

※「重探五四：分歧與轉捩」專輯※

當代新儒家論五四： 唐君毅、牟宗三的多重主體論

林維杰*

一、前言

當代學界被列入新儒家陣營的人物不少¹，對於五四運動及其相關議題的討論也很多。本文在經濟原則的考量下，擬討論新儒家的第二代以及他們所論述的民主與科學議題。一般以為的第二代人物，主要是指被稱為港臺新儒家的唐君毅(1909-1978)、牟宗三(1909-1995)與徐復觀(1904-1982)。徐復觀的論述很銳利，詞鋒往往直指彼時的政治現狀，論點與唐、牟也不盡相同，所以本文再縮小範圍，只以後兩人為討論焦點。

唐君毅與牟宗三兩位當代儒宗對五四的評價，通常與他們對中國文化的看法聯繫在一起，而這個聯繫是中國近代史發展中「五四愛國運動」與「新文化啟蒙運動」相互定義與彼此擴充的結果。本文引述唐、牟的文獻段落，都是出自他們把這兩個運動結合理解下而提出的。在文化啟蒙與護衛傳統的五四論述中，最能彰

* 林維杰，中央研究院中國文哲研究所研究員。

¹ 劉述先曾區分了兩個名詞：「當代新儒家」與「現代新儒家」。「當代新儒家」以〈為中國文化敬告世界人士宣言〉這份文獻為基準，主張心性之學是了解中國文化傳統的基礎。〈宣言〉的四位共同發表人當中，唐君毅、牟宗三、徐復觀是此新儒家學脈的核心人物，由此再上溯唐、牟、徐的業師熊十力，下開杜維明、劉述先等人。「現代新儒家」的人物較多（包括整個「當代新儒家」），劉述先對此有「三代四群」(four groups in three generations)的說法，分別是第一代第一群的梁漱溟、熊十力、馬一浮與張君勱，第二群的馮友蘭、賀麟、錢穆與方東美，第二代第三群的唐君毅、牟宗三與徐復觀，第三代第四群的余英時、劉述先、成中英與杜維明。參見劉述先：《論儒家哲學的三個大時代》（香港：香港中文大學出版社，2008年），頁191-192。

顯唐、牟哲學評論的一組議題是民主與科學。中國文化如何面對西方文化的優勢，以及傳統與反傳統的辯論與掙扎，是清末以來知識分子無法迴避的課題與宿命。民主（德先生）與科學（賽先生）是五四以來留給唐、牟的重要議題，也是纏繞他們一生學術的重要課題之一。（尤其對牟宗三而言，自從他提出「良知坎陷說」面對中國文化心靈缺乏民主與科學的狀況之後，「坎陷說」成了擁牟與反牟的重要議題。）如今我們在五四至今已然百年的時刻，重新面對「中國文化與民主科學」這個懷古課題，問題則顯得有些糾結。無論是對臺灣還是海峽對岸，民主、科學其實一直都處於一個海德格書名所標示的圖像裏：《朝向語言的路途中》（*Unterwegs zur Sprache*），猶如《朝向民主與科學的路途中》，一切都還是進行式，也都有其繼續論辯的生命。只是論辯的哲學發言如今在臺灣已近乎沉默，此固然與這個題目已討論多年而逐漸乏力有關，更涉及兩個因素，其一為臺灣學界是否願意接受「中國文化」或「文化的中國」，其二是民主與科學是否需要在文化課題中得到討論。

無論如何，「中國文化與民主科學」是得以讓我們重新面對當代新儒家的哲學心靈與哲學任務之課題。唐君毅與牟宗三著作等身，最能夠同時表現兩人對「民主、科學與中國文化」觀點的文獻，就是〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（簡稱〈宣言〉）一文。這份文獻共有十二節，從中國的學術研究、歷史文化、文化生命、哲學思想、道德宗教、心性之學到民主科學，論旨層層推進，義理環環相扣。本文對〈宣言〉的所有議題無法一一細論，僅扣緊其所論的文化、道德、民主與科學等相涉論題進行解析。接下去的討論即由此份〈宣言〉開始。

二、中國文化的客觀精神與儒家哲學

〈宣言〉是由唐君毅起草，後經張君勱、牟宗三、徐復觀三人反覆斟酌與修改，發表於一九五八年元月號的《民主評論》。這份〈宣言〉已然成為研究當代新儒家的重要文獻，〈宣言〉中的關鍵論點可以看出四人思想的身影比例。如民主與民主建國思維雖是四人所共有，但以張君勱及徐復觀較為明顯；心性論與倫理宗教則較於屬唐君毅、牟宗三（徐復觀對於倫理學混雜了宗教²，頗為排斥）。由於「心

