

台港及海外中文报刊资料专辑

哲学研究

第 6 辑

1986

书目文献出版社

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于某些出于反动政治宣传目的,蓄意捏造、歪曲或进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善管理,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息服务中心

目 次

儒家思想的时代课题及其解决线索	傅伟勋	一
儒家思想的流变	罗敬之	一七
宇宙论的东西观	鹰不泊	二一
儒家乐教的时代价值	张惠慧	二二
重论孔子与易经之关系	黄沛荣	二五
孔子思想学说与中华文化	吴 鼎	三六
中国哲学的关键概念——天	傅佩荣	四二
读经示要儒行篇论正读后感	黄奕珍	四六
荀子劝学篇札记六则	龙宇纯	四九
通鉴论赞选释	王淑英	五一
清初经世之学与东林学派的关系	古清美	五八
士林哲学的生命论	袁廷棟	六六
语意学与诠释学	高达美	七八
批判的继承与创造的发展(上,下)	周阳山 傅伟勋	八四
人生哲学研究会美国总会成立大会致贺词	悟 明	九三
只要唤醒人性	王邦雄	九五

儒家思想的時代課題及其解決線索

傅偉勳

一、前言

近二十年來包括台灣在內的「亞洲四條龍」，緊隨日本之後造成了驚人的經濟奇蹟，而這五個東亞地區又同時具有一個共同點，就是傳統儒家的世俗倫理深入民間，構成思想文化（亦即馬克思的唯物史觀所云「意識形態的上層建築」）的一大要素。這就引起了不少社會科學家的問題探討：儒家倫理對於亞洲這五個地區的經濟成就是否形成意識型態層面的有利因素？為甚麼在印度、泰國、錫蘭、菲律賓等未受儒家倫理影響的其他亞洲地區，就沒有產生過類似的奇蹟？為甚麼亞洲的共產主義社會，如中共或韓共，仍在經濟政策的十字路口掙扎與摸索，仍與印度等非共國家一樣，停留在經濟落後（economic underdevelopment）的階段？我們如何了解並解釋亞洲各地在戰後經濟發展的種種不平衡現象。

最近由於一些海內外社會學家與歷史學者開始重提韋柏（Max Weber）的宗教社會學理論，藉以說明儒家倫理在戰後東亞一帶的資本主義經濟發展過程當中無形中可能旁助過的精神作用，因而在台灣一時引起了韋柏理論的研究熱潮。依照韋柏在他名著「新教倫理與資本主義的精神」（The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism）所云，以卡爾文派（Calvinism）為主的新教倫理（尤指禁欲勤勞的清教倫理）與近代歐洲（如在德、英等地）資本主義的順利發展有過正面密切的因果關聯，足以補正馬克思唯物史觀動輒強調「唯生產力論」的偏失，而提醒我們上層建築的意識形態如宗

教或倫理道德，對於經濟發展所可具有的積極作用。有趣的是，韋柏在「中國的宗教」（The Religion of China）一書却認為，傳統以來的儒家與孔教（以及道家道教）不但無助於資本主義在現代中國的形成與發展，反而容易構成一大阻礙。上述學者們却想借用韋柏的理論（但除去他對儒家的片面理解），重新探討儒家倫理對於深受儒教影響的東亞五個地區在戰後的經濟發展可能構成的一個助因，譬如儒家一向倡導的勤苦、節儉、敬老、秩序禮節、自勉互勉、德智教育等等傳統美德應可看成有助於經濟發展的重要因素，否則我們又如何解釋，戰後亞洲的經濟奇蹟統統產生在受有長期儒家倫理影響的日本與「亞洲四條龍」呢？

上述儒家美德與經濟發展或許有點關聯，但我覺得，我們不能祇就表面去看儒家倫理與經濟發展之間可能存在的因果關聯，還應進一步探討五個地區除了儒家倫理之外，分別具有着的本身獨特的意識形態結構，否則容易以偏蓋全，過分誇張儒家倫理的正面作用。舉例來說，香港與新加坡都長期受有英國人在政策制定、公司組織、企業管理等方面的示範與影響，而又具有得天獨厚的優越地理條件（如充當東西交通的重要港口）；台灣則無此條件。日本與南韓都有強烈的集團團結精神，可能與其本身的固有宗教具有密切關聯，中國人則有如孫中山先生所慨歎的「一盤散沙」，多半停滯在個人主義與家族中心主義而難於形成集體精神。我們知道，集體精神（為了群體利益寧可犧牲個人的眼前小利）乃是促成戰後日本經濟奇蹟的一大因素。加上德川幕府以來的「商人之道」精神（如石田梅岩的心學運動）與明治維新以來的資本主義財閥意識等等，日本早已具有順利配合經濟發展的意識形態結構，因此它在今日的世界經濟能與美國以及西德鼎立

而三，且有凌駕之勢，實非一朝一夕之故。至於台灣，如無鄰邦日本的經濟衝擊，如無中共的威脅而奮勉自強，如無美國的大市場可供產品推銷等等內外條件存在，則是否能在這二十年內逐步造成今天的經濟成就，是不無疑問的。總之，不先考慮五個地區分別具有的特殊情況與內外條件，而想特別標出儒家倫理對於經濟發展可能構成的一種助因，恐怕難免有自作幻想之嫌。難道祇因東亞儒家思想與文化之根是在中國，所以我們就可以誇大其詞，肯定儒家倫理是促進經濟發展的有利因素，而如此滿足我們的華夏優越感嗎？我既不是社會學家，也不是歷史學者，當然較無資格去作深一層的科學研究，探討儒家倫理與經濟發展之間有否因果關聯的事實問題。不過，如從哲學的觀點去重新考察，我認為有個更重要迫切的時代課題：儒家思想（尤其倫理思想）如何謀求自我轉折與自我充實，經由一番現代化之後配合經濟社會政治等其他層面的現代化（亦即科技資訊化），真正發揮正面積極的作用，而不致變成意識形態上的絆腳石呢？

儒家思想的時代課題，一方面涉及配合科技資訊的急速發展而必須自我踐行的轉折充實，另一方面又同時關涉如何超克傳統儒家本身已有的內在難題。現代化意義的轉折充實與內在難題的自我超克可以說是時代課題的一體兩面，必須經過一番嚴格的自我批評與慎重的哲理探討。換句話說，儒家思想的時代課題即不外是我這兩年來一直強調着的「如何批判地繼承並創造地發展儒家思想」的艱巨課題。令人感到遺憾的是，中國大陸的哲學工作者由於馬列毛理論教條的束縛，對待儒家遺產的繼承課題始終是批判有餘而繼承不足，遑論甚麼「創造地發展」了。至於台灣的教授學者，則爲了中國傳統思想與文化的復興，亟欲進一步發展代表中國傳統主流的儒家思想，却因籠統的繼承有餘而嚴格的批判不足，迄今仍無創造性的突破跡象。在日益多元複雜化與科技資訊化的今日世界，任一國家社會要有思想與文化的現代化突破與發展，絕對需要一批見識深遠而態度忠誠的知識份子提供

建設性的具有善意的批評；沒有批評，就沒有進步。這就是爲甚麼我不得不強調：「沒有批判的繼承，就不可能有創造的發展」。依此了解，我們今天爲了探討與解決儒家思想的時代課題所應把握的首要線索是，如何從我們（後）現代的觀點發現儒家思想的內在難題，而經由免於成見的嚴密分析與哲理省察，設法尋獲超克這些難題的適當途徑。

