

允晨叢刊

84

波 齋 新 說

年紀越大，性子似乎越急，也似乎越不顧及許多。倚老賣老也罷，江郎才盡也罷，破罐破碎也罷，反正這本書就這樣寄出去了。……

李澤厚

著

波齋新說

李澤厚

著

波齋新說/李澤厚作 -- 初版
-- 臺北市：允晨文化，民89
面；公分（允晨叢刊；84）

ISBN 957-0329-13-0(平裝)

1. 哲學 中國 論文,講詞

120.7

89014233

允晨叢刊 ⑧4

波齋新說

作者：李澤厚

發行人：廖志峰

主編：李怡慧

特約編輯：洪虹玲

美術編輯：劉寶榮

法律顧問：蔡欽源、邱賢德 律師

出版：允晨文化實業股份有限公司

服務電話：(02)25072606

<http://www.asianculture.com.tw>

E-mail: eas@tpts6.seed.net.tw

劃撥帳號：0554566-1

初版日期：中華民國八十九年十一月十日

登記證：行政院新聞局局版臺字第2523號

電腦排版：極翔企業有限公司

製版：欣佑彩色製版印刷股份有限公司

印刷：欣佑彩色製版印刷股份有限公司

裝訂：協成裝訂行

地址：台北市南京東路3段21號6樓

傳真電話：(02)25074260

版權所有・翻印必究

定價：新台幣220元

ISBN：957-0329-13-0

◎本書如有缺頁、破損、倒裝，請寄回更換

序

波齋者，美國科羅拉多州 (Colorado) 波德市 (Boulder) 之寒舍也。「齋」「災」諧音，之所以有「波齋」者，東門失火波災池魚而遠遁故也。既有今典，乃作書名。雖標新說，實爲舊貨。舊貨被批，新說不改。惜體例不齊，修辭淺陋；文難附驥，逆學海之時潮，力不從心，慨衰年何早至。但願諸篇相互補充，交織成趣；或以偏概全，可以意逆志。太史公曰：窮天人之際，通古今之變，成一家之言。己不能至，仍嚮往之。〈巫史傳統〉、〈自然人化〉擬究天人，〈儒法互用〉、〈歷史悲劇〉思通古今，〈儒學四期〉則統四說成一家言也。似此初九明夷之際，亦或貞下起元之時，覽故探新，益添懷想；知我罵我，一任諸君。此序。歲次己卯公元一九九九年暮春三月。

目 錄

序	I
說儒學四期	001
說巫史傳統	033
說儒法互用	073
說歷史悲劇	107
說自然人化	133
【附錄】	171
初擬儒學深層結構說	
中日文化心理比較試說略稿	
後記	259

說儒學四期

天生百物，人為貴

——郭店楚墓竹簡

成為人，就是成為個體

——Clifford Geertz

一、源起

「儒學四期說」有它的「直接源起」和「間接源起」。「直接源起」是針對由牟宗三提出、杜維明鼓吹，而在近年開始流行的「儒學三期說」。「儒學三期說」，以心性論作「道統」來概括和瞭解儒學，認為這是儒學的「神髓」、「命脈」。從而，孔、孟是第一期，孟死後不得其傳焉，直到宋明理學發揚心性理論，成為儒學第二期。按牟宗三的说法，自明末劉宗周死後，有清三百年又失其傳，一片黑暗，直到熊十力出來，傳至牟宗三、唐君毅等人，才又光大，是為儒學第三期。他們認為，今天的任務就是繼續發揚這個以牟宗三為核心代表的「儒學第三期」。人名之曰「現代新儒學」，我稱之為「現代宋明理學」。^①

我以為，「三期說」表層上有兩大偏誤。一是以心性——道德理論來概括儒學，失之片面。孔子本人極少談「心」、「性」。「性」在《論語》全書中只出現兩次。孟子談了一些，但並不比談社會政治問題更為重要。郭店竹簡所談「心」「性」，大都聯繫「情」而非自體，遠非抽象得哲學觀念。「三期說」以心性道德的抽象理論作為儒學根本相當脫離甚至背離了孔孟原典。第二，正因為此，「三期說」抹殺荀學，特別抹殺以董仲舒為代表的漢代儒學。在他們看來，漢儒大談「天人」，不談「心性」，不屬儒學「道統」「神髓」。這一看法不符合思想史事