² 徐復觀指出：「由於唐先生的宗教意識很濃厚，所以在『宣言』中也就強調了中國文化中的宗教

性論」是唐、牟兩人共同認定之中國文化的關鍵成素，涉及民主、科學與中國文化的關連即由此開始。關於中國文化自五四運動以來的生存狀態，〈宣言〉中有如下一番說詞：

中國與世界人士研究中國學術文化者，須肯定承認中國文化之活的生命之存在。我們不能否認，在許多西方人與中國人之心目中，中國文化已經死了。……中國五四運動以來流行之整理國故之口號，亦是把中國以前之學術文化，統於一「國故」之名詞之下，而不免視之如字紙簞中之物，只待整理一番，以便歸檔存案的。而百年來中國民主建國運動之著著失敗，及今十分之九的中國人，在列寧、斯大林之像前緘默無言，不及十分之一的中國人，漂流於臺灣孤島及海外，更似客觀的證明，中國文化的生命已經死亡。於是一切對中國學術文化之研究，皆如只是憑弔古蹟。這一種觀念，我們首先要懇求大家將其去掉。³

中國文化的死亡憑弔以及需要保存國故，在〈宣言〉看來乃是同質命題。在西方文化與共產勢力的雙重衝擊下，中國文化趨於滅亡，所以才有整理國故及憑弔古蹟的種種作為。然而對〈宣言〉的撰寫者而言，中國文化儘管已經生病，仍是活的存在。撰寫者並不否認「中國文化正在生病，病至生出許多奇形怪狀之贅疣，以致失去原形。但病人仍有活的生命」⁴。中國文化乃是病人而不是死人，既然認定它是病

意義。我則認為中國文化原亦有宗教性，也不反對宗教；然從春秋時代起就逐漸從宗教中脫出，在人的生命中心紮根，不必回頭走。」見徐復觀：《徐復觀雜文·續集》（臺北：時報文化出版公司，1981年），頁408。這個說法與他在《中國人性論史·先秦篇》中的「宗教人文化」觀點一致，即先秦起宗教已逐步人文化，即由神意、神權轉移到「人性」主體。參見徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁15。關於宗教與人文（或人文主義）在儒家學理的關係，唐君毅與牟宗三的想法比較接近。唐君毅有「攝宗教於人文」之說（《中國文化的精神價值》〔臺北：正中書局，2000年〕，〈自序〉頁柒），牟宗三則有「人文教」（《生命的學問》〔臺北：三民書局，2000年〕，頁73以下）與「道德的宗教」（《心體與性體》〔臺北：正中書局，1985年〕，第1冊，頁6）之提出。兩人皆以人文（主義）充作宗教內涵，徐復觀則認為宗教與人文應予分設。梁漱溟的立場則處於中間，他在其《中國文化要義》中主張「以道德代替宗教」的「倫理功能論」。相關討論也可參見拙文：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦學刊》第7期（2004年7月），頁77-108。

³ 唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，2015年），頁126。〈宣言〉一文收於此書頁119-184。

⁴ 同前註，頁126。

人，這就涉及以下兩點：如何認為此文化仍是活人？又如何醫治此活的病人？前者與文化存活的體證有關，後者則涉及治療文化病症的處方。〈宣言〉對於前者，提出了一個近於存有學思維的切身性證據：

我們要治病，先要肯定病人生命之存在。不能先假定病人已死，而只足供醫學家之解剖研究。至於要問中國文化只是生病而非死亡之證據在那裏？在客觀方面的證據，後文再說。但另有一眼前的證據，當下即是。就是在發表此文的我們，自知我們並未死亡。如果讀者們是研究中國學術文化的，你們亦沒有死亡。如果我們同你們都是活的，而大家心目中同有中國文化，則中國文化便不能是死的。⁵

所謂客觀方面的證據，與文化治療的藥方有關，此處單說眼前的證據，此即共同撰寫者（唐、牟、徐、張四人）與閱讀者都是活的（不是生理活人，而是研究與支持中國學術的文化活人）。既然撰寫者的「我們」與閱讀者的「你們」未死，而且「大家」心目中皆認同、保有中國學術文化，所以學術文化亦未死。「大家心目中同有中國文化，則中國文化便不能是死的」，這麼一句涵義簡單的話，表現的其實是眾人對文化存活的價值信念。此論斷無法訴諸實證，只能通過某種「反身性」(reflexivity)的自我意識與體證，即由「自我」(我們)而幾乎是必然感通地、關係地、投射地聯繫到「他者」(你們)，並體證到歷史文化是由無數人(大家)灌注理想與精神且通過斑斑血汗笑淚交織而寫就。自我、他者、全體便是這種體驗轉折的不同階段，〈宣言〉在此運用了近於德國觀念論的辯證思路。

〈宣言〉又進一步指出，活的中國文化有一種「客觀精神生命」需要被把握，對這種「客觀精神」的把握，即是治病的處方。這又是藉助觀念論的概念，即由自我進到外在之客觀，故〈宣言〉中指出，文化的客觀精神生命並非自然物的客觀存在，兩者絕不能混同，而必須承認文化具有另一種客觀性。這種客觀性乃是由我們的「主觀生命」出發，關係地連結到他人生命而成其為客觀：