爲了探索儒家思想時代課題（內在難題）的解決線索，拙文所採取的基本立場共有不可分離的以下三點：(1)經由批判的繼承謀求創造的發展；(2)建立我們的新時代所需求的我所云「中國本位的中西互爲體用論」，取代張之洞以來帶有過度華夏優越感（甚至自國中心的沙文主義）的「中學爲體，西學爲用」這種陳腔濫調；以及(3)形成多元開放的思想文化胸襟，俾能徹底改正從我們傳統以來的單元簡易心態惡化而成的單線條自我閉鎖心態（*simplistic, selfclosed-mentality*）。儒家思想大體上可以分成(1)（道德的知行合一論爲主的）知識論，(2)（道德的）形上學，(3)（孟子一系的性善論或良知論爲主的）心性論，(4)（道德的理想主義意義的）倫理學，以及(5)（德福一致的安身立命論爲主的）解脫論。拙文依照這五大部門的次序，一一討論各別的內在難題，以便探現其解決線索，而在最後一節針對儒家傳統的繼往開來課題，作一簡單的總結。

一、知識論

儒家知識論的基本特色有三。其一，正如北宋大儒張載所云：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞」（「正蒙·大心」篇），儒家分辨兩種知識，即「德性之知」與「見聞之知」。另一北宋大儒程頤也隨順張載的知識兩概觀，說：「聞見之知，非德性之知，物交物則知之，非內也，今之所謂博物多能者是也。」

德性之知，不假聞見」（「遺書」第二十五）。如以現代用語加以解釋，則舉凡感性知識、科學知識乃至書本知識（如對於經史子集的博學多聞）等等有關經驗事實的外在知識，皆屬聞見之知，可以另稱之為經驗知識。德性之知即不外是聯貫着心性涵養、倫理規範（或德目）、道德實踐、人格教育乃至外王之道（仁政或德治）等等而為成德成聖所必需的孔孟以來儒家特有的道德知識，乃屬道德主體性挺立意義的內在知識。孟子所說的「萬物皆備於我」或良知良能，朱熹所主張的仁義禮智等（心中具有着的）「義理」或「性」（即「理」），以及王陽明所倡導的「致良知」或「心即理」，皆不外指謂德性之知。

其二，儒家建立知識兩極觀的目的是在標榜儒家的泛道德主義（*Paraoalism*）立場。這就是說，德性之知優先於聞見之知，前者是本，後者是末。「學而時習之，不亦說（悅）乎！」是「論語」第一句話，似乎提示我們孔子極其「好學」。孔子確實處處自承好學，譬如自謂「吾十有五而志於學」（「為政」篇）或「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」（「公冶長」篇）。但孔子所學，幾乎限於「學文」，亦即學習「詩」、「書」、「禮」、「樂」、「易」、「春秋」等古經的書本知識，而他學文的目的也是為了仁、禮、忠、恕、孝、悌、信、直等等德性之知。孟子根據「惻隱之心」等四端推出仁義禮智的道德心性本有之說，更進一步以德性之知涵蓋了聞見之知。儒家思想家當中比較注重聞見之知的是荀子、朱熹與王夫之，但是基本上他們仍以德性之知為優先於聞見之知，並不承認這兩種知識的平等地位。

其三，儒家所以具有「德性之知優先於聞見之知」的獨特價值判斷，主要是為了強調「知行合一」，而「知行合一」論的旨趣則是在乎標榜「行」（人格修養、道德實踐、治國平天下等）是「知」的目的。說得更清楚一點，站在儒家泛道德主義立場，「知」本身並沒有

獨立的存在意義與價值，它祇是為了「行」的目的而存在。講求儒家的知行合一最精當的是王陽明，謂：「知是行的主義，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，祇說一個知，已自有行在；祇說一個行，已有知在」（「傳習錄」上）。又謂：「知之真切篤實處，即是行；行之明覺精察處，即是知；知行工夫，本不可離，只為後世學者，分作兩截用功，失却知行本體，故有合一並進之說。真知即所以為行，不行不足謂之知」（「傳習錄」中）。最後一句「真知即所以為行，不行不足謂之知」道出陽明知行合一論的用意，意即「知是爲了行而存在，而非其他」。程朱學派的格物致知、即物窮理之說常被看成偏「道問學」，注重經驗事實的外在知識（即「物理」）；有別於陸王心學的偏「尊德性」，祇是講求「致良知」或「心在物爲理」（心即理）。其實，程朱所云「道問學」或格物致知，根本用意還是在「義理」（仁義禮智等道德性理）的知解，所謂「物理」多半變成「義理」的附隨，祇是爲了旁助學者對於「義理」能夠「一旦豁然貫通」而存在的。換句話說，程頤與朱熹多半是以「義理」（泛道德主義）的有色眼鏡去看「物理」的。儒家大儒之中對於自然經驗的外在經驗最表關心的荀子，都突破不了泛道德主義的「行是知的目的」立場，因此他說：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之，學至於行而止矣。行之，明也；明之，爲聖人。聖人也者，本仁義，當是非，齊言行，不失毫厘，無它道焉，已乎行之矣」（「儒效」篇）。可見儒家之中最有主智主義精神的荀子，所最注重的還是爲了「行」（成德成聖）的德性之知，所謂聞見之知多半祇是德性之知的附庸而已。文革時期，四人幫的御用學者炮製了「儒法鬥爭史」的荒謬理論，把荀子放在法家系統；而文革結束以後，大陸學者仍套用馬列主義的陳詞，將荀子說成「唯物論者」，都一樣漠視了荀子原原本本的儒家泛道德主義立場。

就第一特點言，德性之知與聞見之知的分辨並不引起任何知識論的問題。在西方，康德的「純粹理性批判」探討聞見之知（科學知識）的客觀真確性理據，而他的「實踐理性批判」則考察人倫道德所由成立的終極根據，也多少假定知識兩概觀的立場，承認事實判斷與價值判斷的殊異之處。當然，儒家所云「德性之知」，有其獨特的（孟子一系性善論或良知論爲主的）心性論與（道德的）形上學兩重原則當做終極哲理根據，仍有別於康德的哲學立場。關於這一點，牟宗三先生在「心體與性體」（上冊）等書已有精闢透徹的分辨，茲不贅述。

儒家知識論的內在難題產生在第二與第三這兩個不可分離的特點上面，暴露了儒家思想本身的局限性甚至獨斷性，如不早日克服泛道德主義的偏差，則無從適予解決自我轉折以及充實的（後）現代化課題了。先就第二特點的偏差言，以德性之知爲優先於聞見之知的結果，不但容易忽視聞見之知的獨立性與重要性，也很容易動輒混淆道德價值問題與經驗事實問題，由是產生嚴密科學研究態度的奇缺，邏輯思考能力的薄弱，哲學論辯程序的過份簡易化，論證證立上的過失或不充分等等理論性的蔽塞或幼稚。舉例來說，孟子主張性善，迫不及待地想攻破告子「生之謂性」（人性即是自然本能）說，却完全忽略了「性」的語意釐定，誤以類比（analogy）當做邏輯性論辯，又犯哲理證立的漏失，混淆經驗事實與價值判斷等等，終違本願，無法顯出性善論可能具有着的哲理強制性（philosophical forcefulness）。①又如朱熹，以天理兼含（人心本已具有的）仁義禮智等義理（道德性理）與（外在事物各別具有的）種種物理，常有混淆內在道德與外在知識之嫌，故其格物致知、即物窮理的主知主義傾向並不徹底，始終被儒家本身的泛道德主義所涵蓋或壓倒，而開拓不出西方人所擅長的純粹知性探求之路。又如司馬遷的「史記」爲首的二十五

