

※ 序跋選錄 ※

為什麼是牟宗三？ ——《「中國哲學」的牟宗三時代》 導論

鄭家棟*

編者按語：

《「中國哲學」的牟宗三時代》是鄭家棟教授沉寂多年後的新著，近三十萬言，即將出版。作為中國大陸「現代新儒學」的重要研究者，鄭教授由新儒學研究的深度反省切入，著眼於臺港新儒家的「思想反哺」和兩岸思想學術脈絡（學統）交集的獨特視域，闡釋牟宗三思想是在怎樣的歷史情境中和理論環節上，克服並超越了中國大陸五十年代以後與政治意識形態相糾結的「唯物唯心」模式、形成於三、四十年代而在九十年代重新引起重視的馮友蘭模式，以及形成於八十年代的李澤厚模式；形塑並規範了新世紀「中國哲學」占據主導地位的詮釋理路和總體走向。其次，就思想內涵而言，牟先生「道德理想主義」的闡釋和堅守，又可以提供怎樣的的思想資源和警示，引導我們對治當前中國大陸學術界某種致力於弱化和消弭儒家思想的理想主義品格，並試圖將儒家思想全然「歷史化」、政治化、法家化的趨向？最後，就詮釋方法而言，我們又能否，以及如何立足於牟先生的哲學闡釋及其思想創獲，回應新世紀強勢的「(社會)思想史」詮釋模式的挑戰？鄭教授認為，「中國哲學」思想在理論意義上的「後牟宗三時代」還很遙遠，繼續闡釋和消化牟先生的思想創獲及其理論成果，仍然是今後二十年間「中國哲學」研究領域最重要且最富於挑戰性的課題之一。

* 鄭家棟，加拿大多倫多大學訪問教授。

一、辯言：何謂「『中國哲學』的牟宗三時代」？

首先需要說明的是，這裏所謂「中國哲學」一語是在狹義上使用的，特指中國傳統思想及其現代開展。上世紀九十年代中期，筆者曾經發表〈牟宗三思想的意義與當代儒學的轉型〉一文¹，其中「轉型」一語是特指中國思想詮釋模式和理解方式的某種轉換。當時所謂「轉型」乃是一種期待和展望。近三十年後，放眼當下中國大陸的「中國哲學」研究，臺港脈絡的切入，特別是牟宗三思想的引進，不僅已經並且將繼續從根本上改變中國大陸五十年代以後占主導地位的「中國哲學」詮釋模式；並且落實地說，如果我們超越於政權更替和意識形態的風雲變化，那麼，牟宗三思想的「反哺」²實際上也從根本上改變了「五四」以下「中國哲學」的詮釋方法及其脈絡，無論是著眼於胡適、馮友蘭等人所代表的線索，還是郭沫若、侯外廬、任繼愈等人所代表的線索。「中國哲學」正在比較完全的意義上開始一個「牟宗三時代」。作為中國大陸肇始於上世紀八十年代後期的所謂「現代新儒學研究」的主要參與者和推動者之一，特別是作為率先在中國大陸介述、研究、傳播和弘揚牟宗三思想，並且經歷了其中的種種甘苦與曲折的學者，我內心的喜悅是那些滿足於誇誇其談和自我標顯的學人們所難以理解和感受的！

釐定「牟宗三時代」，所著眼的不是外在的影響，而是學術範式的轉換。就是說，牟先生的思想理論提供了某種詮釋中國傳統思想的範式，並且此種範式在專業研究領域已然居於支配地位。如果著眼於外在的影響，錢鍾書曾經如日中天，那是大眾（與電視劇《圍城》有關）和某些文化人共謀上演的一場「造神」喜劇。毫無疑問，錢先生寫得美文並且學識淵博，世紀之交筆者與汝信³一道赴國外出席學術會議，曾經聽到他表示極讚佩錢鍾書的英文造詣。錢先生的學問可以用「博雅」表述之，可是說到提供某種學術範式，卻是全然不搭界的。

怎樣表述牟先生的思想類型與範式？「徹底的唯心論」、「道德的理想主義」等似乎都過於寬泛。「中國版的新康德主義」？這不僅關涉到需要釐清牟先生與歐洲十九世紀以降「新康德主義」陣營的實質性差異，而且牟先生思想的落腳點在於

¹ 參見《哲學研究》，1995年第11期，頁65-68。

² 思考良久，尋不到一個更恰當的表述。

³ 曾任中國社會科學院常務副院長，早年就學於上海聖約翰大學，也曾經和錢鍾書共事，所以他對於錢鍾書英文造詣的讚佩，很能說明問題。

「新儒學」而非「新康德」。我傾向於使用「新心學」一語。牟先生的「新心學」是現當代「新儒學」叢林中的一棵參天大樹，根深葉茂，偉岸挺拔。有一點遺憾的是，「新心學」一語似乎用的有些濫了，隨意張貼標籤是這個時代的一個表徵。首先，據說賀麟先生三、四十年代的思想代表「新心學」。而實際上，賀先生的突出貢獻始終是體現在黑格爾哲學的翻譯和詮釋方面，他也是中國現代哲學家當中最先比較中肯地理解和闡釋「唯心論」一語的哲學家。他早些年寫作出版的《當代中國哲學》體現出一種眼界和深度，可是他對於中國傳統思想的理解只能夠說是「大概其」，並且他關涉到「中西比較」的文章常常流於簡單化。甚至於熊十力先生也沒有完成一個徹底而透關的「新心學」體系，這在某種程度上是受到他宇宙論興趣的拖累。

牟氏「新心學」的思想特質是「徹底的唯心論」，而作為思想原則落實於中國傳統思想的詮釋，則體現為「攝性歸心」、「攝存有於活動」。牟先生「即存有即活動」、「攝存有於活動」一類創發性的表述，可以說是開闢了傳統心性論闡釋的新局面，特別是對於大陸學術界更是這樣；今天相當一部分論著，都是環繞或借助於牟先生的觀念展開論述。記得上世紀八十年代末期，我乘坐十幾個小時的火車跑去北京（當時任教於地處長春的吉林大學），在北京圖書館（「國家圖書館」的前身）港臺書庫複印得牟先生三卷本《心體與性體》，厚厚的一摞，花去我半個月的工資。然後，在臭氣熏天、擁擠的如同沙丁魚罐頭般的列車裏站立十幾個小時，連夜趕回長春，因為第二天還要教課。徹夜未眠，教授完「中國哲學通史」課程後也顧不上休息，蜷曲在斗室裏如饑似渴地閱讀牟先生的大著，讀到興奮處禁不住手之舞之，足之蹈之；其中也特別關涉到牟先生「即存有即活動」、「即內在即超越」等等說法。今天的年輕學人大概很難真切地感受到當年臺港思想文化「反哺」的意涵。我們經歷了一個與原始社會相差無幾的文化蠻荒時代。八十年代後期，許多人都開始意識到「唯物唯心」一類講法大概是不行的（「理學」是客觀唯心論，「心學」是主觀唯心論⁴等等）⁵，可是又缺少新的哲學語言和方法，於是乎只能夠在

⁴ 在「唯物唯心」模式籠罩時期，「唯物論」是粗俗的唯物論，「唯心論」則更是缺乏任何深刻的理解。陽明思想當然不屬於所謂「主觀唯心」，而是屬於某種「絕對唯心」的類型。不過在牟先生看來，陽明學在客觀性統攝方面有所欠缺，所以他講「攝性歸心」、「攝存有於活動」乃是以劉蕺山為依歸。

⁵ 當時有很多人熱衷於發掘「歷史上唯心主義的積極作用」，這被認為是「思想解放」和「創

「心」、「性」、「理」等概念之間拉扯，在它們之間排列組合，說它們的關係是這樣是那樣，沒有能力真正理解和揭示出「心性（理）」關係的哲學內涵。當時李澤厚先生已經開始提出自己的一套說法，可是李澤厚哲學壓根兒就不是心性論的進路，並且可以說李先生始終表現出某種心理主義和歷史主義的趨向。我們接受大學教育時期的「中國哲學史」課程，仍然使用任繼愈主編的四卷本《中國哲學史》。後來我在吉林大學圖書館找到一本四十年代印製的熊十力《新唯識論》語體文本（紙張發黃並且遭蟲子叮咬），覺得熊先生講述的與我們大學時期所接受的截然不同。我個人的哲學訓練，主要是來自笨笨地啃讀康德老夫子的《純粹理性批判》⁶（閱讀黑格爾是後來的事情），而真正開始理解什麼是「中國哲學」，則與拜讀牟先生的著作有關，並且拜讀牟先生著作，也使得我早些年閱讀熊十力期間，一些苦苦思索的問題清晰了許多，儘管那時節我閱讀牟宗三的範圍仍然十分有限（當時牟先生的著作很難尋覓，特別是地處東北偏遠）。很羨慕海峽對岸的同儕，他們接觸哲學便親炙於牟先生等大師，我輩則需要首先清除大學教育時期所接受的那些簡單化的東西，重新開始。這在時間（歲月）和精力上都是怎樣的一種浪費？何況作為「上山下鄉」一代的我們，走進大學殿堂就已然延誤多時。

牟先生的哲學創獲，特別關涉到中國傳統心性論真正進入現代哲學語境，並且內在地與德國觀念論發生了關聯。「即存有即活動」、「攝存有於活動」一類表述，可以說一方面將中國思想及其闡釋納入普遍的哲學視域，另一方面又可以凸顯出「中國哲學」的特質。「存有」與「活動」及其關係，當然是貫通西方哲學發展普遍而核心的問題。在相當長的時期內，西方哲學家主張「活動」者不「存有」，「存有」者不「活動」，直到黑格爾才在「概念辯證」的意義上把兩方面統一起來。而就中國思想及其發展而言，「即存有即活動」毋寧說是某種「共法」，貫通於陰陽五行說、道體論、元氣論和心性論，此所以牟先生認為可以依此判定正統與「歧出」。相比較而言，馮友蘭先生是依據「共相與殊相」、「一般與個別」的區分判釋「中國哲學」，並且試圖運用所謂「邏輯分析」剔除中國思想某些核心範疇中「拖泥帶水」的因素，使之成為某種抽象而空洞的邏輯架構。而「共相與殊相」、「一

新」，實際上仍然受制於「唯物唯心」的窠臼。

⁶ 使用半文半白的藍公武譯本，並且找不到什麼參考，在吉林大學圖書館找到一本鄭昕《康德學述》（1946）、斯密（Norman K. Smith）著作，韋卓民翻譯的《康德《純粹理性批判》解義》（1961）和《資產階級學術思想批判參考資料》第八集「康德研究專輯」（1960），如獲至寶。

般與個別」的截然區分，當然是典型的西方哲學問題；就總體而言，中國思想疏於或拒絕此類區分，並不是由於缺乏抽象思考能力，而恰恰是「即存有即活動」（即流行即主宰，即變異即真實）的思想進路使然。這與其說是中國思想的缺失，不如說是中國思想的特質。

「即存有即活動」、「攝存有於活動」也是牟先生判釋中國傳統思想，特別是宋明儒學的出發點，於是有著名的「三系說」和顛覆性的朱子學。那麼，為什麼我們可以說牟先生的方法論原則已然成為某種具有籠罩性的詮釋模式或範式？這裏舉個不很恰當的例子：如果我們說這是一個「自由主義時代」，這也並不意味著世界上不存在專制政權及其意識形態，並且就力量對比而言，專制政權及其意識形態仍然不可小覷。問題在於：專制政權及其意識形態似乎也並不能夠（膽敢）公然否定「民主」、「人權」等核心價值，而是同樣使用「民主」、「人權」自我包裝，聲稱他們才真正擁有（實現了）「民主」、「人權」——正是在後一個環節才真正體現出「自由主義」核心觀念的支配地位和籠罩性。我們且看牟先生的批評者是如何動作。拋開「泛道德主義」一類的批評不談，在中國傳統思想詮釋方面，對於牟先生的批評更多的是針對他的「朱子學」。問題在於：批評者幾乎是無一例外地強調朱子思想並非如同牟先生所論定的，乃為「只存有不活動」、割裂「心」與「理（性）」為二。也就是說，他們是首先接受了牟先生的思想原則和「判準」，然後說牟先生在「判準」的具體應用方面存在偏誤⁷。應該說這很有趣，可以說，假手牟先生，「攝性於心」、「攝存有於活動」儼然成為傳統心性論闡釋方面某種不可以挑戰的詮釋方法和思想原則。

「中國哲學」的「牟宗三時代」，也可以表述為「中國哲學」的「新心學」時代。關於學術範式，陳寅恪有一表述可以援用：「轉移一時之風氣，而示來者以軌則。」⁸竊以為，在「中國哲學」闡釋方面，無論是轉移風氣還是「示來者以軌則」，牟先生的思想理論都已經成為當然之選。牟先生的思想學術範式是上世紀六十年代形成的，主要以三卷本《心體與性體》為代表，而在較為普遍的意義上影響和規範臺港方面的「中國哲學」闡釋，大概是開始於八十年代；開始為大陸學術界

⁷ 此方面大概只有馮耀明教授是一個例外，他的一系列論著都是著眼於挑戰牟先生的「判準」。

⁸ 陳寅恪：〈王靜安先生遺書序〉，《海甯王靜安先生遺書》（上海：商務印書館，1940年），頁1。

較為普遍地接受，已經是世紀之交或者更晚⁹。

「牟宗三時代」是否可以稱之為「陽明學時代」或「新陽明學時代」？實際上，牟先生「新心學」一方面體現出對於陽明學的繼承，另一方面也體現出對於陽明學的扭轉和重構。可以說，牟先生思想的重心與陽明學根本不同，在某種意義上，我們甚至毋寧說前者在某些方面更接近於他所批判的朱子學。牟先生思想重心始終環繞「超越」層面的貞定，在這個環節上與其說他接近於明儒，不如說更接近於宋儒。牟先生改造康德的重心也在於，並且始終在於，如何使得康德那裏「超絕的」（彼岸性的）成為某種「天人合一」視域下「超越的」，亦即打通「超越」與「內在」的界限。依據牟先生的理解，真實的「超越」恰恰不可以在“beyond”的涵義上界定，而是必須返回到康德所看重的「主體機能」，並且（依據中國思想傳統）肯定吾人可以擁有「神知」、「神智」、「智的直覺」，從而打通「天人」（神人）之間的隔截。在某種意義上可以說，如果我們著眼於康德所引發的所謂「主體性」轉向，牟先生似乎比康德「更康德」；這不僅關涉到把康德那裏作為「設準」的「物自身」虛而實之，更關涉到基於「徹底的唯心論」的立場化解康德的「經驗實在論」。當然，經牟先生所改造過的康德，已經全然擺脫了基督教傳統，而側身於中國思想傳統，特別是儒家傳統的脈絡；就是說，我們看到了一個穿唐裝的康德。而如果我們著眼於與宋明儒的關聯，可以說牟先生思想並不是落腳於超越者（本心性體）的「發用流行」，而是落腳於超越者（本心性體）的「直覺」、「呈現」、「朗現」、通體光明及其「坎陷」、「曲折」。牟先生所謂「坎陷」，與傳統體用模式下的「發用流行」根本不同。有趣的是，牟先生朱子學的寫作方式，也更接近於朱熹而非陽明，他首先是專注於相關典籍的爬梳。朱子是「遍注百經」，牟先生可以說是「遍論百經」。牟先生思想是以「學問」為基礎的。牟氏「新心學」比陽明學更理性，也更超越。此種差異固然與引入德國觀念論有關，當然更為主要的，或許在於歷史情境方面：現實的生活形態已然是「反儒家」（中國大陸）或「非儒家」的，儒家義理的貞定和闡揚當然不能夠訴諸生活中的隨處體悟，而是需要一種「理想主義」的堅持和努力，這方面尚沒有人比牟先生走得更遠或更為決絕。

⁹ 世紀之交，向我問學牟宗三的年輕學子明顯增多，無論是面對面還是通過電郵或書信，我都會非常耐心地告訴他們，自己所瞭解的大陸藏書情況，以及我個人所認為，適當的讀取順序及其注意的問題。

「中國哲學」的「牟宗三時代」乃是一個以心性論闡釋為主導的時代。大概沒有人會想到，當初牟先生在香港書齋裏寫作《心體與性體》，已經確定了一個歷史時期「中國哲學」的走向，儘管當時當代新儒學還談不上什麼影響。我們相信，假以時日，「中國哲學」的闡釋會開闢出不同的路向，竊以為整體論的「道體論」或許會成為一種最具有挑戰性的路向。應該說，宋明儒學和新宋明儒學的強勢，在一定程度上遮蔽了道體論的整體論，人們或認為道體論已然融攝和消弭於心性論之中。宋明儒，特別是宋儒，當然也有他們的道體論，這也關涉到張橫渠等人¹⁰。問題在於：道體論意味著一種不同的詮釋路向和方法（範式）。傳統道體論似乎更盛行於先秦、兩漢，後宋明儒學時期則以王船山等為代表。此外，現象學是否可以真正進入「中國哲學」的闡釋而形成一個學脈？這些都是後話。