只有由我們自己的生命心靈，透到此表象〔案：即感覺表象〕之後面，去同情體驗其依於什麼一種人類之生命心靈而有，然後能有真實的了解。我們要透至此表象之後面，則我們必須先能超越我們個人自己之主觀的生命心靈，

⁵ 同前註，頁 126-127。

而有一肯定尊重客觀的人類生命心靈之敬意。⁶

這裏運用了黑格爾的主觀精神與客觀精神的區分，進一步來說，即是我們在自為存在 (Fürsichsein) 中即超越地涵具對他存在 (Sein-für-Anderes) 之可能，並由生命的倫理敬意作為同情體驗的觸媒。這裏的觀念論色彩比較重，顯然偏於唐君毅個人的思想特質。不過，〈宣言〉的內容是經過其他三人確認過的，客觀的生命心靈亦即是文化中的普遍精神。

進一步而言，這種文化生命的客觀精神為何？就唐君毅個人的表達來說，他在另一文獻說明中國哲學的諸種義理時，曾把義理分為六種：「中國哲學之義理固有種種。……其要者分之為六：即物理、名理或玄理、空理、性理、文理與事理。」⁷ 此六理之中，文理與文化客觀精神的關係較為密切，唐君毅對此指出，此文理乃是「人倫人文之理，即人與人相互活動或相互表現其精神，而合成之社會或客觀精神中之理」⁸，又認為「文理者禮文之理，社會人文之理。文理乃指人與人相交，發生關係，互相表現其活動態度，而成之禮樂社會政治制度之儀文之理而言」⁹。依兩段陳述來看，「文理」與「客觀精神」便聯繫在一起：「客觀精神」專指文化中禮文、禮樂、儀文的規約表現，「文理」則是這類精神的表現原理¹⁰。唐君毅的說法很明顯是以「儒家」表現中國文化的客觀精神，也只有儒家才真正具有文化精神的普遍有效性。儒家由此從組成中國文化的諸派競爭中勝出。此雖然是唐君毅在談論文理時的說法，但其將客觀精神判給儒家的做法，不僅得到張、牟、徐三位的認同，而且

⁶ 同前註，頁 128。

⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，收入《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1986年），第 12 卷，頁 6。唐君毅對理之六義的解釋是：「中國哲學史中所謂理，主要有六義。一是文理之理，此大體是先秦思想家所重之理。二是名理之理，此亦可指魏晉玄學中所重之玄理。三是空理之理，此可指隋唐佛學家所重之理。四是性理之理，此是宋明理學家所重之理。五是事理之理，此是王船山以至清代一般儒者所重之理。六是物理之理，此為現代中國人受西方思想影響後特重之理。此六種理，同可在先秦經籍中所謂理之涵義中，得其淵源。」（同前書，頁 24）關於唐君毅「理之六義」的討論，也可參見拙文：〈心的無限性：唐君毅思想中的詮釋學意涵〉，《當代儒學研究》第 17 期（2014 年 12 月），頁 181-207，討論見頁 188-191。

⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 24。

⁹ 同前註，頁 44-45。

¹⁰ 牟宗三以為唐君毅的文理之理「很難劃在一門學問內，其意蓋甚通泛。故若從『理』字之意義上想，有此一義，但若從學門觀之，則不知其當何所屬」。於是將文理取消，並把名理與玄理分開，以名理屬邏輯數學，以玄理屬道家。參見牟宗三：《心體與性體》，第 1 冊，頁 3。

唐君毅還進一步省視客觀的儒家禮文表現，並提升到哲學思想層次：

如上所說〔案：即〈宣言〉的前三節〕，我們研究中國之歷史文化學術，要把它視作中國民族之客觀的精神生命之表現來看。但這個精神生命之核心在那裏？我們可說，它在中國人思想或哲學之中。這並不是說，中國之思想或哲學，決定中國之文化歷史。而是說，只有從中國之思想或哲學下手，才能照明中國文化歷史中之精神生命。¹¹

決定中國文化歷史的條件很多，但由精神層面來看，唯有哲學或思想才能予以照明——〈宣言〉的這種說法具有強烈的哲學本位，但也帶有一絲妥協的味道，此即把思想放在哲學前面，中間還加了一個「或」字，可能是要照顧其他非哲學出身之讀者的看法。事實上，上述引文出自〈宣言〉的第四節，該節的標題為「中國哲學思想在中國文化中之地位及其與西方哲學之不同」。以此而論，「中國之思想或哲學」的主旨無他，就是中國哲學。按把「哲學思想」與「光的比喻」結合起來而視哲思為文化之「光」，在論述上含有豐富的雙義性。「光」不只是讓它所照明之物得以可見，同時也讓它自己成為可見¹²。另一方面，「光」藉著照明讓萬物的存有綿延，並讓自己得到存有的擴充。以此而論，心性之學的哲思之光讓中國歷史文化的精神生命得以成為顯現與增長，心性的哲思自身也因此得以成為顯現與擴充。「可見」與「存有」的雙義性，隱示著一種「光的形上學」與「光的存有論」。

