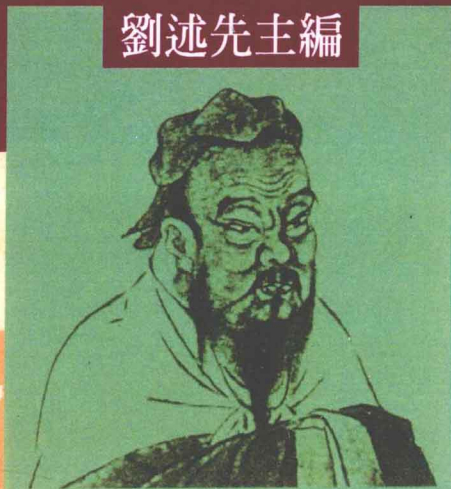




儒家思想 與現代世界

劉述先主編



中央研究院 中國文哲研究所

當代儒學研究叢刊 ⑤

儒家思想與現代世界

劉述先 主編

中央研究院中國文哲研究所

國家圖書館出版品預行編目資料

儒家思想與現代世界／劉述先主編。--初版。

--臺北市：中研院文哲所籌備處，民 86

面； 公分。--(當代儒學研究叢刊；5)

ISBN 957-671-548-2(平裝)

1. 哲學 - 中國 - 現代 (1900-) - 論文，
講詞等 2. 儒家 - 論文，講詞等

128.07

86012750

儒家思想與現代世界

主 編 劉述先

執行編輯 張裕德

發 行 者 中央研究院中國文哲研究所

臺北市南港區研究院路 2 段 128 號

電話：(02)7883620；7899814

印 刷 秀威資訊科技股份有限公司

台北市內湖區瑞光路 583 巷 25 號 1 樓

電話：(02)2657-9211

定 價 新臺幣200元

初 版 中華民國 86 年 10 月

掃描二刷 中華民國 93 年 12 月

ISBN 957-671-548-2

目 錄

導言	劉述先	1
佛學、西學與當代新儒家		
——宏觀的哲學考察	傅偉勳	9
儒學與人權——古典孟子學的觀點	黃俊傑	33
儒家思想與科技問題		
——從韋伯觀點出發的省思	李明輝	57
儒家文化與經濟倫理	顧忠華	83
現代中國文化與儒學的困境	陳 來	109
儒學在當代中國之斷續問題		
——時代的病痛與儒學的回應	顏炳罡	127
當代新儒家的自我定位與其政治學的		
現代展開	羅義俊	179
「民族復興之學術基礎」的尋求		
——張君勱的科學概念與研究政策	江日新	221
新儒家與新伊斯蘭教	劉述先	255

附錄：

一、作者簡介	281
二、「儒學與現代世界國際研討會」簡介 …劉述先	283

導 言

劉述先

本書所收入的論文是中央研究院中國文哲研究所推動的「當代儒學主題研究計畫」第一期之部分成果。這項主題研究計畫自 1993 年 8 月開始執行，為期三年，由我和戴璉璋先生共同主持，重點在於「當代儒學對時代問題的回應」。我們在計畫結束之前，於 1996 年 7 月 9 日至 11 日在中央研究院舉辦了一場「儒學與現代世界國際研討會」，共有二十餘位學者在會中發表論文。這些論文經過學術審查和修改後，按其性質輯為兩冊，本書即其中一冊。另一冊由李明輝先生主編，題為《儒家思想的現代詮釋》，亦收入本叢刊之中，請讀者一併參看。

重讀這些論文，感覺到真是珠玉紛陳，充分凸現出多元交參、和而不同的特色。我主編的這一冊包括九篇論文。與會學者多認為儒學的內容豐富，在理解上容或彼此有差距，故我提議還是採取我慣常運用的三分法：

