

哲學與文化

Monthly Review of Philosophy and Culture 348

第卅卷第五期

05.2003

專題／葉海煙 主編

儒家倫理學專題

導言：儒家倫理學專題

作為世界哲學的儒學：對於波士頓儒家的回應
儒家哲學的當代型態及其可能性研究：以劉述先與杜維明為例
現代意義內的儒家宗教意識
經權原則與道德判斷：以《儒家生命倫理學》為中心之討論
經濟全球化與儒學「家」倫理
儒家的王道思想：兼評杭亭頓《文明衝突與世界秩序的重建》



導言：儒家倫理學專題

葉海煙

東吳大學哲學系教授

儒學本屬中國，但現代的儒學則已屬於全世界。因此，既然以「儒家倫理學」為專題，便不能不讓儒學由傳統以至於當代，做全向度的展開，並且同時由「中國」（或是廣義的華人世界）擴及整個現代文明所浸淫的現代世界，而所謂「現代世界」亦即「現代人的生活世界」。在此，培養開放的心胸、包容的態度以及一種兼具對比、外推與擴充之道的精神，似乎有其必要，特別是因為「儒家倫理」乃儒學精髓所在，也是傳統儒學最可以重新開發，同時也最足以和現代世界相呼應以至於相參相和的意義資源。

在此，我們集中呈現了研究「儒家倫理」的一些成果。首先，從被譽為「當代新儒家」第三代表人物劉述先教授的大作：〈作為世界哲學的儒學：對波士頓儒家的回應〉，我們可以看出儒學的活力實乃文化之活力、倫理之活力，而「儒家倫理」是確實可以在不斷的對話與溝通之間，源源不絕地形成一種世界性的哲學；其間，文化的差異恰可以如劉教授所言，在具「生態學」的探索中，讓不同的文化傳統在各自的基礎上吸納對方的長處，而終「讓儒家在國際上成為一個受到尊嚴的精神傳統」。我們相信這應該是可以樂觀期待的。接著，葉海煙教授的〈儒家哲學的當代型態及其可能性研究：以劉述先與杜維明為例〉，基本上是從儒家哲學的傳統論及當代儒家倫理學的實際的處境，以揭顯儒家哲學與儒家倫理的當代型態，並同時設法展開儒家哲學的現代向度，其中也涉及儒家倫理諸多關鍵性的課題，如儒家之「自我」、儒家在道、學、政等面向的展開，以及儒學的宗教性等，而陳振崑教授大作〈現代意義內的儒家宗教意識〉，則更嚴謹的論及「當代儒家在理性的要求下呈現出何種形態的宗教意識」，其追求嚴格的理性判準與宗教理想應如何共存共容，更值得吾人關切。此外，由高柏園教授〈經權原則與道德判斷：以《儒家生命倫理學》為中心之討論〉一文看來，「生命倫理」始終是儒家倫理在其核心意義之外，可以進一步和當代倫理對話的基點與參照系統，而高教授對「經權原則」的注意與關切，他所提出的有關道德判斷與道德人格如何有其兼具應然性與實然性的重大問題，則是儒家倫理不能不「自反而縮」的根抵所在。由此，再進一步對應全球化，以反思

儒學「家」的倫理，潘小慧教授大作〈經濟全球化與儒家『家』倫理〉指出儒家德行倫理在當代的實際處境，並同時提出可行的因應之道與成全之道，顯然極富有啓發性。而最後黎建球教授以〈儒家的王道理想〉爲題，並論及杭亭頓《文明衝突與世界秩序的重建》，則在「王道」的宏觀之下，肯定儒家王道思想在重建世界秩序時所可以扮演的角色，這在此刻「後伊拉克」時代正開啓之際，實足以在「主戰」與「反戰」雙邊論述之上，提供具有儒家倫理「極高明而道中庸」的思考面向。

在此，除了要感謝六篇論著的撰作人外，編者也要對提供四篇書評的作者表達感激之意，而如果此一「儒家倫理學」專題還算是名實相符的話，那麼「哲學與文化」月刊的全體編委與編輯同仁，才是最值得所有讀者感謝的。

作為世界哲學的儒學：對於波士頓儒家的回應

劉述先

中央研究院中國文哲研究所研究講座

內容摘要：波士頓儒家在方法論、形上學、踐履論三個方面提出了與其它儒學不同的看法。在方法論上，南樂山採取自然主義的進路，深受懷海德的影響。在形上學方面，認為陰陽感應是中國古典哲學中最主要的問題，在踐履論方面，較為強調禮的重要性，認為透過禮，才是踐履儒學的較好方法。

關鍵詞：波士頓儒家·方法論·形上學·踐履論

2000年南樂山（Robert Neville）出版 *Boston Confucianism*（《波士頓儒家》）一書，¹第一章是：“The Short Happy Life of Boston Confucianism”（〈波士頓儒家的短暫而快樂的生命〉）。它是根據作者在1994年為 *Daedalus*（代達羅斯）季刊主辦的“China in Transformation”（變遷中的中國）會議提供的一篇論文改寫而成的。不想波士頓儒家的生命並不那麼短暫，幾年之間雪球越滾越大，竟然成為一整本書。這樣就不能只以一時的幽默視之，需要嚴肅地加以對待，本文擬由當代新儒家的觀點對之作出回應。

南樂山是波士頓大學的神學院長，乃是一位基督教的新教徒，卻又自稱波士頓儒家，這預設了「多重宗教認同」（multiple religious identity）的觀念，而這一觀念是由另一位波士頓儒家白詩朗（John Berthrong），南樂山的同事兼好友，所提出來的。²而白詩朗所以能提出這樣有突破性的觀念，又是由積極參與自1988年以來一

¹ Robert Cummings Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World* (Albany: State University of New York Press, 2000)。

² John H. Berthrong, *All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue* (Albany: State University of New York Press, 1994), Ch.6.