與「牟宗三時代」的界定相關的一個問題是：「中國哲學」闡釋方面，前牟宗三是怎樣的時代？又可以舉出誰人代表之？我們知道，胡適的《中國哲學史大綱》（上卷）確定無疑的是「開風氣之先」，並且對於現代意義上「中國哲學」學科的建制，產生了不可替代的影響。可是就總體而言，胡適的影響更主要的是體現在思想啟蒙和史學方面。上世紀三、四十年代，「中國哲學」的代表人物當然是馮友蘭。五、六十年代，粗俗而霸道的「唯物唯心」和「階級鬥爭」原則支配著中國傳統思想闡釋，馮先生也不斷地進行自我批判和自我修正，試圖追趕上「滾滾向前」的歷史車輪；可是從某個角度說，馮先生似乎仍然在扮演某種「中國哲學」（「中國哲學史」）學科「掌門人」的角色。這其中的複雜性我們會在書中相關部分展開敘述。而上世紀八十年代後半期和九十年代，在中國大陸學術界，馮先生似乎被重新標舉為「中國哲學」現代發展的象徵。所以我們無妨說，「中國哲學」曾經存在一個「馮友蘭時代」。

二、「出入幾重雲水身」與儒耶之間

就投身和專注於新儒家思想研究，特別是牟先生思想研究而言，應該說筆者有

¹⁰ 筆者也特別認為，程顥所謂「天下善惡皆天理」應當做出某種「道體論」之整體論的詮釋，而非牟、唐類型的超越論之形上學的詮釋。

一個近二十年的間歇¹¹。這期間曾經潛心研讀基督教典籍，參與基督教與文化傳統方面的課題和相關研討，在大學神學院講授「基督教與中國文化」方面的課程。從思想學術層面說，始終環繞我腦海的一個問題是：儒家思想的「超越性」可否證成，以及如何證成？儒家思想的「超越性」品格又是否可以如同基督教，在現代社會中仍然可以切實而落實地提供社會和個體完善的「精神」動力？對於我來說，這是一個由新儒家，特別是牟先生思想研究引申出來的問題。我曾經發願力，試圖找到突破兩大傳統相隔截的門徑，找到所謂「會通」的方式和切入點。可是，十餘年潛心的閱讀思考，包括教學實踐和投身於教會生活的體驗，我卻距離當初的目標似乎越來越遙遠。我越來越傾向於認為，兩大傳統在「宗教」意義上是不可以「通約」的。換句話說，兩大傳統之間需要相互理解、對話、比較、借鑒，可是卻不存在所謂「會通」之路，侈談所謂「會通」就會導致「茅臺酒摻水」，毀了兩樣東西。當然這並不排除「會通」發生，並且已經發生在中西哲學的層面。哲學的會通事實上拉近了兩大宗教傳統之間的距離，可是就某些基本預設而言，二者之間仍然是不可「通約」的。這是一個愚拙者的愚拙之見，卻是一個經歷過深思熟慮和生命體驗的愚拙之見。

我常想，康德的三大批判，羅素、懷悌海的《數學原理》，聖多馬的《神學總論》，佛教的《成唯識論》，宋明儒者的「心性之學」，這些偉大的靈魂（從「學」方面說，不從「人格」方面說）實代表了人類學問的骨幹。人類原始的創造的靈魂，是靠著幾個大聖人：孔子、耶穌、釋迦。這些從人格方面說的偉大靈魂都是直接的、靈感的、神秘的，簡易明白，精誠肯斷，而又直下是生命，是道路，是光；又直下是通著天德的。他們都是在蒼茫中實感的。他們沒有理論，沒有系統，沒有工巧的思辨。他們所有的只是一個實感，只是從生命深處發出一個熱愛，一個悲憫：所以孔子講仁，耶穌講

¹¹ 實際上，1999年完成《牟宗三》（臺北：東大圖書公司，2000年）一書撰寫後，我基本上沒有從事牟宗三研究方面的寫作。由於某先生的關係，我被說成是臺港新儒家的「走狗」，其中也特別關涉到為「反共老手」、「特務」牟宗三張目，我的相關文字經過「文革」式的歪批，不斷地遞送社科院最高層，對於本人乃至哲學研究所都造成很大困擾。社科院高層一位對於筆者有所保護的前輩勸告我：「調整一下學術方向。」基於對他的尊重，我曾經轉向思想史意義上的馮友蘭思想研究，稍後則觸發和參與「『中國哲學』的合法性問題」大討論。不過我當時還在閱讀牟先生的論著，特別是欣喜於《牟宗三先生全集》出版提供的便利。那是一種自得其樂的閱讀。

愛，釋迦講悲。這些字眼都不是問題中的名詞，亦不是理論思辨中的概念。它們是天地玄黃，首闢洪濛中的靈光、智慧。這靈光一出就永出了，一現就永現了。它永遠照耀著人間，溫暖著人間。這靈光是純一的，是直接呈現的，沒有問題可言，亦不容置疑置辯。它開出了學問，它本身不是學問；它開出了思辨，它本身不是思辨。它是創造的根源，文化的動力。一切學問思辨都是第二義的。但是自從首闢洪濛，靈光爆破以後，第二義的學問磨練是必要的。而世愈降，去蒼茫愈遠，蒼茫中創造的靈魂不世出，亦只有通過學問的骨幹振拔自己了。大聖的風姿是無典要的，但學問的骨幹有典要，典要的豐富是可窺見的，骨幹的莊嚴是可企及的，但創造的靈感，大聖的風姿，其豐富是不可窺測的，其莊嚴是不可企及的。只有靠著「實感」來遙契。¹²

上一段引自牟先生《五十自述》。「文章千古事，得失寸心知」。上世紀八十年代末期讀到牟先生這些透徹本源、根源、智慧、價值、文化之源的話語，當時正值秋風肅殺，政治意識形態再度收緊。牟先生的點撥使人在靈性的層面得一提撕、貞定，引導人超越於淺近的歷史現實，窺探到那洞穿漫漫歷史長夜的智慧之光與薪火傳承，同時也引發了某種對於民族境遇和歷史進程之往復曲折的悲憫和悲情；在經歷過個體生命的大開大合以後，近來重讀，不禁淚下！它所彰顯的無關乎知解的思辨，而是本源、根源意義上「靈光、智慧」的慧命相續。牟先生說：「孔子不是哲學家，他講道理不是以哲學家的態度來講，他對於形上學也沒有什麼興趣，對於存在、宇宙論這一套聖人是不講的，或者說他不是以哲學家的態度講。」¹³ 應該說，牟先生衡論三大「道統」，也不只是「以哲學家的態度來講」，而是以生命「實感」遙契於「大聖的風姿」；更重要的或許在於：這不再是傳統意義上的「東聖西聖，心同理同」，也不同於「道一而已矣」一類的表述¹⁴，更不同於「三教同源」說、「三教合一」說等等。「愛」、「慈悲」、「仁」，「大聖」們風姿各異，卻都是「首闢洪濛」的靈光乍現，並且是「一現就永現了，它永遠照耀著人間，溫暖著人間」。牟先生的襟懷是敞開的、敞亮的、通透的、坦蕩的，沒有任何隔截和滯礙的，他以穿越東西古今的生命「實感」遙契於道德宗教的三大「道統」，「證苦證悲證覺，

¹² 牟宗三：《五十自述》，收入《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第32冊，頁73-74。

¹³ 牟宗三：《中國哲學十九講》，收入同前註，第29冊，頁75。

¹⁴ 《孟子·滕文公上》。

無佛無耶無儒。消融一切，成就一切。一切從此覺情流，一切還歸此覺情」¹⁵。一切承當，而又一切放下；一切凝聚，而又一切舒展；峰嵐迭起，而又一馬平川；大情懷，大境界，大智慧，大灑脫。當然，從義理歸趣層面說，其中並非沒有值得分辨的。「我就是道路，真理，生命」¹⁶，這句話也只有耶穌基督說得，孔子並沒有這樣說，也沒有這樣的期許；落實地說，孔子是把自己定義為「尋道者」，而非「道」本身（「朝聞道，夕死可矣」¹⁷）。在打通有限與無限之間一切隔截與曲折，「肉身成道」的意義上，儒家之「聖」固然是即人即聖即天，可是儒家道統也從來沒有否認價值和創造之源頭的超越性與「自然而自在」的客觀性。牟先生說：「性與天道是客觀的自存潛存，一個聖哲的生命常是不在這裏費其智測的，這也不是智測所能盡者。因此孔子把這方面——存有面——暫時撇開，而另開闢了一面——仁、智、聖。這是從智測而歸於德行，即歸於踐仁行道，道德的健行。」¹⁸這是說「聖」是從工夫上說，從「踐仁行道」的躬行踐履上說；可是耶穌基督之「聖」並不是從工夫上說，而是直接就耶穌作為「神的兒子」所擁有的「神性」和「神跡」上說。所以孔子作為「至聖先師」並不是救贖者，而是教誨者和引導者；《論語》也並不是「啟示」之書，而是教誨之書。儒家之「聖」的真髓在於「通」，亦即徹底打通天人、物我、人我、主客、能所、理與情、神聖與凡俗、超越與內在之間的種種隔截和無謂的分別，「隨心所欲」而風範、典範自在，「坦蕩蕩」於天地之間，這也與《聖經》所說「分別為聖」¹⁹根本異趣。當然，儒釋之間亦有實質的區別，牟先生也是在主（心體／活動）客（天道／生生）同時挺立和圓成的意義上，而非天臺宗「無明」與「法性」詭譎地「相即」的意義上，判釋劉蕺山所開顯的思想系統為「圓教」。

十餘年間，我雖然間或收到通過網路轉來的臺港新儒學研究，特別是牟宗三研究方面的學位論文等，但由於自己的閱讀思考是在另一條脈絡展開，並沒有特別關注相關研究及其進展。待我重新回到儒家思想闡釋的脈絡，吃驚地發現，中國大陸學術界牟宗三思想研究方面的論著，可以說是「鋪天蓋地」，廣度上幾乎涵蓋了牟

¹⁵ 牟宗三：《五十自述》，頁 176。

¹⁶ 《約翰福音》14:6。

¹⁷ 《論語·里仁》。

¹⁸ 牟宗三：《心體與性體》（一），收入《牟宗三先生全集》，第 5 冊，頁 229。

¹⁹ 耶穌：「我為他們的緣故，自己分別為聖，叫他們也因真理成聖。」（《約翰福音》17:19）

宗三思想研究的所有主要議題，儘管其中不乏大而化之、重複敘述，甚至於不知所云者，可是相關研究的實質性進展及其規模是令人驚喜和驚歎的。另一個相關的情況是，伴隨著李明輝等牟宗三後學的著作在中國大陸出版，數目繁多的兩岸會議的舉辦，當然還有網路世界的便利，環繞臺港新儒學研究，特別是牟宗三研究的兩岸交流和對話，同樣具有實質性的進展。例如李明輝世紀之交在中國社會科學出版社出版的《當代儒學的自我轉化》（北京，2001年）一書，就被大陸研究者廣泛地徵引。還有一個非常重要的因素：牟先生的部分論著在大陸的出版，以及網路世界帶來的獲取牟先生論著（包括《全集》）的便利。當年開展「新儒學」研究之初，我們常常為了找尋牟先生等人的某篇論文而奔波數日，甚至於需要乘火車異地奔波。而在我看來，更值得關注並且更加具有象徵意義的是：「中國哲學」或中國思想研究領域那些似乎與臺港新儒學和牟宗三研究並無直接關聯的選題（包括學位論文、學術論文、學術專著、學術爭鳴等），也幾乎無例外地引述牟先生的論著——這並不僅局限於牟先生所著力耕耘並且卓有建樹的宋明理學和中西哲學比較領域，而是涵蓋魏晉玄學、道家、佛學等中國思想研究的方方面面。它從一個側面表明，牟先生的思想和論著已然成為不可「跨越」的。

這裏必須回答的問題是：所謂「中國哲學」之「轉型」具有怎樣的意義？我們又應當如何理解已經和正在發生的某種「轉型」的實質性內涵？這是自上世紀九十年代初就始終糾結於我腦海的問題。人們大概首先想到的是「中國哲學」或中國思想取得某種現代的、「客觀的」傳承和表述方式，亦即現代「學統」的建立。可是接下去的問題是：為什麼「中國哲學」的現代學統應當是牟宗三類型，而非馮友蘭或別的什麼類型？說到底，問題的實質還是關涉到中國傳統的「傳道譜系」；關涉到學統與道統之間；關涉到「哲學」與經學、理學之間；關涉到究竟哪一種詮釋方式和思想進路能夠實現「中國哲學」，或中國思想由傳統而現代的過渡和推進中國傳統精神義理的闡揚，而不至於造成某種實質性的斷裂和損傷？這也是我在世紀之初激發所謂「『中國哲學』的合法性問題」大討論的用意所在²⁰。

²⁰ 引發討論的，主要是筆者的兩篇文章：〈「中國哲學」與「哲學在中國」〉，發表於北京「新中國哲學五十年」學術研討會（1999年10月），後收入《哲學動態》，2000年第5期，頁27-30；〈「中國哲學」的「合法性」問題〉，該文原係2000年9月韓國「奇高峰與21世紀東洋哲學」研討會開幕式上的引言，隨後稍作修訂發表於「世紀中國」網站。讀者應該主要是在「世紀中國」網站注意到該文及其相關說法，後來中國社會科學院哲學所編2000年《中國哲學年鑒》（北京：

三、牟宗三與「中國哲學」的「合法性」問題

開始於世紀之交的環繞「『中國哲學』的合法性」問題的大討論似乎至今餘波未息。作為相關討論的始作俑者，我希望針對李明輝教授的兩點「辨正」做一簡要回應²¹，因為後者的出發點說到底是基於衛護熊、牟師徒的立場，這與本書的主題切切相關。李明輝的「辨正」主要關涉到兩點：一是認為相關討論首先是用詞不當，「合法性」是一個相對於「實在法」（實定法）的概念，而相關討論實際上是針對（自然法意義上的）「正當性」而非實在法意義上的「合法性」；二是認為「中國哲學」的「正當性」是無可置疑的，否認「中國哲學」之「正當性」的關鍵在於混淆了「作為思想傳統的中國哲學」和「作為學科的中國哲學」，「作為思想傳統的中國哲學」當然是古已有之。這也特別關涉到熊、牟師徒的傳統思想詮釋和哲學創獲。首先，關於語詞概念，只要我們翻閱漢語辭書類的文字，就會發現「正當性」一語往往援用來解釋「合法性」，並且「合法性」與「正當性」常常混用，而“legitimacy”一詞的翻譯就是分歧的；此種狀況實際上隱含著深刻的文化根源，這也特別與漢語脈絡中「法」之概念的模糊性和歧義性有關。這不是我們可以在這裏展開討論的問題。簡言之，當代漢語語境中所謂「合法性」可以區分為廣狹兩種涵義，廣義的（寬泛地使用的）「合法性」一語，顯然並不能夠僅僅歸結於狹義的「實在法」脈絡，而是通常涵蓋了「形式合法性」與「實質正當性」²²；就是說，在漢語語用的脈絡中，「合法性」常常是同時關涉到「規範」與「價值」。落實到

哲學研究雜誌社，2001年），作為首篇「特稿」輯入。《年鑒》性質上屬於「熱點」後續「存檔」，當時相關問題已經引發廣泛關注。筆者的後續文章主要有：〈「合法性」概念及其他〉，《哲學動態》，2004年第6期，頁3-6；〈「後疑古時代」的「中國哲學史」寫作〉，《中國社會科學院院報》，2004年7月22日；〈對話語境中的牟宗三哲學〉，《哲學動態》，2004年第11期，頁29-32；〈「中國哲學」與現代性〉，發表於北京首屆「中國哲學大會」（2004年8月），後收入《哲學研究》，2005年第2期，頁48-54；〈「中國哲學史」寫作與中國思想傳統的現代困境〉，發表於東京大學「東亞哲學的現代譜系」學術研討會（2004年2月）、中國人民大學「重寫哲學史與中國哲學學科範式創新」學術研討會（2004年3月），後收入《中國人民大學學報》，2004年第3期，頁2-11（該文被轉譯成多種文字）。