實。「始推陰陽，為儒者宗」的董仲舒，以及其他漢代儒者，吸收消化了道家、陰陽家許多思想、觀念和構架，所創立包羅萬有的天人感應的陰陽五行反饋圖式，在當時及後代都具有重大意義，其地位並不在宋明理學之下。即使程、朱。不也仍然講陰陽五行麼？而在創設制度層面和作用於中國人的公私生活上，它更長期支配了中國社會及廣大民眾，至今仍有殘留影響。因此，把它一筆抹殺，我以為是明顯的偏見。由此可見，所謂三期、四期的分歧，便不是甚麼「分十期都可以」②的問題，而是一個如何理解中國文化特別是儒學傳統，從而涉及及下步如何發展這傳統的根本問題，儒學僅僅是心性道德的形而上學，從而只能發展為某種相當窄隘的宗教性的教義呢？還是儒學有更為豐富的資源，在吸取、消化現代某些思想、理論後，可以有一個更為廣闊的前景？例如，今天講「天人合一」，是停留在宋明理學心性論「天人合一」道德境界的繼承上呢？還是可以更廣泛地包容漢儒自然環境與社會相統一的「天人圖式」等內容而加以改造、發揚？

「三期說」除了上述的表層偏失外，還有更為重要的深層理論困難。這種困難也有兩點。一是「內聖開外王」，一是「超越而內在」。

「三期說」的倡始人和主要代表牟宗三，強調遵循宋明理學「內聖開外王」的傳統，論證從心性論的道德形而上學（內聖），開出現代社會的自由和民主（外王），即由完滿自足、至

高無上的道德理性，經過「良知坎陷」自己，變為認識外界，從而接受西方現代民主、科學而開出「外王」。這理論非常晦澀而曲折，即使在盛讚或同情「現代新儒學」的學者中，也不得不承認它牽強難解。例如鄭家棟說，道德良知既然如此圓善、完滿，「達到了完滿狀態的本心性體、道德良知，何以又要坎陷自身而下開知性呢」？③這種「坎陷」的動力和可能何在？這批評雖然簡單，卻道破了問題所在。即高懸道德心性作為至高無上的本體，宇宙秩序亦由此出發（道德秩序即宇宙秩序），那又何需現代科學和民主（均與傳統道德基本無關）來干預和參與呢？這不是理論上的附加累贅麼？想由傳統道德開出現代的民主政治和社會生活，以實現儒家「內聖外王之道」，「現代新儒學」無論在理論上或實踐上，都是失敗的。熊十力用《周禮》來套現代政治，梁漱溟以倫理代政治的「鄉村建設」是如此。馮友蘭寫《新世訓》、《新事論》來「經世致用」，在理論上卻與其強調「經虛涉曠」的純概念體系的《新理學》打成兩橛，沒有內在邏輯連繫，甚至互相矛盾，也如此。看來，牟宗三「內聖開外王」的「良知坎陷」說又是一例。與牟承認宋明理學「內聖學強，外王學弱」一樣，現代宋明理學（即「現代新儒學」）也沒能逃出這一理論缺失。