連串的儒耶對話的國際會議所引發出來的。³我也曾多次與會，大家協力作新觀念與新領域的探索，並切望這樣的對話能夠持續下去。大家的觀念與感受有同有異，本文將由方法論、形上學、踐履論等領域作進一步的探討。

壹、方法論的反省

從 1991 年參加了柏克萊舉行的第二屆儒耶會議之後，我就認為「宗教內的」(intra-religious)對話比「宗教間的」(inter-religious)對話更有成效。後者經常在不同的傳統之間作出對比，前者則每每以自己的傳統為起點，由其他傳統汲取睿識或智慧。蓋宗教間的對話往往把傳統當作固定的東西，有本身的特色，歷久不變。如有不合之處，就說這是例外，或者羈雜了其他傳統的成分而變得不純。即使把這樣的觀察限於一個時代也會造成問題。譬如像安樂哲(Roger Ames)與郝大維(David Hall)以儒家傳統由孔子到漢代均缺乏「超越」(transcendence)層面就犯了這個毛病。⁴這樣的看法為南樂山與白詩朗所駁斥。⁵其實安樂哲與郝大維的動機不壞，他們拒絕把西方觀念強加在中國傳統之上，但仍不免因噎廢食，恰好掉進了中西隔絕的陷阱裡。他們力主中西思想二元，這種思路恰恰是傳統中國思想陌生的東西。即使他們也承認宋明理學有超越層面，只不過他們堅持這是外來的東西。但現代新儒家從不認為傳統是個一成不變的東西。孔子就說：「溫故而知新，可以為師矣。」(《論語》為政篇)吾人必須在新舊之間取得平衡。宋儒正是在這方面師法孔子。在朱子與象山兄弟有關太極的論辯中，他就明白表示並不在乎有些概念名言來自不同傳

³ 1988 年在香港中文大學召開了第一屆儒耶對話的國際會議，規模盛大，由於海峽兩岸都有宗教人士參加，一時成為傳媒關注的焦點所在。第二屆於 1991 年在加州柏克萊舉行，第三屆於 1994 年在波士頓大學舉行。第四屆於 1998 年又回到香港中文大學舉行，盛況難再，卻可說已完成了其階段性的歷史任務。歷屆會議論文多結集分別以英、中文出版。

⁴ 參 Roger Ames and David Hall, *Thinking through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987), *Thinking through the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany: State University of New York Press, 1998)。雖然多數現代新儒家均以儒家傳統為「內在超越」(immanent transcendence)，有別於耶教傳統之「外在超越」型態。安樂哲與郝大維卻堅持「超越」一詞的嚴格意義，不承認儒家傳統由孔子到漢代有超越的層面。

⁵ 參 Neville, *Boston Confucianism*, pp. 147-151, Berthrong, *All under Heaven*, pp. 83-85, 138。他們認為儒家是一個活的傳統，今日對話的夥伴既是現代新儒家，自應以他們的意見為準，沒有理由跟著外人說，儒家傳統缺少超越的層面，因為新儒家才是這一傳統的承載者。

統，只要精神在先聖後聖完全一致就好。⁶像《易》的發展就經歷三聖，伏羲畫卦，文王重卦，孔子贊易，到周濂溪講「無極而太極」，觀念不斷創新，「夫先聖後聖豈不同條而共貫哉。」朱子建立系統，貴在傳心。他進一步發揚了伊川的「理一而分殊」。這在當代，通過創造的闡釋，還是一個重要的「規約原則」(regulative principle)。⁷現代新儒家與波士頓儒家合轍之處在，二者都把傳統當作動態開放的歷程。在發展的過程中都呈現了一些「主題」(motif)，由主題的分析作比較研究。⁸這是當代新儒家如杜維明和我都可以同意的進路。⁹

對方法論作進一步的探索，湊巧南樂山與我都曾接受邀請撰寫了兩篇文章，在這方面作出評論與反省。「現存哲學家圖書館」(Library of Living Philosophers)在2001年出了納塞(Seyyed Hossein Nasr)專集，南樂山和我都有文章對納塞有所回應與批判。¹⁰然後又有方法論專集出版，企圖會通中國哲學與分析哲學傳統，我們也都有文章提出自己的見解與建議。¹¹看了他的兩篇文章，我想我對他的方法論進路多少有了相當了解。雖然我對他的神學並沒有深入的研究，但我已有相當資糧可以對他作出回應。很明顯的，這是共同尊崇儒家理想的友朋之間的君子之爭，不會劍拔弩張。但彼此之間還是有相當歧異，不容輕忽過去，必須提到檯面上來，坦誠地交換意見。

我們可以先從納塞的回應與批評說起。納塞是當代傑出的伊斯蘭哲學家。「現存哲學家圖書館」由1939年的杜威專輯開始，非西方人只有1952年的拉達克里希南

⁶ 有關這場辯論，參拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》，台北：學生書局，增定三版，1995，頁451-458。

⁷ 參拙作：〈「理一分殊」的現代解釋〉，現收入拙著：《理想與現實的糾結》，台北：學生書局，1993，頁157-188。

⁸ 參Neville, *Boston Confucianism*, ch. 6, Motif Analysis East and West.

