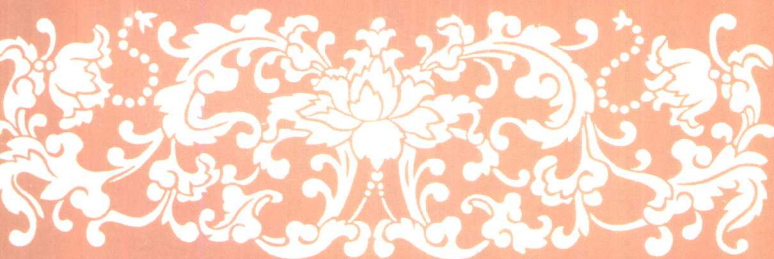


新 传统主义

郑家栋 主编

当代儒学的 自我转化

李明辉 著



院图书馆

中国社会科学出版社

新传统主义丛书

当代儒学的自我转化

李明辉 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

当代儒学的自我转化/李明辉著. —北京: 中国社会科学出版社, 2001. 7

(新传统主义丛书/郑家栋主编)

ISBN 7-5004-2956-8

I. 当… II. 李… III. 儒家-哲学思想-研究-中国-现代 IV. B261

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 10762 号

责任编辑 冯春风

责任校对 尹力

封面设计 王华

版式设计 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社址 北京鼓楼西大街甲 158 号

邮编 100720

电话 010—84029453

传真 010—64030272

网址 <http://www.cass.net.cn>

经销 新华书店

印刷 北京新魏印刷厂

装订 广增装订厂

版次 2001 年 7 月第 1 版

印次 2001 年 7 月第 1 次印刷

开本 850×1168 (毫米) 1/32

印张 5.75

插页 2

字数 127 千字

印数 1—2000 册

定价 10.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

本书引用康德著作缩写表

KGS = *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe).

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*.

GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

KrV = *Kritik der reinen Vernunft*.

序 言

本书系笔者近两年来思考当代儒学的自我转化与重新定位所得到的一点成果。近百余年来，儒家思想面对来自西方的严酷挑战，不断溃败。五四新文化运动激化成全盘性反传统思想，在“打倒孔家店”的口号下，儒家传统对中国知识分子吸引力丧失殆尽。1949年共产党之席卷中国大陆被美国学者列文森（Joseph R. Levenson）视为儒家传统业已死亡的证明。然而，就在中国知识分子的全盘性反传统思想达到顶点之际，另一股为儒家传统辩护的文化保守主义思潮也开始形成。这股思潮由梁漱溟、熊十力两位先生开其端，至抗战时期已蔚为一股不可忽视的力量。在现实政治方面，这股思潮虽未发挥多大的力量，但在学术思想方面，它却足以与当时鼓吹英、美议会民主的中国自由主义和以俄国革命为师的中国马克思主义鼎足而立。1949年后，这股保守主义的势力被迫转至台湾及香港两地。1958年唐君毅、牟宗三、张君勱及徐复观四位学者联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》，代表这股势力之重新集结。为了别于先秦时代的古典儒学及宋、明时代的新儒学，这股保守主义思潮常被冠上“当代新儒学”或“现代新儒学”之名（尽管此一封号的适用范围不时在学者之间引起争议）。四十多年来，由于这些学者的反省与阐释，儒家思想经历

了一番彻底的转化。近年来，更由于日本及亚洲四小龙在经济方面的杰出表现，国内外的学术界对于儒家思想有了一番新的评价，并且开始反省德国社会学家韦伯（Max Weber）的资本主义理论对儒家传统的适用性。80年代以来，随着开放政策之采行，中国大陆兴起一股重新探讨与评估传统文化的“文化热”。沉寂已久的“当代新儒学”便在这种情势之下重新进入中国大陆知识分子的视域中，“现代新儒家思潮研究”课题也于1986年列为“七五”期间国家重点研究课题之一，以集体的力量推动这方面的研究。这无异承认了当代新儒学在中国现代思潮中的地位。

由以上的简单叙述，我们已可看出：尽管一个半世纪以来，儒家思想面临前所未有的挑战，但并非像列文森所说的那样，已经完全丧失了生命力。相反的，儒家思想在这种严酷的挑战中完成了一番彻底的转化。由于这种转化不止是出于对外在挑战的被动因应，也是出于自觉的抉择和定位，故为儒家思想之“自我转化”。

