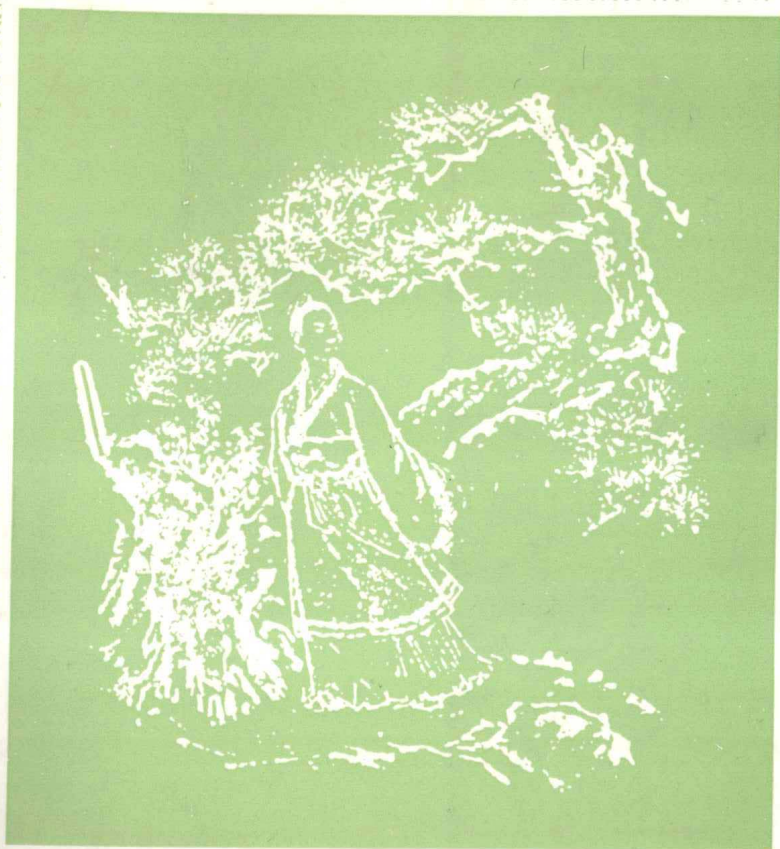


鵝湖學術叢刊 ⑩

當代新儒學論文集

總論篇



文津出版社印行

鵝湖學術叢刊 ⑩

當代新儒學論文集

總論篇

文津書版社印行

當代新儒學論文集·總論篇／牟宗三等 著．--

初版．--臺北市：文津，民 80

面； 公分．--（鵝湖學術叢刊；10）

ISBN 957-9400-70-9（精裝）．--

ISBN 957-9400-71-7（平裝）

1. 儒家—中國—論文，講詞等

121.207

80001141

⑩ 刊叢術學湖鵝

當代新儒學論文集·總論篇	著作者：牟宗三等	發行者：范惠美	出版者：文津出版社	臺北市建國南路二段二九四巷一號 郵政劃撥：〇〇一六〇八四一〇號 電話：三六三五〇〇八·三六三六四六四 登記證：局版臺業字第八一號	定價： 平裝 四〇〇元 精裝 四五〇元	中華民國八十年五月初版
--------------	----------	---------	-----------	---	---------------------------	-------------

責任編輯：黃梅英·蔡森昌

ISBN 957-9400-70-9(精)

ISBN 957-9400-71-7(平)

「當代新儒學論文集」前言

本論文集是由「鵝湖月刊社」、「東方人文學術研究基金會中國哲學研究中心」，及「國際中國哲學會當代新儒學組」等於一九九〇年十二月在台北舉辦的「當代新儒學國際研討會」的論文選集。