(1)精神的儒家，指孔孟、程朱、陸王精神的大傳統；

(2)政治化的儒家，指漢代以來作為朝廷意理的傳統；

(3)民間的儒家，指新採三教流行在民間的價值信仰。

差強可以避免因範疇錯置所引起的不必要的混亂與爭論。

作為論文集第一篇是亡友傅偉勳逝世前發表的最後一篇力

作。偉勳長期流寓海外，所關注是比較與對外開放的思想層面，於當代新儒學為難得的諍友。他以熊十力與牟宗三兩家為主要考察對象，與日本佛學與現代西方哲學比觀，指陳其嚴重的局限性以及未來儒學發展可以開拓的新方向。偉勳所論不為無理，足供有志於儒學的進一步開展的學者參考之用。然而愛之深則責之切，偉勳的說法也有一些瑕疵，不能不在此辨明，略為指點其間所涉及的理論效果。偉勳指出，熊十力所批判的唯識並非佛學了義，這是的論。其實家父劉靜窗先生早就站在華嚴宗立場與熊先生辯論過這一問題，牟宗三先生也從不諱言熊先生對佛學的理解並不深入。但熊先生由佛入儒並非基於策略上的考慮，而是出於終極關懷之抉擇。他認定世界的起源必定是偉大的根源，決不能歸結於無明，故由「乾知大始」的斷定而歸宗於大易。然佛家有、空二宗破相顯性，有助於顯發生生之旨，也有其一定貢獻，故造《新唯識論》乃採取了援佛入儒這一特定的途徑。以後熊的弟子如唐、牟只繼承了老師的精神，並未接受其系統。偉勳也承認牟先生對佛學、西學有很深的造詣，但譴責牟先生因佛家未能善解創生問題而加以貶抑，不能以平等態度視佛家，難以令人心悅誠服。對於西學，牟先生先刻意擡高康德，後又刻意貶低康德，以凸出儒家之崇高地位，卻又未能真正面對優勢西方科技文化之挑戰，在態度上不夠開放。相形之下，日本佛學遠為開放，在國際上比儒學受到更大的重視，未來儒學必須突破熊、牟的局限性，才可望取得更大的開展。或者偉勳是有激而發，害怕牟門弟子把牟先生所說當作教條而發出了這樣的勸告。但偉勳的用心雖值得讚賞，立論卻不夠善巧，以致偏向一邊，一樣未能令人心悅誠服。由於偉

勳未能在態度的開放與終極關懷的抉擇之間作出根本的區分，以致造成推論上的錯誤。在終極關懷的抉擇上是沒有折扣可打的。譬如偉勳又明顯地偏向日本佛學一邊，以終極佛法之無執、態度之開放、與現代西方精神之吻合皆優於當代新儒學，試問這樣的評斷可以使當代儒學的追隨者心悅誠服嗎？偉勳這樣做不是凸出了日本佛學的優越性，而未能以平等、開放態度對待儒家嗎？如此乃不免墮入了自設的怪圈之中。事實上，在一個層次之上是無可求同的；不只儒、佛，耶、回也一樣是不可能歸於一的。這是「分殊」事，各家不必自棄宗旨，而在友誼性競爭之下爭奇鬥艷。「理一」是屬於「超越」層面事，如田立克（Paul Tillich）所謂「超乎上帝之上帝」（God above God）才給與了我們一個象徵性的指引。只有在這個層次上面，我們相信各個宗教在體證之深層——田立克所謂 Depth of Reason——有相通處，卻不是語言、概念可以辯明的。日本佛學是否更為高明，實為見仁見智之事。日本佛教文化未能防範軍國主義之發展，顯然在實踐的層面有其缺陷處。而西方轉向東方，先必注目與其相異之禪、佛，乃至道家，而忽視裹在日用常行、典章制度以內的儒家也是必然之勢。同時東方文化吸收西方必以我為主，不是為了對於西方之迎合。西方如今因四小龍之刺激漸漸重視儒家，此雖出於功利之考慮，但不期而然會倒過來影響學術之交流。最近我到德國交流，就發現有好幾個博士論文研究熊、唐、牟，而熊、牟之思想表述有其時代的局限性，此不待言。未來儒學之發展當然不可以自我設限，偉勳的箴言即使有此偏，仍是我們必須十分珍視的忠告。