史，或如王夫之的「讀通鑑論」，都免不了道德判斷與歷史判斷的混淆不清，而常有硬將道德判斷套到歷史事實上面的泛道德主義偏向，始終突破不了孔子以來「修『春秋』而亂臣賊子懼」的儒家框架，去建立純粹知性的歷史科學傳統，遑論形成具有我所說「整全（顧及全面）的多層遠近觀」（holistic multiperspectivism）這種開放精神的種種歷史哲學理論了。我們常聽人說，中國傳統史學尊重史實，如與印度相比，當然不錯，若與西方較量，顯有小巫見大巫之別。由是可知，泛道德主義的儒家知識論必須修正，承認德性之知與聞見之知的平等地位，亦即承認聞見之知的獨立性，俾在知性探求上免受德性之知的束縛或干擾。

依據我曾構想的「生命十大層面及其價值取向」模型，萬物之靈的價值取向涉及下列十大層面：(1) 身體活動（群己生命的保存，經濟生活，養生壽老等等）；(2) 心理活動（欲望需求的滿足之類）；(3) 政治社會；(4) 歷史文化（傳統思想文化遺產的繼承，歷史的廣綿綿延與尊重等等）；(5) 知性探求（科學研究、哲學思維等等）；(6) 美感經驗（文藝創造與鑒賞、自然美的享受、傳統美的再發現等等）；(7) 人倫道德；(8) 實存主體（人格的尊嚴與平等、實存的自由抉擇、道德主體性的挺立、「慎獨」工夫、良知的覺醒與呈現等等）；(9) 生死解脫（終極關懷、宗教救濟、安身立命、涅槃解脫等等）；以及(10) 終極存在（生命存在的終極根據，儒家的天命天道、耶教的創造主、佛教的「一切法空」或「諸法實相」等是）。傳統儒家的泛道德主義偏差，如用我的十大層面模型予以揭發，則不外是在混淆「知性探求」（第五層面）與「人倫道德」（第七層面），甚至以第七與泛道德化了（panmoralized）的第八、第九、第十等四個高層次面限制「知性探求」層面，使其無法自由在地展現，有如纏足一般。我認爲，解決儒家知識論此一難題的首要線索，端在重新虛心學習西方「知性探求

」之長，把西方的科技資訊、哲學方法論、解釋學、問題探索的功夫本領等等一一吸納進來，而站在「中國本位的中西互為體用論」立場，以多元開放的思想胸襟謀求一種辯證的綜合（*a dialectical synthesis*）。捨此而外，別無他途。

記得一九八二年七月在夏威夷大學參加朱子哲學國際學術會議期間，有一早晨與余英時教授在大學賓館暢談，無形中話題轉到牟宗三先生的晚年著作「現象與物自身」。英時兄忽然問我：「牟先生說知性（認知主體）是自由無限心（道德主體或良知）之自我坎陷而成。你說他所謂的『自我坎陷』究竟是甚麼意思？」由英時兄當時的口氣，我隱隱感到他對牟先生「良知自我坎陷而為有執的知識心性」的說法頗不以為然。我回答說：「他講的『自我坎陷』，可以有壞的意思（意即貶低知性），也可以有中立的意涵（意即道德主體自動在心性低層次暫時轉成認知主體，以便開顯科學知識的世界，而有助於人倫道德的圓善化）。我想，牟先生取的是中立的意思。」但英時兄仍表示十分懷疑。後來我對此點考慮了良久，終覺牟先生的「自我坎陷」一辭不但易生誤解，且有泛道德主義偏向之嫌，免不了以儒家的有色眼鏡去看「知性探求」的存在理由與價值意義。

牟先生承接傳統儒家（尤其孟子）以來的道德主體位優位立場，在生命的價值取向上認為道德主體性的挺立遠比科學知識的開發重要得多，乃為本根而「無執」（*nonattached*），後者祇是枝末而「有執」（*attached*）。宋儒陸象山彰顯孟子理路，自承「吾之學問與諸處異者，只是在我全無杜撰」，除了「先立乎其大者（即孟子所謂「大體」或牟先生所說「道德主體性」）一句，別無技倆，簡易直截。（「語錄」上）又謂：「若某則不識一個字，亦須還我堂堂地做個人」（「語錄」下）。牟先生的意思亦是如此：即使沒有經驗科學的外在知識，也要懂得做人的道理，也要做個有道德的人。原則上我

們當然沒有理由反對維護儒家基本立場的此一說法。但是，牟先生的「自我坎陷」說產生幾個難點。第一，就事實言，幾乎所有的科學工作者並不先（有意識地）去挺立自己的道德主體性或呈現良知，然後才去從事於純粹知性的科學探索的，因此牟先生的說法並無經驗事實的根據。不過，這個難點還攻不到「自我坎陷」說的根本要害。因為此說所關涉的是（哲學）道理，而非經驗事實。

第二，就科學知識產生的過程（即科學發展史）言，並無所謂道德主體性的挺立或本心本性的自我覺醒在先，而後才有科學知識的形成與發展的。我已說過，我們生命的種種價值取向當中，「善」的創造體現（「人倫道德」層面）與「真」的探索展現（「知性探求」層面）是必須微予分辨的兩種事體。這就是說，即使良知沒有呈現，即使道德主體性未曾挺立，我們還是要從事於科學研究的，因為我們的「知性探求」有其獨立自主的存在理由與形成客觀真理（但不是絕對真理）的價值意義。自古希臘以來，西方人一直有此了解，但受過傳統儒家泛道德主義影響的我們中國知識份子，還是西學西潮挑戰（*challenge*）了中國思想與文化之後才慢慢被迫了解到的。有趣的是，構成文化大革命指導原理的（晚期）毛澤東思想，就其忠實地捍衛馬列主義三大原則（階級鬥爭、無產階級專政與共產主義的終極目標）的「應然」（*ought*）信念而言，也與儒家一樣，帶有極其強烈的泛道德主義色彩，而毛所要培養出來的無產階級革命接班人也與儒家一樣，暴露了「先紅後專」甚至「寧紅不專」這種容易惡化而成單線條自我閉鎖心態的單元式簡易心態。②儒家思想與毛思想當然有天壤之別，何其類似，難道做為中國化的馬列主義（*Sinicized Marxism-Leninism*），毛思想的形成也多少帶有傳統儒家的泛道德主義影子嗎？這是很值得所有關心傳統思想文化遺產繼承課題的新一代中國知識份子（不論海內外）應該徹底反省的迫切問題。

第三，牟先生「自我坎陷」說的真正意思是，就（哲學）道理言，如無道德主體性的挺立或良知呈現的終極理據（the ultimate ground or reason），純粹知性的科學探索就等於沒有真實本然（truly authentic）的生命意義與價值，有如失去指南針的船隻在茫茫大海漂蕩不已。譬如核子物理學的高度發展構成了今天美蘇兩國所進行的核子武器生產競賽的理論因素，至於能否避免未來核子大戰的爆發，已非科學研究所能關涉，而是屬於生命更高層次的價值取向問題，亦即有關人倫道德的價值判斷問題。牟先生的「自我坎陷」，嚴格地說，應指在生命更高層次的價值取向上我們的道德主體對於（從事於科學探索的）認知主體施行一種道德上的指導（moral guidance）或價值上的規制（valuational regulation）。我認為，祇有如此重新解釋牟先生的說法，才能解決其中難題，否則儒家知識論的泛道德主義偏差改正不了，而科學經驗的外在知識（聞見之知）也無法在儒家傳統取得獨立自由的平等地位了。無論如何，牟先生使用「自我坎陷」、「有執」等等負面字眼來重建儒家知識論，仍有泛道德主義偏向之嫌，仍令人感到，「自我坎陷」說的形成，還是由於當代新儒家爲了應付尊重「知性探求」獨立自主性的西方科學與哲學的強烈挑戰，而被迫謀求儒家思想的自我轉折與充實（決非所謂「自我坎陷」）的思維結果，仍不過是張之洞以來帶有華夏優越感的「中學爲體，西學爲用」這老論調的一種現代式翻版而已，仍突破不了泛道德主義的知識論框架，而創造地發展合乎新時代需求的儒家知識論出來。

