

* 專題演講 *

對於當代新儒家的超越內省：

劉述先*

上篇：理學、經學與史學的融通—— 由方法學的觀點論「錢穆與新儒家」

一、引語

雖然錢先生的著作我泰半都涉獵過，而且在成長的過程中曾經深受錢先生的影響，但我畢竟是學哲學的，又未及門，對於錢先生的思想也未作過深入的研究，太多的人比我更有資格發言。然而我的確欽佩錢先生的學問，對於他的一些論點，如對朱子的評價，儘管未敢苟同，還是由他那裡學到了許多東西。①特別是他要超出門戶之見，跨越理學、心學乃至漢學、宋學、以及義理、考據、詞章的藩籬，可謂莫逆於心，深深引起了我的共鳴。晚近有關「錢穆與新儒家」問題的爭辯，②不期而然令人聯想到一場類似朱陸異同的爭辯在現代的再現；我自己也不期而然地被捲入爭辯的迴流之內，因為不斷有人要我對這一場爭辯表示我個人的意見。我的立場

* 香港中文大學哲學系講座教授，本處諮詢委員。

① 此見之於拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》（台北：學生書局，1982），不必在此多贅。

② 此發端於余英時兄〈錢穆與新儒家〉一文，見所著《猶記風吹水上鱗》（台北：三民，1991），頁31-98。回應文有代表性者參羅義俊：〈近十餘年當代新儒學的研究與所謂門戶問題〉、楊祖漢：〈論余英時對新儒家的批評〉，見《儒學與當今世界》（台北：文津，1994），頁113-177。李明輝：〈當代新儒家的道統論〉，見所著：《當代儒學之自我轉化》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1994），頁149-173。較早的回應參霍晉明：〈我所了解的「開出說」與「新儒家」〉，《鵝湖》第二一〇期（1992，12），頁31-41。

是，要是不能比較深入地討論問題，那就不如存而不論。在余文初出的時候，我即勸我熟識的比較年輕的新儒家朋友，一定要避免意氣用事，但不妨好好理性地討論問題。令我感到欣慰的是，迄今為止，大家撰文多能避免情緒激昂的人身攻擊，更難能的是還有大陸學者參與這一場討論。然而令人感到不足的是，彼此的視域相差過遠，以至論辯往往擦身而過，各說各話，缺少真正的交流。這次紀念錢先生百年的盛會，我隸屬新亞學院，忝為地主，不能不提論文，正不知道要寫甚麼，忽然靈機一動，就寫這個題目。趁著錢先生的及門弟子齊集香江之際，如能擺脫門戶之見，比較深入地討論「錢穆與新儒家」的異同問題，豈不是一件大有意義之事麼！乃不覺其謙陋，著手撰寫本文，希望能夠藉此拋磚引玉，將問題作出進一步的澄清，即使未能解消既有爭議，也便是巨大的收獲了。

二、由解釋學的探究看史學與哲學的互相對立與 依存之關係

解釋學的不同進路之間的爭辯

英時兄判定錢穆不是新儒家，一個主要的理由在，他主張如果這一詞不流於浮泛和空洞的話，至少必須要在哲學上對儒學提出新的闡釋的人，才有資格取得這一稱號，而錢先生是史學家，並非哲學家，故不能包括在新儒家的範圍之內。史學的進路無疑與哲學的進路不同，在西方，這兩門學問之間一樣有磨擦與爭辯。記得有一次他曾向我提及「解釋學」(Hermeneutics)——又譯詮釋學——內部的一場劇烈的爭辯，^③貝提 (Emilio Betti) 在一九六二年出了一本小書，站在人文學 (史學) 方法論的解釋學立場，對高達美 (Hans-Georg Gadamer) 的哲學的解釋學提出了

^③ 對於解釋學的一般了解，參 Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969)。龐瑪介紹解釋學的六義，其中二義：「作為人文學方法論基礎之解釋」(Hermeneutics as the Methodological Foundation for the Geisteswissenschaften) 與「作為此有之現象學與存有之理解的現象學 (Hermeneutics as the Phenomenology of *Dasein* and of Existential Understanding)，適相當於史學與哲學之不同進路。此書並有專章介紹當代有關解釋學之論戰：貝提 (Emilio Betti) 對高達美 (Hans-Georg Gadamer)。我在本文中有關解釋學的闡述大體係根據此書的分析與報導。

十分嚴厲的抗議與批評，英時兄的同情基本上是在貝提的一方面。^④我想講一講這方面的背景，或者對當前的討論不無幫助。

十九世紀狄爾泰 (W. Dilthey) 把解釋學發展成爲研究所有人文學的方法論基礎。他認爲人文學與自然科學不同，不能適用因果——假設的模式來研究，而必須通過符號的解釋，才能理解人的藝術、行爲與寫作。二十世紀的海德格 (M. Heidegger) 則把胡塞爾 (E. Husserl) 的現象學應用到人存在身上，解釋學的工作不再是方法論，而是人存在本身的現象學解明。「解釋」(interpretation) 成爲了人存在的基本模式，解釋學則與理解的存有論的面相連繫在一起。高達美繼承海德格作了更進一步的發展，解釋學乃通過語言與存有的面對，而闡明了人真實之語言之性格。