儒學是中國文化的主流，一直負擔著為中國人提供日常生活的軌範，及提撕人的精神，啟發理想的責任。兩千多年來，大儒輩出，理論迭有發展，其巨大的作用及價值是不容否認的。近代以來，由於國家多難和社會變遷，傳統文化的價值備受質疑，儒學逐漸不被視為思想上的主流核心，在社會上的影響力亦日見消減。但儒學的式微，並不能加速中國的現代化，反而造成了中國文化思想的失調，中國人精神空虛、中心無主的現象。所以儒家思想能否返本開新，應是這個時代思想上的重要課題。當代的儒學學者，從熊十力先生以來，由於既對傳統儒學有深刻的體認，又能了解西方學術，面對當代的世界，於是便能夠一面承續發展儒學的學脈，一面又和西方文化繫長度短，多方開發儒學的精義。使儒學恢復其生命力，而有理論上和實踐上的新開展。從這次新儒學會議的召開，得到海內外學者普遍的重視、支持，在會議期間，聽眾源源而來，使三天各三個會場都座無虛席的蓬勃氣象看來，當代新儒家們的努力，是功不唐捐的。

這次會議有三個討論的主題，即(一)當代新儒家思想之研究，(二)當代新儒學與當今世界，(三)當代新儒學應有的發展。會議的論文大都圍繞這三方面來討論，其中雖有見解不同處，但都有相當的學術價值，所以除了少數幾篇由於個別的原因未能收入外，其

餘都結集在本書中。由於篇幅關係，現稍作分類，分成三冊出版，並分別名為「總論篇」、「內聖篇」，及「外王篇」。希望論文集的出版，有助於學界及社會大眾對新儒學思想的研究和了解。

本次會議得到李祖原建築師事務所、教育部、文建會、中央大學、太平洋文化基金會、自然文教公益基金會，及吳尊賢文教基金會等單位的贊助。又有許義灶、林炳興、林冠琦、郭泗海、黃國良、賴森榮，及蔡瑞美等諸位先生的捐款支持。而論文集的出版，則由文津出版社一力承擔，這都是我們所由衷感謝的。

「當代新儒學論文集」編輯委員會

一九九一年三月

當代新儒學論文集

總 論 篇

目 錄

1		「當代新儒學論文集」前言
1	牟宗三	客觀的了解與中國文化之再造 ——「當代新儒學國際研討會」主題講演
21	蔡仁厚	中國哲學的反省與新生 ——以牟宗三先生的學思為例
43	傅偉勳	現代儒學發展課題試論
69	霍韜晦	第三代儒家能做些甚麼？
79	唐亦男	當代新儒家論衡 ——新儒家之“定性”
109	方穎嫻	儒家與新儒家
127	曾昭旭	從生命升沉的辨證歷程論儒道佛耶四教 異同
147	龔鵬程	存在的感受 ——論新儒家的學術性格

179	李明輝	論所謂「儒家的泛道德主義」
247	陳 特	唐君毅先生的文化哲學與泛道德主義
265	譚世寶	孔毛不容混同，儒法必須分清 ——略論當今一些反儒者之誤
285	羅義俊	中國歷史與文化意識的偉大覺醒 ——論錢賓四先生對新文化運動的省察
321	羅哲海	梁漱溟與翟志成 ——一場古典式的現代爭論
331	岑溢成	內容真理與中國哲學
349	馮耀明	當代新儒學的「哲學」概念
397	蔣年豐	牟宗三與海德格的康德研究
419	李錦全	現代新儒學思潮的歷史評價
445	李宗桂	從《道德的理想主義》談儒學發展前景
463	鄭家棟	大陸近年來的新儒學研究 與我的一點認識

客觀的了解與中國文化之再造

——「當代新儒學國際研討會」主題講演

牟宗三講演 王財貴整理

前些日子，聯合報刊載了香港吳明先生所記錄的一個訪問辭，那篇訪問辭的最後，我有兩句話，說：「當今我們最須要的是要有客觀的正解，有正解而後有正行。」所謂「正解」、「正行」，是模仿佛教八正道中的詞語而說的，佛教教人修行有八種正確之道，又叫八聖道分，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等，「正解」與「正行」之意都包含在裏邊。簡單地說，正解是正當正確的了解，正行是正當正確的實行。爲什麼我們處在這時代特別須要正解正行呢？我有一些感想，在這個「當代新儒學國際會議」上講一講，我想是很恰當的。