再就第三特點言，儒家知識論的實踐優位立場，可以說是「德性之知」優位立場的補充說明，因爲所謂「德性之知」本來就是必然帶有道德實踐意義的內在知識，特指孟子一系的良知論所代表的「內在道德」（道德心性的自我覺醒與呈現）的向外推廣，亦即「擴充內聖

（格物、致知、誠意、正心、修身）爲外王（齊家、治國、平天下），最後止於至善」而言。因此，我對第二特點的討論仍適用於第三特點。不過，第三特點所標明的實踐優位立場更進一步暴露了儒家知識論的局限性，不但不許「純粹知性的科學探索」有其獨立自主的存在理由與價值意義，反而容易變成對於邏輯推理、語意分析、科學理論模型建構、抽象概念化思考、哲學思維的程序展現與證立工夫等順利進行的一大阻礙。我最近在一篇「批判的繼承與創造的發展」說過：「傳統的中國思想家急於獲得實踐性的結論，故對純理論的知性探求無甚興致與耐性，而在建立自己的思想時，也多半抓住大體，却拋落了重要細節。所以我說，中國學者容易變成『籠統先生』。……主體性生命體驗的偏好，與急於應用實踐的思考方式，在中國思想與文化的發展上無形中構成了我所提過的單元式簡易心態。由是，儒家思想終以最簡易直截的陸王心學爲歸結……」。③老一輩的中國學者由於受過西學西潮的某些影響，故在他們的論著較能克服傳統儒家「重行（實踐）輕知（理論）」的單元簡易心態，但與現代西方學者比較起來，在哲理推演與論證程序的理論工夫仍相差太遠，仍脫離不了傳統以來註釋體裁的寫作方式，個人的理論突破與哲理創造極其有限。最典型的實例是馮友蘭早年出版的「中國哲學史」，自始至終祇不過是大量的引經據典與被動的註解式點滴說明而已，有如哲學資料選輯與原典註釋的湊合。最有哲學思辨功夫而顯揚儒家思想成就最高的牟宗三先生，寫過一系列的哲學（史）名著，但也常免不了過量的引經據典，放在本文（而不在于附錄附註）之內，而相近類似的論點也反覆過多，大大減殺個人原有的哲理創造。他那將近一千八百頁的三大冊「心體與性體」便是佳例，如把過多的原典引用與論點的重覆一一劃除，則祇需三百頁左右的本文即可表現牟先生的哲理創造。陸象山「年譜」記載，有人問他：「胡不註六經？」他回答說：「六經當註我

，我何註六經。」王陽明也以類似語氣表示哲理創造的重要性，謂：「夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也，而況其未及孔子者乎？求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也，而況其出於孔子者乎？」（「傳習錄」中）可惜的是，陸王雖有見於自我創造的重要，却因以「尊德性」重於「道問學」，不屑於儒家理論的步步推演，亦無心於著述立言，終以單元簡易的所謂「心學」總結了孟子一系爲主的儒家思想。④

新一代的儒家學者如要徹底克服傳統以來的單元簡易心態，首須了解我在本節提到的儒家知識論難題，而分辨出客觀性知識與主體性知識的殊異性，就分別功能言兩不相犯（其實是儒家本身以道德主體性去干犯客觀性知識），讓兩種知識獨立自主而保持平等地位，這樣才能改正「行重於知」的片面性，心甘情願地吸取西方（哲學）思想與文化的優點，而現代化地重建以知識論爲首的儒家思想傳統。這並不等於說，儒家應該放棄原有的道德主體性立場，而祇是說，不能再以「道德主體自我坎陷而爲有執的認知主體」這種論調去看純理論性的知識探索。現在再來考察，儒家知識論的泛道德主義偏向如何反映到儒家形上學、心性學與倫理學的理路發展及其限制。

三、形而上學

我國在儒家思想產生以前，早已存在着關於「帝」或「天」（以及鬼神之類）的宗教信仰。「上帝」觀念很可能是「帝王」觀念的擬人化，人間皇帝（如三皇五帝）的政治權威無限制地神聖化後，即成至高無上的主宰，管制宇宙與人事的終極命運。在殷商時代，「上帝」原是殷人的氏族神，經過相當的時間漸漸變成超越氏族神地位的更具普遍性的主宰。同時又有「天」字出現，常與「帝」字交互使用。

而到孔子的春秋時代，「天」字已有取代「帝」字的趨勢。無論如何，孔孟信奉中國原始宗教以來的「天」爲天上主宰，而在「中庸」、「易傳」等早期儒家典籍開始胎動的（牟先生所稱）「道德的形上學」(Moral metaphysics)思想，則又強調「道」字，譬如「易傳」上篇所云「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，充分彰顯（天）道的形上學意義。日本學者翻譯亞里斯多德的名詞：“metaphysica”爲「形而上學」，便是源自「易傳」此語，而中國學者亦樂爲採用，簡稱「形上學」。

馮友蘭在「中國哲學史」曾提出過「天」的五義，這恐怕是戰前中國學者對於「天」字所試最詳細的語意分析。⑤以馮氏五義爲初步參考，我認爲「天」字應有下列六義：(1)天地之天；(2)天然之天；(3)皇天之天；(4)天命之天；(5)天道之天；以及(6)天理之天。除具有蒼天、蒼穹等物質意義的「天地之天」外，其他五義如果聯繫起來，可以大致說明原始宗教信仰漸成早期儒家的初步形上學思想，而終又形成徹底哲理化的宋明理學的整個儒家形上學發展歷程的來龍去脈。「天然之天」意謂自然如此，荀子與道家基本上探此觀點了解自然宇宙與人類心性的真相。⑥此義如應用到人性的了解，則有告子所云「生之謂性」或「食色，性也」，亦即自然本能之意，而荀子所云「不可學不可事，而在人者謂之性」或「性惡」篇（或「性者，本始材朴也」）（「禮論」篇），亦指自然天性而言。到了宋儒，則以「氣稟」或「氣質」等字表現人的自然天性，而孔子所云「性相近，習相遠」的「性」字也常被程頤等解釋成爲自然氣稟，人人不同，乃是天地間陰陽五行的氣化流行自然形成的結果。如將人的自然氣稟看成一種命運或定命，則有「氣命」、「命數」之說，相對於第四義的「天命」之說。如果合起「天」的第二義與第四義，則構成程朱學派的心性論，容後細說。

孔孟繼承原始宗教信仰以來的「皇天之天」爲主宰神，却祇是健全而非能，蓋非西方一神教所云宇宙創造主之故。孔孟皆謂「天不言」，始終避免直接的描述，而「中庸」亦引「詩經」中「上天之載，無聲無臭」之語，可見早期儒家思想已有從純粹宗教轉向形上學理路的趨勢。第一步驟即不外是轉化「皇天之天」爲「天命之天」。孟子更進一步以「行與事」（「萬章」上）去理解天命，而此「行與事」在人間世的具現化，又理解之爲君王的仁政（故謂「受天之命」）與人民的公意（故自「尙書」引用「天視自我民視，天聽自我民聽」之語）。天命除在人事界（政治社會層面）的彰顯之外，又在內在世界（本心本性層面）與外在世界（自然宇宙層面）分別顯現之爲道德正命與「天道之天」。「中庸」開頭一句「天命之謂性」，即不外指謂孟子基於「人性本善」的「正命」⑦，這是天命的內在道德化，構成孟子一系的性善論或良知論的正統儒家心性論（而荀子的性惡論終被漠視）。「中庸」又有「誠者天之道也」之語，與「易傳」所云「神無方而易無體，一陰一陽之謂道」相得益彰，不外指謂天命的外在宇宙化，而爲陰陽生生、至誠無息的所謂「天道」。如此，原具宗教超越性的皇天上帝轉成天命，而天命又在政治社會（群體）、內在性命（個體）與自然宇宙（天地之體）三大層面分別彰顯之爲仁政德治（外王之道）、仁心善性（內聖之道）與生生創化（天地之道），這就是「易」、「庸」所代表的「道德的形上學」，在早期儒家思想的發展首次完成了原始宗教的哲理化工作。