當代哲學與神學深受海德格與高達美的影響。高達美認爲，談「客觀真確的解釋」是天真的，因爲人不可能站在歷史以外的據點來理解。神學家愛伯林 (Gerhard Ebeling) 與福克斯 (Ernst Fuchs) 同意高達美的見解，他們是以講「解消神話」(Demythologizing) 馳名於世的蒲爾脫曼 (Rudolf Bultmann) 的追隨者，而蒲氏恰好是海德格在馬堡大學的同事。他所以要講解消神話的原因正是爲了要轉變個人對自我的理解。他強調人之對越爲「道」(Word) 的上帝明白地顯示了「存有」(Being, 即上帝) 之語言性格，而新約所宣示的是要引導人體現自我的新理解。蒲氏從不反對人對聖經作批判性的歷史研究，但他認爲一切解釋乃由解釋者之「先行理解」(preunderstanding) 所引導，這樣便不可能有純客觀、不取任何立場 (standpointless) 的意義。主客交融互賴，理解是通過語言而產生，不能像一般人那樣把語言當作理解的對象來看待。語言、思想、真實是穿透在一起的。

貝提則繼承了狄爾泰的傳統。他認爲這種哲學的解釋學過分側重在「意義的賦與」(*Sinngebung*) 的現象而將之與「解釋」混爲一談，以至不免落入相對主義的窠臼。貝提並不否認人的精神作用，但他認爲，解釋對象乃是人的精神 (*Geist*) 的客觀化而表現在感性形式之內。解釋是逆反創作的過程，由作品追溯回原作者的命意。主客的確是一個環，但卻不能把客消解而爲主，因爲解釋的功能正是要穿透客而與

^④ 英時兄寫過一篇長文評論錢新祖 (Edward Ch'ien) 論焦竑的英文著作，對錢氏之誤讀原典、用流行的解釋學以及解釋的方法扭曲古籍的做法大爲反感，認爲是敗壞歷史的客觀性的做法。他的義憤與貝提的義憤如出一轍，十分厭憎當前流行的傅柯 (M. Foucault)、德里達 (J. Derrida) 那一類東西。

原作者的主有所接觸，通過自己的經驗去理解另一個主體的經驗。所謂「先行理解」並不能取消原典的自主性，否則就無法在對的解釋與錯的解釋之間作出分別。史家的工作與律師不同，律師把甚麼都關連到當前的應用，史家只是要沈浸在原典所隱涵的意義之內。高達美之堅持不可能不以今衡古，是未能充分了解歷史解釋的性格。

高達美的回答是，他並無意提出一套方法論。他所嘗試要做的是描寫存有的相狀。在他的名著：《真理與方法》一九六五年版的序中，他特別回應了貝提的譴責，而強調理解的非主觀的性格。他所要找的是，所有理解方式的通性，而闡明理解並不是關連於客觀對象的主觀步驟，它根本就屬於被理解者的歷史以及存有。也就是說，高達美認為，歷史地運作的意識並不是一個主觀過程，而是一存在過程。高達美是追隨乃師海德格去闡明：理解的存有論的性格，在解釋過程中與存有的面對，以及傳統如何進入理解活動而形成其性格。而這些恰正是貝提所深惡痛絕的。

龐瑪 (Richard E. Palmer) 在他的《解釋學》一書內以專章介紹了這一場論辯，但只給與了極為簡略的評論。他說：

這兩個立場並不是完全對立的。兩位思想家其實是在對付解釋學問題的不同面相。顯然，最終必須在實在論的與現象論的視域之間作一根本抉擇。然而，對解釋學的整體來說，卻可以承認，兩種哲學立場對解釋學問題都提供了重要的進路。^⑤

但龐瑪並沒有進一步分析兩種進路分別的優劣所在，更沒有作出更高一層的綜合，分別為二者找到適當的定位，指出它們之間互相對立與互相依賴的複雜關係，那就不能令人感到滿意！以下我提議作一嘗試，把範圍收窄到思想史（史學的一支）與哲學這兩個我自己浸潤多年比較熟悉的題目上面，考察二者之間的緊張磨擦與互相依存的辯證關係，最後才回到英時兄所提出的問題，作一平情而比較深入的省察。

思想史進路與哲學進路的分別定位

先說思想史的進路，我的同情與英時兄一樣，完全在貝提的一方面。他繼承西方考據學所謂 philology 的大傳統以及狄爾泰的解釋學，首先要尊重史料，然後通過

^⑤ 同註③，頁 60。

解釋，使我們對不同時代的背景與問題取得同情的了解，把握歷史的真相。顯然我們可以找到一些判準，對於對或錯的解釋作出抉擇。以哲學史為例，文德爾班（W. Windelband）的大著幫助我們理解希臘哲學思考問題的方式，故聲譽歷久而不衰，同時後學掌握到更多或更可靠的資料，就可以酌情修改文德爾班的說法，這是西方，特別是德國學者，建立起來的一個十分可貴的哲學史傳統。我在太平洋兩岸講授西方哲學史逾三十年，從來不用海德格做參考書，這是因為，儘管海德格精通希臘文，論阿納克西曼德（Anaximander）、巴曼尼底斯（Parmenides），都有他特別的見解，但講的全是海德格的一家言說，不能用作一般哲學史的參考資料。爲了同樣的原因，我不特別介紹羅素（B. Russell）的哲學史，他的論點雖不像海德格那樣極端，但他講柏拉圖僅是實在論者羅素看到的柏拉圖，講到一些與他的心靈缺乏感應的學說便顯得乏善足述。近時講古代哲學怪腔雜陳，難怪會引起貝提的憂慮，過去辛辛苦苦建立的史學傳統是不容許墮落下來甚至摧毀於一旦的。