前幾年在大陸湖北曾舉辦一個熊十力先生百年誕辰的紀念會，他們出了一個紀念專輯，大概大陸上一些相關的文章都收了，海外的很少。收輯的範圍包括前後三代，前一代是老一輩的，是熊先生那輩，包括比他稍大的一些人以及他的同輩與比他稍晚的，如蔡元培、馬一浮、梁漱溟、賀麟、馮友蘭等都在內，老一代的人多，文章也多；中一代是像我這一輩的，下一代是當今中青年一輩，人物文章都不多，也寫得不好，只有一篇朱寶昌寫得較好，而最差的是任繼愈，其他則大體不甚相干，只報告一些事實。整個看完了這一個中國近百年來對中國哲學界頗具代表性的紀念專輯，我立即有一個很難過的感想，就是：中國從明朝

亡國以後，學問傳統即告斷絕，所謂學絕道喪，一直到清末民初，社會上了不起的高級知識份子，大體都有真性情，在某一方面說，亦有真智慧，真志氣。但他們為什麼都不得成正果？這些真性情、真智慧、真志氣算是白白地浪費了！我常想：這癥結到底出在什麼地方？

我思考的結果發現癥結是在於他們生命都缺乏某種東西，那種東西就是孔子所說的「學而時習之」的那個「學」。生命中的真性情、真智慧、真志氣都要靠「學養」來充實才可以支撐得起來，而那一輩老先生正好都缺乏足夠的學養。人在社會中要關心時代，關心天下家國大事。但人是有限的存在，關心的事又那麼多那麼大，是以若光靠天生一點氣質所凝結的才情華采，而無學問知識以充實之，長養之，怎能應付得來？尤其在此風雨飄搖的時代，「學養」之不足遂成爲一個非常嚴肅的問題。「學養」，實在的說，也就是對問題要做「客觀的了解」，要有正確的知識，不誤解，也不籠統。什麼叫籠統？我且舉一個例子：明崇禎末年，天下大亂，內有闖王，外有滿州，舉國如焚，正如《桃花扇》中所謂：「十七年憂國如病，呼不應天靈祖靈，調不來親兵救兵。白練無情，送君一命。傷心煞煤山私幸，獨殉了社稷蒼生。」結果是崇禎皇帝于殺宮後跑到煤山自縊身死。當那時局正緊，皇帝臨朝與百官謀策時，理學家劉戡山上奏說：「陛下心安，則天下安矣。」這句話當然有其至理，我們不能說劉戡山說錯話，就如講邏輯有所謂分析命題，分析命題絕不會錯，但因為它不是綜合命題，所以對經驗知識無所助益。在當時，「陛下心安」當然是「天下安」的必要條件，但並非充分條件。在國難當頭，正須拿出辦法來時，「知識」、「學」，是不可缺少的要件，這時光講大學正心修身即可進而治國平天下是不夠的。所以以「陛

下心安」來作為安邦之策，可以說是講了一句廢話，難怪崇禎皇帝一聽，就嘆息道：「迂哉！劉宗周。」就叫劉戡山歸鄉養老去了。劉戡山所以講出如此籠統而不切實際的話，正是因為對政治之所以為政治無客觀的了解之故。

處理現實事務當然繁瑣而需學問，政治、社會問題皆然。這道理極易明白，我現在且暫時不談這方面的事。只就有關宏揚中國傳統智慧的工作來看，看如果缺乏正確客觀的學問，對學術文化乃至整個國家民族前途有何決定性的影響。學術文化上的影響，對照政治、社會活動來說，本是「虛層」的影響，但「虛以控實」，其影響尤為廣泛而深遠，所以我說它是一種「決定性的影響」，我們不可輕看，以為是不急之務。不過學術文化上的事，幾微有無之間，若不明白指出來，一般人是容易察覺的，所以我一個個舉實例而說明它：

