

※ 採訪報導 ※

等閒識得東風面，萬紫千紅總是春 ——思想史家金春峰教授訪談錄

陳煒舜* 整理

訪談日期：2013年8月3日

金春峰教授(1935-)，原名金富春，湖南邵陽人，早年畢業於北京大學，師從馮友蘭先生。一九六五至一九八八年間，任人民出版社哲學編輯室主任、《中國哲學》副主編、《中國文化與中國哲學》常務副主編、中國文化書院導師。其後歷任新加坡東亞哲學所高級研究員、美國普林斯頓大學東亞系訪問學者、臺灣中央研究院中國文哲研究所客座研究員、華梵大學東方人文思想研究所及佛光大學哲學研究所客座教授、湖南大學嶽麓書院兼職教授、北京什剎海書院導師。金教授對於先秦文化與哲學、易學、黃老帛書、兩漢哲學、宋明理學史、朱子哲學等深有研究，主要著作有《漢代思想史》、《周官之成書及其反映的文化與時代新考》、《哲學：理性與信仰》、《朱熹哲學思想》、《「五四」後人物、思想論集》(合著)、《馮友蘭哲學生命歷程》、《周易經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》等。

問：金老師您好，想當年任教佛光大學時，與您共事、為鄰，多有承教。今復在「第二屆中國·特克斯世界周易論壇」的天山喀拉峻大草原上向您求道問學，誠然有幸。您可以先為我們簡介一下家世背景和早年經歷嗎？

答：我於一九三五年在湖南邵陽出生。幼年便喜愛讀書寫作，高中時還獲得作

* 陳煒舜，香港中文大學中國語言及文學系副教授。

文比賽冠軍。一九五二年高中畢業，因身體狀況而缺席高考。不過校方卻推薦我在當地任教，於是我先接受短期培訓，隨後成為中學教師和副教導主任。然而，我覺得自己應有更廣闊的人生，任教期間仍讀書不輟。不久，我又萌生重考的念頭。儘管考期緊迫，我還是成功補報了。一九五七年秋，我如願入讀北大哲學系。

問：我們知道，您在北大受業於哲學大師馮友蘭教授。一九九八年赴臺灣中研院文哲所客座期間，還完成了《馮友蘭哲學生命歷程》一書。您是怎樣和馮先生結緣的呢？

答：馮先生是「中國哲學史」的任課老師。課堂以外，我和他的過從是從大三時一次「批判」開始。一九四九年後，極左思潮與政治運動愈演愈烈，再沒有知識分子自由講話的空間。我入讀北大時，「反右運動」展開，教學秩序已有異樣。大三那年，學校推行「教育革命」，每門學科都以「毛澤東思想」掛帥，每門課程都要以「階級鬥爭理論」和「哲學黨性原則」做檢測。因此，師生間相互批判之風甚為普遍。當時，我被指定重點準備，檢測馮先生的「中國哲學史」課程講稿。隨後，我在系上的中國哲學教研室裏做了一次發言。馮先生講稿的「莊子」一章指出莊子有辯證法思想，於是我抓住這點，在發言中認為莊子的所謂辯證法只是相對主義，不講是非，體現出莊子作為沒落階級的反動世界觀，直陳己見後就離開了。不久系上有領導告知：馮先生在會上表態，說這是十幾年來他聽到的關於莊子思想最深刻的分析。我還應系裏要求把發言稿整理成〈莊子哲學相對主義的實質〉，在一九六一年刊登於《光明日報》。此文後來又收入中華書局出版的《莊子哲學討論集》。但直到此時，我和馮先生尚無私交。

問：好驚心動魄的一段往事！當時您不耽心會冒犯師長嗎？後來又是怎樣的機緣，使您成了馮先生的門人呢？

答：一九五八年，馮先生因反對高校實行教改及要取消課堂正規教學，而遭到陳伯達等人扣上「假權威」、「空頭哲學家」、「應當再做小學生」等帽子。而我那時接受系裏的「批判」工作，主要有兩個原因：一是初生之犢不怕虎，我有一股少年人的盛氣。二是我相信自己檢測馮先生的講稿並非出於個人意氣，而是以自己相