⁹ Neville在他的書序中說，波士頓儒家有兩個支脈：查理士河以北，以哈佛大學的杜維明為代表，重點在仁與孟子；查理士河以南，以波士頓大學的南樂山與白詩朗為代表，重點在禮與孔子。他把偶而來波士頓作學術交流的學者也包括在內。我可以算是哈佛一脈的相關學者。

¹⁰ Lewis E. Hahn, Randall E. Auxier, and Lucian W. Stone, eds., *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2001). Robert Cummings Neville, "Perennial Philosophy in a Public Context", pp. 169-189. Shu-hsien Liu, "Reflections on Tradition and Modernity: A Response to Seyyed Hossein Nasr from a Neo-Confucian Perspective", pp. 253-269.

¹¹ Bo Mou, ed., *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2001). Robert Cummings Neville, "Methodology, Practices, and Discipline in Chinese and Western Philosophy", pp. 27-44. Shu-hsien Liu, "Philosophical Analysis and Hermeneutics: Reflections on Methodology via an Examination of the Evolution of My Understanding of Chinese Philosophy", pp. 131-152.

(Sarvepalli Radhakrishnan) 專輯，納塞是第二位，可見多麼難能可貴。納塞繼承的是蘇菲教派 (Sufism) 神秘主義 (或作冥契主義) 的傳統。¹²我們都尊敬他的成就。很特別的是，他起初唸理論物理，後來轉攻伊斯蘭科學史，最後才發展他的系統哲學。他對現代文明強烈加以譴責，有許多看法不是我所同意的。由南樂山和我對他提出的質疑與批評，可以看到我們的契合處，但也有重大的分歧，不容忽視。

南樂山對納塞 perennial philosophy (萬古常新的哲學) 的哲學理想是贊同的。但他覺得納塞的策略錯了，以至為當前西方主流哲學所漠視乃至輕視，這是十分可憾的。南樂山認為，常新哲學其實可以有兩條不同的進路。納塞取傳統的方式，先層層超昇到超越存有之境，然後才下降，把智慧傳佈給信眾。這種方式與當前西方思想格格不入，難怪缺乏正面的回應。南樂山建議，常新哲學其實可以有另一進路，不妨將傳統的方式顛倒過來，由下而上，就可收到完全不同的效果。他提議先由普爾斯 (C. S. Peirce) 的「記號學」(semiotics) 入手。¹³然後才建構宇宙論，最後才發展一套神學，強調「無中生有」(ex nihilo)，取不決定主義 (indeterminism) 的觀點，而把重點放在「創造性」(creativity) 上面。納塞在回應之中根本拒絕南樂山的提議，他認為完全沒有必要隨波逐流，並提醒大家，今日在西方已有相當數量的人採取他所謂的「傳統主義的」(traditionalist) 觀點，故自己的處境並不那麼孤立，而有不斷增長的趨勢。

我對納塞則有一種兩極化的反應，我對他的哲學所知甚少，只能對他的吉福特演講 *Knowledge and the Sacred* (《知識與神聖》，出版於1981年)，作出回應。一方面我很佩服他對「聖知」(sacred knowledge) 的闡釋。近代西方對「知識」的了解日趨狹化與淺薄化，不再了解知識的神聖的根源，故他呼籲我們要回歸傳統，恢復柏拉圖、奧古斯丁、普洛泰納斯 (Plotinus) 以至亞維西拿 (Avicenna 或 Ibn Sina) 的睿智。這個傳統肯定「智的直覺」(intellectual intuition)。這才使我們警覺到，當代新儒家牟宗三先生肯定智的直覺，與目前還活著的蘇菲傳統，有若合符節之處。

¹² 關於他的思想的介紹與批評，參拙作：〈新儒家與新回教〉，現收入拙著：《當代中國哲學論：問題篇》，美國八方文化企業公司，1996，頁113—137。此文即根據英文稿改寫的中文本。

¹³ 參朱建民：《普爾斯》，台北：東大圖書公司，1999年，第四章。南樂山取普爾斯的記號學，而不取歐洲流行的索緒爾 (Ferdinand de Saussure) 的記號學，不只因為前者的範圍廣闊，它也不像後者那樣容易鄙棄實在論的進路。南樂山繼承美國實用主義的傳統，普爾斯是創始者，詹姆士 (William James) 使之風行一時，杜威將之發揚光大。對於這個傳統進一步的了解，參朱建民譯，艾慕士 (S. Morris Eames) 著：《實用自然主義導論》，台北，時英，2000。南樂山認為杜威繼承了普爾斯的傳統的線索，詹姆士是談信仰，有主觀主義的傾向，故不取他的說法。