民國以來，在學術界最出名的是胡適之先生，從其《中國哲學史大綱》看來，他本是一個講中國哲學的人，但其實他對中國哲學一點都不了解，沒有一句相應的話，所以只寫了上卷，後來也寫不下去了，轉去做考證，考證禪宗，也以外行人瞎考證，根本不知道禪宗內部的問題，只去做些外圍的事，如考證版本的真假，這與禪宗有何本質的關係？況且憑什麼你就能斷定《六祖壇經》一定是神會造的呢？照我一看，我不須考證，就知道神會寫不出來，因為神會的思想是另一個思路，神會禪是「如來禪」，《六祖壇經》是祖師禪，祖師禪是真正的禪宗之禪，是神會了解不到的。胡適先生連這一點都不清楚，還想跟人辯，難怪被鈴木大拙當面斥為外行，其實他是真的外行。以像他這種人來領導學術界，出大風頭，這當然非國家學術之福。所以他雖以哲學起家，到後來不但不講哲學，並且反哲學。他極力宣傳科學與考據，考

據也並非不可以講，不過考據是歷史家的本份，但胡適先生既不讀歷史，亦不讀哲學，亦不讀科學，他只去考紅樓夢。考紅樓夢能考出科學來嗎？——他所有的學問就是這樣——浪費、無成。所以馮友蘭出來寫哲學史就超過他了。

說到馮友蘭的《中國哲學史》，是比胡適進了一步，至少表面上很像個樣子，一直到現在，西方人認為中國哲學史，還是以馮友蘭所作的為最好，余英時也這樣說。但他的討好，其實是表面的，因為他寫此書有一討巧的地方，平常人看不出來。他用的是選錄方式，西方人寫哲學史大體是用詮釋的方式。選錄方式不是不可以，但馮友蘭作這本書很狡猾，說好聽是很謹慎，所以很能保持一種「學術謹嚴」的氣氛。因為他很少對所引的文獻加以解釋，他盡量少說自己的話，盡量不做判斷，所以讀者實在很難猜透他到底對那些文獻懂呢？還是不懂？到了他該說話時，他就說幾句不痛不癢的話。若有真正下論斷的大關節，則一說便錯，由此，我們便可看出他實在不了解。所以很早我就說他這本哲學史是「膿包哲學」，膿包的特性是外皮明亮精光，但不可挑破，挑破便是一團膿，我是一向不欣賞那種書的。這本哲學史大體上卷還像樣，主要是他用了他那一點邏輯知識整理了名家，有一點成績，其他講儒家、道家都不行。先秦都講不好，後來魏晉道家、隋唐佛學更難講，他根本是門外漢，于宋明理學更是門外的門外。他以為他懂得朱夫子，但他何曾知道朱夫子是理學家，不是西方的新實在論，他以西方的新實在論來解釋朱子，這當然是不相應的。他後來又講「新理學」，以程朱自居，這都是妄人妄作。《中國哲學史》表面上寫得那麼嚴肅，出版時是那麼鄭重其事，他請金岳霖與陳寅恪來作審查報告。其實金岳霖先生是外行，陳寅恪雖是史學家，並不讀哲學，但他的見聞實比馮友蘭博

洽得多，所以多少也能看出一些問題，只是馮友蘭不承認罷了。像陳寅恪這個人也了不起，其考證歷史確是當行，但這個人也有其缺點，我稱之為「公子型的史學家」，他為人為學帶有公子氣，公子氣有什麼不好，我們暫時不去詳論它。近代中國史界學頗有成就：例如講殷周史以王國維為最好，講秦漢史以錢賓四先生為最好，隋唐史以陳寅恪為最好，宋史尚未見有誰最好，明清史則有孟心史，這都是眾所公認的。史學之所以有成，因為他們上了軌道，有當行之客觀的了解。近代中國人對中國哲學的討論就未上軌道，像馮友蘭的哲學史，對中國哲學的發展中歷代各期哲學核心問題根本未接觸到，更遑論有什麼有價值的討論。以如此之書，而不論中西都公認它是一本代表作，這表示這一代的中國人實在太差勁了，不但對不起祖宗，也對不起世界，這真是這一代中國人的恥辱。