信的真理原則來做衡量的。一旦有扞格之處，當然就要指出。不過真理歸真理，人情歸人情，我仍有些耽心文章會冒犯馮先生。次年，我閱讀《莊子·秋水》，認為這篇和〈齊物論〉的思想是對立的；〈齊物論〉講的是相對主義，〈秋水〉的思想則是唯物主義，符合辯證法。於是我寫下一篇小論文，請馮先生指教。馮先生看了，以為文章有理有據，並推薦列印，參加系上「五四」科學討論會。他還鼓勵讚許我「讀書有間」，令我的擔心完全去掉。馮先生高興地說：「『讀書有間』便有寫出東西的希望，讀書就怕讀了半天也看不出其中的問題。」他講了這樣一個笑話：「從前有個秀才寫命題文章，幾天也寫不出來，坐在書房發愁。他太太在一旁著急道：『怎麼你寫文章比我生孩子還難？』秀才說：『可不是，你肚子裏確有東西，我是肚子裏沒有東西呀！』」馮先生只說不笑，我卻失聲大笑了。於是我知道，馮老師對我所寫批評他的文章絲毫沒有介懷。有感於他的仁厚，又適逢大學那年恢復考研，我就報考了他的研究生。

問：真是峰迴路轉、柳暗花明。您自此親炙馮先生，一定受益良多。但您研究生畢業次年正值「文革」開始，您是如何度過十年浩劫的？

答：我認為馮先生的治學精神源自「五四」，具體而言可歸納為科學精神、民主自由精神和不斷探索求新的精神。馮先生除了鼓勵我們思考，不拘成見，在我們求學時期更以身說法；他保持著哲學家的清醒頭腦，在極左橫行的日子不趨炎附勢，讓良心良知發出不同的聲音，可謂實踐中的自由主義，真是難能可貴。馮老師的風骨令我敬佩，而他的寬容也促使我不囿於師說與成見。研究生畢業後，我被分配到人民出版社，但不久就下放到湖北的五七幹校，此後十年幾乎沒有好好唸過一本書。然而，我依然不盲從前人、不迷信權威，堅持獨立思辨。這種源自馮老師言傳身教的突破式思維，不僅讓我度過了最艱困的年代，也令我一九七五年回到北京後，並未因為從前的艱困而噤聲。

問：一九七八年，改革開放政策尚未正式推出之際，《讀書》雜誌就分三期連載了您的長文〈唯心主義在一定條件下起進步作用：正確評價唯心主義〉。時至今日，此文的論題在大陸依然很敏感，它給予當時學界的震撼是可想而知的。這正是您所說「突破式思維」的一種體現吧？

答：不錯。我當時覺得極左的年代已經過去，新時代即將來臨，而新時代就要有新思維。此文刊登二十六年後，還有北大的教授對我說，此文當時對他是一種啟蒙。在我看來，這個論題首先不是理論問題而是事實問題，實踐是檢驗真理的唯一標準。只要不抱偏見，任何人也難以否認在中國歷史和中國哲學史上，唯心主義在一定條件下有積極意義和進步作用。我先分析了李贄和譚嗣同的唯心史觀與其進步的社會政治思想的聯繫，繼而闡述到，中國哲學在螺旋式前進的發展過程中，可以區分為許多小圓圈，每個圓圈都是按辯證法的否定之否定規律向前發展的一個階段。我們可以用兩個圓圈為例，闡明唯心主義作為圓圈的一個環節所具有的積極意義：第一個是由西漢的董仲舒經過王充到魏晉玄學（王弼）的發展，第二個是由宋代的張載經過朱熹到王夫之的哲學的發展。第一個圓圈的中間環節是王充的唯物主義；第二個圓圈的中間環節是朱熹的唯心主義。因此，唯心主義作為哲學思想前進的一個環節，其積極意義無論在西方和中國都應認真研究。畢竟見解並非提前定好的，而是產生於閱讀和思考之中。

問：一九八七年，您的鴻作《漢代思想史》再次振聾發聵，以闊闊的視野來觀照漢代思想，提出要建立中國哲學思想史的全新理論，震動了當時的學術界。日前香港中大的黃耀堃教授聽說我要在新疆邀您訪談，還請我代他向您致意，說《漢代思想史》對他啟迪甚大。您可以為我們談談此書的撰寫背景和內容嗎？