²¹ 以下敘述參見李明輝：〈論中國哲學的建構問題〉，《學術月刊》，2007年第3期，頁53-55。

²² 與意識形態相關聯的「合法性」論述，則著力於以五花八門的「正當性」排斥、消解和取代「形式合法性」。

相關論辯，使用「正當性」一語自無不可，卻有可能在一定程度上導致問題的窄化與弱化。其次，論者多有人認為，筆者提出相關問題是質疑「中國哲學」的「正當性」，除了某些不明就裏者和有意歪曲者外，一個重要的原因還在於，筆者觸發和參與相關討論的幾篇文章，主要的還是立足於提出問題，而尚沒有進展到具體「解題」的環節。在「儒家網」讀到相關討論的一篇文章，指出：「二〇〇一年，鄭家棟在《中國哲學年鑒》正式提出了『中國哲學合法性問題』。同一年，德里達《書寫與差異》漢譯本出版。在該書卷首『訪談代序』中，德里達就『中國哲學』合理性正式提出了自己的觀點，筆者將其稱為『德里達問題』。『中國哲學合法性問題』和『德里達問題』實為同調：兩者皆以史實為依據，以中西思想比較為視域，對既往中國哲學研究學理提出了顛覆性挑戰。兩位學者問題提出後，『一石激起千層浪』，引發了廣泛、持久、激烈的討論，影響一直延續至今。」²³這裏所說「德里達問題」是指他所明確表述的「中國沒有哲學，只有思想」²⁴。確切地說，筆者是一九九九年開始提出和討論相關問題，當然既不是回應，也不是針對「德里達問題」。應當說，我提出問題的角度與德里達的相關說法是有區別的。德里達明確表示他認同海德格爾的相關陳述：「哲學本質上不是一般的思想，哲學與一種有限的歷史相聯，與一種語言、一種古希臘的發明相聯：它首先是一種古希臘的發明，其次經歷了拉丁語與德語『翻譯』的轉化等等，它是一種歐洲形態的東西，在西歐文化之外存在著同樣具有尊嚴的各種思想與知識，但將它們叫做哲學是不合理的。因此，說中國的思想、中國的歷史、中國的科學等等沒有問題，但顯然去談這些中國思想、中國文化穿越歐洲模式之前的中國『哲學』，對我來說則是一個問題。而當它引進了歐洲模式之後，它也就變成歐洲式的了，至少部分如此。……我想要說的是，我對這種非歐洲的思想決不缺乏敬意，它們可以是十分強有力的、十分必不可少的思想，但我們不能將之稱為嚴格意義上的『哲學』。」²⁵對於德里達而言，「哲學」作為「與一種有限的歷史相聯」的「傳統」又是與「邏各斯中心主義」和「語

²³ 王寶峰：〈以經學為主體內容——重思中國哲學之「法」〉，文章標注係國家社會科學基金項目「以詮釋學為視域的中國哲學文獻學研究」的階段性成果，刊發於2017年。足見相關討論始終餘波未息。

²⁴ 可以參見德里達(Jacques Derrida)著，張寧譯：《書寫與差異》(北京：三聯書店，2001年)，頁9-10；杜小真、張寧編譯：《德里達中國講演錄》(北京：中央編譯出版社，2003年)，頁139。

²⁵ 德里達著，張寧譯：《書寫與差異》，頁9-10。

音中心主義」聯繫在一起的²⁶。而就筆者而言，提出相關問題的角度在於：自二十世紀初葉胡適寫作《中國哲學史大綱》，伴隨著新學科體制的確立，「哲學」似乎成為「中國傳統思想」居於主導地位（或者說曾經居於主導地位）的闡釋方式，成果與問題似乎都與這條脈絡扯得上關係²⁷。那麼，這其中是否存在「漢話胡說」和「削足適履」的情況？馮友蘭客氣地批評胡適的哲學史，牟宗三不客氣地批評胡適和馮友蘭的哲學史，這其中是否關涉到某些基本預設的檢討？而筆者提出問題的現實機緣，則關涉到回應九十年代以後非常強勢的所謂「思想史」研究的挑戰。可以說，當初筆者關注和提出相關問題的真實用意，並不是針對「中國哲學」本身（無論是傳統思想內涵意義上的，還是現代學科意義上的）的「正當性」，而是針對「中國哲學」詮釋方法的「正當性」；換句話說，「中國哲學」採取怎樣的一種方法論進路，才能夠真正成為中國傳統義理脈絡及其精神價值的一種闡釋、調適、轉化和弘揚，而不至於導致後者的扭曲、肢解、枯萎和斷裂？應當說，在使用現代漢語和「中西之間」的歷史情境中，「中國哲學」的「中國性」並不是自明的，而是需要經過艱難而持續的詮釋與創造。筆者區分「中國哲學」與「哲學在中國」，也正是試圖引發人們對於相關成果和相關問題的深度反省，這其中也特別關涉到「中國哲學」闡釋中如何處理「哲學」與傳統經學和「義理之學」的關係，這後一個層面才是相關討論應當進一步深入展開的焦點和主題。這個主題我曾經在〈「中國哲學史」寫作與中國思想傳統的現代困境〉一文「摘要」中明確指出²⁸。遺憾的是，應當成為「焦點和主題」的問題，似乎並沒有在相關討論中取得太多實質性進展和收穫，這主要關涉到兩點：一是，相關討論似乎太多地止步於一般的方法論議論，而缺少深入到具體問題和案例的分析研討。也有太多「中國特色」的「一方面……另

²⁶ 參見同前註，頁 11。

²⁷ 張岱年先生有一個說法：「二十世紀中國哲學史的研究，有四部書影響較大：第一本是胡適寫的《中國哲學史大綱》（上卷），第二本是馮友蘭寫的《中國哲學史》（後來改寫成《中國哲學史新編》），第三本是侯外廬主編的《中國思想通史》，第四本是我寫的《中國哲學大綱》。」張岱年：〈二十世紀中國哲學史研究概況〉，《南通師範學院學報》，第 17 卷第 4 期（2001 年 12 月），頁 1-2。張岱年把侯外廬主編《中國思想通史》列入「中國哲學史研究」是有理由的，因為它並不屬於嚴格意義上的「思想史」寫作。

²⁸ 鄭家棟：〈「中國哲學史」寫作與中國思想傳統的現代困境〉，《中國人民大學學報》，2004 年第 3 期，頁 2-11。該文原是 2004 年 3 月中國人民大學召開的「重寫哲學史與中國哲學學科範式創新」學術研討會上的主題演講。

一方面……」（這絕對不是什麼「辯證法」，而是中國特色的「和稀泥」，和稀泥的前提是沒有形成觀點立場，卻硬要表達什麼「觀點立場」）。二是，和許多曾經的「熱點」問題一樣，人們總是能夠成功地在相關議論中塗抹太多的「民族主義」色彩，從而為那些不能夠切中學理卻可以大喊大叫的人們提供舞臺。當年我始終在關注相關研討，並且在進一步思考和梳理相關問題，積累了大量的文獻資料，計畫撰寫系列論文，主要是以牟先生的「哲學寫作」和思想創獲為例，揭示相關問題的內在脈絡和複雜性²⁹。

「哲學」觀念引進並且成為詮釋中國傳統思想的一種（事實上）占據主導地位的方式。可是，很多問題始終含混不清，就是馮友蘭也把「哲學」與傳統「義理之學」相比附³⁰；更不要說對於一般意義上的「中國哲學」學術群體而言，「哲學」、「理學」、「義理之學」乃至於「諸子學」，都只是「混」在一起來講，似乎只是關涉到不同的外在稱謂。對於太多缺乏「哲學」自覺的泛泛之論，這似乎並不是一個問題，可是如果真正深入到「中國哲學」系統建構和創造的層面，很多問題都會浮現和凸顯出來。馮先生以傳統「義理之學」類比「哲學」，而事實上馮氏「哲學」甚至於「哲學史」的寫作都與傳統「義理之學」缺少內在的關聯。應該說，馮先生自我標顯的「新統」不是傳承「道統」，而是顛覆道統，這也包括他似乎最值得人們稱道的「天地境界」說。環繞馮先生那個過於簡單直白的「境界說」，學人們已經並且將繼續生產出太多的重複性敘述，可是始終沒有人能夠深入分析馮氏「天地境界」說與宋明儒「天人合一」說（「天道性命相貫通」、「仁者以天地萬物為一

²⁹ 其間曾經有幾家刊物相邀「訪談」，筆者都拒絕了，主要是認為，涉及「哲學」與經學、理學之間的複雜而深邃的問題，不適合「訪談」這種形式。遺憾的是，後來由於某種變故，我遺失了相關資料；更主要的是，我的思想學術完全轉向另一脈絡，並且著意斷開網路，埋首於研讀基督教神學典籍十餘載，沒有繼續參與，甚至於完全沒有繼續留意相關議論。

³⁰ 馮先生說：「吾人本亦可以中國所謂義理之學為主體，而作中國義理之學史。並可就西洋歷史上各種學問中，將其可以義理之學名之者，選出而敘述之，以成一西洋義理之學史。就原則上言，此本無不可之處。不過就事實言，則近代學問，起於西洋，科學其尤著者。若指中國或西洋歷史上各種學問之某部分，而謂為義理之學，則其在近代學問中之地位，與其與各種近代學問之關係，未易知也。若指而謂為哲學，則無此困難。此所以近來只有中國哲學史之作，而無西洋義理之學史之作也。」（《中國哲學史》，收入《三松堂全集》〔鄭州：河南人民出版社，2001年〕，第2卷，頁249）這其中的問題是：馮先生顯然沒有意識到西方「哲學」與中國傳統「義理之學」的基本預設根本不同。

體」等等)之間的實質性差異。在某種意義上可以說,無論是相對於先秦儒家道體論,還是宋明儒家的超越心性論,預設了主客對立和知性「覺解」的「天地境界」說都與其說是繼承,不如說是斷裂。倒是牟先生的「哲學」寫作與傳統「義理之學」切切相關,也特別是與《明儒學案》切切相關。正是閱讀牟先生,而啟發我提出和討論相關的問題。

和上一點相關聯,筆者的立意絕對不是質疑牟先生「中國哲學」寫作的「合法性」或「正當性」,而恰恰是認為牟先生的哲學寫作和思想創獲,體現出如何取捨於(融貫於)「哲學」與傳統經學和「義理之學」之間的某種深度的、創造性的,並且將影響深遠的嘗試,這也特別關涉到關注經典文本及其內在脈絡的完整性。當然,牟先生的哲學寫作和思想創獲,同時也凸顯出「哲學」與傳統經學和「義理之學」之間的張力——應當說,此種張力並非只是消極的,它將始終存在,並且促使我們不斷地對於「中國哲學」的闡釋和創造進行反思。在筆者看來,完全無視於此種「張力」,而只是簡單而直截地把「中國哲學」視為某種理所當然的「事實」存在,或者無限誇大此種「張力」,認定「哲學」及其相關預設壓根兒不可以應用於中國傳統思想的闡釋,都是片面的。這裏我們可以借用朱利安(François Jullien)「間」或「間距」的概念,「我們如何在兩種思想『之間』進行思考呢?也就是說,如何不被任何一方困住,而是『通過』另一方來脫離這一方,從而讓它們之間『互相』借鏡以闡明呢?」³¹這對於兩大傳統意義上的「中西之間」仍然只是某種構想,因為中國思想尚談不到深刻而系統地影響歐洲傳統,而構成所謂「之間」,可是這個「之間」卻已經實實在在地發生在現當代中國思想(中國哲學)內部,儘管其中存在太多的問題和簡單化,卻同時展示出創造的契機。當然,「間」或「之間」與其說是指向某種「客觀」事實,不如說是指向某種詮釋路徑,必須堅持「面對面」的「之間」,既不是尋求同異之間的比較和歸類(如同人們到處可以發現的),更不是取消異質性,而是一種真正意義上的相遇和對話,如同「呼」與「吸」(「呼—吸」)一般,形成某種「生成」的連續性。試圖在「中西之間」做出某種非此即彼的選擇,既是異想天開的,更是簡單化的。與上述思考相關聯,我們

³¹ 朱利安著,卓立譯:〈致讀者〉,《從存有到生活——歐洲思想與中國思想的間距》(上海:東方出版中心,2018年),頁1。

既不可以把牟先生的《心體與性體》等著作視為一般意義上的「哲學史」寫作³²，也不可以將之等同於《伊洛淵源錄》、《明儒學案》意義上的「理學之書」³³。這同時也意味著，中國傳統思想的闡釋既不能夠（不可以，也不可能）完全走向「經學化」的老路，也不能夠（不可以，也不可能）成為傳統「義理之學」的簡單疏理。與此相關聯，如果我們套用馬一浮的說法³⁴，那麼可以說，牟先生的講論既不可以簡單地歸屬於傳統「書院」脈絡，也不可以簡單地歸屬於現代「學院」脈絡，而是關涉到那個「之間」，當然這並不是就大學講堂的外在形式而言。這是我們理解牟先生學術思想的一個關節點。

還有一點需要強調指出：至少就本人提出問題的立意和出發點而言，「『中國哲學』的合法性問題」並不只是關涉到「中國哲學」之特殊性或形態特質，它同時關涉到面對一種神聖與世俗相統一的思想傳統；「哲學」的定位及其功能，實際上與在西方傳統中有很大的不同。「哲學」必須有更多的精神承擔，就是說，「中國哲學」本質上就一定是「即哲學即宗教」的；由此也就決定了「中國哲學」與儒家道統，或者說，更廣泛意義上的精神傳統之間的關聯，並不是偶然的、可有可無的。認為可以在擺脫「道統」觀念的前提下，使得「中國哲學」成為某種更為純粹的理性思辨（概念推演和論證），乃是一種淺薄的看法。承擔精神文化「道統」乃是「中國哲學」的特殊使命，排除或疏離了精神文化「道統」的脈絡，就不應當、也不可以成為現代「中國哲學」的主流形態；而如何處理承擔精神文化「道統」和哲學理論創造的關係，才是「中國哲學」所面對的最艱難也最具有思想深度和價值內

³² 牟先生明確指出：《心體與性體》「不是寫哲學史，而是單講宋明理學」（《中國哲學十九講》，頁389）。與此相區別，牟先生反覆申明他的《佛性與般若》寫作是「依講中國哲學史之立場」（《佛性與般若·序》，收入《牟宗三先生全集》，第3冊，頁9）；這是說：「並不是以佛學專家或佛弟子的身分來講佛教或宣揚佛法，而是站在中國哲學史的立場上，把它看為一個必須要通過的重要階段。」（《牟宗三先生晚期文集》，收入《牟宗三先生全集》，第27冊，頁235）就是說，佛教的講論與宋明儒家的闡釋完全不同，因為前者不涉及「立教」和「道統」。

³³ 黃宗羲《明儒學案》「發凡」開篇就在「理學之書」的名目下議論周海門《聖學宗傳》、孫鍾元《理學宗傳》，應該說《明儒學案》的性質亦屬於「理學之書」，其次才無妨以「學術史」歸類。

³⁴ 「書院所講習者，要在原本經術，發明自性本具之義理，與今之治哲學者未可同日而語。賢者之好尚，在治哲學，若以今日治哲學者一般所持客觀態度，視此為過去時代之一種哲學思想而研究之，恐未必有深益。」馬一浮：〈答許君〉，《爾雅臺答問》（臺北：廣文書局，1973年），卷1，頁33。

涵的挑戰。本書的寫作在很大程度上正是關涉到面對此種挑戰。

附帶提到幾個問題：一是，在《思想》季刊讀到沈亨民教授討論相關議題的文章，其中引述拙文〈「中國哲學」的「合法性」問題〉中概括既往有關「中國哲學合法性」的四種論述方式。針對第三種「主張擴大『哲學』概念的內涵與外延」，沈教授指出：「概念的外延與內涵不可能同時擴大，外延愈廣，則內涵愈稀薄。這是論述的錯誤。」³⁵ 沈的「辨正」是基於形式邏輯的常識，可是如果我們進入具體的問題脈絡，恐怕絕非如此簡單。例如，馮友蘭先生說：「凡所謂直覺、頓悟、神秘經驗等，雖有甚高的價值，但不必以之混入哲學方法之內。無論科學、哲學，皆係寫出或說出之道理，皆必以嚴刻的理智態度表出之。」他也特別指出佛家的「『不可說』者，非是哲學」³⁶。而到了牟先生那裏，「直覺」、「頓悟」則屬於重要的（或者說最重要的）「哲學方法」（否則便不會有既借鑒於康德，又扭轉康德的「智的直覺」說），他同時表示不贊同馮友蘭《中國哲學史》「以神秘主義來概括孟子、莊子與《中庸》、《易傳》之思想」³⁷。實際上，牟先生的「分別說」與「非分別說」極大地擴展了「中國哲學」的指涉範圍，那麼他是不是「淺」化（稀薄）了「中國哲學」的內涵？二是，作為相關討論的一個「成果」，網路上看到「經學哲學」一語似乎頗為流行，恕我愚鈍，我不能夠瞭解這個概念與「儒家哲學」、「道家哲學」等等說法之間有什麼實質性區別和轉進？三是，近年來環繞「漢語哲學」的討論是一個有趣的「熱點」（相關文章也多提及「中國哲學合法性問題」大討論）。其中一個引人入勝的環節是，相關討論也特別與「哲學」觀念轉譯中遭遇的問題有關³⁸。筆者無志於、也無力於從事西方思想譯介的偉業，可是相關問題同樣感觸頗深。例如，自上世紀八十年代閱讀牟宗三，注意到他對於康德「超越」觀念的翻譯和闡釋，後來閱讀尼采、海德格爾、基督教神學典籍，也留意海外漢學的種種說法和漢語學界的相關論說，可以說環繞「超越」觀念有太多歧出和滑轉。某種意義上，漢語學界的相關論說，似乎可以用「混亂」表述之——這裏所謂「混亂」一語也並非是全然貶義的；毫無疑問，在那些嚴肅的、深思熟慮的文字中（此類文字並不那麼多），包含有某些詮釋學意義上的創造。這也提醒我們，即便是立足於漢語文字