又從那個地方可以看出馮友蘭對中國思想沒了解呢？在紀念熊先生的文集中，有一篇馮友蘭的文章，他以九十高齡，平生寫那麼多書，理應有些心得，誰知他卻說：熊十力之新唯識論和老唯識論的爭辯是一個老問題的復活——就是說有關這些問題在古代就有人討論過了，現在他們又拿來討論而已——我一看，這樣說倒是出語驚人！我仔細看他說的是什麼老問題的復活，原來馮友蘭是指南北朝時代神滅不滅的討論，我覺得這簡直是胡說八道了。熊先生的《新唯識論》和玄奘《成唯識論》的不同怎麼會和神滅不滅扯在一起呢？請問熊先生是主張神滅呢？還是神不滅？而《成唯識論》又是神滅還是不滅？我看兩邊都安排不上，這種故作驚人的論調實在太差了！神滅不滅的問題重點在那裏都不能把握，後來佛學的高度發展更不容易契接得上，故其侃侃而談者，大體不可信。

此外如梁漱溟先生、馬一浮先生與我老師熊先生在所謂「客觀的了解」上也都有缺陷。梁先生是了不起的人物。他敢於對抗毛澤東，對抗江青四人幫，這就了不起。但他終於被毛澤東所籠罩，所以最後毛澤東死時，梁先生還說：毛澤東晚年雖然荒唐，但不管如何，他畢竟是非凡之人。我看到梁先生說這種話，一時難過得很。以聖人自期之梁先生，何故竟作此不倫之語？他為何還會心儀於毛澤東？其實梁先生這個人對中國學問知識和文化意識都是很少的，才會有如此的判語。他和熊先生不同，熊先生講學或許有錯誤，但他的民族文化意識縱貫意識很強，而梁先生在這方面很欠缺，梁先生的頭腦是橫剖面的，如他的「鄉村建設」之理論便是在橫剖面下了解中國社會而寫出來的。他並沒有通過中國歷史文化的演變去了解中國社會，只照眼前的風俗習慣而想辦法，他對中國社會的具代表性的了解是在其《中國文化要義》一書中所說的：「倫理本位，職業殊途」，他這樣了解並不算錯，但若止於這樣了解，是只了解到現實的社會狀況，若其社會所以形成之文化根據及背後之歷史淵源，則並未接觸到。只在這裏用力，不能對時代問題之解決有相應的了解。在這裏顯出梁先生的不足，所以他開出的救國路線是「鄉村建設」，鄉村建設能解決什麼問題呢？充其量也只能順著太平時節之民風，協助長養一點民生，敦厚一下民情，而不能解決中國的政治問題。結果被毛澤東農民革命之大氣派唬住了。其實鄉村建設並不是不能做，但要了解時代才能配合時代，而這便須要有正確的現代知識，才能做時代的指針，要建設才有建設的依憑。而梁先生對時代的了解到死還是那兩句話：「西方的路我們不能走，蘇聯的路我們也不能走。」那麼你走那條路呢？一無所適，蹣跚到共產黨魔道，抵抗不住，也不必談什麼建設了。說蘇聯的路不可走猶可，說西方的路