答：好的。如前所說，董仲舒思想因被歸入唯心主義而在當時遭到強烈的否定、批判，而我卻覺得亟需重新審視。於是我根據研思所得，寫了一篇三萬字的文章，題為〈論董仲舒思想的特點及其歷史作用〉，一九八〇年刊登於《中國社會科學》。文章指出，董仲舒思想的核心在於論證「天地之性人為貴」，乃一與自然論對立而相互影響的道德目的論之哲學，其思想所體現的時代精神正是人的精神和人的價值。此文直接引發了我撰寫《漢代思想史》的想法。任何一個時代的思想和文化，其靈魂或指導思想必定是哲學。在儒家、經學居於主導地位的兩漢，其哲學思想並非貧乏而低下，而是充滿矛盾與活力，高潮迭起，既是先秦諸子思想的匯集和綜合，又是魏晉思想的溫床和源頭。漢人的努力，不僅奠定了統一的民族和疆域，更使中國哲學思想的基本特徵和性格固定下來。漢代哲學的中心或主題，就是「究天人之際，通古今之變」，兩者都具有整體性和普遍性，亦即世界觀的大問題，而

兩者在漢武帝即位初年也都有其新的尖銳性、迫切性。西漢立國後，就天人關係而言，呈現的危機表現為信仰的失落和人的失落（也就是人的尊嚴與地位的喪失）；就古今關係而言，表現為中央集權制度建立後，種種人際關係和政治關係有待新的思想予以規範。而董仲舒建立的新經學哲學正是為了回答、解決這兩大問題而出現的。武帝在董仲舒的建議下罷黜百家，但董氏的思想體系卻也以陰陽五行為基礎，吸收法、墨、名家及道家黃老思想，形成綜合、消化與揚棄各家的一大思想體系。立為官學的《五經》不僅解決了人生之價值與歸宿的問題，還政教合一地解決了國家政治的根本方針問題，所有企圖晉身官僚階層者必須修習掌握。董氏「天地之性人為貴」的學說使儒家人文思想得以重新確立，陰陽五行有規律的運行也成為道德化或涵蘊道德的自然，全部運行皆為仁——對人的愛——支配。可以設想，漢代前期如果繼續在孔孟心性論和宗法政治倫理中打轉，儒家思想是不可能推陳出新地延續發展的。《五經》神聖化後，對其闡釋仍是多元的、異義的，其學術性、人間性並未消弭。此外，「尊儒」使豪強逐漸和經學、知識相聯繫，產生了士族及巨大的社會政治力量；士族與皇權相互依附，左右了西漢後期及漢魏之際的政治變化，魏晉以後更演變成門閥世族，足見經學影響之空前。不過，經義的討論、經學與讖緯的合流皆是促使經學瓦解和消亡的因素。當思想界被迷信荒誕的思想弄得烏煙瘴氣時，道家思想便成了有力的清醒劑。揚雄、王充、鄭玄等人對道家皆予以重視，最後導致魏晉玄學的產生。

問：我手中這本二〇〇六年出版的《漢代思想史》為增補第三版，根據您的幾版序言，您在這二十年間先後補充了「孟喜京房的易學」、「劉歆與西漢正統經學的結局」、「許慎《說文解字》」、「《五經異義》與鄭玄遍註群經」等章節，使兩漢思想史得到更完整的闡述，真可謂「君子以自強不息」。您在劉歆一章中，還提到了《周官》（即《周禮》）。請問此章內容吸納了您另一以《周官》為主題之著作的主要創見嗎？

答：是的。《周官》屬於古文經，在王莽當政時成為顯學，也與今古文之爭直接相關，這是在此章討論《周官》成書時代的原因。一九八八年，我應邀到新加坡做為期十五個月的研究，拜讀了徐復觀先生的《周官成立之時代及其思想性格》。徐著認為，《周禮》乃劉歆與王莽所偽造，而我不以為然。於是運用出土簡帛與傳