早期儒家的「天命」觀念在內外兩面分別顯現之爲道德正命與天地之道，就形成了整個儒家思想的兩大根本原理：孟子一系的性善論爲代表的心性論原理與易庸所代表的形上學（宇宙論）原理。陸王學派以前者涵蓋後者而建立「心即理」說，程朱學派則依後者推行前者而主張「性即理」說。不論是那一派，都分別以「天」之第六義徹底哲理化了「天命之天」與「天道之天」。陸王站在儒家道德的理想主義最高層次去看人道（道德生命）與天道（宇宙生命），而將良知、天理、天道、氣化流行、人心道心視爲原本一如，無有分別。程朱則依理氣二分的形上學觀點，認爲一切人與事物皆由理（普遍性理）與氣（陰陽五行）合成。事物因氣化流行而有形質之異，亦各具其性理，即不外是「物理」，如水流之理、鳥飛之理等是。人爲萬物之靈，生來即在心中具有仁義禮智等性理或天理，構成人的「天地之性」，或稱「義理之性」；又因所稟之氣有昏明厚薄之異，人人的天生氣質也就自然不同，就如氣質與性理的雜合而言，天地之性即墮爲「氣質之性」。程朱主張漸修工夫，講求下學上達而變化氣質，由是復元天地之性，而成德成聖。

以上借用「天」之六義約略說明「道德的形上學」基本結構。此形上學的內在難題，亦如儒家知識論，乃是由於犯有泛道德主義偏差的單元簡易心態而產生。我已提到，易庸所倡「道德的形上學」原是殷、周兩朝以來天與天命等宗教的超越觀念逐漸「形上學化」（意即人爲地「客觀化」）的結果。天地自然是否原原本本彰顯儒家所云「生生之化」或「天命流行」的道德意義，宇宙秩序是否即是道德秩序，並沒有完全獨立乎道德主體的客觀性證立理據可言。但是，牟先生在一「智的直覺與中國哲學」却說：「本心仁體或性體雖特彰顯於人類。而其本身不爲人類所限，雖特彰顯於道德之極成，而不限於道德界

，而必涉及存在界而為其體，自為必然之歸結」(一九二至一九三頁)。又說：「仁心底感通原則上是不能有封限的，因此，其極必與天地萬物為一體。仁心體物而不可遺，即客觀地豎立起來而為萬物之體，無一物或能外，因此名曰仁體，仁即是體」(一九一頁)。牟先生在這裏所說的「必然」與「客觀」都祇能是道德主體性意義範圍內的「必然」與「客觀」，因為無論如何搬弄美妙動人的辭句，哲學上還是無由證立(Justify)「宇宙秩序是道德秩序」是一種可以超越道德主體的「客觀必然性」，科學上更無法檢證(Verify)或反證(Falsify)其「客觀必然性」。牟先生以儒家「道德的形上學」為既是主觀(道德主體的自我體認)又是客觀(超乎道德主體的天理或仁體)，無異宣稱其為唯我獨尊而不可移的「絕對真理」，很有混淆「科學(客觀性)真理」與「哲學(相互主體性)道理」而墮到宗教信仰之嫌。但是，牟先生却堅持說：「儒家不說道德的神學而說道德的形上學，因為儒家不是宗教」。③我們在這裏如何為主體性與客觀性混淆不清的「道德的形上學」解消其中泛道德主義(自然宇宙的「客觀道德化」)的局限性甚至獨斷性呢？我們如何去發現其中內在難題的解決線索呢？

我的建議是，在多元開放的今日世界，當代新儒家必須講求儒家形上學思想的自我轉折與充實。為此，第一步要承認形上學並不是甚麼(自然)科學家所探求的「客觀真理」，因為形上學無所謂客不客觀；更不是幾近宗教信仰的甚麼「絕對真理」，而是建立在可望人與人間相互主體性的共識共認的一種哲學道理。形上學的道理強制性來自觀點的高超或見識的深遠，而與是非對錯的邏輯判斷毫不相干。

第二步是要承認，任何免於自我閉鎖而有充分發展餘地的形上學思想應該具有我所說的「整全(顧及全面)的多層遠近觀」性格。儒家形上學本來可有這種開放性格，祇是新儒家急於抬高儒家形上學的

地位到「絕對真理」的程度，終於拋落了此一性格。④我們如有耐性細讀儒家古典，則不難發現，儒家形上學也可以是一種整全的多層遠近觀。程頤嘗謂：「心即性也。在天為命，在人為性，論其所主為心，其實只是一箇道」(「遺書」卷十八)。又謂：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也」(同上)。也就是說，站在儒家形上學的高層次看，心、性、(天)命、(天)理、(天)道乃是原本一如；若從低層次看，則有道心與人心之別，天理與人欲之辨，心與性之分，理與氣之異等等。王陽明也說：「性一而已。自其形體也謂之天；主宰也謂之帝；流行也謂之命；賦於人也謂之性；主於身也謂之心」(「傳習錄」上)。陽明此語，包含顧及全面的總觀(在高層次)與多層遠近的分觀(在低層次)，暗示着儒家形上學不是一種客觀固定的「真理」，而是隨心性向上向下轉移而形成的開放性哲理。我們如此重新解釋儒家形上學的本質為顧及全面的多層遠近觀，當有助於新一代的儒家學者超克(惡化而成單線條自我閉鎖心態的)原有單元簡易心態，而以極其開放的現代化胸襟設法吸納其他形上學理論的優點進來，以便進一步創造地發展免於獨斷的儒家形上學。

四、心性論

依據牟先生的解釋，儒家思想的哲學基礎是在主觀性與客觀性兩重原則：孟子一系的心性論挺立了人存在的道德主體，易庸一系的「道德的形上學」則彰顯了「宇宙秩序即是道德秩序」。我已指出，牟先生所謂「客觀性原則」(即「道德的形上學」)其實是依附「主觀性原則」(即孟子一系的性善論或良知論)而成立的。我在上節末尾，為了解放儒家形上學的自我閉鎖性而重新發現其中具有整全的多層

遠近觀形態的思維開放性時，也稍暗示了，高低遠近的種種形上學觀點乃是隨着心性向上向下轉移而形成的。心性停在低層次（如自然本能），就有低層次的觀點（如自然主義）產生；如在高層次（如孟子的本心本性），也就隨着可有高層次的觀點（如陽明的致良知）產生。就其哲理的深層結構言，所謂「道德的形上學」，原是儒家的仁人君子依其良知的自我醒悟實在地投射或推廣自己的道德主體性到天地位自然所形成的儒家特有的本體論洞見，而「生生之化，天命流行」的儒家宇宙論，哲理上也是依此洞見而成立的。總之，以陽明致良知為總結的孟子一系心性論乃是「道德的形上學」之原先哲理基礎，反之非然。我們可以進一步說，孟子一系的性善論與良知論是包括「道德的形上學」在內的整個儒家思想的哲理奠基所在，可見孟子在儒家傳統的地位是如何重要的了。