〈宣言〉認為，「研究中國歷史文化之大路，重要的是由中國之哲學思想之中心，再一層一層的透出去，而不應只是從分散的中國歷史文物之各方面之零碎的研究，再慢慢的綜結起來」¹³。從前後文的脈絡來看，這個哲學思想的「中心」指的就是儒家。如果以 *logos*（理性）與 *ethos*（倫常）這組哲學詞彙來說明，〈宣言〉的

¹¹ 唐君毅：《說中華民族之花果飄零》，頁 130。

¹² 參見高達美：「光並不是它所照耀之物的亮度 (Helle)，而是它讓他物成為可見 (sichtbar)，自己才是可見的，而且它沒有另外的方式，唯有使得他物成為可見才能使得自己成為可見。」H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1 (GW1): *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Verlag, 1990), S. 486. 參見高達美以普羅汀的日光流出說解釋藝術品：「流出 (Emanation) 的本質在於，流出物是一種溢出物 (Überfluß)。然而，那個能讓它物流出的東西本身，並不會有所減少。這種思想通過新柏拉圖主義哲學的發展……就為繪畫創立了積極的存有等級。因為，如果始源的『一』通過其所流出的『多』而自身並沒有減少，那就表示，存有變得更豐富了。」H.-G. Gadamer, GW1, S. 145.

¹³ 唐君毅：《說中華民族之花果飄零》，頁 130。

主張應可視為一種「文化邏格斯主義」（或通俗一些的文化理性主義）。就形上學意義而言，禮文、儀文所表現的 *ethos* 必須以 *logos* 為其基礎。故〈宣言〉由第四節開始，中國文化的「一本」與「道統」概念即連結起來，表現了很強的儒家哲學傳統。即使第五節將此文化之「一本」張舉為倫理道德與宗教精神兩面，以顯示中國文化能正面回應西方宗教傳統，但至第六節，文化的核心意義又被歸結到「心性之學」，即先秦儒家發展至宋明理學之與「主體」相關的學問：

此心性之學，是中國古所謂義理之學之又一方面，即論人之當然的義理之本源所在者。此心性之學，最為世之研究中國之學術文化者，所忽略所誤解的。而實則此心性之學，正為中國學術思想之核心，亦是中國思想中之所以有天人合德之說之真正理由所在。¹⁴

儒家的心性之學說起來很複雜，其基本論述是環繞著為學做人的德性主體及其修養——實踐的討論（包含主體的發用，以及對氣稟氣質的克治與疏導）。除了儒家，道家（包含玄學）與佛教也有廣義的心性之學。作為中國哲學思想的三大流派，每一支皆需要重視。唐、牟雖然在哲學論述上會通三教，仍堅持儒家乃是中國文化之核心。對他們而言，中國文化之所以能長久維繫，即在於以儒家思想為骨幹，才能上與天地溝通，下至倫常安頓。然而〈宣言〉的作者也明白，在西方文化的強勢入侵與對比下，儒家傳統的道德論述及其權能已不足使中國文化邁向未來（更不消說其餘諸派），所以文化必須開新。文化的「多重主體論」即是中國文化還有未來性的理論倚靠，而「民主」與「科學」也在解析此多重主體論時被提出。

三、中國文化的多重主體論

「多重主體論」在本文的脈絡是相對於「單一主體論」而提出的。中國文化的「單一主體論」乃是指以儒家提出的「心性」之學所建構的主體論述，在開展的向度上可以涵攝內（道德主體）、外（外在禮文建置）與超越（類宗教）等三方面（三向度的根源是一向度）。相對於此，文化的「多重主體論」則是除了道德主體外，文化也具有（需要）其他主體作為活水與支援。這個「多重主體」的提出，明顯是因應新文化運動與五四以來的民主與科學而生，再詳細一些來說，是針對政治

¹⁴ 同前註，頁 139。

與科學及其技術在文化存亡上的迫切性：

我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一「道德實踐的主體」，同時當求在政治上，能自覺為一「政治的主體」，在自然界，知識界成為「認識的主體」及「實用技術的活動之主體」。這亦就是說中國需要真正的民主建國，亦需要科學與實用技術。中國文化中須接受西方或世界之文化。但是其所以需要接受西方或世界之文化，乃所以使中國人在自覺成為一道德的主體之外，兼自覺為一政治的主體、認識的主體、及實用技術活動的主體。¹⁵

中國文化在過往也只有先秦時期真正有過「多重主體」的論述光彩。自宋代開始，在道德實踐主體的強勢主導下，佛家與道家也只能處於賓從的地位（其實依佛道也可以有解脫主體與自由主體）。如今再起多重主體的要求，無疑是出於「西方文化即世界文化」的強勢壓陣。「政治主體」對應的是德先生，不過賽先生的主張則無法簡單說是「科學主體」，因為道德不直接與科學相對，而是與「認識」相對，這是康德以來的西方傳統。《純粹理性批判》討論的是與知性 (Verstand) 相關的先天綜合知識的建立，其主體是認識論的理論理性；《實踐理性批判》討論的是道德的先天綜合知識，其主體是倫理學的自由意志 (Freier Wille) 或實踐理性。兩種主體及其性格分別是「認識主體」與「道德主體」，〈宣言〉所說的道德實踐主體與認識主體（而不直接說科學主體），最有可能的依據是康德。「技術主體」（與中國傳統重實用的性格相符）則是在科學追求的「認識主體」下的再次區分，似乎可視為一種依附性、服務性（技術的服務性格）的主體。「政治主體」則是基於民主建國的任務，需要一種獨立於傳統聖君賢相人格與共產主義專制之外的主體需求。