依納塞之見，西方聖多瑪卻繼承了亞維羅斯（Averroes，或 Ibn Rushd）的線索，有經驗實在論的傾向，從此誤入歧途。到文藝復興以後乃每況愈下，日越異化，故猛烈加以抨擊。這和我們一般對文藝復興、近代西方的理解大相逕庭，委實難以消受。我們一貫頌揚近代西方民主、科學的成就，納塞卻慨嘆神聖性之失墜，這就與新儒家思想的走向南轅北轍。新儒家雖呼籲我們要維護傳統的睿識，不容許「道統」失墜，但在另一方面也要改造傳統，以曲通的方式開拓「政統」與「學統」，以吸納近代西方民主與科學，這就與納塞之呼籲要恢復中世紀時「神權政治」（theonomy）才能安立人生的意義與價值的說法徹底矛盾衝突。新儒家對民主、科學並不抱有幻想，故猛批科學主義（scientism），也不以民主為萬靈藥，希望在傳統與現代之間覓取一種平衡。故新儒家雖被貼上「保守主義」（conservative）的標籤，其實力圖與時推移，與納塞倡導的「傳統主義」大異其趣。南樂山批評納塞未能面對所謂「懷疑的詮釋學」（hermeneutics of suspicion）的挑戰，¹⁴新儒家並不迴避這樣的質疑，但他們走的方向卻和南樂山所提議的很不一樣。

從方法論的角度來看，為了方便，我們或者可以說唐君毅、牟宗三取理想主義的進路，而南樂山取自然主義的進路。波士頓儒家如南樂山、白詩朗都深受懷德海以及赫桑（Charles Hartshorne）「過程神學」（process theology）的影響。¹⁵有趣的是，唐、牟年輕時都曾受到懷德海的吸引，但在思想成熟時卻不成為一個因素。而這決不是偶然的結果，乃是經過深思以後選擇了一條不同的道路。唐、牟都深受乃師熊十力的影響。熊先生在他所謂「性智」與「量智」之間作了截然的分別：只由性智的體証才能建立形上學，量智則可以用來做科學的探究。¹⁶量智該限量（感覺與知覺）與比量（推論）。依熊先生之見，理智（量智）的構畫決不能把握本體，只有通過人人由上天稟賦而來的「本心」的體證才能把握形而上的真實，透徹了悟「體用不二」。這是由孟子到陽明的傳統。唐、牟秉承了這樣的睿識，但學問的鋪排則通過西學，不再追隨熊先生的路數。牟先生由現代的羅素、維根斯坦回溯到康德，然後再翻出來才得以建立「知性主體」。他在《認識心之批判》的序言中說：

¹⁴ 二十世紀的詮釋學受到尼采（Nietzsche）、佛洛伊德（Freud）、馬克思（Marx）的衝擊，對人類文明的發展提出了許多尖銳、透切的質疑與批評，不容許我們空談理想，不面對根深於生命中陰暗面的挑戰。

¹⁵ 對懷德海與赫桑思想簡單介紹，參拙作：〈有美國特色的當代美國宗教哲學〉，現收入拙著：《理想與現實的糾結》，台北：學生書局，1973，頁 289-331。

¹⁶ 熊十力：《新唯識論》，台北：廣文書局，1970，頁 1-3。

人之心思發展，了解過程，常是易於向『所』，而難於歸『能』。向所，則從客體方面說，歸能，則從主體方面說。向所則順，歸能則逆。古賢有云：順之則生天生地，逆之則成聖成賢。吾可藉此順逆兩向以明科學與哲學之不同。向所而趨，是謂順。『順之』之積極成果惟科學。若哲學而再順，則必錦上添花，徒為廢辭。故哲學必逆。由逆之之方向以確定其方法與領域；其方法必皆為反顯法與先驗法，其領域必為先驗原則、原理、或實體之領域，而非事實之世界或命題之世界。¹⁷

他又明白說：

吾初極喜懷悌海。彼由現代物理數學邏輯之發展，上承柏拉圖之精神，建立其宇宙論之偉構。此確為當代英美哲人中之不可多得者。然自吾邏輯書〔《邏輯典範》〕寫成後，吾即覺其不行。蓋彼亦正是由所而逆也，而其所使用之方法又為描述法。此雖豐富可觀，實非入道之門。蓋其『平面』的泛客觀主義之宇宙論實未達主體之境，故未能盡『逆之以顯先驗原則』之奧蘊也。彼於此平面的泛客觀主義之宇宙論上渲染一層價值觀念之顏色，而不知價值何所出，……。價值之源在主體。如不能逆而反之，則只是價值之放射，而不知其源頭之何所在。此則『超越的分解』缺如故也。

18

照牟先生的說法，主體有二：一曰知性主體，一曰道德主體。他闡明了知性主體，唐君毅先生則闡明了道德主體。¹⁹而二人在精神上都是受到熊先生的啟發。有一點需要說明的是，牟先生講宋明理學，常常貶抑程朱的橫攝系統，以理為只存有而不活動，而稱許周張明道與陸王以及五峰蕺山的縱貫系統，以理為即存有即活動。²⁰這是通過另一視域的說法，與此處所說並無差別，因他明言，橫攝系統為順取之路，縱貫系統為逆覺之路，此其大較也。借用熊先生的術語，必須要把「習心」扭轉，「本心」才得呈露。故此如果以自然生命來說，新儒家決不取順流而趨的態度。孟子雖以惻隱之心之直接呈現為喻，但他既分別「大體」、「小體」，不贊成「物交物