孔子建立了儒家的倫理思想，但沒有意識到儒家的仁義道德必須有仁心善性的心性論基礎，否則哲理上無法回答「人爲甚麼要有仁義道德？」的棘手問題。孟子在人類思想史上，是第一個認識到人倫道德必須有其人性論基礎的超級哲學家，而以良知良能等道德直覺或惻隱之心等四端的自發自動證立人性本善之說。^⑩但是，支持告子「食色，性也」之說的自然主義者或科學家，也同樣可以在人的內外行爲表現尋找人性本不過是自然本能的經驗事實，依此事實去解釋，仁義道德的觀念很可能是社會規則所塑成的後得習慣，也可能是超越人性事實的一種倫理學的要請（an ethical demand or postulate），頂多表示儒家（孟子）對於先天的仁心善性真實存在的願望（wish）而已。專就人類行爲的經驗事實而言，自然本能說與孟子的性善說都有「成立可能性」（plausibility），難分上下。不過，我們可以重新解釋孟子的「性」字，許有高層次的道德本性（「天命之謂性」）與低層次的本能天性（「生之謂性」），則孟子的性善說可有包

容自然本能說的理論伸縮性與殊勝處，而自然本能說則無包容孟子性善說的可能。

我認為，孟子的性善論具有下面四點哲理強制性，能夠訴諸相對主體性（而非客觀必然性）意義的共識共認。第一，特就道德教育的意義與價值言，孟子的性善論當比告子之說，荀子性惡論或其他人性論更爲優越，且更有實效。我曾說過，「依孟子的本意，教導他人（尤其孩童）做道德上應做的事，就深一層說，即不外是從旁協助他人本心本性之實存的自我覺醒（the existential self-awakening of man's original mind or nature），祇有性善論能夠啓發人人自我醒悟人倫道德的心性本原。有此心性醒悟，就容易重視人格的尊嚴，層層推廣父母子女的家庭之愛，終及一切人類之愛等等；至於其他人性論則無此教育效率性的哲理根據可言」。^⑪第二，孟子在「告子」篇所說的「舍（捨）生取義」那一段，暗示孟子自己十分注意到生死關頭的道德心性醒悟問題。這就是說，在生死交關的雅斯培（Jaspers）所云「極限境況」，最有可能轉化日常平均化了的非本然性爲道德實存的本然性；人人在生死關頭既有道德心性之實存的自我醒悟可能，則在道理上非預先肯定高層次的本心本性不可。「論語·泰伯」篇有云：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善」。曾子此語實有助於我們體會生死關頭道德心性覺醒的道理，也可借來說明孟子的本意。

第三，不但是在生死關頭的極限境況，就在日常生活的種種場合，我們也常看到幡然自悔道德過錯的實存現象，即普通所說的「良心的苛責」或孟子一系心性論者所講的「良知的呈現」，足以說明做爲萬物之靈的我們能在人性的高層次（道德心性）自下是非對錯的道德判斷。也足以例證，光靠社會規制或光有自然本能的天性決不可能解釋爲甚麼祇有人類能夠如此。

第四，孟子性善說是對於戰後開始盛行的後設倫理學（meta-ethics）所提出的嶄新問題「我爲甚麼要有道德？」（What should I be moral?）最強而有力（最具哲理說服力量）的回答。一個有理性的自我主義者不願犧牲自我利益到犧牲自我生命的程度，因他不能接受永生或永罰之類的宗教信仰。因此，真正的問題是：「一個人爲何要有道德到捨生取義的程度？」對此問題，孟子的回答是：「因爲人性本有善種，此乃所以異於禽獸者幾希之處。這一點人的自我了解可以當做道德的直覺，也可以當做實存的道德心性醒悟。人性既然本善，人自然能夠推廣他自己的本心到他人同樣的本心。人性本善是仁恕之道所形成的終極道理。假若你自己曾有生命危險，而爲他人所救，你不得不醒悟到基於人性本善的互恕之理。你同時也得達到『有道德的必要時一切人類（包括我自己）應當捨生取義』的結論。這不是邏輯推理或純粹知性的問題；這是人本身是否醒覺於人性高層次的仁心善性的問題。」⑫

以上我以現代化的處理方式重新彰顯孟子性善說的真諦。但是，此說還有兩點內在難題有待解決。其一，上面四點證立孟子的性善說，都涉及道德本心的發現或呈現，但以道德本心（亦即道心）到道德本性（先天已有的善性）還有一段距離，因爲仁心的活動是經驗現象，善性的存在則是超越經驗的本體論之事。陸王心學的貢獻是在肯定「心即性即理」，解決了孟子的難題。這就是說，從陸王心學的觀點去看，孟子心性論的證立關鍵，是在人心自醒之爲道心的本心（用）上面，而在祇具先天超越性意義的本性（體）上面。因此，我上面所提到的「心性醒悟」，嚴格地說，應該改爲「人心即道心」的自我覺醒。這就說明了爲甚麼孟子的真正繼承者主張「心即理（亦即性）」的陸王而不是倡導「性即理」的程朱。

其二，我雖爲了孟子性善論的現代化，提議此說許有自然本能當

做低層次的人性，道德上聽從人性高層次的本心本性。但無可諱言，孟子未能適予解答有關惡的起源及其形成的難題。他祇回答說：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，不思則不得也」（「告子」篇下）。但他沒有進一步說明，爲何多半的人類「不思」而「蔽於物」，因爲他覺得性心才情既是本來同一，就沒有說明的必要。陸王承繼孟子理路，對於惡的起源問題也無甚興趣，也多半以「自暴自棄」、「蔽於物欲」、「此等善惡皆由汝心好惡所生」等三言兩語輕輕帶過，而未試予進一步的哲理探討。程頤與朱熹二位則對心性流弊處較能關注，故以理氣二分的形上學爲基礎，分辨「天地之性」（或稱「義理之性」）與「氣質之性」，前者爲孟子所云人人共有的本然善性，後者爲「天地之性」與氣質（才質氣稟）相混之後而有的人人各殊之「性」。程朱以此氣質之性去說明上智、中人、下愚之別。程朱的「氣質之性」論可以說是我們經驗常識的心性論深化，是以同時說明萬物之靈所共有的道德心性與分殊不同的個別特性，而到某一程度解答了惡的形成問題，但對惡的根本來源問題的解決仍有相當的理論困難。

關於所謂「根本惡」（radical evil）的問題，耶教與佛教都有極其深刻的認識，分別以「原罪」與「無明」解釋人間世的種種心性沈沒現象與罪大惡極的黑暗面，諸如殺人不眨眼的兇手，做惡而永不悔過的罪犯，從未呈現過良知或良心的極端自我主義者，殺過父母而斷絕善根的佛教所云「一闍提」（icchantika）等是。相比之下，提出「氣質之性」說的程頤對於惡性難改或不移的心性昏沈現象，祇不過說：「性只一般，豈不可移？却被他自暴自棄，不肯去學，故移不得。使肯學時，亦有可移之理」（「遺書」卷十八）。難怪常有人指摘，儒家對於負面人性與宗教需求的了解遠遠不及耶教與佛教之深之透。

以孟子性善論爲正統的儒家心性論，由於採取道德的理想主義（而非客觀的價值中立）立場去看心性問題，因此也忽略了個體特性（individual nature）與社會共性（social nature）及其相互關聯的科學研究，在這一點亟需吸納西方的弗洛伊德（Freud）心理分析學說，弗洛姆（Fromm）等人同時注重個人心理與社會心理的新派心理分析學說，以及強調人的社會性（「人的本質是社會關係的總和」）的科學的馬克思主義（scientific Marxism）。⑬新一代的儒家學者如要批判地繼承並創造地發展儒家心性論，則必須採取我在上節所建議的「整全（顧及全面）的多層速近觀」立場，首在心性論的最高層次肯定良知或本心本性，以便挺立人人的道德主體性；同時也要設法包容從程朱「氣質之性」論到其他種種科學的心性論以及耶教與佛教爲例的「心性沉沒門」，以便對於包括道德本性、氣質之性、自然本能（如性欲本能）、社會性（如階級性、民族性、國家性等）與罪惡性在內的複雜無比的人性，有一較爲充實完整而免於單元簡易甚至片面獨斷的新看法。此一課題的解決相當艱巨，我在「儒家心性論的現代化課題」最後一節祇初試過「一心開多門」的儒家心性論模型，尙待更進一步的修正與擴充。