³⁵ 沈亨民：〈從後設思考的取向觀察中國哲學研究〉，《思想》第9期（2008年5月），頁200。

³⁶ 馮友蘭：《中國哲學史》，上冊，頁248。

³⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁334。

³⁸ 可以參見孫周興：〈我們可以通過漢語做何種哲學〉，《學術月刊》，2018年第7期，頁25-31。

及其相關的思想傳統，也切不可以把我們民族的思想特質簡單地歸結於「語法」特徵，中國歷史傳統中缺少（西方意義上的）「形式語法」是與凸顯情境化的言語實踐（「語用」）關聯在一起的。在「中西之間」的情境中，我們應當容忍在不同「語用」脈絡中的某種（或某些）「歧出」，「純粹性」的追求即使不是故作姿態，也是一種幼稚的想法，這也特別關涉到中國傳統思想詮釋群體中那些所謂「原汁原味」的喊叫者。另外一點則關涉到「語言」與「思想」（哲學）之間。朱利安說：「促使中國語言—思想和歐洲語言—思想相遇，因為思想非但不受語言的圈定，反倒開採了語言資源。」³⁹筆者相信，畢竟有些東西是不受特定的語言特徵所圈定、所桎梏的，否則我們又如何「走出歷史」？「漢語哲學」不可能囊括和取代「中國哲學」⁴⁰。

四、牟宗三思想的定位

上世紀九十年代中期，我曾經用「中國哲學史上的康德」一語表述牟宗三思想的意義⁴¹，這一說法引發議論，主要是「中國哲學」研究領域某些人不滿於「擡牟（宗三）貶馮（友蘭）」⁴²。社科院哲學所治西方哲學的葉秀山前輩，也曾經對我說：「『中國哲學』不可能出現康德式的人物。」我想他主要是指那種知性辨析和駕馭概念的能力，此方面正是「中國哲學」的「缺項」和「短處」。我對他說：「牟先生可能是個例外，他的思想主要的並不是在知性辨析的層面展開，可是他的『康德學』真正稱得上是『登堂入室』，經歷了對於康德『知識論』透關的消化與批導，而走向宋明儒家『心性論』的形上學。」

³⁹ 朱利安：〈致讀者〉，《從存有到生活——歐洲思想與中國思想的間距》，頁2。

⁴⁰ 此方面我有所保留地贊同倪梁康的說法（倪梁康：〈現代漢語哲學的合法性問題〉，網址：<http://www.aisixiang.com/data/26987.html>）。

⁴¹ 鄭家棟：〈牟宗三思想的意義與當代儒學的轉型〉，《哲學研究》，1995年第11期，頁67。劉述先前輩有類似的表述：「我曾將牟先生在當代中國哲學的地位比之於康德在西方哲學的地位：你可以超過他，卻不可以繞過他。」劉述先：《牟宗三先生全集》出版在今日的意義》，《聯合報》，2003年5月3日。

⁴² 上世紀九十年代，適逢馮先生由遭遇批判和自我批判的谷底升騰而起，重新被推尊為「現代中國哲學」最重要的代表人物和象徵，其「輝煌」較三、四十年代更有過之，這與臺灣方面牟先生如日中天的情形適成對照。應該說，他們代表著兩條完全不同的「學統」脈絡。

我的說法主要是認為，牟先生的思想系統深刻地彰顯出「中國哲學」現代發展所必須面對的一些問題。人們盡可以不贊同、甚至全然反對牟先生的論斷，卻必須面對牟先生所凸顯出的問題。

1. 全面而深刻地消化、疏導、判釋宋明儒家的心性義理。康有為以下，中國思想的主導形態由「經學」而「哲學」，這首先與西方觀念引進和現代學科建制有關。從道理上說，「哲學」觀念和方法的引進，應該給宋明「理學」的闡釋帶來新的契機；而作為一種歷史上沒有中斷的文明和思想傳統，宋明思想的再消化，也應當成為中國現代思想發展的重要課題。可是，在現代中國思想發展一個相當長的時期內，宋明思想（首先是宋明儒學）是非常邊緣化的，這一方面是與「西化」的大背景有關，另一方面也缺少正面地、創造性地詮釋宋明思想的理論成果。梁漱溟先生走向另一個方向，他認為，護衛和弘揚本土傳統，不在於（超越的）心性義理的闡釋，而在於中國歷史傳統作為整體的文化形態和生活方式的延續。早年以「新理學」相標榜的馮友蘭先生，實際上對於宋明儒家的心性義理是相當的隔膜。上世紀五十年代後中國大陸「唯物唯心」的講法，更是全然不相干的。在這方面，牟先生六十年代寫作的《心體與性體》具有里程碑的意義，而到了八十年代，《心體與性體》的內蘊和創獲開始為學術界所認識。牟先生以他的哲學器識和睿智，使得宋明儒學內部的脈絡、問題和張力明朗化了（這也特別關涉到牟先生的「三系說」），也使得宋明儒學研究全然突破了因襲已久的「程朱／陸王」範式；並且通過引進和創造性地運用某些概念範疇，宋明儒家的心性義理也在比較完全的意義上，突破了「子曰詩云」的傳統範式，進入現代學術語境，成為某種現代意義上「道德理想主義」的表述方式。牟先生的闡釋，也使得宋明儒家的心性義理與德國觀念論理性的理想主義脈絡，發生某種內在的關聯。

2. 和上一點相聯繫，在使得儒家心性義理成為現代語境中「客觀的」學問方面，牟先生是第一人。這關涉到「學統」，雖不是指「三統開出」意義上那個狹義的知識論「學統」，卻也與知識論問題切切相關。許多闡釋者都摭拾牟先生的隻言片語，說是儒家心性義理，根本不同於西方意義上知識論為主導的哲學系統。事實上，這只是問題的一個方面，另一個方面或許更重要——牟先生的講論正是關涉到，在儒家心性義理的界域中回應西方知識論發展所提出的問題：知識的先驗根據，知識如何可能？知識的界限在哪裏？此所謂「界限」又具有怎樣的意義？主體如何走出自身：如何確立「世界」及其「價值」的「客觀性」？超越的界域如何可

能？「本體」之知（「誠明所知」、「德性之知」、「智的直覺」）如何可能？康德所謂「物自身」在何種意義上可以成為某種「朗現」的真實（而非只是理性的「設準」）？等等。事實上，並不存在某種完全擺脫「知識論」的哲學系統，除非像某些詮釋者那樣，只是有口無心地空喊「修養」、「工夫」。所謂「開出量論」，也絕不只是限於某種狹義「知識論」的推演。說到「學統」，儒家心性義理客觀闡釋意義上的「學統」、「道統」傳承意義上的「學統」，儒家道統及其傳承，如何在現代闡釋和現代「學術」的意義上有一個落實？或許是更為核心的問題。儒家的心性義理（道統）如何擁有某種「客觀的」講論和傳承的譜系，這關涉到問題意識、概念體系、知識積累、學術規範等等。歷史上，儒家道統當然有自己的概念系統和傳承譜系，可是這個譜系缺乏系統性，並且過分依賴於「工夫」上的「以心傳心」，這在末流那裏往往成為某種託辭；我們真誠地希望牟先生所開顯的深刻而複雜的義理系統，不至於也成為某種被簡化的託辭。

3. 說到與學科體制、學術規範相關聯的「學統」，也特別關涉到「哲學」與傳統「經學」和「義理之學」的關係。儒家道統作為「大學」當然可以向「哲學」方面講，特別是經歷過「出入於佛、老」的宋明儒學，似乎更方便向「哲學」方面講。哲學的講論是環繞核心觀念展開，著重於普遍性的層面，以「己意」（特殊的哲學立場）進退他人學說，並且總是「喜新厭舊」的（不是在時間的意義上，而是在觀念的意義上）。西方「哲學」觀念及方法的引進，為打破沉重的歷史因襲帶來了活力，可是哲學的講論如何相應於中國傳統思想的內在脈絡及文獻的完整性？特別是如何成為「道統」的闡釋，而非胡適、馮友蘭意義上「道統」的顛覆（毫無疑問，馮先生以「新統」取代「道統」，實為道統的顛覆）？牟先生是「哲學家」，可是並不是胡適、馮友蘭意義上的「哲學史家」。我們借用馮友蘭先生早年自我稱謂的說法，可以說牟先生基於中國本土思想傳統（特別是儒家傳統）成就了中國現時代「最哲學的哲學」。可是，人們忽略了，牟先生的闡釋方式（學術理路）常常是介乎於「哲學」與「經學」、「理學」之間——這並不是說哲學仍然可以承擔傳統經學的全部使命，涵蓋社會歷史的整體規模，並且導引出具體而特殊的生活規範，牟先生絕對沒有當代某些經學研究者那種狂妄；在某種意義上可以說，他的「良知坎陷」說也正是旨在面對社會結構分化和專業分工的事實。「思想」完全糾結於「歷史」之中，並且在很大程度上服務於論證「歷史」（現實）的「合法性」，此一類「保守」一定會導向推崇「專制」的路向，並且與牟先生「超越論」的講論是南

轅北轍的。牟先生的講論包含大量的文獻引證，並且常常是採取「隨文點說」的方式，有時甚至採取近似「學案」體例的寫作（這特別體現於《從陸象山到劉蕺山》）。此種寫作方式的優劣，當然可以有不同的評說，如果依據西方哲學家的範式，《心體與性體》大概會「俐落」很多。而依據筆者的看法，牟先生的講論是盡可能地顧及傳統文獻的內在脈絡及其完整性，在「哲學」的講論成為傳統的闡釋而非「肢解」方面，他做出了寶貴的嘗試。

4. 「五四」以降，人們聽到太多泛泛的「中西比較」，太多抽象而空泛的方法論論說，並且「會通中西」成為某種方便而廉價的標籤。牟先生的理論實踐告訴我們，你必須經歷持久的消化，深入到某個西方大哲的內部，登堂入室，如果同時對於中國思想確實有貫通而深入的理解，然後才可以或可能取捨、會通於中西之間。牟先生會通中西的一個突出的範例，就是引進康德的「自律」觀念詮釋儒家（首先是孟子）倫理與道德學說，這方面不可避免地會引發爭議，而此一類爭議適可以拓展（而非減殺）傳統觀念的思想內涵。現時代對於傳統的闡釋，很難完全避免「中西之間」，那些標榜所謂「原汁原味」的學者，也不過是希望隱藏自己由現代學術訓練（本身就是「西方的」）所形成的某些預設，而更可怕的一種情況是，由於缺乏訓練和視野，只是對於古人鸚鵡學舌。就廣義的當代新儒學陣營而言，最「原汁原味」的是馬一浮先生（他同時也是遊學西方時間最長的一位）。從經學方面，我們尊重他的學問，可是在思想創獲方面，其影響甚至遠遠不及對於西方哲學只是有一些間接瞭解的熊十力先生。這也提醒我們，現代意義上的思想創獲，似乎首先與「哲學」有關，康有為《新學偽經考》算是站在經學基礎上「創新」的最後嘗試。

5. 在傳統與現代的關係問題上，牟先生的「良知坎陷」說無論是對於理學和經學，都是一個根本性的扭轉，它否認「超越的」道德精神可以直接推導出理想的社會建制和社會法則。就政治思想及其主張而言，牟先生是一位自由主義者，並且始終是一位「憲政」自由主義者。此方面他主要受到張君勱的影響，可是在持守自由主義立場方面，他甚至於比曾經主張「修正的民主政治」的張君勱更堅定。牟先生也壓根不具有「帝王之師」的狂妄和夢想，因為「良知坎陷」說已然否定了以「聖賢政治」作為包裝的帝王政治的合法性。牟先生實際上也否棄了傳統讀書人「學而優則仕」的夢想，儒家的「成德之教」與「仕」之間並沒有內在的關聯。此方面牟先生比時下許多「夢想翩翩」的學人都更現代，也更徹底。牟先生終其一生，安於學人的本分，在時代的喧鬧聲中沉靜地耕耘，絕對沒有在任何意義上揣測

「上意」，並且曲意迎合之；而迄今為止，「應帝王」仍然是很多中國學者的心態或「潛意識」。在獨立人格方面，梁漱溟和牟宗三先生標立出現代中國學人兩種不同類型的典範，稀缺而珍奇的典範。

當年筆者以康德與牟先生相類比，這裏想引述幾段牟先生關於黑格爾的評說：

黑氏的思想，十分深入而複雜。既是綜合的，而又是籠罩的；既是人文的（歷史文化），而又是貫徹到自然的；既是精神的、價值的，而又是思想的、純理智的。實則，他有一個綜合的通慧作底子，他以精神的發展作綱領。他的綜合的通慧，實是開始於把握精神的發展過程。……

他的立言的出發點是基於人文的、精神的、價值的，總之是基於「精神之發展」的。他以此為背景，蒸發出他的思想的，純理智的大邏輯網。他由精神表現的各種形態，看出精神與自然的關係，看出精神如何駕馭自然，籠罩自然。自然就是感觸世界，經驗世界。落在人類的歷史文化中，自然就代之以具體的歷史事實。歷史是精神表現的發展過程。具體事實都在精神表現的發展中得其解析，得其條貫。如是，我們有了瞭解歷史事實的一個理路。這個理路，就表示歷史是一個精神的辯證發展之合理的系統。

自然若落在知識系統內，就是知識的對象，是我們的自然世界。他看出我們的「知性」具有些什麼基本概念（即範疇）來駕馭自然，籠罩自然，使自然成為可理解的。這本是康德所已開闢出的；但黑格爾講這些範疇，他不採取康德的講法，也不只是康德所列舉的那些範疇數，也不像康德那樣由邏輯上的十二判斷發見那種散列的十二範疇。他既肯定自然必須是一個合理的系統，如是，他就想首先把合理系統之所以成為合理系統的範疇系統給推演出來。他從那裏起來推演出來呢？他從「絕對」起。這個「絕對」怎樣引出來呢？它影射什麼呢？它是由精神發展中被引出來。在精神發展中，那個「原始的精神實體」，以及經過辯證發展而消融一切矛盾對立的那個「絕對精神」，就是他的《大邏輯學》中作為起點的「絕對」。⁴³

這幾段話，原則上也適用於評價牟先生。牟先生的思想屬於「知性分解」與「辯證

⁴³ 牟宗三：〈論黑格爾的辯證法〉，《思想與革命》第1卷第6期（1951年6月），之後收入《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年），頁216-218。竊以為，該文是牟先生闡述黑格爾最好的文字。

綜合」的結合，不過，說牟先生思想「有一個綜合的通慧作底子」，這是最恰當不過的了。「知性分解」是康德思想的特色，「辯證綜合」是黑格爾思想的特色，牟先生在「知性分解」方面得益於和有取於康德甚多，不過他的「辯證綜合」卻並不是取自黑格爾，或者說主要的並不是受黑格爾影響。不錯，牟先生的思想系統也堪稱「既是綜合的，而又是籠罩的；既是人文的（歷史文化），而又是貫徹到自然的；既是精神的、價值的，而又是思想的、純理智的」，不過他的學術進路與黑格爾全然不同。其中的一個核心之點在於：他的思想體系完全不是立足於黑格爾意義上的辯證推演（否定之否定），而是立足於康德「超越的分解」。

還有一個問題關涉到對於德國觀念論的消化，兩條路徑（其核心均不在於學術性的解析）：一是由康德而黑格爾而馬克思（經驗實在論，絕對唯心論，辯證唯物論），值得注意的是，就總體而言，李澤厚亦屬於這條線索，並且可以說是其中頗具創獲者；而另一條線索最重要的成果，是牟先生的康德學及其通過融會康德而創立的「新心學」系統，這是一種「徹底的唯心論」意義上的消化。就我早年的認識而言，我認為對於「德國古典哲學」（德國觀念論）的消化可能告一段落，就哲學視域而言，未來中國思想所面臨的挑戰，更多的是來自尼采、海德格爾以下的思想脈絡。這個判斷是不準確的。迄今為止，兩岸對於康德、黑格爾哲學的闡釋似乎仍然居於非常重要的地位，這從一個側面表明，中國思想與康德以下德國觀念論所體現的「理性的理想主義」之間的某種親和性，儘管它們外在的表現形態是截然不同的。