上述四種主體中，道德、認識與政治是比較關鍵性的主體，也是〈宣言〉的論述重點。「認識主體」對中國文化的意義在於科學的建立，〈宣言〉對此的分析是：科學精神是不參雜其他利害緣由的求取知識，針對的是一客觀的對象世界，而在對此世界進行求知活動時：

〔必須暫時〕收斂我們一切實用的活動，及道德實踐的活動，超越我們對於客觀事物之一切利害的判斷，與道德價值之判斷；而讓我們之認識的心靈主體，一方如其所知的觀察客觀對象，所呈現於此主體之前之一切現象；一

¹⁵ 同前註，頁 151。

方順其理性之運用，以從事純理論的推演；由此以使客觀對象之條理，及此理性的運用中所展現之思想範疇，邏輯規律，亦呈現於此認識的心靈主體之前，而為其所清明的加以觀照涵攝者。¹⁶

實用活動即是由前述之服務性的「技術主體」所發，道德實踐活動則是與「道德主體」有關。依據〈宣言〉，「認識主體」所發出的認識活動，必須超越、擱置一切與認識無關的利害判斷（在此指倫理判斷的道德性以及有利於民生的實用性，即所謂「當其自覺求成為認識之主體時，即須暫忘其為道德的主體，及實用活動之主體」¹⁷），才能一方面如其所是地觀察客觀世界，另一方面進行純理論的理性運用。「認識主體」與能夠從事理論推演的「理性」，在此其實是相同指涉，內涵上應為康德在《純粹理性批判》中的知性或理論理性。〈宣言〉在此運用的主詞是「我們」，因此對於客觀對象世界進行理論推演的客觀認識活動，主要是指「人」。但由於我們也是生活在中國文化中的存在者，所以我們的無利害的認識活動，也可以指向「中國文化」的認識活動。人的認識活動即是文化的認識活動，認識主體在此既是「人的主體」，也是「文化的主體」。

〈宣言〉因此進一步指出，對此認識主體之文化自覺，乃是基於聖賢人格在作為一道德主體而想要利用厚生之際，缺少了「一個理論科學知識之擴充，以為其媒介」¹⁸。對認識主體或科學精神之自覺，即是這種「擴充」與「媒介」。換言之，中國文化需要的「科學精神」，儘管是一種獨立主體的表現，其實是出於道德主體想要進行「利用厚生」的倫理任務。若果如此，則對於客觀對象世界的認識興趣，並非自始即出於一認識企圖，而是基於「道德要求」而生出之暫時性的認識興趣，科學精神及其自覺也是依於道德主體的命令而行。

同樣的想法也表現在「道德與民主」的關係。〈宣言〉剖析了中國過往的政治表現，以為君主制度固然能夠以人君有其「奉天承命」之倫理要求而得到合法承認，又有史官、宰相、御史、徵辟、科舉等對於人君權力的制度限制¹⁹，然而就中國傳統之倫理與政治的權能而言，只有君主能自立其道德主體，人民之道德主體仍未能樹立。解決之道在於：當人君在樹立其道德主體而能德化萬民時，「亦將以此德

¹⁶ 同前註，頁 152。

¹⁷ 同前註，頁 154。

¹⁸ 同前註，頁 153。

¹⁹ 同前註，頁 156。

化萬民之事本身，公諸天下，成為萬民之互相德化。同時亦必將其所居之政治上之位，先公諸天下，為人人所可居之公位。然而肯定政治上之位，皆為人人所可居之公位，同時即肯定人人有平等之政治權利，肯定人人皆平等的為一政治的主體」²⁰。亦即最高統治位置乃是「公位」（而非私人可以霸占，即使是聖之人君），而此也涵帶著「所有的」政治位置是公共地可追求的，由此而言人人可以有其政治權利及作為平等存在的政治主體。如此說來，〈宣言〉所提及的「政治主體」並不是建立在自始即對政治及其權利的獨立意識，而是依據於道德主體及其意識，故〈宣言〉認為「從中國歷史文化之重道德主體之樹立，即必當發展為政治上之民主制度，乃能使人真樹立其道德的主體」²¹。據此而論，政治主體並不是自始即源於人民有其政治興趣或生命的保存需求，而是出於道德主體在政治活動中的公心表現。