在这种自我转化的过程中，当代儒家往往从佛学及西方思想撷取思想资源。佛教思想在熊十力与梁漱溟两位先生的思想发展中的重要性是众所周知的，它对牟宗三、唐君毅两位先生的影响也极为显著。至于当代儒学自西方撷取的思想资源更是不一而足。冯友兰先生之于新实在论，牟宗三先生之于康德哲学，唐君毅先生之于黑格尔哲学，张君勱先生之于德国生命哲学（Lebensphilosophie），是其显例。此外，柏拉图、柏格森（Henri Bergson）、存在哲学，乃至马克思主义，均或多或少影响了当代儒学之发展。若以1958年发表《为中国文化敬告世界人士宣言》的四位学者所代表的思想方向为限，我们可以说：从康德到黑格尔的德国理念论（deutscher Idealismus）是他们取自西方的主要思想

资源。这并非出于偶然，而是由于在儒家思想与德国理念论之间存在一种本质上的亲和性，使他们很自然地借用德国理念论的思想和概念去重新诠释儒家思想。当然，笔者并不否认，在当代儒学的重建过程中，我们还可以从其他西方思想撷取不少资源，譬如韦伯、海德格、法兰克福学派等。这些探讨方向均有待于我们进一步去开拓。

本书各篇分别从几个不同的角度来阐述当代儒学的这种自我转化。既是自我转化，则在转化的过程中，当代儒学必须保有其本质，亦即儒学之所以为儒学的特点。依笔者之见，此一本质在于其“内圣外王”的思想格局。由于个人的学思过程及学力限制，本书之探讨较偏重牟宗三先生的思想，虽亦论及熊十力、钱穆、徐复观、唐君毅等人的思想，但分量毕竟有限。然而，这决不表示笔者不重视这些前辈的思想。笔者期望以后能将研究工作逐渐延伸到他们的思想。

在本书中，《导论——当代儒学之自我转化》对这种自我转化所牵涉到的种种问题作一个全面性的综述。此文曾于1993年11月在台湾大学三民主义研究所主办的“国家发展与两岸关系”学术研讨会中宣读，其后刊登于《鹅湖学志》第11期（1993年12月）。如上所述，当代儒学在其自我转化的过程中，往往凭借西方哲学的概念和理论对儒家传统重新加以诠释和定位。《牟宗三哲学中的“物自身”概念》和《牟宗三思想中的儒家与康德》二文以牟先生为例，说明当代儒学如何透过康德哲学来进行自我转化。前一文曾于1992年7月在慕尼黑“国际中国哲学会第七届国际会议”中宣读，其后刊登于《中央研究院中国文哲研究所集刊》第3期（1993年3月）。后一文则于1992年4月在中正大学历史研究所主办的“第一届台湾经验研讨会”中宣读，其后刊登于《鹅

湖学志》第10期（1993年6月），并收入《台湾经验（二）——社会文化篇》一书（台北：东大图书公司，1994年）。当代儒学之继承“内圣外王”的思想格局明显地见诸他们对民主与科学的理解之中；以上述的《宣言》为例，它便将民主与科学视为道德意识的间接表现。这形成新儒家学者与自由主义学者之间的一个争论焦点。《徐复观与殷海光》一文以这两位学者作为这两个思想阵营之代表，借他们之间的争论来凸显新儒家学者对民主与科学的独特理解。此文曾于1992年6月于东海大学主办的“徐复观学术思想国际研讨会”中宣读，其后收入《东海大学徐复观学术思想国际研讨会论文集》（台中：东海大学，1992年）。在儒家思想中，与其“内圣外王”的思想格局有本质关联的另一项特色是所谓“内在超越性”的基本模式——对比于西方宗教中“外在超越性”的基本模式。但是近年来，“内在超越性”的概念却引起一些学者的质疑。《儒学思想中的内在性与超越性》一文即在阐明这个概念，并且澄清若干误解。此文曾于1992年12月在鹅湖月刊社及东方人文学术基金会中国哲学研究中心主办的台北“第二届当代新儒学国际研讨会”中宣读。由“内圣外王”的思想格局逻辑地衍生出当代儒学的新道统论，这种新道统论虽然有所承于传统儒家道统论，但亦有其现代的新意涵。当代学者往往忽略了这种新意涵，而对当代儒学的新道统论有所误解。《当代新儒家的道统论》一文即在阐明当代儒学中的“道统”概念，并且澄清当代学者的误解。此文曾于1993年8月在香港“第三十四届亚洲及北非研究国际会议”中宣读，其后刊登在《鹅湖月刊》第224期（1994年2月）。

本书曾于1995年以同一书名由台湾中央研究院中国文哲研究所出版，列入该所的“当代儒学研究丛刊”。本书出版之后，在海内外学术界得到一些回响。譬如，美国学者郝大维（David L.