但我並無意說海德格這一類的東西便是異端邪說，最好不要沾它。由哲學的觀點看，每一位大哲學家莫不對過去的哲學有他自己特殊的見解，譬如康德、黑格爾、杜威、懷德海、柏格森莫不曾提出他們對自古至今的西方哲學的獨特的詮釋。我會爲了理解海德格的睿識去讀海德格的著作，包括他論希臘哲學的作品。而海德格論理解之存有論面相實含一甚深睿識。他拒絕把理解僅當作一主觀的精神活動，也拒絕把存有僅當作一外在的客體，這是提出了一個全新的世界觀，企圖徹底摧毀西方由笛卡兒以來主導的那種心物、主客對蹠的世界觀。但他認爲他這樣的睿識其實早就蘊涵在希臘哲學之中，通過他的特殊的詮釋，在阿納克西曼德、巴曼尼底斯，都可以看到存有的力動的性格，而我們慣常自閉於存有，只要扭轉舊習，就可以開啓於存有的信息。吊詭的是，過去講巴曼尼底斯的存有均側重其超時空的實體性，但海德格卻強調人是走向死亡的存有，由實存的時間意識之覺醒才能感通於存有的消息。而他倡導存有論正是要扭轉德國過分強調認識論的偏向，重點不是要放在自康德以來強調的存有的建構而在於開啓於存有。高達美乃進一步講存有的語言性格，他有強烈的美學興趣，而強調人在遊戲中混忘自我；不想在解釋論的爭辯中反而被攻擊爲主觀主義，否定歷史的客觀性。其實他的中心關注乃是倡導一種主客混融的新視域，他完全無意要提倡一種新的歷史方法論。他只是指出，人不可能沒有一個出發點，這就是他的先行理解、他的成見（prejudice），而否認自己有任何成見是一缺乏批判的看法。高達美認爲人對過去的理解乃是「視域的交融」（merging of

horizons) 的結果,超越任何視域的純粹客觀性是不可能的。這便是由海德格到高達美想要闡明的哲學的睿識。

由以上的討論,可以看到,高達美並無意膨脹當下的主體,正好相反,只有醒覺於自己的成見,才能開啓於存有的消息,有利於視域的交融。他也無意不尊重歷史的證據,其實他是一位有相當素養的古典學者,對柏拉圖與亞里士多德有深湛的研究。然而有些海德格和高達美的擁護者確有誤用解釋學的傾向,他們似乎認為我們可以用今日的觀點隨意扭曲古典的意義。就這一點來說,海德格本人也不能完全辭其咎,他激賞尼采的反叛精神,主張有時要對「原典施暴」(violence of the text)才能反顯出裡面隱涵的意義。但這樣的分寸頗不容易拿捏,弄得不好就會弄得荒腔走板,正像禪宗之求禪悟,攪出野狐禪來一樣。高達美就要審慎得多。故此我們必須分別思想史追求歷史真相與哲學家追求內心解悟的不同層次,才不至於把問題糾纏在一起。而哲學家對哲學的批評,也不必用思想史的判準。譬如牟宗三先生批評海德格對康德的闡釋,就指出他只明白「內在形上學」(或現象的存有論)的涵義,並不明白對康德來說,真正的形上學乃在「超絕的形上學」。^⑥當然有關哲學的爭論與有關哲學史的爭論是犬牙交錯的,並非彼此了無關涉。然而兩個層次的劃分仍可以做得到,而且是有必要的。

由西方哲學轉往中國哲學的考察,情況也是一樣。如果我們的目的是要了解歷史上的孔孟,決不能一上來就先讀熊十力。他說《大易》、《周官》是孔子的作品,因為這樣偉大的東西必定由聖人心中流出,他又斥孟子為孝治派,孟子以後的儒家為奴儒,這些橫掃性的論斷都得不到充分的歷史證據的支持。但沒有人會否認,熊十力是他的時代最富有原創性的哲學家,他的思想極富有震盪性與衝擊性。人們自不必同意他的觀點,我在年輕時讀他的《讀經示要》、《十力語要》、《新唯識論》、《摧惑顯宗記》就曾經受到他的重大啓發。即英時兄在回憶中,也提到《讀經示要》解《論語》「詩書執禮」章,熊先生引方以智《通雅》以「執」字為「藝」字之形誤的一得之見,還先發於陳夢家的《尚書通論》。^⑦猜想英時兄在年輕時讀熊先生書,也是取其所取,未必受到他的毒害。至於熊先生晚年「在經學上的猖狂姿肆」(借英時兄之用語),據我所知,熊門高弟海外新儒家並無一人附和師說,可見得學問上還

^⑥ 參牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(台北：商務印書館，1971)，頁 31-32。