不能走，可見梁先生對西方自由民主之價值不能認識，則你憑什麼建設中國，憑什麼應付共產黨呢？

以上是說梁先生的文化運動之無所成，至於純學術上的對中國儒、釋、道三家的研究，也是很薄弱的。所以熊先生每次勸他不要再搞鄉村建設了，要出來講學，梁先生兩眼一瞪，說：「我有什麼學問可以講呢？」梁先生對西方哲學的認識是得自於張申府先生講的羅素，與張東蓀先生翻譯的柏格森的創化論。柏格森在西方哲學上的地位並不高，羅素于邏輯有貢獻，于真正的哲學並無多大貢獻。當時中國哲學界對他們兩位推崇備至，也可見學風之淺陋。梁先生對中國的學問則欣賞王學再傳門下的王東崖，對「自然灑脫」一路頗寄其嚮往，欲由此而了解孔子之「仁」。其實從這一路進去也可略有所得，但畢竟不是了解儒家的正大入手處。梁先生是所謂有性情、有智慧、有志氣之人，思考力很強，也有創發力。他寫《東西文化及其哲學》一書時年紀並不高，全是自己憑空想出來的。但也因如此，其中所造的新名詞都是無根的，所說的文化類型也太簡單，如說西方是前進的，印度是後退的，中國是適中的，這樣講都是一些影子罷了。所以思考力強，性情真，志氣高，也有相當的智慧，無學以實之，結果盡成空華，白白的浪費了一個人才。這種人間大憾，平常人是看不出來亦感受不到的，就連他自己也不自覺。他的這部書實並無多大價值，他本人亦不予以肯定。他最後是相信佛教，而不再做儒者。在中國這樣的亂世，生命人格想要卓然有所樹立是很難的。

馬一浮先生對中國歷史文化內部的義理常識最為博雅，但說到客觀而深入的了解則談不上。從那裏看出來呢？熊先生新唯識論剛寫出時，馬先生爲他作了一篇序，四六駢文，美得很，其中說到熊先生的著作是「將以昭宣本迹，統貫天人，囊括古今，平

章華梵」。這四句話贊得很漂亮，音韻鏗鏘，迴腸盪氣，但馬先生講這四句話時胸中有多少實義則很難說。後三句較易懂，其第一句「昭宣本迹」，我當時（大學生）是看不懂，我看熊先生也未必真切。我現在知道這句話並不簡單，就如我剛才說紀念熊先生的文章寫得最好的朱寶昌也引用了這四句話，但他對「本迹」的涵義則胡亂說。「本迹」兩字是有淵源的，能用這兩字，這表示馬先生的多聞博識，但我想他並不一定得其實。「本迹」兩字來源於魏晉時代，當時講會通孔老有所謂的「迹本論」，「迹本」觀念貫穿魏晉南北朝兩百多年，最後有阮孝緒出來又總結了這個觀念，佛家天台宗也借用此辭來判教，可謂源遠流長，義涵深厚。但馬先生用之於評論新唯識論，卻顯得突兀，新唯識論之主題用此辭去贊是不大對題的，只是做文章罷了。其序言另一段又說：「擬諸往哲，其猶輔嗣之幽讚易道，龍樹之弘闡中觀」，這兩句話，第一句將熊先生之作新唯識論比為王弼之注易經，王弼之注易不但注了經文，最後還作了《周易略例》，極有創見，但是要知道王弼注易經是根本不相應的，你怎麼可以拿王弼之注易來比新唯識論？如果真如所比，則新唯識論豈不是沒有價值了？王弼是用道家的玄理來注易經，而易經是孔門義理，熊先生的立場是純粹的儒家的大易創生的精神，其立場與王弼正好相反，這是極為明顯的，而馬先生竟看不出來。這表示馬一浮先生所用心的是如何把文章做好，而並不注重客觀上正確的了解。至於「龍樹之弘闡中觀」一句，更與新唯識論之主旨不相干。龍樹是所謂的「空宗」，中觀論頭一個偈就贊緣起云：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」，所謂八不緣起，這是佛家講「性空」的基本立場，講的是實相般若下所觀照的緣起法的性相，其性是「空」，其相是幻。這立場與熊先生寫新唯識論大相