Hall) 与安乐哲 (Roger T. Ames) 在其近著 *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany: State University of New York Press, 1998)^① 之第九章便对笔者的论点有所回应。可惜的是, 由于海峡两岸出版品流通之障碍, 大陆的同行除了少数与我们有过接触者之外, 多半未能读到本书, 诚为憾事。如今幸蒙中央研究院中国文哲研究所之同意, 授权由中国社会科学出版社在大陆出版简体字本, 希望能得到大陆读者的指教。大陆本除删去原版中已失去时效的附录 (中国大陆有关当代新儒学的研究: 背景、成果与评价), 改正若干错字并在文字方面做了少量适合大陆习惯的技术处理之外, 在内容上并未有所更改。

^① 此书有施忠连的中译本:《汉哲学思维的文化探源》(南京:江苏人民出版社, 1999年)。

目 录

序 言.....	(1)
导 论——当代儒学的自我转化.....	(1)
牟宗三哲学中的“物自身”概念	(20)
牟宗三思想中的儒家与康德	(48)
徐复观与殷海光	(81)
儒家思想中的内在性与超越性.....	(118)
当代新儒家的道统论.....	(137)
参考文献.....	(160)

导 论

——当代儒学的自我转化

在我们这个时代，关心或研究儒家思想的人经常会面临的一个情况是：凡是与儒家思想有关的任何论题几乎都会引起重大的争议，很难有一致的看法。这类论题包括一些极为根本的问题，例如：儒学的本质是什么？儒家思想在今日的中国文化圈究竟还有多大的影响力？儒家思想是否有利于现代化？有关这些问题的讨论尽管已经连篇累牍，但是任何相信儒家思想在今天尚有生命力的人仍不能不重新面对这些问题，以便为儒家思想重新加以定位。

在以上列举的几个问题当中，“儒家思想在今日的中国文化圈究竟还有多大的影响力”这个问题似乎最容易回答，而可以作为我们的探讨之起点，因为它主要涉及事实之认定。但即使对于这个问题，也有各种分歧、甚至对立的看法。对于这个问题最极端的看法是美国学者列文森（Joseph R. Levenson）在其《儒教中国及其现代命运》（*Confucian China and Its Modern Fate*）一书中所提出的见解：儒家传统在近代西方文化之冲击下已失去了生命力，并且由于脱离了它所赖以生长的宗法封建社会而“博物馆化”了。在他看来，1949年共产主义中国之兴起证实了儒家传统的这

种命运。

与此相类似、但更为细致的是林毓生先生的看法。他在其《中国意识的危机》一书中分析五四时期的全盘性反传统思想，而其分析是由一项理论前提出发，即是：辛亥革命以后，以儒家传统为主的中国传统在文化秩序与道德秩序方面已遭受一种结构性的解体。他说明道：

我并不是说，因为文化与道德系统的解体，中国人的一切传统思想和价值观念也都随之丧失；更确切一点说，在过去高度整合的中国社会中所形成的思想和价值丛聚，在文化与道德系统解体以后不是败坏，便是脱臼；或者说，传统的文化和道德的框架已不复存在了。那些欲坚持或捍卫传统文化和价值的人们将被迫去寻求新的辩护理由。中国传统思想的内容既已没有什么仍可安稳地被预设的了，那么传统文化的任何一部分都可能遭受质问和攻击了。^①

相对于列文森的极端看法，林先生至少承认：中国传统文化中的若干思想和价值观念尚未全然失去生机——尽管它们失去了使它们可以整合起来的框架以及在这个框架中的确定位置。

余英时先生亦有类似的看法。他在《现代儒学的困境》一文^②中指出：儒学不只是一种单纯的哲学和宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想系统，故传统儒学一方面透过制度化来支配传统

^① 林毓生著，穆善培译：《中国意识的危机》（贵阳：贵州人民出版社，1988年），第23—24页。此书原有英文版，题为 *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*（Madison 1979）。

^② 此文收入其《中国文化与现代变迁》一书（台北：三民书局，1992年）。

文化，另一方面又托身于中国传统的制度；因此，传统儒学和中国传统制度之间形成了一种紧密而不可分的联系。在他看来，现代儒学之最大困境在于：近百余年来，由于中国传统制度之逐步崩解，儒学在现实社会中逐渐失去立足点；及至儒学与现实社会之间的联系完全断绝，它便成了“游魂”。