在中國思想詮釋中，「德國古典哲學」還沒有「終結」，思想理論意義上的「後牟宗三時代」也還沒有到來。

五、「一條發展線索的終結？」一點修正

和上一點相關聯，我希望修正自己早年的兩個說法：一是認為，牟先生的思想理論代表當代新儒學發展的一個巔峰，同時意味著「一條發展線索的終結」⁴⁴；二

⁴⁴「無論在體系的完整和思想的深刻、圓融方面，牟宗三哲學都堪稱是現代新儒學發展的一個峰巔，同時它也代表著一條發展線索的終結。」參見鄭家棟、葉海煙主編：《新儒家評論》（一）（北京：中國廣播電視出版社，1994年），頁183；鄭家棟：《當代新儒學論衡》（臺北：桂冠圖書公司，1995年），頁111。

是認為，牟先生去世後，環繞牟先生的「準信仰」群體將走向「消解」⁴⁵。這裏所謂「信仰」一語是取康德的用法。牟、唐等人「道德的理想主義」或曰「理性的理想主義」當然關涉到「信仰」、信念，他們是通過儒家「義理之學」的闡釋而「立教」；也正是在此種意義上，我們不可以把《心體與性體》等簡單地等同於「哲學史」類著作。這方面筆者會在書中展開論述。

筆者上述說法在大陸方面的相關研究中有很大影響，當然也經常被曲解。我所謂「一條發展線索的終結」，主要是指「道德的形上學」而言。牟先生以一種絕對對唯心的講法凸顯出儒家道德理念的「崇高嚴整」，也實現了傳統「天人合一」理境的一種富有思辨色彩的現代闡釋；如何延續牟先生的路向講下去，是一個富有挑戰性的問題。無論如何，牟先生後學仍然表現出思想活力和創造性，並且已然呈現多元發展的格局。這裏僅舉出李明輝、楊儒賓兩位簡要介紹之。

李明輝教授可以說是牟先生道統最堅決也最有戰鬥力的護衛者。他的學術進路與牟先生相近：一方面是康德翻譯和闡釋，另一方面則關涉到引進康德某些觀念詮釋儒家思想，並且他的立足點也是孟子學。李明輝早年留學德國，以康德研究獲得博士學位，他是以「專家之學」的訓練闡釋康德⁴⁶，也更能夠瞭解康德思想的演化及其複雜性。還有一點很重要：李明輝也深入後世「康德主義」的發展脈絡，而這方面也是牟先生所欠缺的。李明輝對於乃師的護衛和闡釋，關涉到牟先生思想理論的所有主要方面，諸如「自律」說、「內在超越」說、「物自身」概念、「新外王」理論等等。不過他的撰著和理論成果，更多地是集中於以康德的「自律」觀念詮釋孟子倫理學方面。牟先生的「新儒家」思想主要集中於兩個環節：「自律」說和「智的直覺」說。前者屬於融會康德，後者屬於扭轉康德；當然，融會中有扭轉（上下其講的「道德情感」說），扭轉中亦有融會（由康德「超越的區分」切入問題脈絡）。竊以為，用「自律」觀念詮釋儒家大宗的倫理學，構成中西之間的一個交匯點，相關討論和爭論將持續下去，而大陸方面尚缺少相關問題的深度探討。就總體方向而言，李明輝的相關闡釋與牟先生完全一致，不過就某些具體問題的闡釋而言，前者在「學術性」的嚴謹、精微和對於相關歷史脈絡的疏理把握方面，更有過

⁴⁵ 鄭家棟：〈新儒家：一個走向消解的群體〉，《東方》，1996年第2期，頁35-39；《新華文摘》，1996年6月號。

⁴⁶ 牟先生積數十年之功消化和闡釋康德，不過他的康德學大概不屬於時下視域中的「專家之學」，這一方面和語言有關，更主要的原因則是，牟老夫子志不在此。

之。還有一點值得特別注意：李明輝對於康德的理解比牟先生更積極，這較為突出地體現在他更強調（凸顯）康德主張「人類理性」中的「道德法則」乃為「理性的事實」⁴⁷；同時，他也更強調（凸顯）康德「自律」倫理學的要旨乃在於「應當涵著能夠」，亦即善良意志包含有自我實現的力量⁴⁸。應當說，李明輝進一步拉近了康德與儒家之間的距離。

楊儒賓曾經主持一系列研究計畫，其成果體現於《中國古代思想中的氣論及身體觀》、《自然概念史論》等論集中。竊以為，他的整體思路在二〇一八年出版的《五行原論》中有較為系統的體現，我把此種思路表述為整體論之「道體論」的，以與牟、唐等人代表的「心性論」理路相區別。此種道體論的闡釋更多地是結穴於先秦而非宋明。就思想方向而言，它不是指向「形而上」之超越意境的「徹底的唯心論」和「道德的形上學」，而是指向超越於主客、心物（亦心亦物，非心非物）之「一陰一陽之謂道」的天道「生生」和「大化流行」。應該說，這更接近於中國思想（深受佛教影響以前的）「原生態」；而就後世的發展而言，最接近者既不是程頤、朱子一脈，也不是程顥、陸王、胡五峰、劉戡山一脈，而毋寧說是張橫渠、王夫之等。作為牟門後學，楊儒賓也深受牟先生的影響，這特別體現在他詮解宋明儒學的方式（強調「超越的區分」），不過他所關注的核心議題及其理路，諸如「氣論」（特別是早期氣論）、「自然」⁴⁹觀念、「物論」（「非唯物論的物論」⁵⁰）等，都是牟先生的「新儒家」思想所忽略的。關於兩種路徑的展開論述，可以參見拙文〈心性與道體：「中國哲學」詮釋的兩種路向——從楊儒賓《五行原論》說起〉⁵¹。

⁴⁷ 「康德透過哲學性反省分析我們的道德意識中所隱含的『理性的事實』，發現道德的最高原則為『自律』，即道德主體之自我立法。無獨有偶，孟子亦有『仁義內在說』，此說所表示的基本意涵即是道德主體之『自律』。」李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁5。

⁴⁸ 「他〔康德〕堅信：人作為道德主體，必然有能力做到道德法則所要求於他的事。這正如同孟子相信：『人皆可以為堯舜。』（《孟子·告子下》第二章）這也是『自律』概念的核心意涵。」李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），頁119。

⁴⁹ 這並非是指牟先生（本心性體）「坎陷」視域下的、對象化的「自然」，而是指中國思想「原生態的」、包含了價值意味的「自然」。

⁵⁰ 參見楊儒賓：《五行原論：先秦思想的太初存有論》（臺北：聯經出版事業公司，2018年），頁447。

⁵¹ 即將刊登於《漢學研究》。

此外，立足於海德格爾，探討牟先生思想理論向「後現代」詮釋的可能性及其限制，陳榮灼、袁保新等有展開論述。還有一條線索值得特別注意，這就是環繞道家，特別是莊子氣化論的相關闡釋。這條線索比較直接地是受到法語學術界某些成果的影響，與牟先生的道家闡釋亦扯得上關係。牟先生的道家闡釋寫得「漂亮」、灑脫，實際上他的哲學器識在道家和佛學闡釋方面有更充分的體現，因為這兩個論題較少受到「文化」脈絡的拖累。這並不意味著筆者贊同牟先生道家闡釋的所謂「境界形態」說，實際上，中國思想中根本不存在完全脫離「實有形態」的「境界形態」，反之亦然。《老子》之「道」（或老莊之「道」）當然亦屬於「實有形態」，只是它根本不同於西方實體論或宇宙論意義上的「實有形態」，也不同於宋明儒家超越心性論的「實有形態」，它是某種整體論之道體論的「實有」，是某種指向「前分化」的「實有」。此種「實有」恰恰關涉於徹底消解所謂「超越的區分」，消解「形而上」與「形而下」、精神與物質的二元性，它是某種整體的、動態的、具有無限生成潛能的存有根基（「根」）。重要的在於：此種「實有形態」關涉於「在場」與「缺席」、有與無、成與毀、顯與隱之間的連續性，而根本不同於存在與虛無兩極的「世界」。否認此種「實有」，將阻塞「中國哲學」之「道體論」的詮釋路徑。此方面環繞《老子》之「道」的討論，仍然有很多理論含混之處⁵²。

六、「臺港新儒家」的思想反哺及其歷程

「港臺新儒家」似乎早已成為通行的表述，不過我傾向於以「臺港新儒家」取代之。

「港臺」本質上是來源於一種政治表述，此種表述與距離權力中心的遠近有關。某種意義上，以牟、唐為代表的當代新儒學似乎發端於香港。兩人都曾經長期在香港任教，牟先生的新儒學代表作也大多是在香港寫作的，並且他所闡釋的某些內容與香港的社會情境也不無關係，例如那本依據課堂講論整理的《中國哲學的特質》，其中有很多比較和回應基督宗教的段落。新亞書院、新亞研究所，以及四十年代末期和五十年代初期，徐復觀在香港創辦的《民主評論》、王道創辦的《人

⁵² 可以參見袁保新：《從海德格爾、老子、孟子到當代新儒學》（武昌：武漢大學出版社，2011年），第8篇。

生》半月刊等等，都曾經扮演重要角色。六十年代末期，徐復觀先生自東海大學退休後，亦曾經應「新亞」之聘。而當代新儒家第三代傳人劉述先，亦長期在香港中文大學任教。可是，牟、唐一系當代新儒家的社會文化基礎，毋寧說是在臺灣。某種意義上可以說，當代新儒學與香港之間的關聯主要是歷史的，而與臺灣之間的關聯則是「邏輯的」和文化的。在當代新儒學成為「顯學」的過程中，有三個環節扮演了重要角色：一是一九七八年追悼唐君毅先生，據說臺、港兩地有近百篇文章發表，牟先生亦有紀念文章發表；二是牟先生晚年返回臺灣講學——開始於七十年代後半期，其中特別是一九七六至一九七九年的「臺大三年」尤為重要⁵³，後來也差不多每年都有在臺灣講學的安排，直到生命的最後時段，仍然在從事鵝湖文化講堂的學術講座⁵⁴；三是中國大陸開展頗具轟動效應的「現代新儒學研究」（開始於八十年代後期）⁵⁵。臺灣方面的一批年輕才俊，獲益於牟先生的晚年講學，並且成為他忠實的追隨者和闡釋者。而中國大陸的新儒學研究，雖然踉蹌前行，卻影響廣播。應該說，大陸方面的研究也特別是在把牟、唐新儒學放置在後「五四」時期，現代中國思想發展的整體脈絡中加以闡釋和在評價方面展示出某種視野。

我常常設想：如果臺灣當初如大陸然，經歷「人民公社化」運動，儒家的社會基礎和在儒家思想教化薰陶下形成的日常生活倫理，都在根除之列，唯一需要維護和強化的，就是對於現實權力的隸屬關係。那年代，每個村落或城鎮都安置有高音喇叭，早晨和中午播送中央人民廣播電臺「新聞和報紙摘要」節目；所有報紙（只有黨報）都千篇一律地轉發「兩報一刊社論」⁵⁶或「革命大批判」文章——這些就是普羅大眾唯一可以接觸到的與漢語和漢文字相關的所謂「文化」。當然還有八個「樣板戲」和電影《地道戰》、《地雷戰》、《英雄兒女》和《列寧在一九一八》等。中國傳統的教化、禮讓、溫良、謙和等等，統統在掃除之列。我們就是在這樣的環

⁵³ 李明輝說：「我於一九七〇年代初就讀於政治大學哲學系時，在課堂上幾乎聽不到牟先生的名字，遑論其觀點。」「直到七十年代下半葉，唐、牟兩位先生到臺灣講學，加上學生書局大量重印他們的舊作，並出版了他們的新作，他們對臺灣學界與社會才開始形成不容忽視的影響力。」李明輝：〈如何繼承牟宗三先生的思想遺產？〉，《思想》第13期（2009年11月），頁191-192。

⁵⁴ 參見蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》，收入《牟宗三先生全集》，第32冊，頁91。

⁵⁵ 李明輝說：「這對新儒學的發展而言，也是一個重要的里程碑。」李明輝：〈如何繼承牟宗三先生的思想遺產？〉，頁192。

⁵⁶ 「兩報一刊」：《人民日報》、《解放軍報》、《紅旗雜誌》。

境中長大的。如果臺灣的情形也如此這般，那麼即使是牟、唐等人躲避於香港，是否還可以信心滿滿地著書立說，創立他們的新儒學體系？有時想到這些，我不覺地戰慄並且汗下。

早在三十年前寫作的《現代新儒學概論》中，我就強調臺港新儒家的意義在於「文化反哺」。這裏所謂「反哺」有特定的內涵：我們在很長的一個時期內被切斷了傳統文化的奶液和食糧，「反哺」的意義在於，從思想文化上接續一段斷裂的歷史。可是，說到「文化反哺」，則是一個複雜的問題。以大陸的龐大量體，臺灣似乎很難在「文化」的層面對於它產生全面、深刻而持續的影響，並且兩岸似乎有漸行漸遠的趨勢。無論如何，在「中國哲學」的闡釋和發展方面，臺港新儒家的「反哺」乃是不爭的事實。九十年代，有些人天真地認為，「中國哲學」的發展首先應當回到「馮友蘭時代」（儘管沒有人使用「馮友蘭時代」的表述）。可是，你會發現，基於馮先生的哲學系統及其核心觀念，已經很難與臺港和海外對話，這也特別關涉到五十年代後，馮先生思想發展的扭曲和斷裂。應該說，馮先生四十年代末期，依據在美國賓夕法尼亞大學的授課講稿整理而成的《中國哲學簡史》，至少在觀念形態上，優於他早年的兩卷本《中國哲學史》。如果沒有後來的中斷（所謂「轉變」），馮先生對於「中國哲學」的理解是否有可能進入「具體的普遍性」（而非只是抽象的、邏輯的「普遍性」）層面的闡釋？但歷史是不能夠假定的。

臺港新儒家的「反哺」絕非「禮失求諸野」。恰恰相反，它是發生在理想主義的層面，發生在「道統」的層面。在中國大陸方面，全然為政治意識形態所裹挾的時代，臺港新儒家維繫了道統的一線之延和獨立性。我很理解牟先生「家國天下」的感受。牟先生五十年代主要著眼於歷史文化的闡發，揭示中國傳統文化的特質及其限制，試圖在西化大潮和血色大潮的雙重威逼下，為中國歷史文化的現實發展探尋出路。六十年代以後，牟先生主要從事於道統的闡揚。我相信牟先生所說的「文化悲情」仍然存在，可是臺灣的發展已經出現轉機，開始融入世界發展的主流。我不能夠肯定這與牟先生可以安心於書齋的寫作，從事於理想主義的闡揚，是否存在某種直接的關聯？蔡仁厚的《牟宗三先生學思年譜》記載牟先生把自己返臺講學（特指「臺大三年」）類比於「孔子歸魯」⁵⁷，可見牟先生仍然把身處香港，理解為某種「客居」。劉述先教授自香港中文大學退休（1999）而受聘於臺灣中央研究院中

⁵⁷ 蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》，頁43。

國文哲研究所，亦在一定程度上意味著當代新儒學在香港的發展告一段落。無論如何，「良知坎陷」開出民主科學乃是一種「形而上的」理論詮釋，沒有人會愚蠢到用「良知坎陷」說解釋臺灣民主的發展，那對於前仆後繼的民主鬥士，也是極大的不公平。此種詮釋，乃是著眼於宏觀的歷史過程及其必然性，而其著眼點則主要在於消解儒家「形而上的」、高度理想主義和樂觀主義的心性理論與歷史現實發展，特別是民主政治所要求的客觀建制之間的衝突。它最主要的貢獻在於，切斷了傳統儒家「盡倫」與「盡制」之間的關聯：「盡倫」乃是道德問題，「盡制」則屬於社會政治問題。其間沒有直通車，必須經過一個「坎陷」、「曲折」，才有可能由「理性的作用表現」進入「理性的架構表現」；由「圓而神」進入「方以智」；也才能夠開出客觀化的民主建制。這也意味著，你不可以用孟子的「所過者化，所存者神」⁵⁸來詮釋現實社會歷史。

我相信，牟先生曾經有「亡天下」的憂慮和悲愴。可是至少到了六十年代末期，他似乎已經信心滿滿，並且相信，如果康德思想可以發生持久而深刻的影響，那麼可以統攝康德而又優越於康德的儒家理想主義，一定不會成為某種斷線的風箏，一定會對於中國和人類社會的未來，發生某種不可替代的影響。這樣一種信念，似乎在八、九十年代得到強化。我相信，這與臺灣社會的發展和大陸出現的某種社會轉型不無關係，其中也特別關涉到大陸的新儒學研究。