但是，更為重要，並且可說是致命傷的理論困難，是牟宗三體系核心的「內在超越」說。這本是宋明理學本身的一個巨大矛盾，到牟宗三這裏，因為裝上康德哲學的框架，便使

這矛盾愈發突出了。簡單說來，這矛盾在於「內在超越」說一方面強調遵循儒學傳統，否認外在超越的上帝神明，把道德律令建立在「人心即天心」、「人性即神性」，即將內在心性作為本體的基礎之上。另一方面又模擬西方「兩個世界」（天堂與人世、理念世界與現實世界、本體與現象界）的構架，將此人「心」、人「性」說成是「超越」的。在西方，「超越」本是超越經驗的意思，超越者（上帝）決定、主宰人類及其經驗，人類及其經驗卻不能決定甚至影響到它。只有上帝全知全能，人必須臣服、從屬、順從。那個世界（上帝）是獨立自足的，這個世界來源於它，依附於它。所以，現實存在的一切都是現象（appearance），超驗（超越）的存在才是實體（substance）、本質（essence）。《聖經》如是，希臘哲學，包括巴曼尼德的存在（Being）、柏拉圖的理念世界（the world of ideas），也如此。這與中國傳統的「天人合一」、「體用不二」的「一個世界」觀，應該說是迥不相同的。因之，一方面既強調中國傳統的「即人即天」，「性體」即「心體」；另一方面，又要將本不能脫離感性以及感情的「仁」、「惻隱之心」、「良知」，說成是內在的超越（transcendent）或先驗（transcendental），便不能不產生既超驗（與感性無關，超越）又經驗（與感性有關，內在），既神聖（上帝）又世俗（人間）的巨大矛盾。有如我十多年前在論述宋明理學時所一再指出：

「康德只講『義』，理學還講『仁』。康德把理性與認識、本體與現象作了截然分割，

實踐理性(倫理行爲)只是一種『絕對命令』和『義務』，與任何現象世界的情感、觀念以及因果、時空均毫不相干，這樣就比較徹底地保證了它那超經驗的本體地位。中國的實踐理性則不然，它素來不去割斷本體與現象，而是從現象中求本體，即世間而超世間，它一向強調『天人合一，萬物同體』；『體用一源』、『體用無間』。康德的『絕對命令』是不可解釋、無所由來(否則即墜入因果律的現象界了)的先驗的純粹形式，理學的『天命之謂性』(『理』)卻是與人的感性存在、心理情感息息相通的。它不止是純形式，而有其訴諸社會心理的依據和基礎。繼承孔孟傳統，宋明理學把『義務』、『絕對命令』明確建築在某種具有社會情感內容的『仁』或『惻隱之心』上……在宋明理學中，感性的自然界與理性倫常的本體界不但沒有分割，反而彼此滲透融合一致了。『天』和『人』在這裏都不只具有理性的一面，而且具有情感的一面。」④(重點原有)

「儘管心學強調『心』不是知覺的心，不是感性的心，而是純道德本體意義上的超越的心。但是它又總要用『生生不已』、『不安不忍』、『惻然』等等來描述它，表達它，規定它(包括牟宗三也如此)。而所謂『生生』、『不安不忍』、『惻然』等等，難道不正是具有情感和感知經驗在內嗎？儘管如何強調它非心理而為形上，如何不是感性，儘管論說得如何玄妙超脫，但真正按實說來，離開了感性、心理，所謂『不安不忍』、『惻然』等等，又可

能是甚麼呢？從孔子起，儒學的特徵和關鍵正在於它建築在心理情感原則上。王陽明所謂《大學》古本，強調應用『親民』來替代朱熹着力的『新民』，也如此。但這樣一來，這個所謂道德本體實際上便不容否定地包含有感性的性質、含義、內容和因素了。」⑤

「一方面，『人心』與感性自然需求慾望相連，與血肉之軀的物質存在相連，這是異常危險的，弄不好便變為『過度』的『私意』『私慾』而『人慾橫流』，成為惡。另一方面，『道心』又仍需依賴這個與物質存在相連的『人心』，才可能存在和發揮作用，如果沒有這個物質材料，『道心』、『性』、『命』也都落了空。『性只是理，然無那天氣地質，則此理沒安頓處』，否認了『天氣地質』、『人心』、『形氣』，也就等同於否定物質世界和感性自然的釋家了……像『仁』這個理學根本範疇，既被認作是『性』、『理』、『道心』，同時又被認為具有自然生長發展等感性因素或內容。包括『天』、『心』等範疇也都如此：既是理性的，又是感性的；既是超自然的，又是自然的；既是先驗理性的，又是現實經驗的；既是封建道德，又是宇宙秩序……。本體具有了二重性。這樣一種矛盾，便蘊藏着對整個理學破壞爆裂的潛在可能。」⑥（重點原有）