逕庭，熊先生新唯識論不但批評無著世親的老唯識論，也不贊同龍樹的中觀，在此用「亦猶龍樹之弘闡中觀」來恭惟，非但其義不實，而且走了板眼。

馬一浮先生只能作文章，作高人雅士，不能講學問，他文化意識並不如熊先生強，他自己也承認悲願不夠。文化意識不足不能講學，悲願不夠也不能講學。所以他的架子擺得很大，他說現在一般人都不足以教，若要教，也「只聞來學，未聞往教」，要人去他那裏請教才行，他決不接大學的聘書。他從年青時起便隱居西湖，二十七歲就不見外人，也不出來。到熊先生寫出新唯識論時，那時他和熊先生都已四十多歲了。熊先生聽說西湖有此一高人，想往見之，或告之曰：他不見人，熊先生想找人介紹，介紹亦不行。熊先生不得已，就自己將稿子附一封信寄去，結果好久都沒下文，正待要發脾氣，馬一浮親自來了，真是「惠然肯顧，何姍姍其來遲」。一見面，熊先生責問他為何久無回音，他回答說：你若只寫信，我早就回了，你又寄了著作，我要詳細看，看看你的份量，如果份量夠，我才來相訪，現在我不是來了嗎？兩人於是結為好友。由此可以想見馬先生的為人，這個人的名士氣太重，從學識方面說，他比梁先生、熊先生博學，但客觀的了解則沒有，譬如他好用新詞，但往往不通。我曾看他有一次寫信給賀昌羣，賀昌羣是唸歷史的，常到馬先生門下走動，也認識熊先生。他向馬先生請教南北朝隋唐這一段思想史的問題，也就是中國佛學發展的問題，馬一浮並不稱佛教為佛教，他造了一個新詞曰：「義學」。我起初看不懂，我知道古人有所謂「義理之學」，宋明有「理學」，而馬先生要用「義學」來稱佛教，不知其所據為何？佛教中所說的理是空理，義則是法義，即是現在所謂概念。如說諸法苦、空、無我、無常等，「苦」、「空」、

「無我」、「無常」便是此「諸法」之法義，它們是一些謂述性的概念，所有這些概念拿「般若實相」來貫通。所以佛教說菩薩之「四無礙智」——辭無礙、義無礙、辯無礙、理無礙——其中即有所謂「義無礙」一項。儒家講「性理」，道家講「玄理」，「義」則是大家都有，儒家有儒家的義，道家有道家的義，怎麼可以用「義學」專稱佛教呢？

以上都講老先生的毛病，大家不要誤會我對前輩不客氣，其實我還是很尊重這些人，在這個時代，出這種人物，有真性情、真智慧、真志氣，已經是很難得了，我只是要強調「學」的重要，無「學」以實之，終究是浪費了生命，辜負了時代，這大體也是整個時代的毛病。即如我老師熊先生念茲在茲想接著現有的新唯識論寫出「量論」部份，也寫不出來。本來依熊先生的計劃，新唯識論應有兩部，上部「境論」，講形上學，下部「量論」，講知識論，但「量論」一直寫不出來，其實就是因為學力不夠。因為熊先生的所得就只有一點，只那一點，一兩句話也就夠了。一提到儒家大易乾元性海、體用不二，熊先生就有無窮的讚嘆，好像天下學問一切都在這裏。當然這裏有美者存焉，有無盡藏，但無盡藏要十字展開，才能造系統，所以後來寫好多書，大體是同語重覆。我奉勸諸位如果要讀熊先生的書，最好讀其書札，其文化意識之真誠自肺腑中流出，實有足以感人動人而覺醒人者，至於《新唯識論》不看也可，因其系統並沒造好。不過雖說熊先生所得只有一點，但那一點就了不起，不可及。當年馬援見漢光武，嘆曰：「乃知帝王自有真者」，此語可移於贊熊先生，熊先生之生命中是有「真者」在，這「真者」就是儒家的本源核心之學，這點抓住了，就可以挺立於世而無愧，俯視羣倫而開學風，這一點是儒家之所以為儒家之關鍵，我們就從這點尊重我們