^⑦ 參余英時：《猶記風吹水上鱗》，頁 65。

是有一定的客觀標準，不為門派的私見所掩蓋。熊先生的貢獻是在他的哲學的審識，成為海外新儒家的一個精神的源頭，而絕對不在他對歷史的理解或原典的解讀。

解釋學理論架構之建立

友人傅偉勳論創造的詮釋學及其應用，分為五個層次^⑧：(1)「實謂」層次——「原思想家（或原典）實際上說了甚麼？」(2)「意謂」層次——「原思想家想要表達甚麼？」(3)「蘊謂」層次——「原思想家所說的可能蘊涵甚麼？」(4)「當謂」層次——「原思想家（本來）應當說出甚麼？」(5)「必謂」層次——「原思想家現在必須說出甚麼？」或者「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行甚麼？」實謂層次屬於前詮釋學的原典考證；意謂層次屬於依文解義的一種析文詮釋學 (linguistic-analytic hermeneutics)；蘊謂層次乃屬歷史詮釋學 (historical hermeneutics)；當謂層次則屬批判詮釋學 (critical hermeneutics)；至於必謂層次才是狹義的創造詮釋學 (creative hermeneutics)。

偉勳對於這五個層次的劃分是很有幫助的。後來經過討論，他同意「必謂」一詞不妥，而改為「創謂」。我自己則作出「重釋」(reinterpretation) 與「改造」(reconstruction) 的分別。我認為創造的解釋仍有其一定的約束，其最大的限度在其根本的審識決不能溢出在原典所容許的範圍之外。今日我們享有充分的學術與思想自由，既然傳統不能範圍我們的思想，我們就不必自我拘限在「重釋」的範圍以內，有必要儘可以進行哲學與思想的「改造」。換句話說，我反對隨意扭曲原典，遷就自己的意旨：解釋的新意與改造的新意是不容許互相混淆的。

如果各個層次能夠劃分得清楚，彼此之間不但不會互相衝突，還會形成一種互補的結構。比較起來，史家關注的主要在實謂、意謂與蘊謂的層次，哲學家的努力則集中在當謂、創謂與改造的層次。但史學與哲學決非了無關涉。偉大的史學著作決不是斷爛朝報式的拼湊，材料的爬梳著重見微知著，建構出一幅通貫的圖象，背後實隱涵著一個統一的哲學觀點。同樣地，深刻的哲學作品必預設深厚的歷史知識的背景，才能夠超越平面式思考的局限，此所以哲學教育往往先學哲學概論，然後

^⑧ 參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》(台北：東大，1990)，頁 1-46。後來偉勳以「創謂」一詞代替「必謂」，參所著：〈現代儒家的詮釋學暨思維方法論建立課題〉，《中西哲學的會面與對話》(台北：文津，1994)，頁 134-138。

學哲學史、專家哲學，才可望在哲學上作出創造性的詮釋乃至通盤的改造，偉勳所提出的架構正是由哲學的觀點作出的先後次第的安排，卻又各個層次相互交參，而形成一幅規模宏闊內容豐富的圖畫。當然這樣的情況並沒有必然性，每一個層次都可以溢出自己適當的定位而與另一層次形同敵國，演變成爲互相矛盾衝突積不相能的關係。如此著重實謂的實證論可以排斥著重蘊謂的歷史解釋學，它又可以排斥著重當謂與創謂的哲學解釋學。由以上的討論可以看到史學與哲學之間的互相對立與互相依賴的辯論關係。而我認爲必須建立一個能夠容納多層次的理論架構，才有足夠的資具來處理錢穆與新儒家這樣複雜的大題目。

三、由方法學觀點論「錢穆與新儒家」

「錢穆不是新儒家」論點的提出

英時兄以錢先生是通儒史家，這是的論。與時流相反，錢先生深深地浸潤在中國傳統之內。而中國的史學傳統與西方不同，不能以西方的觀念來硬套中國歷史的發展，這正是《國史大綱》之所由作的一個主要原因。然而錢先生雖不治西學，中西史學方法仍有若合符節之處，這是一個可以令人注目的現象。在《國史大綱》的〈引論〉之中，錢先生一上來便說：

歷史智識與歷史材料不同。我民族國家已往全部之活動，是爲歷史。其經記載流傳以迄於今者，只可謂是歷史的材料，而非吾儕今日所需的歷史的智識。材料累積而愈多，智識則與時以俱新。歷史智識，隨時變遷，應與當身現代種種問題，有親切之聯絡。歷史智識，貴能鑒古而知今。至於歷史材料，則爲人所記錄，前人不知後事，故其所記，未必一一有當於後人之所欲知。然後人欲求歷史智識，必從前人所傳史料中覓取。若蔑棄前人史料而空談史識，則所謂史者非史，而所謂識者無識，生乎今而臆古，無當於鑒於古而知今之任也。^⑨