由於偉勳文觸發一些重要的問題，故不嫌辭費，解析如上。

接下來三篇本地學者的文章分別討論人權、科技與經濟的問題，恰好是以一種具體的方式回應了偉勳的疑慮。三位學者都肯定了以儒家為主導的傳統文化以及當代新儒家的貢獻，而把重點放在轉化傳統以面對以西方為主導的現代文明的挑戰。歷史學者黃俊傑指出，人權觀念並不是西方可以獨佔的觀念。中國文化追溯到孟子傳統，一樣有人權觀念的涵義，只是在天人合一的思想背景之下有了不同的表達方式。他並不是當前亞洲現實政治領袖提倡亞洲價值、貶抑西方自由人權概念的同道；他也指出儒家文化中人權之實踐上之困境，但西方必須理解到人權觀念的複雜性，而不能不正視亞洲對傳統價值觀日益重視的趨勢。李明輝是牟門弟子，但他對儒家思想與科技時代倫理問題的討論也並未拘限在牟先生思想的畛域之內。他細緻地分析出，在韋伯思想中，不能單純地把「存心倫理學」與「責任倫理學」對立起來。這樣的二元架構尤其不能應用在儒家思想之上。道德原則雖不能由經驗推概建立，但道德實踐並不能脫離經驗內容之外，科技的成果也必有其道德含義。舉個簡單的例子便可以明白，原子彈的製造是科技事，但用不用原子彈卻是道德倫理之事。今日科學也不似羅素說的那樣守價值中立性，環保生態學就有價值的意涵，而缺少環保知識，也就難以訂定規約環保倫理的原則。道德與知識之間實存有一種複雜的辯證關係，這是韋伯解魅以後我們有必要體認到的一種新的思想線索，而它在傳統之中是可以找到資源的。社會學者顧忠華則集中討論儒家文化與經濟倫理的問題。他雖然對儒家文化與四小龍發展有相干性的論點寄予一定的同情，但他覺得推論不免跳躍得太快。很明顯地，這是民間的儒家的範圍，它關涉到

雜糅三教的整個中國文化的傳統，很難把純粹儒家的因素孤立開來。而大小傳統之間既存在著互相依賴以及緊張對立的關係，故不能作出過分簡單化的推論。但我們未來要往前走，不能忽視這一個層面的問題，則事至顯然。三篇文章都企圖打開一些新的向度，重新檢視傳統與現代的關係，對我們有重大的啟發性。

接著是三篇大陸學者的文章，也可以充分顯示出他們所關注的問題的共同性相。我們不要忘記，大陸離開批林批孔文化革命的時代還不過二十年，大陸現實政權的指導原則還是四個堅持。這可以解釋何以三篇文章都採取宏觀的寫法，各自努力由自己的角度去找尋儒學在現代中國的定位。北大的陳來冷靜地回顧了現代中國文化與儒學的困境。來自山東的青年學者顏炳罡曾著書論牟先生的思想，此次提供長文論儒學在當代中國之斷續問題——時代的病痛與儒學的回應。他深切地檢討了由康、梁到梁漱溟、熊十力，以至於海外新儒家勃興的線索。上海的羅義俊則直接由張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位學者署名的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉（1958年元旦）為起點，暢論當代新儒家的自我定位與其政治學的現代展開，特別指出他們所蘊育的政治理念以及與現實政治疏離的獨立的態度。由這幾篇文章已可看到，大陸學者由其本身的視域已可找到與海外當代新儒學接榫的地方。也可以說，兩岸三邊學術的交流已不停滯在浮泛的層面之上，這是彌足珍貴的新走向。

以上七篇文章均由問題的角度切入，江日新撰〈「民族復興之學術基礎」的尋求〉，所作乃對張君勱的科學概念與研究政策的個案研究。在所謂科玄學論戰的烽煙中，張君勱一向被視為

反科學的玄學鬼，這是真實情況的反映嗎？江日新一向勤於有關張君勱資料的蒐集。對於張君勱之所以得此惡名，江日新並沒有代他辯解，乃至認為他是咎由自取。現在學者多認為，在他與丁文江的辯論中，他強調人生觀是主觀的、直覺的，給人一種隨意的感覺。事實上兩個人在當時的辯論各走極端，並不反映真實的情況：丁文江並不鄙棄人文，正如張君勱之不鄙棄科學一樣。江日新通過大量文獻的徵引對於張君勱其實十分重視科學的態度有所澄清，而且指出他還形成了「研究政策」的概念。當代新儒家從來不反對向西方吸收民主與科學的態度後來乃在著名的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉之內表露無遺。張君勱負責起草中華民國憲法，在引進西方民主政治的貢獻人所共知，毋庸多議；而他曾為推動科學研究作出努力則鮮有人知，賴江文而得以校正我們錯誤的印象。