應該說，臺港新儒家的思想反哺，的確是肇始於中國大陸的新儒學研究。八十年代文化討論中，杜維明先生等人活躍於大陸，並且「儒學第三期發展」的觀念與願景開始進入人們的視野，可是當代新儒學作為一種獨立的學脈，並沒有引發特別的關注。在臺港和海外，用「新儒家」(New Confucianism)指涉熊、牟等人所代表的思想線索，最遲也是上世紀七十年代的事情。不過「現代新儒家」一語，我認為是出自大陸。最先使用「現代新儒家」表述的，應該是李澤厚一九八六年一月二十八日發表於《文匯報》的〈關於儒家與「現代新儒家」〉一文⁵⁹，我本人就是從他那

⁵⁸ 《孟子·盡心上》。

⁵⁹ 「現代新儒家」概念首見於李澤厚的短文，按照時間推算，他當時應該正在寫作《中國現代思想史論》。大陸方面賦予「現代新儒家」概念較為確定內涵的，則是李澤厚的〈略論現代新儒家〉和方克立的〈要重視現代新儒學研究〉兩篇文章，而後則有拙著《現代新儒學概論》出版（此前我已經發表十幾篇相關論文）。在網路上看到蘭桃的長文〈中國大陸八、九十年代的現代新儒學研究〉，才知曉也有人跳將出來爭搶「現代新儒學」概念的發明權，那純屬無稽之談。即

裏知曉這個概念並且援用之。李澤厚一九八七年出版略顯粗糙可是影響甚大的《現代中國思想史論》，其中有〈略論現代新儒家〉一篇，我相信很多大陸學人是從那裏才開始瞭解一點牟先生。此前八十年代的「文化熱」，基本上與牟先生無關，後來列入「新儒家」營壘的，最相關並且異常活躍的是杜維明先生，老一輩最相關的則是梁漱溟老先生。我也曾經有幸聽到九十二高齡的梁老夫子登臺「布道」。我是一九八五年完成熊十力《新唯識論》研究的碩士論文，當時已經涉獵梁漱溟、馮友蘭等人的思想，知曉「新理學」、「新心學」（或「新程朱」、「新陸王」）等觀念，可是對於臺港和海外的「新儒家」觀念還相對陌生。那年底，我應邀出席在湖北黃岡召開的「紀念熊十力先生誕辰一百周年學術討論會」，印象中，會議上也沒有人刻意使用「新儒家」的概念表述熊先生或其他人的思想。我早幾年苦讀康德時，曾經在中國科學院哲學研究所資料室選編的《資產階級學術思想批判參考資料》第八集⁶⁰讀到牟先生早年論康德的兩篇文章：〈時空為直覺底形式之考察〉和〈傳統邏輯與康德的範疇〉，老實說，當時讀得似懂非懂，卻很佩服作者的功力和深度。那也是文集中比較難讀的兩篇文章。我是從《十力語要》知道牟宗三其人，可是僅此而已。熊、牟關係是如此重要，印象中黃岡會議上也沒有談到牟先生。會議上遇到任教於華東師範大學的熊先生弟子潘雨廷先生，他是位敦厚長者，我問起牟宗三及其與熊先生的關係，他講了一些早年的事情，對於五十年代後的牟先生，似乎也說不出什麼，而當時牟先生在臺灣方面的影響，正蒸蒸日上。本人的孤陋固然是一個方面，另一方面亦可以見到，直到八十年代中期，兩岸之間仍然是非常隔

使是某人當真曾經在哪個場合提起過這個概念，可是問題在於，學術界沿用這個概念是緣於何人、何時、何處。並且由於方法、觀念方面不可救藥的陳舊，某人在新儒學研究方面是非常邊緣的。參見〈中國大陸八、九十年代的現代新儒學研究〉，網址：<http://rportal.lib.ntnu.edu.tw/bitstream/20.500.12235/85853/1/n060083023i01.pdf>。李澤厚的文章後來收入其《走自己的路》（北京：三聯書店，1986年）。方克立的文章發表於《天津社會科學》，1986年第5期。還有，大陸方面近些年熱衷於爭搶「新儒家」的冠冕，一些原本不相干的人士也沐猴而冠，嘶啞著嗓子高喊「我是新儒家」。「新儒家」難道只是一個予取予奪的標籤？「新儒家」難道是可以自封的嗎？當年我輩因為研究和弘揚「新儒家」思想，而遭受持續的打壓（書中將有具體敘述），其他人或是做縮頭烏龜，或是幸災樂禍。在最困難的日子裏，我也只是和牟鍾鑒前輩可以聊聊，紓解心中的緊張和鬱悶，而牟鍾鑒先生似乎無意於爭搶「新儒家」的冠冕。就總體而言，大陸方面環繞「誰是新儒家」的很多議論、爭論和筆墨官司，完全是一種無聊的鬧劇，這些人絕對沒有任何意義上的儒家關懷。

⁶⁰ 屬於供批判使用的「內部資料」，北京商務印書館1960年出版。

膜的。

此後，大陸學人有關牟先生的瞭解，應該說與我的論著關係甚大⁶¹。論文中最受關注的是，發表於《哲學研究》的〈牟宗三思想的意義與當代儒學的轉型〉(1995)和發表於《中國社會科學》的〈「超越」與「內在超越」——牟宗三與康德之間〉(2001)。應該說，在比較核心的學術圈子內，牟先生真正開始切入大陸學脈，是開始於拙文〈牟宗三思想的意義與當代儒學的轉型〉⁶²。該文從中國現代哲學發展的整體視野，定位牟先生的思想貢獻，特別是使用了「中國哲學史上的康德」一類表述。當時的學術氛圍是：馮友蘭先生經歷過自我批判和被批判的歷史低谷，重新騰空而起，再一次被推尊為「中國哲學」的標竿和象徵。那時有「馮學」的提法，「高峰」、「巔峰」一類說法非常通行，在某次學術會議上，我甚至聽到「頂峰」說，似乎回到早年的馮先生就可以解決「中國哲學」發展的問題。而我那篇文章，等於橫掃了一棒子。一位機靈的朋友（我曾經當面說他「太機靈，難成大事」）在電話裏對我說：「嘿，你是踢館的！」話說得沒頭沒腦，我們兩人卻心知肚明。馮先生武館門楣的上方大書「絕世武功」，我卻跳出來高喊：「另有高人！」我對那位朋友說：「沒有我什麼事兒，我只是一個傳信的。」那位說：「你是下戰書的。」這關涉到兩種「學統」、「學脈」的衝激和碰撞。這一點我們會在本書的相關章節裏展開論述。

大陸新儒學研究形成規模，確實得力於方克立、李錦全教授主持的「現代新儒學研究」課題組。方克立先生在這個環節上功不可沒。在當時的社會情境中，大概也只有他能夠沒有障礙地把相關研究列入「國家社會科學基金」重大課題⁶³。方

⁶¹ 《現代新儒學概論》(1990)，《牟宗三新儒學論著輯要》(1992)，《本體與方法：從熊十力到牟宗三》(1992)，《新儒家評論》一、二（聯名主編，1994、1995），《新儒家人物與著作》（聯名主編，1995），《當代新儒學史論》(1997)，《斷裂中的傳統》(2001)。另有在臺灣出版的《當代新儒學論衡》(1995)、《牟宗三》(2000)等。曾經有人轉告我，早年曾經與牟、唐共事，後來亦與牟先生有書信往來的周輔成老先生，當年讀到《現代新儒學概論》，對於論述唐君毅先生的簡略非常不滿。

⁶² 該文原為出席1995年8月在波士頓召開的國際中國哲學第九屆學術會議論文，後發表於中國社會科學院哲學研究所《哲學研究》(1995年11月)。波士頓會議期間，我宣讀論文後，有兩位在美國任教的華裔學者來到我的住處，詢問牟宗三思想、著述及其研究。他們表示，沒有想到有位哲學家如此重要，而自己似乎還懵然無知。可見牟先生當年在海外的影響，也遠不能夠和今天相比。

⁶³ 方克立先生當時是國務院學位委員會「中國哲學」專業委員。某種意義上，相關「中國哲學」領

先生發表於《天津社會科學》的〈要重視現代新儒學的研究〉一文，與後來課題組研究框架的設定及其指導原則等等，都關係甚大，只是，後來課題組所排列的「新儒家」陣營，有進一步擴大的趨向。他曾經徵詢我的看法，我當時認為，某種意義上可以說，馬一浮的學問廣博而「純粹」⁶⁴，可是如果以融匯中西和回應時代問題作為所謂「新儒家」之「新」的核心特徵之一，則馬一浮不典型；後邊的人物我則認為，方東美似乎沒有強烈的道統意識，這也關涉到臺港新儒家的一個核心特徵，並且方東美先生的學術生涯，似乎與臺灣新士林有比較多的交集。方先生當然也是一代大哲，可是「新儒家」不是一個評斷高低上下的標籤，例如余英時就認為，把錢穆列入所謂「新儒家」會造成很多混漫。另外，賀麟先生在傳統闡釋方面做得不多，所謂「新心學」的提法在他那裏，還只是某種主張和原則。「第三代」中，杜維明是徐復觀的學生，又是「儒學第三期發展」的主要宣導者和推動者，劉述先雖然早年是方東美的學生，可是後來特別是晚期論學，毋寧說是與牟先生思想闡釋最相關的一位；成中英則與他們不同。我當時已經出版《現代新儒學概論》一書，並且某些想法較比《概論》寫作時有所改變，更傾向於認為：「新儒學」一九四九年以前的發展，無妨取較為寬泛的界定，比較多地照顧到「思潮」；而五十年代以後的發展，則應當比較多地考慮「學派」特徵。不然的話，一方面可能收攏不住，另一方面則「新儒家」概念失去了特定的內涵所指。如果只是著眼於「中國哲學」或中國思想／儒家哲學或儒家思想研究，則可以列入其中的有很多。還有一點看法，關涉到「課題」的設置。當初大陸「現代新儒學研究」課題設計，一個非常重要的項目是「現代新儒家學案」。我傾向於認為，「學案」體例已經不適合針對現當代的哲學史或學術史研究，姑且不論哲學史和學術史的規範和預設，都迥異於傳統學案，現當代學者著述動輒皇皇數百萬，乃至千萬言，「學案」編纂難免掛一漏萬；鑒於當時搜尋臺港書籍不易，我認為出版一套「論著輯要」或許更為切要，後者的容量至少要比學案宏闊許多。後來「輯要」序列出版，「學案」亦依照計畫推進，可是待到「學案」出版之際，相關研究已經全面鋪開。而談到新儒家的代表人物，後來的情形是，成中英對於把他增補為新儒家「案主」，最為熱心。

域課題和博士點的設置，都掌控在他的手中。堅持「意識形態鬥爭」的優勢，由此也可見一斑。

⁶⁴ 牟先生說：「馬一浮先生對中國歷史文化內部的義理常識最為博雅，但說到客觀而深入的瞭解則談不上。」參見《牟宗三先生晚期文集》，頁 426。

我個人是越到後來越傾向於對「新儒家」做出某種狹義的限定。大陸開展新儒家研究之初，做出某種狹義的限定會導致很多問題（事實上也是不可能的）：首先，如果把「新儒家」界定為「熊十力學派」，則新儒學研究意味著更多地指向港、臺，這是很多人，特別是方克立先生所不能夠接受的，也會帶來更為突出的意識形態問題。李澤厚也不取此種路向。其次，那樣一來，便在相當大的程度上失去了與宏觀學術文化環境和思想脈絡的交集，而大陸方面研究基礎比較好，並且集中了相當數量青壯年學者的梁漱溟、馮友蘭研究，也被「劃出圈外」，這對於參與和推動傳統文化復興，也是非常不利的；況且，新儒學研究也不可能出現後來那種「一轟而起」的聲勢。「一轟而起」固然有它的問題，也有它的長處，對於一個原本不為人們所關注，或者說還相對陌生的思想和研究線索，「一轟而起」可以吸引足夠多的眼球。可是，新儒家研究要深入下去，就必須凸顯「新儒家」獨特的「精神方向」，這也就必須回到熊、牟、唐、徐師徒之間的傳承與發展。看到張岱年先生晚年的一段文字〈近百年來的中國哲學史研究〉，講得很平實，其中談到「新儒家」：「新儒家的情況很複雜。就熊十力這一系來講，他的學生牟宗三、唐君毅、徐復觀到臺灣後，打出了新儒家的旗號。三人現在都已去世了，目前活躍的是他們的學生。新儒家從傳統出發來研究中國哲學，取得了一定成就。」⁶⁵顯然，這裏張岱年先生也傾向於以「熊十力學派」界定「新儒家」。

關於馮友蘭是不是「新儒家」，臺港和海外有一些討論和辨正。有一點是境外學者所不能夠瞭解的：當年大陸方面開展相關研究，幾乎不可能超越或忽略馮友蘭。當時的馮先生正從低谷重新走向峰巔，被視為三、四十年代復興傳統文化最重要的代表人物。對於不從事於或尚未進入相關研究的學者而言，所謂「新儒學」概念首先令他們聯想到的不是牟、唐、徐或〈文化宣言〉，而是馮友蘭的「新理學」、賀麟的「新心學」和梁漱溟的「新孔學」。排除馮友蘭，一方面會使得新儒學研究課題失去與時下主流學術脈絡的交集，另一方面，也會在一定程度上使得相關研究與稍後出現的「國學熱」產生疏離。「新理學」、「新心學」一類提法，至少

⁶⁵ 《文史知識》，1999年3月號，頁4-7。張岱年先生為人和持論都比較寬和，新儒家研究開始之初，他似乎也容忍對於「新儒家」概念的寬泛界定。

在四十年代已經出現⁶⁶，我認為也特別與賀麟的《當代中國哲學》有關⁶⁷。賀麟的《當代中國哲學》出版於一九四五年（此前部分內容曾經以論文形式發表），戰亂時代其傳播範圍和影響都不好估量，倒是五十年代後獲得某種傳播途徑，該書收入一九五九年商務印書館出版的（中國科學院哲學研究所資料室選編）《資產階級學術思想批判參考資料》第五集⁶⁸。這套供批判使用的「內部」出版物，在各大學和研究機構圖書館、資料室都有存檔，是方克立先生一代非常熟悉的。吉林大學呂希晨老師依據馬克思主義原則寫作的、八十年代出版的首部《中國現代哲學史》⁶⁹，在內容架構上也可以明顯地看出賀麟《當代中國哲學》的影響，當然取論的視野和角度完全不同。

「現代新儒家研究」課題組，基本上還是計畫體制的產物，並且也希望採取計畫體制大集團作戰的方式，這在當時的確產生了轟動效應。可是，處在九十年代的中國大陸，仍然試圖通過某種整齊劃一的計畫，推動和實施某項學術研究，已經有些不合時宜，並且課題組的組成過於龐大，參與者背景各異；而更主要的，還在於：方先生在「課題組」方面寄予了太多的想法。這些都為課題組後來的分裂埋下了伏筆。我當時受方先生指派，做很多和課題組相關的工作，諸如編輯文集（《現代新儒學研究論集》二）、往返聯絡、跑出版社協調出版項目的具體實施等等。也做一些幫助他擴大影響的事情，例如以「關東」的筆名為他做訪談，並安排在《哲學研究》發表⁷⁰等等。不過對於他的「教誨」常常是反應遲鈍，不是很理解。記得有一次（1990）和方先生一道出席某學術會議，在火車上他對我說：「課題既是做給上邊看的，也是做給海外看的。」我是後來才理解到所謂「做給上邊看的」，就

⁶⁶ 牟先生說：「馮氏〔馮友蘭〕抗戰期在成都時，曾與予談，謂：『現時中國哲學只有兩派，其餘說不上，此如以前所謂程朱陸王，你們那裏代表陸王，我們這裏代表程朱。』」牟宗三：〈現時中國之宗教趨勢〉，《新思潮》第39期（1954年7月），之後收入《生命的學問》，頁118。

⁶⁷ 誰最先使用「新心學」概念，我曾經做過追索，沒有結果。有趣的是，「賀麟新心學」方面的研究論著，似乎都沒有做出相關的考證，似乎「新心學」的提法是理所當然的。

⁶⁸ 第四集（1958年出版）收入賀麟的〈近代唯心論簡釋〉等。

⁶⁹ 呂希晨：《中國現代哲學史》（長春：吉林人民出版社，1984年）。該書以1949年為下限，論及熊十力《新唯識論》，完全沒有涉及中國現代哲學在臺港的發展。在方法論方面，表現出較為顯明的時代特徵及其限制，不過在相關領域研究方面，有開拓之功。