由錢先生這樣的說法，可以清楚地看出，他認爲歷史學家的工作決不能止於「實

^⑨ 錢穆：《國史大綱》（台北：商務印書館），上冊，頁 1-12。

謂」與「意謂」的層次，而必須進至「蘊謂」的層次，主客兩方面均須兼顧，恰恰符合西方自十九世紀以來所謂歷史詮釋學的思想。除了中國史家更為強調「以史為鑒」的觀念以外，貝提想必會引錢先生為知音，因為錢先生主張必須尊重史料，通過解釋才能使過去的東西對現代人有意義，這恰正是貝提心目中以為歷史詮釋學所要做的工作。如果把熊十力、牟宗三比作中國的海德格、高達美，那麼錢先生會不會也像貝提那樣，反對哲學家解經的方式，而猛烈攻擊哲學的解釋學呢？英時兄似乎隱隱然正是順著這樣的思路去追索，企圖力矯世人把錢先生歸入新儒家之非，而想辯明，錢先生的史學進路其實是他所謂狹義的新儒家的哲學的進路的對立面。英時兄羅列了種種的證據來支持他的論點。他報導錢先生曾對他痛斥熊先生在經學上的猖狂姿肆，並認為這種態度將來會對學風發生極壞的影響。他又指出，錢先生既無意走哲學的道路，在哲學上造一個新系統，就無法歸入較狹義的新儒家的行列。顯然錢先生不治西方哲學，他不會用西方哲學中康德、黑格爾的觀念去解釋中國哲學，也不會欣賞這樣的做法。最重要的是，他指出錢先生不接受新儒家道統的觀念，而新儒家把道統嚴格限定在心性論上面。一九五八年元旦，張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位學者簽署了著名的〈中國文化與世界〉宣言。^⑩張先生曾邀請錢先生簽署這份文件，英時兄謂錢先生曾寫信給他說為了反對門戶之見而拒絕簽字。由於這篇宣言開宗明義便說「心性之學乃中國文化之神髓所在」，英時兄提出疑問，錢先生是否因缺乏同樣的預設而不肯連署呢？總之，英時兄以這篇宣言為新儒家立門戶之始，而盡力撇清錢先生與這一門戶的關係，斷定彼此「離則雙美，合則兩傷」。英時兄的文章發表以後，在學界曾引起巨大的震盪。牟門高弟如楊祖漢、李明輝曾對英時兄對新儒家的一些重要觀念缺少相應的理解而提出反駁。但「錢穆非新儒家」卻似乎成為定論，並沒有人對這個論題提出任何批評與檢討。對我來說，這種情況顯示，我們對於歷史的解釋學與哲學的解釋學之間的複雜的辯證關係還缺乏充分的體認，故不揣謙陋，利用紀念錢先生百年盛會的機緣，重開有關這一問題的討論，作一番更全面、更深入、更徹底的檢討。

^⑩ 這篇宣言同時發表在《再生》與《民主評論》雜誌元旦號上面，此宣言初稿由唐君毅先生起草，現收入唐君毅：《中華人文與當今世界》（台北：學生書局，1975）作為附錄，下冊，頁865-929。

通儒的嚮往與擔負

表面上看來，英時兄的立論似乎是不可駁的，其實不然。在這樣一條對錢先生思想的詮釋的線索中，固然突出了錢先生史家的性格，卻未能充分照顧到錢先生通儒的嚮往與擔負。錢先生所繼承的乃是太史公「究天人之際，通古今之變」的大傳統。在中國的學術思想史上，與他的心靈最切近、對他所作的學術工作最有啓發的甚至還不是孔孟，而是宋代的朱熹。此所以錢先生到晚年還要孜孜兀兀，由抄摘分類的工作做起，而後提綱絜領把朱子全幅的學術、思想展示出來，才完成了這一部超過百萬字的巨著。正如英時兄引他在逝世前兩年（一九八八）說的話：「余之所論每若守舊，而余持論之出發點，則實求維新。」（《國史新論》〈再版序〉）在《朱子新學案》之中，應該可以在對朱子的闡釋中，找到錢先生本人的晚年思想定論。而朱子一生的工作，主要做的是「當謂」與「創謂」的層次，同時照顧到「實謂」、「意謂」與「蘊謂」的層次。朱子一方面重傳承，另一方面重創新，這才得以集儒學之大成。而這恰正是錢先生一而再、再而三稱贊朱子為曠世大儒的主要原因。我們不妨看看錢先生本人對於「新儒【家】」一詞的用法，他說：

宋儒爲學，實乃兼經史子集四部之學而並包爲一。若衡量之以漢唐儒之舊繩尺，若不免於博雜。又好創新說，競標己見。然其要則歸於明儒道以尊孔，撥亂世以返治。在宋儒之間，實自有一規格，自成一風氣，固不得斥宋學於儒學之外，此則斷斷然者。故宋儒在自漢以下之儒統中，實已自成爲新儒，不得謂自理學出世，始有新儒，此義必須明白標出。^①

由此可見，錢先生本人斷然主張採用「新儒」一詞的廣義的用法，不能將之限制在「理學」（哲學）一門以內。英時兄曾引錢先生晚年論哲學的一段話，事關緊要，故轉引如下：

^① 錢穆：《朱子新學案》（台北：三民書局，1971，五大卷），卷一，頁14-15。羅義俊更強調錢先生在六十年代初仍然明確而肯定性地使用過「新儒學」的名詞，認爲今日仍應提倡一派新的儒學，參註^②，羅前揭文，頁139。

哲學一名詞，自西方傳譯而來，中國無之。故余嘗謂中國無哲學，但不得謂中國人無思想。西方哲學思想重在探討真理，亦不得謂中國人不重真理。尤其如先秦諸子及宋明理學，近代國人率以哲學稱之，亦不當厚非。惟中國哲學與西方哲學究有其大相異處，是亦不可不辨。（《現代中國學術論衡》，台北，東大圖書公司，一九八四年，頁二一）

