中英(1935—)、杜维明(1940—)

把这个架构与现代新儒家思潮由一九二〇年开始每二十年为一波的四波发展配合起来看,就可以把握到这一思潮的脉动。二〇年

^⑤ 同上注,页1—60。

^⑥ 参郑宗义和笔者合著:《从道德形上学到达情遂欲——清初儒学新典范论析》,现收入拙著:《儒家思想意涵之现代阐释论集》,同注3,页73—103。

^⑦ 狭义的“当代新儒家”是台湾流行的词,以熊十力为开祖,第二代为唐君毅、牟宗三、徐复观,第三代为蔡仁厚、杜维明、刘述先。“现代新儒学”是大陆流行的词,取广义的解释,也包括冯友兰、贺麟与其他人,见下面的申论。

^⑧ 参刘述先:《现代新儒学研究之省察》,原刊于《“中央研究院”中国文哲研究集刊》第二十(2002.3),现收入拙著:《现代新儒学之省察论集》(修订版),台北:“中央研究院”中国文哲研究所,2005年,页127—142。

代是第一波,梁漱溟是先驱人物,率先为孔子说话,张君勱则启动了科、玄论战。四十年代是第二波,抗战军兴,在最艰困的环境之下,冯友兰出版所谓“贞元六书”,完成了他的“新理学”系统。一九四四年熊十力在商务出版他的《新唯识论》语体文本,被公认为最富原创性的哲学论著,一时成为狭义当代新儒家的精神领袖。六十年代熊的弟子唐、牟、徐在港、台,联合了海外的张君勱,于一九五八年元旦发表了《中国文化与世界宣言》,后来被视为当代新儒家的标志。同时由于韩战爆发,海峡两岸成为长期对峙之局,乃由文化的存亡继绝转归为学术传承与开拓,皇皇巨著不断出版,为新儒学写下了光辉的一页。八〇年代第二代新儒家的弟子流寓海外,在异域谋求一枝之栖,而增加了一个国际的面相。他们预设了西方多元文化的架构,正如代表人物杜维明所说,无须证明儒家比其他精神传统优越,只须说明自己的立足点所在就足够了。他致力于在海外推广文化中国。刘述先则为“理一分殊”提出新解,积极参与世界伦理的建构与宗教交流的促进,在全球意识的觉醒之下,希望人类在日越狭小的地球村和平相处,免于毁灭的命运。^⑨

由以上所说,可见孔子和儒学的命运在二十世纪有了戏剧性的变化。无可讳言,制度的儒家已随清廷的覆亡而终结。五四时期把中国一切反动、腐败、贫穷、落后的原因都归咎于孔子与儒家,文革更把反孔推到极端,如今却获得彻底平反。大陆主流意见把现代新儒家与西化派等当作三大思潮,在互相激荡之中促进了中国的现代化。^⑩而梁漱溟之所以能够在一九一九年五四之后立刻提出他对东西文化及其哲学的反思,正是因为他所继承的是精神的儒家。当然他并不是西方学者所谓最后的儒家,乃是现代新儒家思潮的先驱人物。他的精神资源是王阳明。到了抗战时期,贺麟正式打出了“新儒家”的旗号。^⑪他并批评冯友兰的新理学只讲理气论,忽视了心性论,未来中国哲学的前途在新心学。但他自己并未系统建构新心学,这方面的动力来自一个完全想象不到的泉源。熊十力年龄比冯友兰大十岁,早年参加革命,中年才痛感革命不如革心。他起步迟,在社

⑨ 参刘述先:《全球伦理与宗教对话》,台北:立绪文化,2001年。

⑩ 参方克立:《现代新儒学与中国现代化》,天津:天津人民出版社,1997年。

⑪ 贺麟:《儒家思想的新开展》,《思想与时代》创刊号(1941.8)。