⁷⁰ 關東：〈現代新儒學研究的回顧與展望〉，《哲學研究》，1990年第3期，頁80-85。

是從事於意識形態鬥爭，並且期望成為某種「範例」⁷¹。課題組研究工作的大範圍展開，已經是九十年代，試圖通過課題組掌控一個學術群體從事意識形態鬥爭，這完全是不可可能的，課題組的分裂也在所難免⁷²。

有太多討論中國大陸「現代新儒學」研究或者說「新儒學熱」的文字，似乎新儒學研究乃是乘八十年代「文化熱」和九十年代「國學熱」的順風，一路暢通。這些也只是表面的看法。八十年代的文化大討論，主題是「現代化」，《河殤》、韋伯理論、「東亞四小龍」受到關注。像臺港新儒家以「良知坎陷」為代表的「新外王」開出說，即使是那時節傳入，恐怕也不會有什麼市場；相對於八十年代中後期的氛圍，牟先生糾結於老黑格爾和「道德的形上學」的相關說法，顯得迂闊而不切於事情。臺港和海外的相關討論和爭論，也是八、九十年代以後的事情。當時臺灣已然實現了民主化和現代化，相關論辯屬於後設的理論分析；而中國大陸八十年代的文化討論，則聚焦於影響當下社會氛圍及其體制和尋找現實出路。九十年代，中國大陸學術界由「思想」而「學術」，當時最受推崇的是陳寅恪，錢穆的著作也開始大量翻印。就是馮先生，人們也特別強調他「三史」⁷³的貢獻。某種意義上可以說，九十年代是史學時代，而非哲學時代。繼九十年代初我選編的那本《道德理想主義的重建——牟宗三新儒學論著輯要》出版後，在九十年代的「民國學術熱」中又陸續有幾種牟先生的選集出版。當時的所謂「新儒學研究」，更多的成果是集中在馮友蘭和梁漱溟，這當然與研究基礎以及資料儲備有關，並且相比較牟先生的思辨，馮、梁的著作也通俗許多。研究牟先生需要康德哲學的訓練，至少也需要不很

⁷¹ 至於「做給海外看的」，大概是關涉到擴大影響和聯絡人脈，當然也要求體現出某種學術水準和視野。方先生曾經多次和我提起，湯一介先生是通過「中國文化書院」，建立起海外學人的網路。

⁷² 關於我和方克立先生之間，議論者頗多，很多人是一邊議論，一邊很「中國的」嘻嘻地笑著，似乎很是暢快！在二十多年的時間裏，他們的議論都是依據方先生所散布的，因為我從來沒有向任何人談起過。後來我遭遇變故，方先生「挺身而出」編故事，再後來有網路上針對方先生的炒作。我要在這裏嚴肅申明：針對方先生的相關炒作與我全然無關。那場變故以後，差不多十年間，我始終處於自絕於網路世界（只是在學校辦公室處理 email）、主動切斷與學界的聯絡、埋頭研讀基督教神學典籍的自我封閉狀態，可以說是「又聾又瞎」，網路上的相關炒作，我也是後來才知曉。說到與我的關係，曾經有人和我聯絡，邀我參與相關炒作，特別是提供素材，我拒絕了。那位說了很多，末了我還是把《從儒家到基督徒》的初稿發給了他（這是我很後悔的事情），裏邊談到方先生針對我的兩三件事，後來那本「見證」文字出版時，我刪除了相關內容。僅此而已。

⁷³ 早年的兩卷本《中國哲學史》、由英文轉譯的《中國哲學簡史》和七卷本《中國哲學史新編》。

隔膜的瞭解，這些都不是一蹴而就的。牟先生思想引發較為普遍的關注，已經是世紀之交。當時就牟先生問學於我的年輕學人明顯增多，我花費很多時間非常熱情而細緻地回覆他們的詢問，無論是通過信件、電郵還是面談。

李澤厚和方克立都批判新儒家。兩人當然屬於完全不同的類型。李澤厚八十年代的思想屬於啟蒙陣營，並且影響甚大。不過兩人都有強烈的現實感，李澤厚說過，他不為五十年後寫作。人們誤解的是：方克立是「馬克思主義者」，李澤厚則是「反馬克思主義者」或別的什麼。而實際上，李澤厚對於馬克思主義的忠誠，絕非那些玩弄意識形態語句者可比，此種忠誠完全不具有任何「表演」（做給什麼人看）的性質。大陸學術界所謂「回到康德」是開始於李澤厚的《批判哲學的批判》（此前黑格爾居於「亞聖」的地位），可是黑格爾和馬克思的幽靈始終糾纏著李澤厚先生，社會總體性觀念、社會生產和社會實踐、重視感性和感性力量等等，均與此有關。李澤厚的思想本質上屬於中國馬克思主義的一個支脈，並且是走得最遠的一個支脈，因為他在一定程度上改變了中國馬克思主義的詮釋路徑和脈絡。當然，在所謂中國馬克思主義營壘中，李澤厚是寂寞而孤立的。李澤厚的思想涵蓋廣泛，其間也充斥著矛盾的方面，諸如他早年的「康德書」（《批判哲學的批判》）高揚「主體性」，後來又大談什麼「吃飯哲學」。毫無疑問，李澤厚的三部「史論」乃是八十年代中國大陸方面「中國哲學」闡釋最重要的成果，我很難忘記當年閱讀李先生的〈孔子再評價〉⁷⁴一文時的激動，我也始終認為，那是李澤厚寫得最好的文章。

和所謂「現實感」有關，李澤厚應該說是反理學、反心性論的。而「中國哲學」近三十年的發展，可以說還是走向，或者說結穴在心性論一途，這也是牟宗三哲學越來越居於支配地位的一個重要原因。人們總是把新儒學研究與「現代化」相關聯，也很少有人能夠深入到「現代性」的層面⁷⁵；而實際上，我們可以說新儒家，特別是臺港新儒家所成就者，完全不是，或者說主要的不是在於所謂「現代化」理論方面，而是在於重建中國版的理想主義，也就是說，是在於弘揚道統。這是回應「現代性」所蘊含的內在分裂的一種方式，此種方式既不同於德國觀念論，也不同于海德格爾，當然更無涉於德里達等等。如果著眼於道統傳承，不只是馮友蘭，就是梁漱溟老先生也會被邊緣化，而熊、牟一系自然會凸顯出來。臺港新儒家對於大

⁷⁴ 李澤厚：〈孔子再評價〉，《中國社會科學》，1980年第2期，頁77-96。

⁷⁵ 參見拙文〈「中國哲學」與現代性〉，《哲學研究》，2005年第2期，頁48-54。

陸的反哺，也主要是體現在這個環節上。此種反哺改寫了、也成就了儒家道統的現代譜系。馮先生的「新統」當然不屬於道統傳承，它是解構道統的，而非傳承道統的，這與他早年以「教授老儒」取代「聖人」稱謂孔子的說法是一致的。與上一點相關聯，牟氏後學也凸顯出來，他們以牟宗三弟子的身分行走大陸學術界，出席學術會議，出版學術著作，演講、授課等等。較為複雜的是：這條線索一方面開始參與大陸方面的思想論爭⁷⁶，另一方面也把牟氏後學內部的分歧表面化⁷⁷。

臺港新儒家思想反哺的意義，在於引進一種思想資源，這對於經歷過文化蠻荒和思想枯竭時代的大陸學術界非常重要，特別是對於「中國哲學」的闡釋非常重要。九十年代人們使用於馮先生的一些說法，諸如「可超而不可越的」等等，又統統應用於牟先生。一個重要的環節是，「牟學」進入了大陸教育體制，大量碩博士論文選題環繞牟先生，其中大概只有部分或少部分學位論文指導教師涉獵牟先生，或者與此有關，這也形成另一種意義上的「反哺」：學生反過來影響指導教師。我認為，至少一、二十年間，消化牟先生的思想理論，仍然是中國大陸「中國哲學」研究領域的重要課題，而牟先生思想的核心觀念仍然可以發揮重要影響，並且具有某種規範意義。

七、當代儒學闡釋的幾種方式

這裏著眼於現當代儒家思想發生影響的方式，不涉及「純然客觀」的、本分的

⁷⁶ 這似乎始終與李明輝有關，從早些年〈中國大陸有關當代新儒學的研究：背景、成果與評價〉，《當代》第63期（1991年7月）、〈學術辯論與意識形態鬥爭——敬答方克立教授〉，《當代》第90期（1993年10月），到2015年初的《澎湃》訪談（〈專訪臺灣儒家李明輝：我不認同「大陸新儒家」〉，《澎湃新聞》，2015年1月24日），特別是後者似乎引發強烈反彈。

⁷⁷ 可以參見林安梧訪談〈臺灣新儒家牟宗三弟子：林安梧 VS 李明輝〉，網址：<http://datongsixiang.com/article.php?id=278>。訪談中他刻意貶損李明輝，而實際上是針對牟宗三及其傳承所代表的整體思想脈絡。聯繫到林安梧所說：儒學發展可以分為「先秦儒學」、「宋明儒學」、「現代新儒學」、「後新儒學」四個階段，而牟宗三過世後儒學的發展應該由（牟先生所代表的）「現代新儒學」進入到（林安梧所代表的）「後新儒學」階段（林安梧：〈從「新儒學」到「後新儒學」的發展——環繞臺灣現代化進程的哲學反思〉，《中山大學學報》〔廣州〕，2006年第3期，頁6-11），我們當然只能嘆服他的氣魄承當。另一個相關的說法，是成中英的「新新儒學」說，他標榜自己屬於超越了「新儒學」的「新新儒學」。這令我感到恐懼，會不會有人效法成大師，在「新儒學」前邊不斷地增加「新」字，以至於出現「新新新……儒學」？

學術研討，也不涉及那些「滿嘴跑火車」一類的喊叫。

1.「心靈雞湯」型的。有人開設攤位叫賣「心靈雞湯」，借助於傳媒而火爆，於是人們爭相效仿。此種闡釋更多地是面向大眾的層面。人們或以為這只是某種非學術化的普及或者別的什麼，可是其影響不可小覷；在相當一部分普通民眾的心目中，就是這些「心靈雞湯」擺攤者代表「學術」，也代表「傳統」。總體而言，「雞湯」總是比「毒藥」好（曾經的「鬥爭哲學」乃是一種毒藥，並且是劇毒藥，因為它鼓勵甚至於脅迫人們相互撕咬）。由「毒藥」而「雞湯」，應該說是某種進步。「心靈雞湯」首先適合已然在世俗的層面獲得「安逸」的中產階級，當然資本大佬們亦可以信手拈來以為裝點，因為資本的強大足可以遮掩他們精神的空虛。不過在生存環境逼仄，社會嚴重不公的社會歷史情境中，「心靈雞湯」面向普羅大眾也有廣泛的市場。「心靈雞湯」火爆的一個客觀因素，也在於它具有某種「幫閒」的功效，可以納入主流意識形態的交響曲。歷史上的儒學當然不是「心靈雞湯」，因為它在理想和現實的層面都實際地引導和規範著社會人生。叫賣「心靈雞湯」的前提，恰恰在於儒家經典可以被處理為某種現實生活脈絡之外的「說教」。我們當然不能夠要求「心靈雞湯」販賣者，真的如同他們自己所表述的那般「超凡脫俗」，或者如同他們自己所表述的那般似乎已然修成「九陰真功」，精神（心靈）方面可以所向無敵，「刀槍不入」——百姓的日子該怎麼過，還是怎麼過，「心靈雞湯」擺攤者的日子，也是該怎麼過，還是怎麼過（借助於傳媒爆紅，可能帶來某些世俗層面的改變）。無論如何，「心靈雞湯」攤位架起了「經典」與民眾之間的某種橋樑，儘管它似乎搖搖晃晃。我們能否期望，「心靈雞湯」販賣者於「勵志」和「自我撫慰」類說教的同時，亦可以向民眾灌輸一點傳統的倫理意識和人際關懷？這個民族，現實生活中缺少最基本的人際關懷，已經達到令人恐怖的程度，這絕對不是空喊幾句「五千年文明」就可以遮掩的。更值得注意的或許是：切不要在那裏教授「權謀」——這個民族已經太「權謀」了。

2.「王聖」型的。這包括主張所謂「政治儒學」高於「心性儒學」者，也包括一種涵義更為廣泛的趨向：試圖重新把儒家思想「歷史化」（經學化），並且試圖從「歷史化」的闡釋中，直接引申出某種因應當代社會歷史文化問題的所謂「現實關懷」。說得直截了當一些，「王聖」形態的詮釋，認定儒家及其思想的要義，首先在於攫取政治權力，並且可以借助於某種權勢規劃、操控、指點社會人生；他們也常常會夢想聯翩，認為「儒家」距離「帝王之師」的寶座，似乎也並不那麼遙

遠。他們的出發點與牟、唐新儒家背道而馳。曾經發生的環繞李明輝《澎湃》訪談的論爭，實際上並沒有切中真正意義上的分歧；應該說，分歧不是在於「心性儒學」與「政治儒學」之間，而是在於「新外王」與「老外王」之間——既缺少傳統聖賢人格的擔負，也缺少鄉學、書院、民間「士紳」、傳統宗族，以及各類文化和宗教象徵所承載的倫理教化系統，此種「(老)外王」可能是什麼呢？拋開那些語詞上的彎彎繞，它只能是某種以道德說教相粉飾和包裝的宰制，一種令人恐怖的、試圖深入到人們心靈的宰制。當代儒學詮釋的最大危險和威脅在於：儒家思想有可能失去它的「理想性」追求及其特徵，而只是流失於某種社會操控的託辭。這裏援用金岳霖先生的一個說法（不是在他的脈絡中論述）：「理有固然，勢無必至。」就總體而言，中國傳統思想是強調理勢合一的，講求「理有固然，勢（事）有必至」⁷⁸；可是，毫無疑問，儒家思想始終保有其「理想性」的層面，否則的話，我們就無從理解孔子所言：「道不行，乘桴浮於海。」⁷⁹從某種意義上說，當代儒家思想詮釋正面臨「法家化」的危險，即主張：勢（事）有必至，理無固然。這同時也意味著，牟、唐等新儒家的苦心孤詣將付諸東流⁸⁰。嗚呼哀哉！嗚呼哀哉！

3. 李澤厚型的。這裏直呼其名，是因為李先生所體現的詮釋路向，實際上不是很容易概括。應該說，關於「李澤厚與八十年代」，可以讀到深度的文章，那主要是著眼於「思想啟蒙」；而關於「李澤厚與『中國哲學』」，似乎尚缺少清晰而有深度的疏理，所謂「情本體」一類表述，也仍然未免過於表面和直接（儘管他本人似乎也認同於此一類說法）。就思想創獲和影響的深度與廣度而言，李澤厚都是八十年代中國大陸的不二人選；而海峽對岸牟先生也是八十年代中、後期影響日隆。牟、李二先生似乎有某些相似之處：兩人都沒有留學西方的經歷，卻都以學貫中西而名家，並且也都在疏解和消化康德哲學方面下過一番功夫。不過落實地說，儘管李澤厚首先是以《批判哲學的批判》影響於學術界，可是骨子裏影響他的「西學」，與其說是來自康德，倒不如說是來自黑格爾和馬克思。最可以標顯李先生思

⁷⁸ 「事有必至，理有固然」見《戰國策·齊策四》；蘇洵〈辨奸論〉。

⁷⁹ 《論語·公治長》。

⁸⁰ 牟、唐等新儒家思想，主要是在「理有固然」的層面展開，當然這個「理」是儒家意義上凸顯「內容真理」和主體領悟的「道理」，而不同於西方哲學主流形態的「真理」。堅持「理有固然」並不是一件容易的事情，金岳霖先生五十年代後曾經激烈地主張「邏輯有階級性」，形式邏輯都有「階級性」，遑論什麼「理有固然」？