但我的解讀方向與英時兄頗有不同，我認為錢先生早年所以儘量避免用「哲學」一詞，乃是為了避免與西方哲學比附所產生的不必要的誤解，但到晚年，乃發覺終不能避免用「中國哲學」一詞，那是因為，中國人確有哲學思想，而哲學思想不能由西方所霸佔，只我們必須講出中國哲學的特質，始不致構成魚目混珠的弊病。^⑫而宋明理學恰正是中國哲學重要的一環，也是錢先生自認為用力最深的一環。他在《宋明理學概述》的序中說：「顧予自念，數十年孤陋窮餓，於古今學術略有所窺，其得力最深處莫如宋明儒。」《朱子新學案》中的〈朱子提綱〉更是他晚年的一篇力作。據英時兄的回憶，楊聯陞先生對他說：「錢先生的中國學術思想史博大精深，並世無人能出其右。像這樣的〈提綱〉，胡適之先生恐怕是寫不出來的。」^⑬我們試看〈提綱〉的內容，全文共三十二章，前面四章是講背景，由第五章開始講宋代理學，第六章講朱子集理學之大成，第七八章講朱子的理氣論與心性論，以下是分論，第九十章講宇宙之仁與神，第十一章講聖，第十二三章講心之仁誠，第十四十五章講天理人欲、道心人心。然後講工夫論，第十六七章講敬與靜，第十八章講心之已發未發、涵養察識，第十九二十章講克己立志。第二十一章講格物致知。第二十二章講朱陸異同，第二十三章講禪學，第二十四章講為學，第二十五章講讀書，第二十六二十七章講經學與四書學，第二十八二十九章講史學與文學，第三十章講雜學，第三十一章講朱子學之流衍，最後一章講研究朱子學之方法，以終斯篇。由此可見，〈提綱〉的內容大部份是講朱子的哲學，並以之貫穿朱子的其他學問。難怪楊先生說

^⑫ 史塔斯 (W. T. Stace) 的戲劇化的轉變最可供參味，他早年著《批評的希臘哲學史》，就明言印度、中國都沒有哲學，晚年深研神秘主義，乃幡然改圖，承認東方也和西方一樣有哲學。近數十年來，西方逐漸改變了對東方的哲學的歧視，這樣的發展與錢先生的轉變乃是平行的。計劃在今年（九五年）出版的英文劍橋哲學字典就邀請我寫有關中國哲學包括當代新儒家的條目，其中有一條是「錢穆」，順便在此一誌。

^⑬ 余英時：《猶記風吹水上鱗》，頁 196。

胡先生寫不出這樣的東西，錢先生則深深浸潤在宋明儒學特別是朱子的理學之中，直可謂心心相印，所以才會寫出這樣的〈提綱〉。朱子的思想無疑是以理學，也即他的心性論為主導，貫穿他的經學，史學與文學。文學與雜學（即游藝與格物之學）在此可以姑置不論。很明顯，經學與史學要講考證與訓詁，理學則要講思考與體證，兩方面的關係究竟如何呢？照錢先生的說法：

蓋當時理學界風氣，讀書只貴通大義，乃繼起立新說，新說愈興起，傳統愈脫落。此風在北宋諸儒已所不免，而理學家尤甚。即南軒亦仍在此風氣中。惟朱子，一面固最能創新義，一面又最能守傳統。其為注解，無論古今人書，皆務為句句而解，字字而求，此正是漢儒傳經章句訓詁工夫，只求發明書中之本義與真相，不容絲毫臆見測說之參雜。此正是經學上傳統工夫。明得前人本意，與發揮自己新意，事不相妨。故經學之與理學，貴在相濟，不在獨中。合則兩美，分則兩損。朱子學之著精神處正在此。^⑭

錢先生這樣的說法與前面提到英時兄一定要嚴分史學與哲學的疆界的說法恰好相映成趣。

宋明儒與清儒思考模式之差異與對比

我從前寫《朱子哲學思想的發展與完成》一書時，把注意力完全放在錢先生新學案的前三卷上面。這次為了明白理學與經史之間的辯證關係，乃詳讀後二卷，也得到了前所未有的收穫。

錢先生的基本思考模式是宋明儒式的，他最能以同情理解的方式去講理學。對於北宋四子（周、張、二程）最嚴厲的批評並不在理學本身的內容方面，而是不滿意他們把全副精神放在理學上面，忽視了其他方面如經學、史學、文學的講求。然而集大成的朱子卻無此弊，^⑮故錢先生感到無間然。撇開文學不談，我們的重點是放在經史與理學的關係上面。錢先生很清楚地說明，朱子雖然也重視經史，甚至有考據癖，但畢竟是以理學為本，兩方面的關係是不容許倒轉的。孤離地搞考據訓詁，

^⑭ 錢穆：《朱子新學案》，卷一，頁 35。

^⑮ 同上，卷一，頁 23-35。

決不是朱子可以贊許的。朱子本人最大的貢獻是在理學之開拓，錢先生對朱子思想的詮釋完全打破了傳統理學、心學的藩籬，這一點最得到陳榮捷先生的激賞，我也有著相同的視域，在我論朱子一書中，就闢有專節討論「朱子哲學思想的樞紐點：心」。錢先生書用了巨大的篇幅追溯朱陸異同本末，他推崇朱陸為並世大儒，並肯定程朱、陸王都有重大貢獻，只陸王心學偏重人生界，程朱理學兼重人生界與宇宙界，朱子思想天人兼顧，心理並重，籠罩得最為全面，這才使他成為錢先生心目中的曠世大儒。^⑩