最後我的文章論新儒家與新伊斯蘭教，又回到與偉勳文同層次的比觀的視域。我對納塞有雙重性的評價。對於他能保存伊斯蘭教的學術與睿識，我備加讚揚並深致仰慕之意。至於他完全拒棄現代西方文明的態度，我不只難以苟同，並以爲它包含有十分危險的傾向。納塞本人決非原教旨主義者，但他的說法卻不期而然可以爲原教旨主義者引來張目。畢竟當代新儒家所倡導的是一平正中庸之道，對傳統與現代同時採取既吸收又批判的態度。

最近我應邀到巴黎聯合國文教組織參加起草〈世界倫理宣言〉的預備會議，與會的十二位哲學家代表世界各個不同的傳統，我忝爲遠東地區唯一的代表人。然後我又到特里爾參加比較會議，到萊比錫參加儒學會議，發現當代新儒家對於歐洲漢

學家來說已不是那麼陌生的觀念，儒家思想也漸被肯認為多元中之一元。作為學者，我們的本務是把學術做好。如果時代有需要，自然而然一些前此被忽視的觀念會發生影響力。只要自強不息，努力不懈，我們永遠可以期望開出一片有活力、有生氣的學術天地。

佛學、西學與當代新儒家 ——宏觀的哲學考察

傅偉勳

一

隨著牟宗三教授的最近仙逝，老一代著名中國儒家學者所代表的當代新儒家學問活動算是告了一個段落。我們可以預期的是，新時代的儒學運動將會逐漸突破當代新儒家的思維限制，推展既有多樣分歧（如本土儒學、中原儒學、海外儒學等等）又有整合融攝（如東亞儒學、比較儒學等等），且具高度方法論反思暨嚴密學科分類（如儒學詮釋學、儒學史料學、儒學歷史學、儒學文獻學、儒學文化學、儒教生死學、儒教精神醫學、儒教教育學等等）的嶄新學統出來。

據我這些年來的哲學考察，我認為如要認真探討如何批判地超越當代新儒家的思維格局，進而重新開創新世紀的儒學傳統，就得首先考慮，如何善於開發動用豐富有益的外來資源，從旁提供儒學內在資源的創造性轉化所亟需的思維靈感或資糧。我尤其認為，當代新儒家幾乎用盡了儒學傳統的內在資源，然而由於時代與學識的某些限制，並未跳過帶有「華夏優越」情結的「中體西用」老論調，建立足與西方、日本兩大學統鼎

立爭雄的「現代化」學統。依我的了解，所謂「現代化」學統必須具有以下幾個條件：(1)兼備單元簡易的學統理念與多元開放的思維胸襟；(2)敢與其他學統進行既有善意又很公平的對話交流，通過相互衝擊而謀求本身的步步創新，突破墨守成規或自圓其說之類的衛道心態；(3)充分融攝有助於充實本身的外來資源，轉化之為本身的資源。鄰邦日本所以能夠建立具有現代化（甚至後現代化）意味的學統，就是由於充分符合了這些條件，早已突破「和魂洋才」的落伍心態，實非一朝一夕之故。京都學派所開拓出來的近現代日本哲學理路便是其中佳例。

當代新儒家所面臨過的外在（思想文化）挑戰或衝擊，主要來自（大乘）佛學與西學（即包括科學、哲學、耶教神學、政治社會思想，乃至一般文化創造在內的廣泛的西方學統）。針對當代新儒家對此雙重衝擊的回應方式進行宏觀的哲學考察，當有助於我們發現一條開創較有學術前瞻性的新世紀儒學探索理路出來。