¹⁷ 牟宗三：《認識心之批判》，香港：友聯出版社，二卷，1956-57，上卷，頁2。

¹⁸ 同上，頁4。

¹⁹ 參唐君毅：《道德自我之建立》，香港：人生出版社，1963年重印。

²⁰ 參牟宗三：《心體與性體》，台北：正中書局，三卷，1968-69，卷一，頁58。

則引」，或後世所謂的「順軀殼起念」，明顯是走的逆覺的道路。這樣就不能把孟子的思想與英國經驗主義混為一談：像謝甫茲伯利（A. A. C. Shaftesbury）、赫其森（Francis Hutcheson）、休謨（David Hume）、與亞當·斯密（Adam Smith）之論「道德感」（moral sense），其實是不同的東西。²¹但儒家之不取自然主義的進路，並不使之走上超自然主義的進路。由本心本性的呈露不斷加以擴充，乃可以到達孟子所謂「上下與天地同流的境界」。儒家思想是澈底現世性格的，故無須逃世。「超越」體現在「內在」之中，由己及他，由孟子到陽明都講萬物一體的境界。

由此可見，新儒家走的是一迴環的道路。意識不斷超昇，而後推己及人，嚮往至善的境界。小宇宙與大宇宙之間取得和諧，所謂天人合一，故儒家所追求的是一種寬廣的上通於天、紮根於地、恪守中庸之道的人文主義，與沙特（J. P. Sartre）的寡頭人文主義可謂大異其趣。²²本體既立，由心性而通於宇宙，則自然主義的嚮往也可以為理想主義所消融，但在程序上不可以顛倒過來。第二代新儒家也許過分凸出主體性而多少有了偏向，但脈絡改變之後，有些是可以調整的面向，下文還會有進一步的討論。

貳、形上學的反省

由上面的探究，就知道方法論與形上學問題有著千絲萬縷的關聯。牟宗三受到康德的影響，拒斥希臘的實體形上學。如果我們以感覺基料為起點，通過邏輯推論或經驗歸納去建構玄想式的形上學，那麼他會同意熊先生的說法，這樣的構畫不能見體。形而上的真實決不能當作客觀的對象來加以理解，那是一條死路。留在現象的層次上，只能建立科學知識，有較高或較低的或然性。宇宙論也屬於這一層次，但還達不到科學的精確性。形上學並不增加吾人的經驗知識，只能通過體認把握，故它不在理智、知識的層次上，而是睿識或智慧。當然它決非反智，故我曾借用田立克（Paul Tillich）的「理性之深層」（Depth of Reason）來闡釋新儒家的思想。²³

²¹ 參李明輝：《儒家與康德》，台北：聯經出版業公司，1990，頁11-45。

²² 參牟宗三：〈論無人性與人無定義〉，《道德的理想主義》，台北：學生書局，修訂五版，1982，頁115-134。

²³ 其詳請參閱我在1966年在南伊大完成的博士論文：Shu-hsien Liu, "A Critical Study of Paul Tillich's Methodological Presuppositions"。又參拙作：〈當代新儒家思想批評的回顧與檢討〉，現收入拙著：《大陸與海外——傳統的反省與轉化》，台北：允晨文化公司，1989，頁237-257。

在一個階段，牟先生曾對比「實有型態」之本體論與「境界型態」之本體論。前者重客觀實有，由分解去把握外延道理，後者重主觀證會，由神會去作成內容真理，為「主觀性之花爛映發」。²⁴牟先生晚年較少談「境界型態」之本體論，可能要避免學者不當的主觀性的聯想，但它的思緒是始終一貫的。在《現象與物自身》一書中，他分別開所謂「執的存有論」與「無執的存有論」。²⁵由「識心之執」只能作出「現象界的存有論」，海德格順著康德的探索，留在「執的存有論」的層面上，只能作出「內在的形上學」，不能作出「超絕的形上學」；只有肯定「智的直覺」，人雖有限而可通過無限，中土儒釋道三教始能証成「本體論的存有論」。牟先生曾借天台宗「詭譎的圓教」以「生死即涅槃、煩惱即菩提」來說明圓教思想的規模，而後延伸到道家與儒家的無執的存有論。²⁶這正是牟先生一貫的思路。他曾指出：

故不但漢儒之『氣化實有之宇宙論』須提升或扭轉，而予以消化之，即西方傳統中『實有形態』之本體論或形上學，亦須提升或扭轉而予以消化之。提升是經氣化或萬有層提至最高之道德宗教之『理』一層。扭轉是從客觀之實有，氣的或理的，轉至主觀之虛靈。消化是統客觀性於主觀性而至真實的主客觀之統一。經過提升、扭轉與消化，中國之玄理哲學亦可因而得其進一步之充實。然而千聖同証之『境界形態』下之主客觀之統一，恐是不移之內容真理也。²⁷

由這裡可以看到新儒家所繼承與改造傳統的中心關注是在什麼地方。但南樂山的主題分析中卻少了這樣的分疏，以致差之毫釐，謬以千里。他說：

這裡要提出來的東亞主題是，陰陽宇宙論與人文之化成自然（Human Completion of Nature）。陰陽宇宙論是一條線索，在中華文明內比任何古典的主題表達更為古老。而它普泛地表達在戰國時期所有先秦的哲學流派之中（儒、道、墨、法、名家），自然主義各派，特別在《易經》之中。與鄒衍（305-240.B.C.）相關連的陰陽家決非這一主題的最早的表達。陽是活動、伸展，陰是放鬆、回歸，這些特質在許多現象中找到類比。在這