五、倫理學

包括政治社會思想與群己教育思想在內的儒家倫理學，依序可以分成五個論點：(1)倫理學的建立必須預設健全的人性論；(2)以王陽明經由一番實存的本體論化（existential ontologization）總結而成的孟子一系心性論（亦即致良知教）乃是儒家倫理道德的終極哲理奠基；(3)孟子一系的本心本性論在理論與實踐保證人人能夠發展道德的潛能，終而成德成聖，實現儒家的人生目標或理想；(4)孔孟以來

的仁義觀念構成儒家倫理道德的最高規範原理，統制儒家本身的一切德目、道德判斷與道德行爲；以及(5)（從政治領袖以身作則到一般人民日日努力成德成聖的）儒家內聖之道，乃是實現外王之道（即由仁政德治而至人類社會的道德圓善化）所必需的倫理預決條件與絕對保證。

我在上節已討論過第一與第二論點，而暗示了（以孟子一系爲正統的）儒家心性論實有包容負面心性觀點的時代課題，有待適當的解決。大體上說，孟子一系爲主的儒家心性論有見於正面心性，而無見於負面心性，這就影響到第三論點，產生（牟先生所稱）「道德的理想主義」所具有的基本難題。我的意思是說，有見於正面心性的結果，倡導人人努力成德成聖的我所云「最高限度的倫理道德」（*maxima moralia*）；無見於負面心性的結果，漠視了「最低限度的倫理道德」（*minima moralia*）之重要性。以美國爲例的現代西方社會與民主法制強調「最低限度的倫理道德」，要求人人遵守起碼的約定俗成的「法律與秩序」（*law and order*），至於「最高限度的倫理道德」則是超越世俗法規的宗教道德（如跟隨耶穌的博愛精神與犧牲精神）之事，各掃自家門前雪，兩不相犯而相成相益。儒家獨特的「道德的理想主義」不預先鋪設「最低限度的倫理道德」踏板，一下子就要越級高唱「最高限度的倫理道德」，實與請求規律恪守與功利效益的現代社會倫理形成一道鴻溝，就這一點，儒家倫理學所面臨的首要時代課題是：如何辯證地綜合「最高限度的倫理道德」與「最低限度的倫理道德」，以便現代化地自我轉折與充實。換句話說，儒家倫理道德如何踐行現代化的轉折與充實，以便配合經濟社會政治等等其他層面的現代化（科技資訊化），真正發揮正面積極的極大作用，而不致變成意識形態上的絆腳石。

首先，現代儒家學者必須從傳統以來過份樂觀且理想化了的人

人能夠且應該成德成聖」這種老論講解放出來，面對一大半人既不願也不會去做聖人的經驗事實，開始吸納「最低限度的倫理道德」到原有的儒家倫理系統之中，雖在修身養性等個人道德與（家庭、學校與社會三層的）道德教育仍然可以提倡「最高限度的倫理道德」，但在跳過人與人間具體關係的政治社會道德，則盡求「最低限度的倫理道德」，如此謀求一條現代化的儒家中庸之道。

其次，在道德教育與道德主體性的挺立上，儒家雖應繼續強調「最高限度的倫理道德」，但決不應該過份標榜成德成聖的內聖之道，而應倡導道德理想不外是在日日奮勉的現實過程。換句話說，現代儒家所應提倡的是君子的奮勉精神（理想即在現實），而不是聖人的圓善（現實皆為理想）。這樣，我們比較可以避免偽善，也不致責人太甚。這是新時代的儒家對於指摘傳統儒家「以理殺人」的戴震與五四前後攻訐「禮教吃人」的反傳統主義者所應給予的現代式的回答。

再者，傳統儒家強調聖人的完善完美時，認為聖人的行為動機不但純善無偽，其行為結果亦是恰到好处，合乎「中庸」所云「時措之宜」或「時中」。其實，所謂「聖人」充其量祇是動機純善，至於他的決策與行為結果是否合乎時宜，還關涉到西方功利主義者所云「最大多數的最大福利」，需要種種客觀的「聞見之知」與豐富寶貴的實際經驗之累積，豈是王陽明以天理良知的徹底呈現去解釋儒家聖人那麼簡易直截，就可以了事？在日益多元複雜化與科技資訊化的今日世界，要實際決策與行動完全正確而無誤，談何容易？我們應該了解，在倫理學上動機與結果乃是「善」的一體兩面，而在現代社會裏結果上的功利效益日形重要，所謂純善動機常被看成「不著實際」。現代儒家學者不得不面對倫理的現實性適予自我調節，設法謀求傳統儒家特有的偏良知論與西方偏效果論之間的現代化中庸之道，否則難於配合經濟社會政治等等層面的變化發展。現代西方倫理由於強調人人職責

範圍之內的與規律遵守意義上的功利效益，故能合乎（後）現代化的企業管理與社會工作的需要。儒家倫理的現代化必須考慮到這一點，但不必放棄原有強調純善動機的倫理優點。

第四論點所產生的難題更能說明，為甚麼在日益多元複雜化的（後）現代社會根本不可能有在決策或行動上完美完善的所謂「聖人」。第四論點指謂仁義原理，是儒家倫理道德的最高規範，依此判定任何關涉道德問題的人類行為的是非對錯。孔子分別提過「仁」與「義」，但在儒家倫理思想史上首次合講「仁義」為最高道德規範原理的是孟子。簡單地說，「仁」是統轄忠、恕、孝、悌、禮、智等等儒家德目的「愛人」之意，「義」的基本意涵是「應當」（ought），引申而有（行動上的）「合宜」（appropriateness）之意，更有「中庸」所云「時中」或「時措之宜」之意，到了宋明理學的程朱二位，由於關注「經權」問題，進一步有（道德處境上的）「權宜」（*situational appropriateness*）之意。以現代用語解釋，「仁義」即不外意謂，「在諸般特殊的道德處境所採取的決策或行動應當恰到好處，合乎時措之宜，而表現仁愛之道」。這就是說，「義」是「仁」在各種道德處境的具體而適宜的應用。

程朱二位對於「經權」問題較有哲學性的考察，但孔子與孟子早已注意到這個問題。此一問題涉及「道德衝突」（*moral conflicts*）。（以孟子為例，他在「男女授受不親」（古禮）與「嫂溺援之於手」（權宜）的道德衝突，斷然判定後者為是，可見他為適為採用仁義原理解消禮（社會規範）與仁（人性原理）之間的處境矛盾。⑭但是在「舜（聖王）不顧法律，竊負殺人犯的其父瞽瞍而逃之天天」的假設性故事，孟子顯然以父子之愛高過國法，而無形中暴露了「以孝為先」的儒家倫理的最大缺點。⑮孔孟以來，儒家在孝道（個人道德或我所云「微（小規）模倫理」）與公理（政治社會道德或我所云「