依上所述，民主建置的「政治主體」與科學追求的「認識主體」都不是徹底獨立的主體，也不是與道德主體平行以至交涉而進入一種「交互主體」的關係。科學與民主（認識與政治）活動皆具有「道德主體」懸置時的暫時性。〈宣言〉由唐君毅執筆，其諸涵義自然表現出他的主導意志，然而牟宗三在其著作中也談到類似的主體元素。

對牟宗三而言，前述的多重主體（道德、認識、政治）應屬於「並列」而不是「主從」或「隸屬」的關係，這個意思出現在他的《政道與治道》。書中主張傳統中國文化中的道德、政治與認識，乃處於一種「隸屬關係」(Sub-Ordination)，即政治與認識表現都在道德（或聖賢人格）的主導下攝所歸能、攝物歸心（政治與知識是所與物，人格則是能與心），而這種「隸屬關係」必須在當代被打破而成為「對列之局」(Co-Ordination)²²。在「隸屬關係」中，由於一切文化的表現與活動都在道德意識的無邊際流動（上下合流）之中，科學與民主的「獨立性」自然建立不起來。然而認識主體與政治主體的「並列式」提出，也不是簡單基於需求即能憑空而出，對牟宗三來說，必須經由「道德主體」自覺地「坎陷」其自身（亦即「否定」[negation] 其自身，由「與物無對」轉為「與物相對」）²³，才有可能出現認識與政治的主體活動。

²⁰ 同前註，頁 158。

²¹ 同前註，頁 159。

²² 牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，2003 年），頁 26、52。

²³ 同前註，頁 58。

就「道德與認識」的關係而言，牟宗三對於道德主體如何開出認識主體的回應是一種「辯證的開顯」，而且申明這種辯證是黑格爾式而不是康德式（亦即下引文的自我否定與坎陷）：

辯證的開顯可如此說明：(1) 外部地說，人既是人而聖，聖而人（人而佛，佛而人，亦然），則科學知識原則上是必要的，而且亦是可能的，否則人義有缺。(2) 內部地說，要成就那外部地說的必然，知體明覺不能永停在明覺之感應中，它必須自覺地自我否定（亦曰自我坎陷），轉而為「知性」；此知性與物為對，始能使物成為「對象」，從而究知其曲折之相。它必須經由這一步自我坎陷，它始能充分實現其自己，此即所謂辯證的開顯。²⁴

外部地說，乃是就道德與知識的成就、實現關係而言，成聖必須藉助知識。內部地說，則是單就主體而論，即道德主體（良知的知體明覺）必須開出認識主體（知性）。道德主體能夠無隔閡地明覺到它所感應之人與物，認識主體則活動於求知的對象世界中，它必須以人物為人物自身，客觀地窮究其曲折之物理事理之相。良知必須坎陷、否定其自身而成為知性，「始能充分實現其自己」。換言之，良知坎陷為認識主體（知性）乃是道德主體的自我要求，亦即道德主體要完成它自己，必須開出認識主體。倒過來說，知識主體的出現並非自身的獨立要求，而是依據道德主體的自我任務。據此而論，道德主體與認識主體的關係，雖然在現代中國文化中必須由「隸屬關係」轉變為「並列關係」，但就發生學與形上學的意涵來看，骨子裏還是「隸屬關係」。此與〈宣言〉中主張，作為一道德主體的聖賢想進行利用厚生，而有認識主體或科學精神之自覺，在觀念上是一致的。

對牟宗三而言，道德主體與認識主體之表面為「並列關係」，實則為「隸屬關係」的情形，還可以通過主體與對象之「無執」與「執」的兩種關係來掌握：

知體明覺之自覺地自我坎陷即是其自覺地從無執轉為執。自我坎陷就是執。坎陷者下落而陷於執也。不這樣地坎陷，則永無執，亦不能成為知性（認知的主體）。它自覺地要坎陷其自己即是自覺地要這一執。這不是無始無明的執，而是自覺地要執，……這一執就是那知體明覺之停住而自持其自己。所謂「停住」就是從神感神應中而顯停滯相。其神感神應原是無任何相的。故

²⁴ 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁122。

知無知相，意無意相，物無物相。但一停住則顯停滯相，故是執也。²⁵

認知主體（知性）的出現是道德主體（知體明覺）的自我坎陷。坎陷前的道德主體為無執，是與物無對的神感神應。但它要「停住而自持其自己」²⁶，此乃從神感神應中「自覺地」（而非依他地）顯露與物相對的「執」的停滯相。換言之，認知之執不是認識主體自覺其有執之必要，而是來自道德主體的要求。用唯識學的術語來說，認知主體的執是「依他起性」，即依道德主體之自覺坎陷而起。

就「道德與政治」的關係而言，牟宗三以為比「道德與科學（認識）」更為密切，他指出：

科學還是知識方面的事，至於民主政治則是屬於客觀實踐方面的，其與道德理性的關係更顯明。蓋民主政體之出現是人之在政治生活方面自覺地決定其方向，即由此線索，我們可以把它連繫於道德理性上。惟此政體既是屬於客觀實踐方面的一個客觀的架子，則自不是道德理性上之作用表現所能盡。內在於此政體本身上說，它是理性之架構表現，而此理性也頓時失去其人格中德性之意義，即具體地說的實踐理性之意義，而轉為非道德意義的觀解理性。觀解理性之架構表現與此政體直接相對應。但此政體本身之全部卻為道德理性所要求，或者說，此政體之出現就是一個最高的或最大的道德價值之實現。此即表示欲實現此價值，道德理性不能不自其作用表現之形態中自我坎陷，讓開一步，而轉為觀解理性之架構表現。²⁷