²⁴ 牟宗三：《才性與玄理》，香港：人生出版社，1963，頁 262-265。

²⁵ 牟宗三：《現象與物自身》，台北：學生書局，1975，頁 37-40。

²⁶ 同上，頁 408-447。

²⁷ 引自牟宗三，《才性與玄理》，頁 265。

一主題中需要強調的一點是，陰陽是有問題的和諧的平衡因素。²⁸

他又說道：

在東亞、陰陽與人文化成自然的主題結合，使得人的情狀必須與道協調，既符合而又實現道的要求，有了文明上的重要性。東亞文明缺少西方與南亞對於創世的強調。它分享的是，命的規範主題的眾多表達，既相關於天命，也相關於帝王儀規的指令。但與西方不同的是，命的規範決非外於人內在的本性與傾向；正好相反，要和人內在的道一致才能達到。東亞文明與南亞所分享的主題是，自然由交織在一起的過程所組成，不講整全的物或實體；但東亞主題絕少把自然的歷程當作幻化，或外於真我者，相反，乃以之為自我最中心的成分。

所謂『主題』意即一古老的觀念、實施、或事件，而有古典文字清楚表達者。主題即有清楚表達之觀念。²⁹

寬泛來說，南樂山的觀察並不差，只不過他對陰陽宇宙論的強調則是錯誤的。陰陽雖可溯源到上古，但它們要遲到戰國時期才演變成爲宇宙間基本的力量。一直要到鄒衍，才把陰陽與五行結合而發展一整套哲學。用在歷史與政治上，對秦漢以後的思想有深遠的影響。安樂哲與郝大維認爲由鄒衍到董仲舒的陰陽宇宙論缺少超越的層面是不錯的，但說孔、孟、《易經》缺少這一層面確是不諱的。表面上看來，《易傳》中的陰陽宇宙論和陰陽家的說法差不多，其實背後的精神完全不同。所謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」（《繫辭》上），道器雖相即，畢竟形上、形下有別，不可混同。形上是超越的層面，形下是內在的層面。《易傳》發展的是一套生生不已的哲學³⁰，與鄒衍的決定論思想可謂大異其趣。宋儒自周敦頤以降，到朱子、陽明都只酌取漢儒的宇宙論，而從不以之爲重點所在，朱子建構道統，擯棄漢儒，即其明証。³¹在這一傳統中，形上學無疑較宇宙論佔優位。故我提議，或者可以「天

²⁸ Neville, *Boston Confucianism*, 頁 117, 我的譯文。南樂山有可能是在不經意中受到了安樂哲與郝大維的影響，雖然他不接受二人以古代中國思想中缺少超越層面的說法。

²⁹ 同上，頁 118, 我的譯文。

³⁰ 參孫智桑譯，方東美著：《中國哲學之精神即其發展》，上冊，台北：成均出版社，1984，頁 145-156。

³¹ 參拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 413-427。

人合一」代替「陰陽感應」為主題。此詞雖後起，思緒卻貫串儒、道、墨、名、陰陽諸家，只法家被排除在外。但漢代以降，陽儒陰法，陰陽家則與道家合流，與儒家互補，正如南樂山所說，儒道分別代表了中華文明的陰陽二個面向，可謂知言。

至於人文化成自然，這確是中國文化的主流思想。宋明儒學發展「心性之學」，當代新儒家乃明白宣稱：「此心性之學，乃中國文化之神髓所在。」³²過時的宇宙觀可以解構，生生與仁的睿識經過創造的闡釋卻可以萬古常新，有其現代意義。宋明儒有各種不同的異說，但也有共識在張載開出的所謂「天道性命相貫通」的思路，超越與內在相通。³³這不是通過經驗歸納可以建立的命題，故不屬於科學的領域，非理智或理性所行境。但絕不可以之為非理性，因其植根於理性之深層，可以說為超理性。這裡確涉及信仰的成分，但又不可以之為「唯信仰主義」(fideism)，將之當作僅僅是主觀的信念看待，因歷代聖賢都有同樣的體証，正如象山所言東西海聖人出，心同理同是也。在原則上人人可以有相同的體証，雖則在事實上，聖賢仍是難得的成就。但無論如何，人人都可以學習、嚮往聖賢之道，而超越為內在提供了方向的指引。

參、踐履論的反省

由以上的討論又可以看到，對新儒家而言，形而上的體証決不能夠脫離修養的踐履。此所以第二代的新儒家特別彰顯主體性的概念與入路。但儒家的理想終不能分割內外，歷代儒者均莫不對於「內聖外王」，有殷切的期盼與嚮往。同時在這一傳統中，知行也不容乖離，故陽明盛張知行合一之旨。宋明儒堅信，個體仁的實踐與天地之生生融和無間。這是很深的睿識與智慧，不可斥之為擬人論的投射。一方面人禽有別，自覺的道德心只在人才呈現出來，到聖賢才有充分的體認與實踐。另一方面，也只有人才能有天地萬物一體的證會，在意識上可以清楚地體認到，天地的

³² 參著名的〈中國文化與世界宣言〉，由張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位學者簽署，同時發表於1958年元旦《民主評論》與《再生》雜誌。此宣言由唐先生起草，後收入唐君毅：《中華人文與當今世界》，下冊，台北：學生書局，1975，頁865-929。