這就是我在論述宋明理學所強調的這一理論體系的內在根本矛盾。即因為沒有超驗的上帝或先驗的理性作為背景，天人不可分離必然會產生這樣的問題。我之所以認為「現代新儒

學無論在理論框架上，思辯深度上，創造水平上，都沒有越出宋明理學多少，也沒有真正突破的新解釋」⑦，也表現在他們沒能解決這個矛盾上。例如，牟宗三一再強調作為「仁」的「覺」即道德心靈(moral mind)「不是感官知覺或感覺(sense-perception)，而是悱惻之感，即《論語》所言的『不安』之感，亦即孟子所謂惻隱之心或不忍人之心。……中國成語『麻木不仁』，便指出了仁的特性是有覺而不是麻木」⑧。但這「悱惻之感」、「不安之感」、「不忍人之心」、「麻木」等等，不是感性心理又是甚麼？它並不是「無聲無臭」的「於穆天命」。頗有意思的是，鄭家棟發現，牟宗三是由某種「天人相分」即由講述「人不即是天」(承認有某種外在超越對象)，而逐漸轉到「即人即天」，即強調「內在超越」，人的「心性」即「天道」本身上來的。這樣一來，人既有此「內在的超越」、心中的上帝，也就不需要去「畏」那作為對象存在的超越的上帝，於是「天人之間的緊張關係亦消失了」⑨。「畏」只剩下了「敬」。如鄭所指出，「《心體與性體》論及孔子的有關思想，不再使用『敬畏』一語，而改用崇敬言之……即人即天，何畏之有。一個『敬』字已經足矣」⑩。宋明理學本就有此問題。朱熹將「畏」釋為「敬」，再變而為王陽明至劉宗周的「敬亦多餘」，只需「誠意」即可。對超驗(或超越對象)的上帝(「於穆天命」)的畏懼，既完全失去；管轄人心的「天理」只在此心之中。此「心」雖分為「人心」和「道心」，但「道心」

又不能脫離充滿感性情慾的「人心」而存在。結果，「人心」反而成了更真實的根基。這就無怪乎王門后學幾傳之後，便走入以人慾爲天理、由道德形而上體轉到了它的反面——自然人慾論。因爲，歸根到底，沒有外在超越對象的「超越」，沒有那個可敬畏的上帝，又能「超越」到哪裏去呢？實際上，它只剩下「內在」，而失去了「超越」。而這「內在」，由於總與人的感性生命和感性存在相關聯，它在根本上只是感性的、經驗的，而不可能是超驗或超越的，所以就自然走向了人慾論即自然人性論。我曾說：「牟強調的是個體主體性的道德實踐，……與王陽明那裏一樣，這裏便醞涵着感性與超感性、活生生的人的自然存在與道德自律的內在矛盾。所以牟宗三抬爲正宗的王學，不管哪條道路（龍溪、泰州或蕺山）都沒有發展前途，它或者走入自然人性論或者走入宗教禁慾主義。牟自己的理論也將如此。現代新儒學不管是熊、梁、馮、牟，不管是剛健、衝力、直覺、情感、良知邏輯或道德本體，由於都沒有真正探究到人類超生物性能、力量和存在的本源所在，便並不能找到存有與活動、必然與自然、道德與本體的真正關係」⑩。

在這問題上，與「三期說」只盯住宋明理學並以之作核心、主軸來解說儒學傳統不同，我以爲，對中國文化和中國儒學特徵的探究，應該再一次回到先秦原典。我多次指出，中國之不同於西方，根本在於它的遠古巫史傳統，即原始巫術的直接理性化。它使中國素來重視

天人不分，性理不分，「天理」與人事屬於同一個「道」、同一個「理」。從而，道德律令既不在外在理性命令，又不能歸納與利益、苦樂相聯繫的功利經驗。中國人的「天命」、「天道」、「天意」總與人事和人的情感態度（敬、莊、仁、誠等）攸關。正由於缺乏獨立自足的「超驗」（超越）對象，「巫史傳統」高度確認人的地位，以至可以「參天地贊化育」。與西方「兩個世界」的「聖愛（*agape*）」、「先驗理性」不同，這個中國傳統在今天最適合於朝着「人類學歷史本體論」的方向發展。這就是「儒學四期說」所要申述的「自然人化」，此處不贅。