此段先表明民主政體可聯繫於「道德理性」（道德主體），但話鋒又續轉至此政體乃是「觀解理性」（知性、認識主體、理論理性）的架構表現。對牟宗三而言，架構是知性在對象世界依據事理、物理所開展的客觀結構與建置，所以科學與民主的諸多規定與制度，都屬於知性架構表現。民主政體的架構雖有其客觀性，而不是道德主體之作用所能直接充盡（有如認識或科學架構的客觀性與獨立性），但民主政體的出現卻是最高、最大之道德價值的實現或現實化，所以道德理性（主體）才會

²⁵ 同前註，頁 123。

²⁶ 「執是停住而自持其自己即是執持其自己。但它並不能真執持其自己；它一執持，即不是它自己，乃是它的明覺之光之凝滯而偏限於一邊，因此，乃是它自身之影子，而不是它自己，也就是說，它轉成『認知主體』。故認知主體就是它自己之光經由一停滯，而投映過來而成者，它的明覺之光轉成認知的了別活動，即思解活動」。參見牟宗三：《現象與物自身》，頁 123-124。

²⁷ 牟宗三：《政道與治道》，頁 58-59。

有自我坎陷之要求。問題在於，為何此政體之出現會是最高、最大的道德價值，以至於需要良知坎陷其自身？此乃因為民主政體所追求的權利或自由乃是道德信念、價值與判斷，就此而論，才會有前述「民主政治與道德理性的關係更顯明」之斷言。牟宗三又續言：

蓋民主政治並不是從天上掉下來的，各種權利之獲得也不是吃現成飯白送上門的。這是人的為理想正義而流血鬪爭才獲得的。這很顯明，自由必通著道德理性與人的自覺，這裏並沒有什麼抽象玄虛，也沒有什麼易引起爭辯的形而上學的理論。這是實踐上的定然事實。各種權利只是它的客觀化的成果而在民主政體中由憲法以保障之。²⁸

「自由必通著道德理性與人的自覺」。換言之，自由（及政治上的各種權利）是道德價值與判斷，其追求乃是道德主體在實踐上的必然。至於自由與權利的客觀化安排與建置，則屬於認識主體（觀解理性）的領域。依此看來，民主政治與政體雖有其客觀獨立性，但民主的價值及其追求卻是出於「道德主體」的確定與實踐。在這一點上，科學與民主在中國文化中的精神表現，同樣來自道德的本源要求。對牟宗三而言，「多重主體」的對列關係，在根本上其實是「單一道德主體」與「諸多其他主體」的隸屬關係。或者說，「對列關係」的獨立性與客觀化，其實是暫時的，是道德主體暫時下放其權力，而使得其餘二者得以展現其權能。

這種立場不限於牟宗三，當唐君毅斷言「自覺成為認識主體乃是暫忘其為道德主體」，並以為「道德主體之樹立必當發展為政治上之民主制度」，同樣都是秉持「多重主體」之出現乃是基於「道德單一主體」的內部需求，而多重主體精神（科學與民主）的客觀化，則是單一道德主體及其精神的充盡與完成。

四、結 論

上述關於道德主體與政治主體、認識主體之間的否定與轉換之理論有效性，學界爭論已久，以本文的篇幅與設計，既無法處理，也不打算涉入。本文關注之處在於以唐君毅為思想主導的〈宣言〉，以及牟宗三的《政道與治道》、《現象與物自身》，都對作為五四遺產的民主與科學議題提出一種並列關係而實質上為隸屬關係