巨（大規）模倫理」）之間的道德衝突所作的判斷，多半偏袒前者，產生種種葛藤與矛盾。程朱雖十分了解到「經權」問題的重要，但對「經」（永恒不變的仁愛之道）如何通過（權）（分殊處境上決策或行動的道德權宜性）完善完美地顯現出來，並沒有提出令人首肯的解決線索。不過，有一點值得我們注目的是，程頤時以「公」或「公理」解釋「仁」，又謂「義與利，祇是箇公與私也」（「遺書」卷十六），且又敢於討論「祖殺其父」或「父殺其子」（「外書」卷七）的棘手難題，可見他（與朱熹）已有超越傳統儒家的我所云「行動中心的處境倫理」（act-centered, situation ethics），而展開「規律中心的公正倫理」（the rule-centered ethics of justice as fairness）此一理路的可能傾向，但仍沒有明顯的突破跡象，令人歎惜。現代西方倫理學所強調的「規律中心的公正倫理」以及「效益倫理」（utilitarian ethics）比較合乎（後）現代巨模倫理的需要，講求「約定俗成而人人必守」與「劃定職事，公事公辦」，現代儒家學者必須吸納此一倫理觀點到儒家倫理系統之中，設法經由批判的繼承而創造地發展合乎新時代需求的儒家倫理。我的建議是，儒家應該設法自我調整，謀求本身偏「行動中心的處境倫理」與現代西方偏「規律中心的公正效益」倫理之間的一種中國本位的現代化綜合，否則我們的傳統倫理無法適應現代社會的需要。舉例來說，孔子所倡導的「正名」主義（「名正言順」）可以賦與現代化，兼攝微模倫理意義的「父子子」與巨模倫理意義的英語所謂「The right man in the right place」（即「君君臣臣」的現代化翻版）。其他傳統儒家倫理觀念也可照例獲得現代化的充實，這就要看現代儒家學者的創造能力如何了。

最後，根據第五論點，儒家一向主張，內聖（個人道德的圓善）即是實現外王（仁政德治或政治社會道德的圓善）的必需條件與預決

保證。但是，傳統儒家依此「內聖外王之道」提倡德治或禮治，在政治上祇合乎「人治」理想，而與源自近代西方的「法治」觀念格格不入，容易形成順利實現民主政體與公正法治的一種意識形態上的絆腳石。我們可以說，儒家有見於內聖之道（微模倫理）而無見於外王之道（巨模倫理），完全漠視微模倫理與巨模倫理的異質性，而有混淆孝道（家庭道德）與公理（公共道德）之嫌，故在政治社會層面的價值取向始終祇能高唱「復古」（回到三皇五帝的聖王之治）的老調，解決不了本身的內在難題。我的建議是，現在儒家必須放棄「內聖導致外王」的陳腔濫調，重新謀求巨模倫理與微模倫理的現代化綜合。大體上說，在微模意義的家庭道德、日常倫理（如師弟之禮或交友之道）以及貫通家庭、學校、社會三層的道德教育，儒家倫理當會繼續發揮正面作用；但在關涉整個政治社會的（即跳過個人與個人之間的直接關係的）巨模倫理，現代儒家不得不針對負面人性的現實，吸納「規律中心的公正倫理」、「功利效益」結果論。「最低限度的倫理道德」等等西方人士所注重的倫理觀點，而依我所強調的「中國本位的中西互為體用論」這新時代立場，打開一條現代化綜合的中庸之道。在這裏我不得不特別強調的是，儒家的「仁義」觀念充其量祇能當做康德（Kant）所說的「規制原理」（the regulative principle），而無權充當「構成原理」（the constitutive principle）。這就是說，仁義原理不能直接用來構成「六法全書」之類的法制規章，但做為最高道德規範，應可用來評衡既成的法制規章，規制不合人道的法制規章有所改善。總之，儒家倫理雖有我所提到的種種內在難題有待解決，它所標出的「仁義」觀念仍可充當人倫道德的最高指導原理，有其永恒不變的價值意義，這是儒家倫理的殊勝處。由於篇幅所限，拙論無法更進一步針對儒家倫理（學）的時代課題或內在難題作一全盤性的細密探討，祇有在不久的將來另撰一篇「儒家倫理學

的現代化課題」，俾便彌補意有未盡之處了。

六、解脫論

儒家思想基本上，不是一種宗教，但有從貫穿知識論、形上學、心性論與（包括政治社會思想與教育思想在內的）倫理學等四項的「道德的理想主義」所衍生出來的一種儒家特有的解脫論，仍可以說是「一種『道德的宗教』（a moral religion）」，也可以說是一種高於哲理的「生死智慧」，自孔子始，一直如此。孔子信天而不依靠天；以「憂道不憂貧」（「衛靈公」篇）為其終極關懷，故言「朝聞道，夕死可也」（「里仁」篇），又言「未知生，焉知死」（「先進」篇），如此安身立命或樂天知命，亦即「盡人事而俟天命」，充分表現德（求仁得仁）即是福（人生樂趣），即是生死智慧，即是所謂「宗教」的儒家解脫論宗旨。

孟子的哲學貢獻，是在對於孔子所首創的生死智慧予以真常心性論的奠基，且承接孔子「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（「衛靈公」篇）的原意，推演「捨生取義」之說，如此轉化宗教超越性的天命為內在性的道德正命，故謂盡心知性為「知天」，存心養性為「事天」，「殫壽不貳，修身以俟」為「立命」（「盡心」上）。孟子的「生於憂患而死於安樂」（「告子」下）一語也充分表現了傳統儒家「德福一如」的生死智慧。後來王陽明的致良知教所以成為孟子性善論的必然歸結，乃是因為孟子性善論本身已有傾向突破道德實踐的局限性，而深化儒家道德實踐為終極的生死智慧之故。我的意思是說，如就哲理的步步推演言，儒家與大乘佛學一樣，本從對於人類生死問題的終極關懷出發，建立以心性論為奠基的生死智慧，因此導出道德實踐與涵養工夫的結論。依此看法，本體論地深化孟子性

善論而成的陽明致良知教，可以說是總結了儒家哲學的根本義諦。^{①6}另一方面，由「周易大傳」與古代陰陽五行說結合而成的儒家天道觀，到了宋代，經由周（敦頤）、張（載）、程（二兄弟）、朱（熹）等大儒的形上學深化之後，也構成了儒家解脫論或生死智慧的另一哲理奠基，張載所云「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不可亡者，可與言性矣」（「正蒙·太和」篇）或程顥所言「死生存亡皆知所從來，胸中豁然無疑，止此理爾。……死之事即生是也，更無別理」（「遺書」第二上），皆可例示源自陰陽天道觀的儒家生死智慧。不論是真常心性論形態的還是陰陽天道觀形態的（抑或二者合成的）儒家解脫論，有一根本特點，就是此岸即彼岸，內在即超越，中庸即高明，與大乘佛學的「生死即涅槃」或「即心是佛」有一脈相通之處，也足以說明為甚麼印度佛教移植中土之後，小乘斷絕而大乘興盛，終有慧能禪宗之起。

儒家的生死智慧在現代社會仍有正面積極的意義與價值，極有助於偏重「大傳統」（哲學思想）的有的知識份子（傳統儒家所謂「士」）建立健全有益的人生觀，了解「意義治療法」（Logotherapy）的開創者傅朗克（Viktor Frankl）所說「人生乃是一種任務」的真諦，依此立定自己終身的工作目標。但是，它對依從「小傳統」（宗教信仰）的人民大眾來說，恐怕陳義過高，難被接受。這就部分說明了儒家的「道德的宗教」為何形成不了耶教或佛教那樣極具解脫論或救濟論影響的一種世界性宗教。大乘佛教則除了偏重哲理智慧的自力聖道門（大傳統）之外，又有適合廣大民衆的他力淨土門（小傳統），這是儒家無法相與匹敵的特長。儒家是否也可以重新發展「天」與「天命」等原先已有的宗教超越性層面，補充世俗倫理性層面呢？我基本上是哲學工作者，而非宗教思想家，故祇能如此發問，提醒現代儒家關注此一課題的存在而已。