³³ 張載〈誠明篇〉曰：「天所性者，通極於道，氣之昏明不足以蔽之。天所命者，通極於性，遇之吉凶不足以戕之。」天道性命通而為一。但對「天道性命相貫通」的解釋，則各家不同，並未歸一。牟先生認為只程朱一家不能言此義，其實程朱一家通過一曲折的方式仍可以言此義，只朱子以理為只存有活動而已！

生生就在我的生命之中發生作用，剎那剎那，永不停息，即使到死後也不會終止。而這正是張載〈西銘〉一文傳達給我們的微意。由此可見，牟先生所謂「道德的形上學」(moral metaphysics)講的不是狹義的專屬於人的狹義的「道德」，康德的「道德底形上學」(metaphysics of morals)才是面對這個層次的問題，探索自律道德的先驗原則。中國哲學是以道德生命的健動為起點去上體天心，體認瀰漫於整個宇宙間的生生之德(廣義的道德)，則人的生命雖有限而通於無限。生生的脈動實凌越生死，宇宙的生命在個體的生命之內得到共震。而吊詭的是，人必須克服私欲才能開放給一個更豐富、飽滿、包含無限創造性的生命。此即所謂「存天理、滅人欲」。那當然不是要人苦行，而是要人不要順軀殼起念，走逆覺體証的路數，與生命內在一個更深刻的泉源互相呼應，自然而然得到精神的解脫，所謂「存吾順事，殯吾寧也！」這是通過人把握的宇宙情懷(anthropo-cosmic vision)。有這樣情懷的人仍是有限的存在，不會全知全能，世間的事還是要奮勉以求，天命依然是不可測。但把天所命於我的核心部份(孟子所謂「大體」)充分發揚出來，無論壽夭、貧富、禍福，也就終生無憾。由內在仁的體認，乃要求外在禮的實施。大學所謂修齊治平，由個體而社會到天下大同的理想；理一分殊，和而不同，在一元與多元，絕對與相對之間，尋覓中庸的理想。

由這條線索探索下去，又可以看到新儒家與波士頓儒家的一個重要的分別。南樂山把重點放在禮上面，杜維明所繼承新儒家的傳統則把重點放在仁上面。從新儒家的觀點看，就踐履而言，仁比禮更基本的位置是不容顛倒過來的。這由《論語》中略作徵引便可明白就裏。

子夏問曰：『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。何謂也？』子曰：『繪事後素。』曰：『禮後乎？』子曰：『起予者商也！始可與言詩已矣。』(〈八佾篇〉)

對孔子來說，禮在後面，在什麼之後呢？這裡並未明言，需由《論語》再作徵引，

林放問禮之本。子曰：『大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。』(〈八佾篇〉)

禮既另有本，當然本身不可能是本。由語脈上看，喪禮之本是在戚之仁心。孟子由此講惻隱之心，所謂心有戚戚焉，可謂善繼。或謂仁、禮可以互本，這種說法

是不可以成立的。由教育程序看，學禮在時間上可以在先，但何以要遵循這樣的禮呢？則不能不把禮儀當作仁心的表現看待。芬格雷（H. Fingarete）講禮的魔術效應³⁴，豈不正是因為儒家的禮儀是人心自然的流露所致！

在這裡，新儒家的思想與實用主義的思想取徑不同。杜威由常規（*routines*）建立的習慣（*habit*）開始，到時出了問題，乃有衝動（*impulse*）嘗試新的方法，而理智（*intelligence*）找到解決問題的途徑，乃在習慣與衝動之間取得了平衡。³⁵這是牟先生所謂順的路數。新儒家也由禮開始，但不滿其流於形式，故必逆之反至禮之本，找到了仁心，由逆覺的反省而上昇到了另一層次。

但本心本性既立，則南樂山的考慮都是很有道理的，他認為德性一定要通過禮儀造成習慣才會有效，新儒家翻上一層，但未走出世的道路。儒者通過一個迴環，還是要在世間弘道。熊十力所謂體用不二，孟子的仁義必須要輔以荀子的禮智才能具體落實。由近而遠，儒家的思想富有包容性，像當代新儒家，由道統的堅持，擴大到學統、政統的開拓，乃可以吸納西方的科學與民主，所謂理一而分殊。在當前的脈絡下，當然更可以吸納波士頓儒家宇宙論的玄想與禮儀的推廣。

其實在踐履的層面，查理士河的兩岸有頗多彼此契合之處。南樂山特別激賞杜維明「信託社會」（*fiduciary community*）的構想。當前自由主義思想已受到嚴重的質疑。但社團主義（*communitarianism*）對自由主義的挑戰是不夠的。杜維明對《中庸》的研究乃提出了另外的可能性。他說：

信託社會，作為儒家宗教性的確定表徵而言，並不只是由缺乏超越層面的社會倫理所支配的。相反，社會是建立在信託上，而不只是個契約，這是對天命之謂性的神聖的肯認。如果說，儒家與天的『盟約』（*covenant*）即充分盡性以完成天的化育，或者不那麼離譜罷！³⁶

通過這樣的線索去吸納南樂山對禮和荀子的富有新意的闡釋，的確可以為儒家傳統增添一些重要的面向。

³⁴ Herbert Fingarete, *Confucius — The Secular as Sacred* (New York : Harper & Row, 1972) .

³⁵ John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York : Modern Library, 1930) .