世文獻的雙重證據法，從社會制度、商業特徵、財經管理、法制、喪葬、神靈祭祀、量器、幣制、歲時、文字、樂器各方面深入剖析，撰成《周官之成書及其反映的文化與時代新考》一書，一九九三年出版。我認為，《周官》乃秦統一前夕由各國入秦的學者所作，因而在在反映出秦地的政治、宗教、文化、社會風俗等現象。審閱傳世相關文獻，比勘雲夢秦簡等出土資料，可以發現此書儒法兼綜的思想特徵。進而言之，漢代許多今文學者比兼愛古文的學者更具歷史觀點。如古文學者盲信《周官》為古周禮，今文公羊學派的何休卻以其為六國陰謀之書，比較之下，何休顯然更有歷史觀點。實際上，漢代只有一個統一的、由今文家所代表的經學，所有經學家都具有這統一經學的共同學風與特徵。至於古文家不過是兼通今古文的學者；他們與今文家的不同僅在於他們有今文經學的立場與特點，又兼通古文經，而他們所致力並非排除今文經，而是把古文經變成今文經，以立於學官。由於古文家完全不是要以古文取代、打倒今文，顯然更符合壯大、弘揚經學的要求。然而，自劉歆、杜子春、許慎，到集大成的鄭玄，這種兼融今古的現象並不說明古文家在東漢最終戰勝了今文家，相反恰恰是今文吸納古文而成了融合今古的統一經學。因此《周官》一書給我們的啟示，除了其內容本身，更在於它揭示了所謂今古文之爭的實質。在一九九六年增補第二版的《漢代思想史》中，我便簡要地歸結了相關創獲。

問：經部典籍中，您除了《周官》外，還對《周易》有深入的研究。年前在書店裏，看到您的新作《人文典範的原創：《周易》導讀與簡釋》。您可以為讀者介紹一下這本書嗎？

答：這本書是以我在佛光大學和華梵大學講授《周易》課程的講稿為基礎整理而成的，不少內容也吸納了我另一專著《周易經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》的成果。《周易》最早是作為筮卦（即筮占）的書而編纂的。殷人尚龜卜，周人多筮占，兩者雖都為求問吉凶禍福，但思維方式和性質不同。龜卜是直接以龜之兆象求問，吉凶由兆象顯示，人神關係是直接的，沒有迴旋的空間，也就是說沒有智力思考參與的較多空間。筮占則建立在「數」的基礎上，以「數」為傳達、探知未來的工具。「數」的觀念有兩大特點：一、抽象程度高，遠離了具體事和物。二、它與規律相聯繫，任何規律性的現象，如「天道大數」、「律曆」、「氣數」、「命數」、

「生辰八字」等，都表現為「數」的規定。「數」的規定使理性的作用和理性左右事物發展趨勢的運用空間大大增加。因此，發展到《周易》的水平和系統，就大大突破了占卜吉凶的限制，而成為反映與概括產生吉凶的規律性的知識的理性作品了，後世的憂患意識和民本思想也自此肇端。此書導讀共有九篇，分別論述《周易》的成書和詮釋方法、道德思想、社會政治思想、〈大象傳〉的思想、〈彖傳〉的思想、〈繫辭〉的思想、《周易》的哲學思想與思維方式特點、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉思想簡介、今日學習《周易》的意義等。簡釋部分主要逐一詮解六十四卦的卦、爻辭，並以簡潔的文字概括全卦。最後為卦、爻辭舉例，以坤、蒙、小畜、大過、夬、困、漸、中孚、小過等卦為例，臚列古今成說，申以己意，令初學者舉一反三。

問：此書雖以課堂講稿為基礎，卻別開生面，是初學者不可多得的好書。記得二〇〇五年，您還送過我一本親筆題簽的《周易經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，啟我良多。此書論述的主題，無疑就更為專精了。