假如我们接受以上三位学者的看法，我们就得承认：儒家思想在现代中国社会中已失去了主导力量，纵使还有残存的影响力，也微不足道。如果诚如列文森所言，共产主义中国之兴起证实了儒家传统之没落，那么，儒家传统在共产主义中国应当不再有多少影响力。然则，我们如何理解“文革”期间的“批孔扬秦”运动以及80年代以后在中国大陆知识界普遍流行的反传统思潮（“河殇”电视影片即其一例）呢？美国学者马若孟（Ramon H. Myers）和墨子刻（Thomas A. Metzger）在他们合写的《汉学的阴影：美国现代中国研究近况》一文中对林毓生先生的上述观点提出若干质疑，其中一点便是：“林氏的观点使反传统论者的目的不明，因为他们结果就像放火燃烧一间业已烧毁的房子。”^①如果儒家思想诚如以上三位学者所说的，在现代的中国社会中已无多大的影响力，那么，“文革”中的“批孔扬秦”运动以及80年代以来大陆知识界的反传统思潮便类似“放火燃烧一间业已烧毁的房子”，其动机不太容易理解。我们固然可以说：“文革”中的“批孔扬秦”运动是借文化运动之名来进行政治斗争。我们也可以将“河殇”及类似的作品视为“影射史学”之产物，认为它们是假借批判儒家来批判共产党。但就算是假借，他们所假借的现象也得有相当程度的真实性，他们的假借才能产生作用。因此，反

① 见《食货月刊》复刊第10卷第10期（1981年1月），第34页。

传统思想在共产主义中国之继续存在似乎直接否定了列文森认为儒家思想在中国已被“博物馆化”的论断。

也正由于存在于中国大陆的这种奇特现象，在 80 年代后期中国大陆的文化讨论中出现了所谓“马克思主义儒家化”的说法。笔者曾撰《论所谓“马克思主义的儒家化”》一文，分别以包遵信、甘阳和金观涛三位大陆学者为例，来剖析所谓“马克思主义儒家化”的说法。^①对此说提出最完整的说明且最有代表性的，是金观涛先生的《当代中国马克思主义的儒家化》一文。此文首先于 1988 年八、九月之交在新加坡举行的“儒学发展的问题及前景”讨论会中发表。此文的主要论点见于该文第一节中的一段话：

从结构上讲，当代中国大陆占统治地位的意识形态既不是西方的马克思主义（包括新马克思主义流派），也不是苏联的马克思列宁主义，而是一种用马克思主义语言表达的，但结构上十分类似于儒家文化的思想系统。因此，才会出现当代中国文化史上最奇特的现象：表面上是用马克思主义彻底地批判旧文化，但这种运动又必然是顺着儒家文化发展的内在逻辑展开的。因此，一方面传统在名义上遭到批判，另一方面与其等价的東西却在运动中制造出来，而且在现代的名义下变得出奇的强大。^②

① 此文收入拙著：《儒学与现代意识》（台北：文津出版社，1991 年）。

② 见 1988 年 8 月 30 日《中国时报》副刊。本文后易名为《儒家文化的深层结构对马克思主义中国化的影响》，收入金观涛、刘青峰：《新十日谈》（台北：风云时代出版社，1989 年）。

对金先生而言,不论儒家思想与马克思主义在表面上有多大的分歧、甚至对立,两者在深层的文化结构中却有某种“同构对应”。他藉此来解释,何以儒家传统在中国大陆受到了如此严厉的批判和攻击之后,年轻的一代仍然感到自己深陷在这个传统的泥淖之中。换言之,在这些大陆学者看来,儒家传统对现代中国社会的实际影响力似乎远远超乎一般人的想像;它并非“游魂无归”,而是“阴魂不散”。