³⁶ Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality : An Essay on Confucian Religiousness* (Albany : State University of New York Press, 1989) , pp.97-98.

肆、結語

從表面上來看，我好像用一種過分簡單的理想主義/自然主義、形上學/宇宙論、仁/禮的二分架構來對比港台新儒家與波士頓儒家。但這是全然的誤解，它仍只是一些用來幫助說明各自不同重點所在的設施（*heuristic devices*）而已！半個世紀以前還在大學唸書時，方東美師就警告我們不能用一些西方流行的術語來範圍中國思想，而指出我們的思想傳統是理性（*rational*）而非理性主義的（*rationalistic*）、自然（*natural*）而非自然主義的（*naturalistic*）、實用（*practical*）而非實用主義的（*pragmatic*）。旨哉斯言！但中西傳統分別發展了很長的時間，彼此呈現了一些差異的性相與主題是完全可以理解的。此所以我同意取南樂山主題分析的進路，不過在實際上做分析時必須小心謹慎從事而已，以免讀錯主題造成差謬。同時我們也要像東美師所提示的，不能只滿足於「型態學的」（*morphological*）研究，還要做「生態學的」（*ecological*）探索。在發展的過程中，兩個不同的傳統可以在自己的基礎上吸納對方的長處，而造成互相磨合的效果。把南樂山的陰陽感應換成天人合一，他分別西方與東亞不同主題的特色，的確展現了非常敏銳的觀察與判斷力。

由上所言，新儒家與新伊斯蘭教不同，是可以面對當代詮釋學的質疑的，也可以回應實用主義的挑戰。實用主義排拒先驗主義是要避免獨斷的態度，可以不斷修正自己的意見。但如前所述，新儒家把握本心本性的先驗性格並不是他們的始點，而是在閱歷萬般之後迴心嚮往的終極託付（*ultimate commitment*）。試想如果最後只是尼采的權力意志、佛洛伊德的本我（*id*）、馬克思的階級鬥爭，那麼我們的希望在哪裡呢？而儒家的性善論並不排斥實用主義的向善論。恰恰好是因為我們對天命的善性的終極託付，才能使我們一心向善，鍥而不捨，乃至鞠躬盡瘁，死而後已！如所周知，儒家倫理是一種境遇倫理（*situational ethics*），而每一個個案都需要智慧去判斷，戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，並沒有保證永遠在正確的一方，故儒家由孔子以來即強調「觀過知仁」（《論語》里仁篇）、「過則勿憚改」（《論語》學而篇），這恰正是獨斷主義「意、必、固、我」（子罕篇）的反面。而正因為世間聖賢的稀有，才更反顯出聖賢之道的可貴。仁與生生的終極關懷會使我們美化醜陋的現實，而「知其不可而為」（《論語》憲問篇），也不會讓我們陷於悲觀絕望中。

由此我們可以看到，當代新儒家堅持理想主義的進路是有他們的理由的。但終極的圓教的體認使他們也像尼采一樣，永遠持肯定的態度，即煩惱即菩提，但不取尼采的偏頗的反基督的態度。除了堅持仁與生生之外，儒家思想可以與時推移，取

開放的態度，由自我、社會、世界到宇宙不斷作同心圓的擴大，儘可以對當代環保、女性主義作出對話，更何況是同路人的波士頓儒家。

南樂山繼承的是一個年輕的實用主義傳統。他由自然主義出發，但拒絕化約主義的進路。由普爾斯的記號學，懷德海的宇宙論，他發展了自己的神學，把重點放在創造性與非決定論之上。而他所以取這樣的進路就他所必須面對的當前美國的脈絡來看是完全可以理解的。在討論中國哲學方法論時，他說：

如果不作成假說，試圖證實的話，哲學就沒有聲稱把握到真理，而加以衛護。但中西哲學均不只是歷史寫作或者審美批評，總想落實對所討論的問題的真理的聲言。

把哲學的聲言（claims）叫做『假設』（hypotheses）當然是反映了實用主義傳統的修辭。大多數哲學家從來不把聲言當作假設，一直到十九、二十世紀實用主義與過程哲學才明白這樣說；而且就算他們知道這樣的想法，他們也或者不會用這種方式來看自己的觀點。然而，回過頭來看，我們是可以把哲學的聲言當作假設。譬如說，上面討論的方法學說就可以作出達致正確結論的假設，而可針對其論說加以評估。柏拉圖很清楚地把他的辯證法當作假設的階梯。亞里士多德則把辯證法當作壞的邏輯看待。但這就可以當作關於邏輯的假設看待，而加以評估。同樣，孔子對仁與禮的看法也可以看做改善人生亟須推動怎樣的理想與行動的假設。荀子對性與天的看法也可以看作了解人的走向與努力的自然脈絡的假設。諸如此類不一而足。

而把哲學觀點叫做『假設』的主要意義就是要指明，這些觀點都是可以改正的。³⁷

南樂山正是採用了這樣的策略而讓他的神學在美國學界受到尊重，不像納塞之被擯斥於主流之外。但在實用主義傳統發展的過程中，我們完全可以了解何以南樂山會被儒家傳統所吸引。兩個傳統都相信知行合一，強調教育的重要性。而美國文明發展到今日，正是到了一個需要追求「富而好禮」（《論語》學而篇）的階段了。

³⁷ Neville, *Boston Confucianism*, pp. 40-41.