答：這本書命名為「經傳梳理」，就是希望把一些眾說紛紜的老問題講得更為清楚明白，更有根據，更經過嚴格的推論，使其結論以嚴格論證為基礎。如《周易》是如何編纂的？編纂者是否有陰陽觀念？其透現的哲學和倫理道德觀念為何？〈彖〉、〈象〉諸傳的關係如何？〈繫辭〉是怎樣形成的？卦序與〈序卦〉的關係何在？帛書與通行本《周易》的關係如何？不一而足。這些有的是易學史中的老問題，有些是新資料引起的新問題。無論對新老問題，本書都可說是一種梳理和新論證。舉例而言，只有集中揭示卦體、卦名與卦爻辭間是否存在內在關聯，才能看出編者是否有其特定觀念與思想。進一步說，八經卦是自覺、精心編纂的，另如咸、鼎、噬嗑、頤、家人等二十二卦也有主旨和中心思想。這三十七卦的編纂，已足以證明《周易》卦爻辭和卦名的形成與定型，是理性創造的一大飛躍和精心思慮勞作的成果。這使《周易》具有二重性質與作用：一、作為占卜之書，它是信仰與神祕的啟示錄，與巫術相聯繫。二、作為精心編纂之作，蘊含了編纂者對世界事物之複雜關係的認識與看法。其次，本書提出〈小象〉與〈彖傳〉屬於同一思想體系，〈大象〉是獨立成書的。〈彖傳〉成書在思孟以後，其思想基本繼承反映了思孟學派的影響。〈大象〉的出現則在〈彖傳〉以前。〈彖傳〉敘述重卦的卦象是自下而上，

〈大象〉則剛好相反，這是由其作者使用帛書《周易》本的卦序而決定的。再者，帛書《周易》與通行本卦序可能都出現得很早，甚至在《周易》編纂時已經形成；但帛本卦序較通行本更早。通行本卦序以恆為中心，下經以咸、恆為首，與巫文化有密切關係，並非根據〈序卦〉排定；而〈序卦〉乃是據通行本卦序編寫的，形成與出現當在戰國末年或漢初。至於馬王堆帛書中的〈二三子問〉，本書認為其內容與孔子思想基本一致，當是孔子論《易》之說。〈易之義〉、〈要〉皆為摘錄性的彙編之作，保留了不少後世不見的說《易》資料。〈繆和〉、〈昭力〉則是極珍貴的楚人講《易》習《易》的著作，直承〈二三子問〉而更為嚴謹，水準很高。

問：此書除了討論《周易》，還有專章探研郭店〈老子〉及〈六德〉、〈忠信之道〉、〈成之聞之〉諸篇。此外，記得您還向我談過上博簡〈孔子詩論〉的相關問題。

答：孔子的心靈，是如詩一樣的心靈，是「體詩」，「以詩為體」。中國文化心靈是詩的、藝術的、抒情的。孔子以《詩》、《書》、執禮教學生，但首重詩教，中國文化因而早早地把生活詩意化了。孔子的心靈以情為本，但又不止於情，而是情之優雅、昇華而為真善美的統一，是生活走向高級的一種詩的境界。他希望伯魚和學生們都去追求並達到這種境界。在我看來，上博簡的價值不在於是否「孔子論《詩》」，而在於它是楚簡，為研究楚地的《詩》學及孔子與儒家《詩》論思想在楚地的傳播提供了極有價值的材料。如果把該簡看成孔子本人及孔子與子夏論《詩》的作品，會發現它和已知見於《論語》等材料上的孔子《詩》論有極大的文字和思想上的落差。《論語》的相關文字雖然簡短，卻圓融完整、言簡意賅、爐火純青，水準極高。《孔子家語》中的文字也如此。但上博《詩論》的文字則甚為艱澀生硬，往往辭不達意，這與孔子對「文」的重視似乎相背。當然不排除其中可能有孔子本人所說的話，但一概將之視為孔子本人的意見，就把孔子及其思想降低和降格了。我認為，《論語》中孔子所說「思無邪」的「無邪」就是「直」的意思，即質直、真實而不虛偽、不做作；而「思」則是指思緒、思念、相思，也包括今人狹義的與情感相對的思想或觀念，但主要內含是情思，屬於情感範疇。換言之，孔子認為《詩三百》的每篇都出於情感的真實自然。因此，無論是涉及「淫奔」還是民怨的詩，孔子都因其真情實感而許為「無邪」。其次，對《詩》之音樂性和教育性的