作為一位思想史家，錢先生自明白清學發展的軌跡是勢使之然，但他並不認為這是走上了一個健康的方向。他說：

在乾嘉時，堅立漢宋壁壘，深斥宋儒，亦由有激而起。其上則激於清廷之尊朱，其下則激於媚清以求顯達者，群奉朱子為正學而嚴斥陸王。清廷屢興文字大獄，實使在野學者深抱反抗心理，不得已而於故紙堆中爭意氣。惟激而過偏，人心易倦。惜未有大儒繼起，使其變而一歸於正。繼此乃有主張變法之公羊學興起，此亦有激而來。而今古文之爭，遂使清儒經學隨清政權而俱亡。民國以來，讀書博古之風已息，言學者僅知有清儒，於清儒中僅知有乾嘉，於乾嘉中僅知有考據。乾嘉以前如梨洲亭林，乾嘉以後如實齋蘭甫，其學之通博，已皆不能深知。又不喜言義理思想，其意若謂義理思想盡在西方，故僅求以乾嘉考據來重新估定傳統上一切價值。侈言先秦諸子，亦借以為蹈瑕抵隙之助。孔子尚務求打倒，更何論於程朱？而朱子博通之學，其規模之大，條理之密，亦更不易為近代學人所瞭解。^⑪

錢先生這一段話由乾嘉說起，講到現在的學風，真可謂慨乎言之。《朱子新學案》一書每提到清儒，多斥責其不足以知朱子，卻肆意加以醜詆。對於個別的清儒，錢先生更給予十分嚴厲的指責，其意態與對宋明儒之同情理解迥異。這一類的材料在卷四卷五論解經、史學、禮學、校勘學、辨偽學、考據學的篇章以內，簡直俯拾即是，此處只抄摘幾條，即可見其餘。

^⑩ 同上，卷一，頁 55，85，236-237。

^⑪ 同上，卷一，頁 224-225。

清儒言訓詁明而後義理明，與朱子之注重文義，有同有不同。清儒所謂訓詁，乃依憑古注，旁通之於爾雅說文，以求得此一字之義，而每非此字在書中所特殊含蘊之義理深微所在。如朱子謂仁者心之德，愛之理，禮者天理之節文，用此十一字來剖解仁禮二字，此乃精究義理，千錘百鍊而來，又豈僅務訓詁者所能企及。(卷四，頁二七〇—二七一)

凡事必以理為斷。理則必由事而見，不能懸空執一理而棄事於不顧。故貴能會通經史，隨事權衡。如此條〔《文集》卷三十一答張敬夫論唐事〕所舉唐五王事，就唐室而言，則武后當誅。就中宗而言，則子不可以殺母。如因武后而廢中宗，則中宗乃高宗之子，高宗又別無子，人心屬望於中宗，中宗本身亦別無可廢之事。若果廢之，亦於理難安。然天下無無理可處之事，惟事理有易見，有不易見。讀史者貴能於事理易見處理會，理會得多了，事事通透，則不易理會處，亦易理會。此等處，權衡道義，斟酌事情，雙方兼顧，乃可以顯理學之體而達史學之用。朱子為學，其用心之廣大精微，無幽勿燭，無隱勿照，誠不能僅以尋常之所謂理學與史學者繩之。亦豈有如清儒戴東原之所謂，宋儒言理，乃以意見殺人乎？若不求理之所在，僅知隨時隨俗，隨事應事，則不僅有失於理，亦復有失於事。故知有理不知有事，與知有事不知有理者，乃同失之也。(卷五，頁四一五。)

文集卷六十答曾擇之有云：「禮即理也，但謂之理，則疑若未有形跡之可言。制而為禮，則有品節文章之可見矣。」朱子以理學大儒晚年以大力修禮，觀此，其用意大可見。清儒挾門戶私見，力排宋學，謂宋儒好言理，不如古人之重禮。然清儒考禮，一意古籍修訂，曾於當代政治制度民生日用毫不厝意。較之朱子，度量相越，洵不可以道里計矣。(卷四，頁一五一—一五二)

清儒治經，菲薄宋儒，自號曰漢學，以與宋學劃疆界，樹門戶。然余觀朱子治經，其識解之明通，意趣之宏深，既已遠超於清儒之上。清儒自負以校勘訓詁考據為能事，然朱子於此諸項，並多精詣，論其成績，亦決不出清儒下。(卷五，頁一九一)

博古可以通今，論今必求鑑古。朱子所考據，乃可謂是活用的考據，亦可謂是真儒之考據也。……朱子以一大儒通考據，事固無難。但人欲以考據成大儒，則誠難之又難也。(卷五，頁三〇八—三〇九)

錢先生所流露的對清儒的鄙薄之情隨處可見，而他在今日盛張朱子，當然決不只是想要恢復宋代思想史之實，由他對現時學風的批判，可見他的苦心孤詣是想把朱子的學術精神昌明於今世。