想特色及其創獲的，大概是他早年提出的「實用理性」概念⁸¹，在某種意義上，甚至於可以說正是這個概念及其相關闡釋，使得李澤厚區別於康德，也區別於牟宗三。區別於康德，首先在於他引入馬克思主義的「實踐」觀念，而拒斥康德意義上的「先驗理性」（無論是理論的還是實踐的）；牟宗三先生則引入康德的「實踐理性」詮釋儒家心性義理，確立了他基於「先驗理性」的「自律」說和孟子學。李澤厚曾經說，牟宗三版本的儒家心性論是「神秘主義的」，這基本上屬於誤判。應該說，就揭示和表述中國傳統思想特質而言，「實用理性」一語頗具創發性。李先生說：「實用理性乃『經驗合理性』的概括或提升。」⁸²此所謂「概括和提升」，又絕對不可以超越於「經驗」而進入所謂「理性」的界域，「中國哲學和文化特徵之一，是不承認先驗理性，不把理性擺在最高位置。理性只是工具，『實用理性』以服務人類生存為最終目的，它不但沒有超越性，而且不脫離經驗和歷史」⁸³。不過在李澤厚那裏，「實用理性」並不只是一個描述性的概念，他相信國人完全可以憑藉傳統的「實用理性」因應時代課題，走出文化困境。與此相關聯，他相當忽略或曰輕蔑「邏輯理性」（形式理性），此方面他也遠沒有如同寫有《理則學》、《認識心之批判》等著作的牟宗三先生那樣，對於邏輯理性及其當代發展的成果做出一番殫精竭思地消化、疏解和批導的工夫。某種意義上可以說，李澤厚比牟先生更「傳統」，這也包括他「樂感文化」、「一個世界」等諸多說法——就總體而言，兩位都是要面對和克服「歷史主義和倫理主義的二律背反」⁸⁴。牟先生顯然更偏向於「倫理主義」方面，並且他最終承認「張力」的存在，否則的話，道德良知盡可以直截地落實於社會歷史領域，無須什麼「坎陷」；李澤厚先生則偏向於「歷史主義」方面，並且認為，與所謂「實用理性」相關聯的經驗的某種「準美學」、「準倫理」、「準宗教」的情感意境，盡可以滿足國人的精神需求，且消彌一切衝突和張力。李先生希望通過引入馬克思主義的「社會實踐」理論而突破傳統的「人倫日用」，他強調感性、感性因素、感性活動、「感性實踐」、「感性操作」和感性的力量等等。可是由於預設了來自黑格爾和馬克思的社會總體性觀念，李先生所謂「感性」，本質上又

⁸¹ 此概念最先是在上世紀八十年代初發表的〈孔子再評價〉文中提出，後來多有闡述發揮，可以參見李澤厚：《實用理性與樂感文化》（北京：三聯書店，2005年）。

⁸² 同前註，頁3。

⁸³ 同前註，頁364。

⁸⁴ 李澤厚：《實用理性與樂感文化》（北京：三聯書店，2009年），頁131。

是排斥個體性的。上世紀八十年代，正是李澤厚先生率先突破了五十年代以後簡單化的思想模式，可是李先生的思想理論，同時也體現出某種與五十年代後思想脈絡的連續性。

4.「理想主義」型的。這是牟、唐新儒家的詮釋方式，認為儒家思想在現代境遇中只能夠在「超越性」的理想、理念的層面，在形而上的層面，在歷史的長時段，發揮某種引導、範導的功效。筆者早年也曾經對於此種詮釋方式有所質疑和批評，可是經歷過「出入幾度雲水身」的領悟，我認為這或許是唯一可取的詮釋路向。

毫無疑義，關於牟、唐新儒家的詮釋路向，可以有很多討論和質疑，這裏謹概要指出兩點：

一是，總體而言，牟先生強調「客觀的瞭解」，他批評陽明後學時特別指出：即便是在個體修為方面有得於「簡易直截」，而可以「直透本源」，也還需要於此本源「有正面積極之認識，開出義理規範、客觀意識、文化意識」⁸⁵。他本人對於儒家義理的詮解與領悟，更是經歷了數十年的堅忍、執著和甘苦，這其中即關涉到思想理論進境（學養），也關涉到生命體驗。可是，竊以為，牟先生似乎仍然過於凸顯儒家思想「當下即是」、「一了百了」的方面，這在某種意義上也是體系建構的需要。毫無疑問，「當下即是」是儒家思想乃至中國傳統思想的核心特徵，否則，「智的直覺」即無從講，「天人合一」也無從講；牟先生超越康德、黑格爾，在很大程度上亦與此有關。「若自圓頓之教言，則亦可以一時俱盡，隨時絕對，當下具足，此即人的無限性」⁸⁶。康德那裏，只能夠作為理念的「基型」（無論是道德的還是哲學的），在儒家這裏，可以憑藉「一時俱盡」的「當下具足」成為「朗現」⁸⁷；黑格爾那裏，「精神」的「辯證發展」亦可以訴諸於儒家式的「當下證得本體」，呈現

⁸⁵ 牟宗三：《牟宗三先生晚期文集》，頁 103。

⁸⁶ 牟宗三：《現象與物自身》，收入《牟宗三先生全集》，第 21 冊，頁 28。

⁸⁷ 「意志底神聖性不是一個『吾人只能無限定地求接近之而永不能企及』的基型。它自是一『基型』，亦是一『實踐的理念』，然而可以朗現的基型或理念，而不是『只能無限定地接近之而卻永不能企及』的基型或理念。這個基型底朗現，依我們的說法，亦可在無限進程中朗現，亦可圓頓地當下朗現，此兩方式並不成為對立。」（《現象與物自身》，頁 85-86）「中國儒、道、佛三教都強調從實踐達於最高善，這永遠達不到的最高善亦可一下子達到，此即謂『頓悟』。我的《圓善論》就是要將康德的最高善論轉進一步，從中國儒、道、佛的立場說圓善。」（《牟宗三先生晚期文集》，頁 369）。

一『如如自在』、『逍遙無待』、『天理流行』之最高境界」，使得辯證與過程只是關涉於「工夫」層面的某個環節，而無涉於心性「本體」的無限圓滿⁸⁸。問題在於：在牟、唐等大師那裏，自然瞭解「當下即是」必然預設和包含了「九曲回環」⁸⁹，得來不易；而在末流那裏，「當下即是」便很容易成為某種有口無心的遮擋，時下玩弄「禪宗」話頭，或者張口閉口把「天人合一」喊得震天價響者，大抵如此。其結果，是在康德那裏，經歷千死百難而難以證取的「本體之知」，到了「儒家」這裏，似乎可以俯拾即得，學人們更可以對於哲學和儒學既沒有下過扎實而深入的理解工夫，更談不上任何真切的生命體驗，卻可以張口閉口儼然「超越」了康德，多麼可怕！當代儒學應當進一步宣導理性、平實和信念的執取⁹⁰，至少使得那些玩弄光景者有所顧忌。這也就是牟先生五十年代所表述的：「自從首關洪濛，靈光爆破以後，第二義的學問磨練是必要的。而世愈降，去蒼茫愈遠，蒼茫中創造的靈魂不世出，亦只有通過學問的骨幹振拔自己了。大聖的風姿是無典要的，但學問的骨幹有典要，典要的豐富是可窺見的，骨幹的莊嚴是可企及的。」⁹¹

二是，牟、唐等人的闡釋是把儒家思想歸結於心性論，全部理論可以說都是圍繞「心」、「性（理）」關係而展開；與此相關聯，儒家思想，特別是早期儒家思想那種與陰陽五行和氣論相關聯的道體論，以及那種廣大悉備、生機勃勃的氣象，都消失殆盡。某種意義上可以說，牟、唐新儒學是「精微」有餘，而「廣大」不足。著眼於天道「生生」的道體論，儒家思想恰恰不是「徹底的唯心論」，而是超越於「唯物」、「唯心」的；也絕對不是什麼「主體性哲學」，而是拒絕心物、主客之間

⁸⁸ 「所謂『圓頓之教』，馬克思的物質的辯證達不到，黑格爾式的精神的辯證也達不到，朱子式的豁然貫通也無達到的必然保證。儒、釋、道三教之實踐哲學，在工夫過程中，當然也可以講黑格爾義的『辯證的綜合』，所謂『工夫不可以已』，但也隨時可以講圓頓之教，辯證馬上解除，當下證得本體，呈現一『如如自在』、『逍遙無待』、『天理流行』之最高境界。『工夫不已』和『當下具足』兩句話同存而不相衝突，這才是精神辯證的本義，人類極高的智慧表現，如此說辯證，則不會轉為禍害。」（《牟宗三先生晚期文集》，頁 465）

⁸⁹ 「不是直線的，而是曲曲折折的、反來覆去的。邵堯夫詩句云：『出入幾重雲水身』，唯有這樣，才能真正瞭解人生問題。」（《牟宗三先生晚期文集》，頁 187）「依據道德宗教之本性，來從事個人的踐履與修行，此則無窮無盡。成聖成賢，成仙成佛，盡需無限的智慧與才能以赴之。」《時代與感受》，收入《牟宗三先生全集》，第 23 冊，頁 270。

⁹⁰ 在康德那裏，理性與信念（信仰）並不是矛盾的。

⁹¹ 牟宗三：《五十自述》，頁 74。

的區隔和對立。基於獨特的中國思想傳統，宋儒針對佛教「以心法起滅天地」⁹²的批評，仍然值得注意。

上述第一個問題，關涉到強化儒家思想的「超越性」層面，凸顯所謂「形上追求」乃是一個（修養與學養）無止境的過程，而不可以輕言「當下即是」。第二個問題則關涉到儒家思想現代開展的兩種路向：形上學的與整體論的。傳統道體論是一種拒絕「形而上」與「形而下」截然區分的整體論，而非西方哲學意義上的「形上學」。這也特別關涉到牟先生的道家解讀。牟、唐的「形上學」闡釋，實際上關涉到儒家思想的某種轉向，此種轉向關涉到兩個問題：一是，儒家思想是否，以及如何確立「超越的」基點，這關涉到儒家的「道德理想主義」是否可能，以及如何可能；二是，在「即人即天」（即人即神）的模式下，「超越性」的彰顯又如何避免流於某種封閉的「絕對主義」？可以肯定地說，基督宗教「上帝」視域下的「絕對主義」是開放的。毫無疑問，整體論（道體論）的闡釋或許更切合於儒家傳統的「本來面目」，此種詮釋恰恰需要拒絕一味向上開顯的「超越性」；而就道德領域而言，它所凸顯的也不是「道德理性」的「崇高嚴整」，而是某種「平淡的」、切合於當下生活情境的「尋常日用」。後一種詮釋路向的一個核心問題在於：在「理」、「勢」之間的張力中，如果只是強調因循於現實情境（勢用）及其發展態勢，會不會導致消弭或弱化儒家思想理想主義的品格特徵？現實中那種無往而非適用的、粗俗的「和諧」理論，便是此種詮釋廉價的劣質品。兩種詮釋路向及其衝突，是近些年來糾結於筆者內心深處的問題。目前我傾向於認為，在一個「末法時代」，著眼於儒家思想和社會歷史文化的現實發展，牟、唐新儒家所代表的「理想主義」闡釋，應當受到充分的肯定。

牟、唐詮釋路向的優越性，首先在於：它拒絕因襲傳統儒家（經學）無所不包的系統；拒絕簡單而直截地援用傳統儒家的社會歷史思想，去設計和阻撓現實社會的發展；拒絕主張現實社會的發展，可以繞開建立某種客觀的法度，而仍然寄託於少數「聖賢」（依附於某種權勢）的「指點江山」。有一點是明確的，現代多元分化的社會中，不可能產生傳統意義上的「聖人」，現時代以「聖」自詡，或假「聖」以謀私，乃是最噁心的方式。「聖人」只有一個，正如佛祖只有一個；「賢人」卻可以有很多，正如「菩薩」可以有很多。「聖」乃是渾然天成，無有罅隙；

⁹² 張載：《正蒙·大心》。

「賢」卻可以接受某些現實的分際。牟先生曾經用「賢人」和「菩薩」類比「理想的哲學家」。牟先生堪稱「賢人」意義上的「理想的哲學家」。

「理想主義」闡釋的另一個關節點在於：它拒絕與社會現實同流合污，從而可以保持一種社會批判的立場。這一點非常重要。儒家「道統」從來就意味著超越於社會現實的政統、法統；否則的話，「道統」何謂而又何為？而就現時代而言，任何「淑世主義」的儒學詮釋，都應當引起警惕，即使不是包藏禍心，至少在客觀效果上，也是在削弱儒家思想（道統）固有的精神價值。

儒家思想不具有黑格爾意義上（與基督教傳統相關聯）的「精神」和「精神性」，此種「精神性」在黑格爾哲學系統中，可以說已經被充分地「內在化」；可是從另一方面說，它（訴諸於基督教傳統）的「超越性」維度仍然是「堅挺的」。中國思想，特別是儒家思想的闡釋，不應當只是停滯於詮解中國思想傳統的某種或某些特徵（諸如「內在超越」等等），而更應該通過某種現代闡釋和中西對話，強化儒家思想的「精神性」和「超越性」層面，使得「志士仁人」們仍然可以在「傳統」那裏找到某種「精神的」寄託。而非一談到儒家，或者只是簡單地重複往聖先賢的話頭，從事空洞的道德說教；或者訴諸於所謂「內聖外王」的「現實關懷」。「內聖」、「外王」之間必須「拆解」，「良知坎陷」實際上意味著某種「拆解」。時下針對「良知坎陷」的批評和異議大都屬於文不對題。現時代仍然直接祭出所謂「內聖外王」的招牌，鬧了歸齊，只能夠是「同流合污」，千萬不要再裝扮出一副「憂國憂民」的假象。正是在這方面，牟先生開了一個好頭兒，他主張切斷「內聖」、「外王」之間的直接關聯（「直通」），而以「曲通」（「坎陷」）取代之。人們大都曲解了「良知坎陷」的真實涵義：它意味著，並且首先意味著強化「內聖」（道統，精神性）的獨立性和超越性，一方面，不要把「內聖」綁縛於某種現實的社會架構中；另一方面，也不要假「內聖」的名義去綁架社會現實，從而拒絕接受現代社會的多元分化和客觀法度⁹³。牟先生對於梁漱溟先生的批評值得注意⁹⁴：梁先生

⁹³ 牟先生說過一句深刻的話：「以前王船山想不出辦法的，我們現在連一個普通人也可想到，不必等『千年之人極』。」（《牟宗三先生晚年文集》，頁 443）千萬不要以為讀了幾本書就可以攪擾視聽，把「常識的」真理說成謬誤。

⁹⁴ 可以參見《時代與感受》，頁 160、268-269。實際上最應當批評的是「鄉村建設」所貫徹的「政教合一」模式。此種模式對於當代某些儒家思想詮釋者，仍然具有相當的誘惑力，因為「教主」心態始終是現代中國學人一個很普遍的癥結，只是那些偽「教主」們，已經全然沒有了梁老夫子

可以說是現時代最接近於「聖賢人格」的一位，可是他認為，可以在不接受社會分化和拒絕某種客觀法度的前提下，只是通過某種倫理教化（說教）來維繫傳統和建設理想的現代鄉村，這個藍圖未免幼稚而虛妄⁹⁵。當下那些空喊「內聖外王」者，你們有梁先生的品格、堅忍和犧牲精神嗎？你們所謂的「外王」，落實下來或許也只能是「同流合污」！

還有一點是重要的：動輒指責他人「不是儒家」者，乃是令人作嘔的事情，因為他們把「儒家」當作某種流行品牌，眼睛裏盯住了「儒家」名號的市場價值。想到克爾凱郭爾所說，「我不是一個基督徒」，全部的問題都在於如何「成為」一個基督徒，而且這個「成為」的過程本身就是一切。與此相比較，「儒家」的名號在當下情境中似乎太廉價了。儒家沒有「罪人」意識，沒有對於絕對超越者的託付，沒有「信仰的跳躍」⁹⁶，在儒家思想脈絡中，「立人極」和「立神極」屬於同一個過程⁹⁷。可是，像儒家這樣一種主張「道不遠人」、「常在河邊站，就是不濕鞋」的信念、信仰形態，實際上對於個體提出了更高的要求，在天人區隔、專業分工、利益衝突激烈化的現時代，成為「儒家」真的可以說是一種「千難萬險」的追求，千萬不可以把它變成某種搶註「商標」的過程。甚至於有的人並沒有對於儒家思想下過切實的工夫，也可以公然跳出來「欽定」某某、某某是「儒家」，或某某、某某「不是儒家」，荒唐之至！當初（上世紀九十年代初）我們少數人起而弘揚儒家、新儒家思想，遭遇各種形式的打壓，那些今天聲嘶力竭的「儒家」者們，可大都是縮頭烏龜。「儒家」不是自封的，牟、唐等人也從來沒有自封。以「儒家」作為自我標榜的籌碼，無論是在心態和品格上，都已然距離「儒家」十萬八千里，而遠遠遜色於那些踏實地埋頭於儒家學術和思想研究的闡釋者們。

的理想、信念和人格承當。牟先生說：「教主之意識必須廢棄。」（《時代與感受》，頁 270）

⁹⁵ 梁老夫子是他一生中最重要的志業歸之於「鄉村建設」，他反反覆覆地談到自己並不是什麼（通常意義上的）「學者」、「哲學家」。

⁹⁶ 「亞伯拉罕就站在這個絕頂上，他唯一不能看見的階段是無限的棄絕。他果真前進了，並且是向著信仰前進。」克爾凱郭爾(Soren A. Kierkegaard) 著，一謀譯：《畏懼與顫慄》（北京：華夏出版社，1999 年），頁 32。

⁹⁷ 牟宗三：《王陽明致良知教》，收入《牟宗三先生全集》，第 8 冊，頁 9。