重視，也是孔子評《詩》的重要特點。但其教育性是立足於廣闊的人文教養高度，而非狹義的禮教或道德教育。以這幾點看上博《詩論》，可以說得到一定的體現，但也存在著差異。上博《詩論》的評賞尺度介乎孔子和《詩大·小序》之間，雖沒有達到〈小序〉所體現漢人「《詩三百》當諫書」的片面程度，卻也全無樂聲方面的評述。再者，上博簡還呈現出地方色彩，如其論〈漢廣〉篇「不求不可得，不攻不可能」，我認為即江妃二女與鄭交甫的神話故事。而此種神話及其浪漫情懷，乃楚文化之特產，北地及鄒魯文化無與焉。總的看來，上博簡應出於孔子後，大約是楚王室詩學老師學習與體會、教授孔子論《詩》所完成的作品。透過相關討論，我希望帶出一個更宏觀的問題：那就是我們能否只因出土簡帛的「古意」，就牽然判斷裏面那些「孔子曰」都是孔子本人之語？

問：您帶出的這個問題對當今學界極具反思力度。另外，您對宋明理學的關注也由來已久，研究生畢業論文即以《朱陸異同》為題。一九九八年又出版了《朱熹哲學思想》一書。余英時教授在序言中講到，您相信朱熹兼理性與信仰而有之，而您自己也是一直憑著理性而追尋信仰。杜保瑞教授則指出此書整體反省了當代朱熹哲學的研究成果，反對目前學界流行的主流看法，提出自己特出且明確的詮釋意見，是結合作者的中西哲學素養及朱學研究心得的最佳力作，能為當代學界提供嶄新的視野。您自己對此書的評價又如何呢？

答：荀子認為人之有義，使人能群，是人之可貴之所在。但義是由理性產生的，故理性是人之能群的基礎。實際上，與理性認識一樣，信仰也是人的本質，是人之為人的基本。「人為萬物之靈」，不僅在於人有聰明智慧、有理性，也在於唯人才有信仰、有「超越」的要求。理性是人類精神生活的重要部分；信仰，同樣是人類精神生活的重要部分。兩者既對立，又互補，構成人類精神生活的基本內容。因此，信仰有同樣的權利與地位，要求成為哲學研究的內容。流行的觀念認為信仰束縛、阻礙著理性的發展，似乎人類理性的發展史即是理性如何與信仰鬥爭、突破信仰之「迷誤」的歷史。其實信仰對於理性發展有著重大的作用，如理性據以認識世界的最重要的因果範疇、因果觀念，就是藉信仰之助建立的。我們不能總是撇開與信仰的關係，透直探討理性是如何自己發展起來的。研究中國哲學史或思想史，也必須從純理性模式中解脫出來，既研究認識，又要予信仰以正當的地位，肯定其

在思想史與精神生活上的價值，而予以深入而精心的研究。研究理性與信仰之對立、矛盾而又互補的歷史行程與經驗教訓，應該是新哲學史的眼光、胸懷與任務、內容。我正是從這個方向來探究朱熹的思想。學術界普遍認為朱熹哲學是理學，格物致知是向外求理，與陸王心學相對立，如馮友蘭先生、牟宗三先生等皆作如是觀。本書一反此種看法，論證朱熹哲學亦是心學，立足於心學來詮釋朱熹思想。朱熹不僅是哲學家，也是大學問家。他遍註群經，又是最大的經學家。這樣廣泛的知識領域和成就，歷來卻給人以道問學第一、尊德性第二的印象，前者壓倒了後者。但朱熹努力向外求理，只是在理論理性的範圍內才如此；進入實踐理性領域，則首先是向內心求理了。馮友蘭先生把朱熹與柏拉圖、亞里士多德的哲學思想相對照，認為朱熹講的就是柏拉圖共相論一類的思想。但具體地說，柏拉圖是在一般地研究如何認識世界、如何達到真理時獲得這種認識的，而朱熹則是在解決甚麼是人性、如何達到人性善時達到這種認識的，兩者所講共相說之具體內容和意義因而大不相同。朱熹的道德思想和康德有某種相似，如講「上帝」、「天」、「天命」，以保證「道德之理」的普遍性、絕對性與尊嚴；而同時強調「理之在心」的能動性，以預設人之「意志自由」。因此，「心性論」成為朱熹哲學體系的實質與中心思想。而「心性論」之概念的分梳與完整周密表達，也確是由朱熹所完成的。朱熹心性論有兩個最基本的命題：「性即理」和「心統性情」，兩者實質都是心學，而非理在心外的思想。朱熹晚年在〈答廖子晦〉的第十八封信中把這個意思講得更加清楚。由此信可以斷定，朱熹認為心是道德準則——仁、義、禮、智的唯一源泉和產生者。這心如此活而有力，種種具體的道德行為全都是從它自然流出，而非外來強加的。這顯然是心學思想。這封極重要的信卻被馮友蘭、牟宗三諸先生忽略了。此外，向內心求理的思想還集中表現在他為《大學》古本「致知在格物」章所作之格致《補傳》及對它的解釋上。總體來看，我認為朱熹既在理論理性的論域內講柏拉圖式的共相思想，又在實踐理性論域內講心學思想，並融合以中國文化的特殊背景和關切。在道德修養、為學之方法上，既堅持求仁在求本心，不在外求，又堅持動機和效果的統一，義務倫理和責任倫理的統一；在「心性」表述上，既堅持「理」的普遍性、絕對性，又堅持人的意志自由、主體的道德現實性和能動性；既綜合北宋諸子，又給《四書》以統一的心學的解釋。這些巨大的努力和成就，理應受到充分的肯定。