「當代新儒家」此一用語的涵蓋界定，多年來在兩岸三地爭議不休，迄無共識。就廣義言，除了熊十力、牟宗三、唐君毅、徐復觀四位之外，應當包括梁漱溟、張君勱、馮友蘭等三位。為了討論方便，拙文暫取狹義，即指熊、牟、唐、徐四位。其中熊、牟二位於形上學、知識論、心性論與道德論所展現出來的一貫性哲學思維原創力，屬最上乘，人人盡知。唐君毅氏則於較廣泛的哲學（史）、宗教學、文化學探索功力甚深。徐復觀氏的學問長處則在中國思想史（尤其人性論史）、文藝理論、美學、具體的政治社會思想、以及政論方面，顯其才華。以上四位各有獨特的學問成就，由於拙文所進行的是，回應（大乘）

佛學與西學雙重挑戰的哲學考察，因此暫以原創性哲學思維分量最重的熊、牟二位（即取當代新儒家最狹義）為主要考察對象；至於涉及廣義的整個當代儒學活動的全盤性考察，有待他日另撰長文予以申論。

二

熊十力的哲學造就原先頗得力於印度空、有二宗的理論消化與思維刺激，尤其潛研唯識學多年而有深刻體會，隨後因受大易「生生之化」的宇宙論與孟子一系的陸、王心學、以及王船山體用論的影響，完全改變了價值取向與哲學理路，初以《新唯識論》建立自己的新儒家思想體系。由於熊氏借用唯識學用語演發一套體用一源的儒家心學暨宇宙論，曾被歐陽竟無以下唯識學專家斥為離經叛道，曲解唯識原意太甚，因而雙方捲入所謂「當代儒佛之爭」（林安梧所編熊十力新唯識論選集的書名）。雙方論辯所以不了了之，毫無結論而徒費筆墨，除了各執己見而不屑於同情地理解對方的論點說法之外，更涉及了雙方對於整個大乘佛法以及大乘佛學的思維模式是否具有充分理解的根本難題。熊氏的《新唯識論》所引起的當代儒、佛之爭暴露了代表儒、佛二家的當代中國學者還未能真正進入現代世界，預先承認多元開放的對話交流前提此一優位，而後才提出己方立場與論點，進行建設性的相互較量與批評，以及帶有善意的相互理解與溝通。

原始佛教的緣起說與四聖諦、八正道，祇能說是整個大小乘佛教思想的起點或基點，決非終點或歸結。同理，龍樹所建

立的緣起性空、二諦中道等空宗理論也祇不過是大乘佛教思想發展史上的起點或基點（亦即根本共法），卻非終點或總結。唯識論主張「萬法唯識」、「三界唯心」，也祇能看成緣起性空、二諦中道這大乘共法的補充說法，不能誤認之為言詮佛法的第一義諦。蓋一切法空、緣起性空之「空」，意味「無自性」，不但萬法、三界的一切無有自性，所謂「唯識」、「唯心」亦無自性可言。偏「唯識」或偏「唯境」終皆違背勝義之「空」，而自不得言詮、不可思議的最勝義諦去看，勝義之「空」亦不過是糾正任何邊見（包括「唯識」，甚至「唯空」）而有，本身亦無自性可言，故「空亦復空」，而整個言詮可及的一切大乘教義，包括空、有二宗的理論，終皆彰顯之為順應根機、應病與藥的善巧方便（upāya-kauśalya）而已。就這一點說，大乘佛學並沒有絕對不變的永恒理法存在，所謂「法性」、「佛性」、「本體」、「實相」等玄學語辭，皆是未臻涅槃解脫境地之前的教義方便或戲論而已。構成道理世俗諦的「八識」、「法相」等等唯識理論更是如此。執守唯識學者，因信奉唯識法相宗為大乘佛學之極致故，不太願意承認「唯識」終歸戲論或屬大乘教義之中的道理世俗諦，而熊十力亦將「唯識」當做足以代表大乘佛法的真諦，認真借用，以便建立自己一套儒家心學本位的本體論與宇宙論，可以說是自設理論葛藤，毫不必要。

熊氏的新唯識論算是他最早的哲學思辨嘗試，由於那時他的思維訓練完全來自唯識為主的印度大乘佛學，他無法毫不假借唯識學以及空宗為思維跳板，醞釀新儒家心學的玄思。事實上，從早期的《新唯識論》到晚年的《原儒》、《明心篇》、《體用論》等書為止的義理開展來看，熊氏很明顯地逐步擺脫佛教