「三期說」不僅在表層論說和深層理論上有上述巨大困難，在實踐方面也有兩大問題。第一，由於「三期說」大都是純學院式的深玄妙理、高頭講章，至今未能跨出狹小學院門牆，與大眾社會幾毫無干係；因之，「三期說」雖然極力闡明、倡導儒學的宗教性，卻在實際上並無宗教性可言，既無傳教業績足述，也對人們的信仰、行為毫不發生影響。這就成為一種悖論。第二，與此相連，是倡導者們本人的道德——宗教修養問題。牟宗三曾被戲稱為「宋明學理，魏晉人物」，即其為人並不是循規蹈矩、中和溫厚的理學先生，而毋寧更近於任性獨行的魏晉人物。熊十力則早被梁漱溟批評為「不事修證實踐，而癖好著思想把戲」。⑫ 儒學，特別是宋明理學，一貫強調是「反躬修己之學」，熊卻妄自尊大，舉止乖

張，根本不像是「溫良恭儉讓」的孔氏門徒。馮友蘭談「天地境界」，卻演出了迎合當朝的批孔醜劇。凡此種種，使余英時不得不含蓄地提出究竟是這些高談心性、大暢玄風的「現代新儒家」，還是在爲人作事、生活實踐中恪守孔門教義如陳寅恪等人，更能體現或代表儒學傳統或儒家精神^⑬？劉述先說，「（牟宗三）瞭解自己做的是以『辯而示之』的方式作聖學闡釋的工作，絕不敢以聖賢自許。客觀來說，他的主要貢獻是在『學統』的開拓的一方面」^⑭。韋政通說，「（牟）要爲儒家建立新學，……必須暫時遠離傳統儒家修身爲本、實踐優位的原來軌跡」^⑮。鄭家棟說，現代新儒學在「很大程度上已成爲學理之事，而非真正的實踐之事，生命之事」^⑯。用繁複的理論、高玄的學問來大講儒學乃「生命之學」、「實踐之學」、「修身之學」、「道德之學」，實際上卻完全無關於自己的生命、實踐、修身、道德，那麼這種「生命之學」、「實踐之學」、「道德之學」、「修養之學」究竟又有甚麼意義、甚麼價值呢？「不能正己，焉能正人？」這不正是他們自己所極力反對的無價值、不道德的智力體操和空言戲論麼？這不也正是從孔孟到宋儒所深惡大忌、痛加貶斥的麼？而這，豈不又是一大悖論？

正由於「三期說」有上述六大問題，所以儘管在近期被少數學者哄抬一時，卻無論在理論上或實踐上恐怕都不會有很好的發展前景。所以我說它只是宋明理學在現代的「迴光返

照」、「隔世迴響」^{①⑦}，構不成一個新的時期，「恐怕難得再有後來者能在這塊基地上開拓出多少真正哲學的新東西來了」，「如不改弦更張，只在原地踏步，看來已到窮途」。^{①⑧}因此，儒學真要復興，還得另闢蹊徑，另起爐竈。而這也就是「儒學四期說」的直接源起。所謂「四期」，是認為孔、孟、荀為第一期，漢儒為第二期，宋明理學為第三期，現在或未來如要發展，則應為雖繼承前三期、卻又頗有不同特色的第四期。

二、問題

如本文開頭所說，「儒學四期說」還有它的「間接源起」。

這「間接源起」就是這裏要講的「問題」。既然儒學發展必須「另闢蹊徑，另起爐竈」，這「蹊徑」這「爐竈」何由起、闢呢？我以為，必須面對當代現實問題的挑戰，這才是儒學發展的真正動力。儒學及其傳統所面臨的當代挑戰來自內外兩方面，而都與現代化有關。今天，中國正處在現代化的加速過程中，如何與之相適應，成了儒學最大課題。

首先是不適應。百年來的歐風美雨，或如陳寅恪所說的「北美東歐之學」的不斷傳播，使反傳統、反儒學成了中國現代思潮的主流。從十九世紀末譚嗣同《仁學》喊出反三綱五倫