这些大陆学者之所以特别强调儒家传统在现代中国社会中的影响力,是因为他们基本上将儒家思想视为中国现代化之障碍。吊诡的是,自70年代末期起,国内外有些学者鉴于日本及亚洲四小龙在经济方面的杰出表现,重新检讨德国社会学家韦伯(Max Weber)关于儒家伦理与资本主义的理论,而试图透过儒家伦理的若干特征来解释所谓的“东亚经济奇迹”。这些学者将儒家思想视为现代化的助力,固然与上述大陆学者的看法相反;但是他们肯定儒家思想在今日东亚社会的实际影响力,却与大陆学者的观点有异曲同工之妙。在这类论点当中最有代表性的是康恩(Herman Kahn)的“后儒家假设”(post-Confucian hypothesis)和柏格(Peter L. Berger)的“两型现代化”说。根据康恩之说,儒家伦理是日本和亚洲四小龙在经济发展上的杰出成就之重要因素,但因为这种儒家伦理与传统的儒家伦理已有所不同,故可称为“后儒家的”。^①柏格则指出:在当今的世界中,除了西方国家所发展出来的现代化之外,另有一种具有东亚特色的现代化正在成形;而在后一形态的现代化之中,一种“庸俗的儒家思想”(vulgar Confucianism)发挥

^① 康恩之说见 H. Kahn: *World Economic Development: 1979 and Beyond* (London 1979)。

了极大的作用。^①就儒家思想在今日的实际影响力而言,康恩与柏格的说法等于是从另一方面支持上述大陆学者的观察。

事实只是一个,但怎么会有如此悬殊的判断呢?除非这些学者所谈的并非一回事。这使我们有必要去分析“儒学”或“儒家思想”的概念所包含的复杂涵义,并且根据这项分析去决定儒学的本质。金耀基先生在其《东亚经济发展的文化诠释——论香港的理性传统主义》一文中区分两种意义的“儒学”:一者为“帝制儒学”(imperial Confucianism)或“制度化儒学”(institutional Confucianism),另一者为“社会化儒学”(social Confucianism)。所谓“帝制儒学”或“制度化儒学”,是“一种极复杂而精微的混合物,其中包括国家的统治意理、一整套战略性的制度,如士大夫的身份集团、科举制度,特别是皇权官僚主义”^②。所谓“社会化儒学”,“并不是一种严格的信仰体系”,而是“一组指导社会行为的原则,以用来指导人们处理家庭及家庭外部的社会关系”^③。在金先生看来,韦伯所理解的“儒学”当属于“制度化儒学”,这种儒学在香港早已死亡^④;而今天在香港仍然存在、且对经济发展有推动力的儒学,是他所谓的“理性的传统主义”或“工具理性传统主义”。他解释道:

所谓“理性的传统主义”,我的意思是说,人们不必是以

① 柏格之说见 P. L. Berger, *Secularization, West and East*。此为柏格于 1983 年于日本国学院大学创立百周年研讨会中宣读的论文,有任元杰先生之中译,刊于《中国论坛》第 19 卷第 6 期(1984 年 12 月 25 日出刊)。该刊同期亦刊出柏格之演讲稿《一个东亚发展的模型:战后台湾经验中的文化因素》,可参看。

② 见金耀基:《中国社会与文化》(香港:牛津大学出版社,1992 年),第 166 页。

③ 同上。

④ 同上。

感情上去珍爱那些所谓传统文化内在的价值，传统之所以被选择地保留，是由于它们在追求经济目标的时候，显示了它们有外在的有用价值。^①

他还特别强调：这是一种“认知的选择”（cognitive selection）之结果。^②他将这种“理性的传统主义”归诸所谓的“社会化儒学”。

借用金耀基先生对儒学所作的区分，我们可以说：不论在今天的中国大陆、台湾，还是东南亚的华人社会，甚至其他受到儒家影响的地区，“制度化儒学”都已不存在了。前面提到的所有学者对这一点大概都不会有异议。林毓生、余英时、康恩、柏格四人或许会承认：在这些地区，“社会化儒学”仍然以某种方式继续存在。但是这项区分无法涵盖金观涛先生的说法，因为他在中国大陆所见到的“儒学”系存在于深层的文化结构中，而非出于当事人有意的选择。甚至也可能如一些大陆学者所注意到的，“儒学”仍然存在于当代中国人的心理积淀中，继续支配他们的思想模式和行为方式。^③这两种“儒学”如果存在的话，可以作为社会学或心理学的研究对象；但是它们显然不能归入金耀基先生所谓的“社会化儒学”，因为它们并非当事人所能清楚地意识到。这种意义的“儒学”或许可称为“深层化儒学”。此外，林毓生先生在分析五四时期中国知识分子的全盘性反传统思想时，将它归因于这些知识分子不自觉地受到中国传统（尤其是儒家传统）中所谓

① 金耀基：《中国社会与文化》，第159页；参阅第165—166页。

② 同上。

③ 《儒学在现代中国的角色与出路》一文即代表这类观点。此文收入其《我们在创造传统》（台北：联经出版公司，1989年）一书中。