²⁸ 同前註，頁 60。

的「多重主體論」，而這樣的主體論在哲學上是否有進一步補充與考量的餘地？以下從兩點進行探討。

首先是歷史發展與文化表現的「時間性」及其「形上學」問題。若只是以道德意識與道德主體詮解過往的中國文化，可能會取消文化的「時間性」。按道德主體乃是一規範主體，受此規範主體引導的文化發展，一般而言，不容易突顯嚴格意義的「時間進程」。對比於牟宗三在其《歷史哲學》中提出的「綜和的盡理之精神」、「綜和的盡氣之精神」與「分解的盡理之精神」²⁹，雖然主要是談人物之不同表現，但扣在三代至兩漢的歷史進程中，則可見到時間性附驥於人物光彩的差異轉換中。此乃「主動理性之辯證地實現其自己以為歷史」³⁰，故西漢唐代的發展即為理性之超越表現到內在表現。依此，文化進程其實也如歷史發展般有其辯證的時間進程，客觀的精神生命或心性之學之能照明中國文化過往歷史中之精神生命，即需要辯證地實現其自己。順此思維線索而論，民主與科學在唐、牟思想中，似乎是「無時間性」的文化元素。當科學及其技術客觀化為可重複性、無個體性的普遍元素，且當民主成為建國的普遍信念時，似乎把文化內涵平鋪、並列成幾個主體與精神的表現，而缺乏時間性表現。然而問題應該連結到上述「主動理性辯證地實現」來看。在「多重主體論」當中，三個主體的「靜態」並列關係其實是出自一種更具支配性的隸屬關係，在中國文化中主導的道德精神在此隸屬性中要求自身主動坎陷（即「動態辯證」）為認識精神與政治精神，而且自身也加入此並列之中。道德精神在中國文化中的歷史意義在於，它有如黑格爾之絕對精神，依據坎陷的藍圖進程有意識地要求自己客觀化、實現化為他者。動態坎陷是「時間性」的觀念論內容，也是主體自我分化的差異性來源，而道德的絕對精神在坎陷為他者的歷史進程中，乃成為其他主體之客觀化建置的理據。由此理據，又有一「形上學」的意義浮現。形上學在此指的是，「能對整體進行說明」必有某一「超出整體表現」的元素並作為此表現之理據。由於道德主體及其精神乃是民主與科學客觀化表現的動力來源，故含有形上學斷言於其中，正如歷史主義預設一超出歷史經驗表現的成素（如絕對精神、客觀精神），則此成素便具有「歷史主義形上學」之意涵。

其次是關於文化的「單一主體」問題。在牟宗三的理論系統中，「無執」的主

²⁹ 參看牟宗三：《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年）。

³⁰ 牟宗三：《歷史哲學》三版自序，同前註，頁8。

體（即他在《現象與物自身》、《圓善論》中所稱的「自由無限心」）並不只是德性的良知主體，還有道家的玄智與佛教的般若智。從牟宗三對有限心與無限心的對比處理立場來看，如果中國文化的德性主體可由「無執」自我否定為「有執」，則同樣作為中國文化重要成素的玄智無限心與般若無限心在面對「有執文化」的外來挑戰時，也能夠有更進一步的坎陷可言。此意謂著，由無執轉為有執，可以是中國文化整體（而不僅是儒家的良知心性）的由無轉有。同樣地，對唐君毅而言，中國文化也不應僅有道德實踐的主體，他在談及理之六義時，不也提及名理、玄理與空理？即使名理已然消退，玄理（道）與空理（佛）在中國文化中有一席之地，此難道無法挺立起玄理與空理的主體，並在面對中國文化的危機時展現其轉化之可能？關鍵在於唐君毅與牟宗三把科學與政治的意識起源導向道德意識，以為前者是出於後者的內在要求：由於道德意識必然要利用厚生，因此有認知對象世界的需求；由於道德意識必然賦予人有自由的權利，所以有民主政體的出現。因為文化的進程只涉及德性意識的內部要求，所以玄智與般若智也沒有論述空間。其實依道家有為、無為以及有用與無用的關係來看，有為、有用的政治建置與知識技術其實也可以由無為、無用辯證地（甚至坎陷地）轉出。如此德先生、賽先生的文化需求也可以從中國文化中的道家元素發言，而無須限於儒家。然而上述道家有關有執與無執的論述觀點，都是以新儒家肯定民主與科學、知識與技術對中國文化之必要性為前提。莊子的有知與無知、有用與無用、庖丁解牛的技術與大道，都可以視為對賽先生（科學知識與技術）的反抗。中國文化若不由道德心性作為唯一的引導主體，就可以從自由與解脫的道家與佛家角度另立引導主體（弱義甚至虛擬的主體）。如此一來，中國傳統文化面對西方挑戰時，提出的回應即不會是坎陷，而可能是回擊。即使是聯繫到牟宗三的無限心與有限心之對比，中國文化可以一方面依儒家心靈進行坎陷為有限心，另一方面依道家與佛家精神而進行自由無限心的保存。

民主與科學確實是當今當紅的普世議題，但還有其他迫切的議題，例如宗教、生態、糧食與戰爭。〈宣言〉的撰寫者面對當時的中國文化課題，已經提出他們的診方，而接棒的儒者除了學術的理論興趣，應該如何面對目前的時代危機與文化課題？就過往中國文化的承擔者而言，當前儒者似乎很難迴避。然而儒家學問不是萬能，尤其是處於知識多元化、分科化與技術化的時代，儒家學者不可能挑起所有的任務。但如果避掉所有的課題與任務，似乎又與先輩的信念背道而馳。這就需要依照個體性的存在特質與研究興趣進行學術分工。以新儒家第三代自許的劉述先及其

學友杜維明，即有意識地進行跨宗教與倫理對話，他們充滿倫理意涵的寬容論述即其個體性的具體表現，也是唐牟兩位的文化使命之拓展。而其他學者從事傳統義理及心性之學的研究，未嘗不可視為新儒家學術任務的延續。術業有專攻，這個多元時代需要的是善盡本分。