問：您對中國思想史的研究是全面而深入的。如您一九九七年出版的論文集《哲學：理性與信仰》，研究範圍包含了孔、孟、荀、莊子、宋明理學及「五四」後的新儒學，並論述了中國古代自然科學的獨特思維方式與研究方法。論據周延，分析精到，對青年學子具有方法論的示範意義。最後想向您請教：有人預言二十一世紀將是中國文明或儒家文化的世紀，您對此有甚麼看法？

答：這個預言的基礎，建立在西方基督教信仰的衰落和儒家代表的理性——教育——成德成人之思想特徵上。似乎世界和歷史的潮流，僅僅是人文主義的理性或理性的人文主義，這並不完全正確。傳統中國文化的根基，在農業和立足其上的宗法封建社會及國家，這文化經由文王、周公及六經而系統化，復經孔子的解釋而哲學化、道統化，在民族心靈中根深柢固。除了農耕小生產方式、經濟基礎，天地崇拜與祖靈崇拜的宗教性信仰更是它強有力的根源。然而，由於小農經濟分散、閉塞、落後，人們天生地特重宗族、同鄉、同學諸種人際關係，養成相應的習慣、品性，缺乏公德和集體生活的行為規範。這種特徵的背後是個人人格獨立和尊嚴的缺失。進而言之，「孝」與「法」之間的矛盾也很顯然。如何正視這一情況，解決中國文化的難題，還須釐清一些重要概念的混亂、糾葛，在理論、宣傳和實踐等方面繼續深入探索。再者，中國文化一般有兩種力量可加以破壞，一是基督教和佛教這樣的宗教，一是發達的資本主義市場經濟。清末以前，祖靈崇拜、血緣情感和孝悌道德抵禦了基督教與佛教，但今天的資本主義市場經濟和城市化卻把它嚴重削弱了。權錢結合，毫無監督，於是人們耽戀財色的劣根性就惡性膨脹、肆無忌憚，「德」完全被掃蕩了。西方和日本雖有類似情況，但那裏處處可見的維繫人心道德的教堂、神社，今天的中國卻極為罕見。於是，西門慶、王婆、潘金蓮式的人物和活動就更加厲害了。這是中國今天真正深層的文化、信仰與道德危機。話說回來，西方已經在探索和展示種種新的信仰與信仰形式，顯示新的宗教虔誠的回歸。如齊克果的「信仰」的存在主義，如存在主義所包含的「信仰」成分及種種新神學等。因此，信仰在西方的復興也可預期。然而，斷言它將一定採取儒學的形式十分片面，說西方會由信仰的基督宗教文化而轉向人文主義的理性主義則更無根據。因此我認為，儒學在中國的復興恰恰不是由於它的理性主義、如荀子式的理性的人文主義，相反，將是由於它作為理性與「信仰」結合的人文主義。隨著信仰作為時代思潮的當位，儒學必然會復興，不過其形式則將是新的。