對於錢先生拒簽〈中國文化與世界〉宣言問題之檢討

如果我對錢先生所歸宗的學術精神理解無誤的話，那麼對英時兄以近乎修辭的方式提出來的一個問題：錢先生是否因不同意「心性之學乃中國文化之神髓所在」的預設而拒絕簽署〈中國文化與世界〉宣言呢？我的答案是否定的。錢先生以宋儒為「明體達用」之學，^⑱他所繼承的正是這一「新儒」的傳統，他的學說的體顯然是朱子的理學（該心性之學），在這方面，他與新儒家並沒有根本的差別，有之，也只能是類似於程朱與陸王之間的差別。而英時兄否定錢先生為新儒家，最堅強的證據就是他收到錢先生的來信，表示因厭惡門戶而拒簽這一文件，故他作出推論，此一宣言形成了新儒家的門戶，而錢先生不屬於這一門戶。姑不論這一篇宣言是否形成了新儒家的門戶（後有廣辯），英時兄所作「錢穆非新儒家」的推論仍然留下了一個巨大的漏洞，那就是他沒有看到錢先生拒簽這份文件有所解釋的信函的原件。我由英時兄的報導引發了巨大的好奇心，乃要助教鄭宗義君費了一番功夫去搜求刊登在《再生》雜誌上張君勳先生寫給錢先生的信與錢先生解釋拒簽的覆函。^⑲邀天之幸，這兩份珍貴的原始史料就在港大圖書館找到了。由於張先生討論儒家哲學復興方案的信太長，而且許多意思已發佈在宣言以內，故不錄。錢先生的信很短，寫得文情並茂，又是關乎本文論旨的第一手資料，故將全函抄錄在下面：

^⑱ 同上，卷一，頁12。

^⑲ 參張君勳：〈致錢賓四先生論儒家哲學復興方案函〉，《再生》（復字第一卷第二十期、總第三六八號，1958年4月30日），頁5-10。錢穆：〈答張君勳先生論儒家哲學復興方案函〉，《再生》（復字第一卷第廿二期、總370號，1958年7月16日），頁8。當時交換這些函件的情景也可一述。其時錢先生剛為張著：《辯證唯物主義駁論》作序，刊《再生》復字第一卷第十九期（1958年3月16日），彼此之間情意甚為殷切。〈宣言〉即刊在第十八期。而張先生論儒家哲學復興函雖寄給錢先生，信尾乃謂「此函乞示君毅兄並乞其評正為幸」，可見張先生並未在錢先生唐先生之間劃分任何限界。據陳特兄告以，當時兩位先生在新亞共事，情誼甚篤，要到晚年大家意見漸漸不合，及錢先生憤而辭中大，不能回新亞研究所，彼此情意才見扞格。陳特兄五八年初就讀新亞研究所，親炙二位先生，他的回憶比遠隔重洋的英時兄，想必更能反映當時的情況。

君勳先生道席：蒙賜長翰，籀誦再四，深識鴻議，曷勝佩仰！尤幸鄙陋所持論乃與 尊旨十符其九，既獲 高賢之印證，益增淺衷之自信。惟有一端耿耿於懷，竊謂學風之敝，由來已久。人輕實學而矜驕虛，欲挽頹波殆非易事。鄙陋所守，乃期於寂寞淡泊之中，闇學潛修，故有一得，不患來者之不知【誤作如】，今縱令舉世掉頭而不顧，亦將求嚶鳴於隔代，期賞音於來葉。天地閉則賢人隱，遯世無悶，獨立不懼，區區微尚，竊慕於此。豈不欲書其所有以易一世，無論內顧空虛，抑今日之局，誠曠古未有之大變，誠使尼丘復起，正不乏大聲疾呼、持挺奪擊之徒各尚意氣，各樹門戶，而豈口舌之可爭者，與影競走，不如退藏而匿跡。自問數十年來薄有撰述，雖多感觸於當身，終特馳騁於往古，平章學術，辨別是非，終不臧否及於時賢，雖畢生廁身黉舍，亦從未收召門徒，自榜旗幟。苟遇有志亦僅勉以埋頭闇修而已。此非理無涇渭，亦非情存畏怯，良以姿性近狷，結朋徒，立黨類，廣聲氣，攬權寵，心之所恥，惟恐類之斯固，於道匪宏，抑私衷亦欲以此易世趨，區區之情，當為大君子之所諒也。客冬徐君復觀來函知

先生與唐牟諸君方欲草擬中國文化宣言，邀以署名，當即復函婉謝。自念吾儕各有著作言論流布人間，臭味相近，識者豈所不知？而爭風氣持門戶者，正將因此張其旗鼓，修其壁壘。夜行疑鬼，則互相呼嘯以自壯，方欲拯之，轉以溺之，於彼於此，兩無補益。故不欲多此一追隨耳。頃荷 來示，屬望殷勤，愧不敢任。而謂儒學復興，有待多方面之分途並進，竊不自揆，庶幾於此分途之中，自效駑劣，不憚十駕，或堪有所到達。是亦所以仰報 大君子之深情雅意於萬一也。率述鄙懷，惟加諒宥，並望進而教之為幸！專此祇頌 道安

錢穆謹拜上 五月三十日

錢先生這封論學函絕非一般酬酢書信，它清楚地說明了，錢先生之拒簽非關學術異同事，因為他明白地表示，彼此論旨之相同，十符其九，而大家的著述，臭味相近，識者共知。他的拒簽基本上有三個理由：一則姿性近狷，寧取闇學潛修；二則厭惡門戶，可免錯誤聯想；三則效果堪慮，反而有負作用；故屬函希望得到張先生的諒解。至於儒學復興，需要各方面的努力，自己也願意盡自己的一分力量。由此可見，張先生說錢先生拒簽因彼此之間意見微有未合的說法是有根據的。不合之

處據我的推測有兩方面：一則錢先生不喜歡用西方觀念如康德解釋中國思想，二則彼此對於中國政治的理解與改革的方向也有差距。

我們應如何理解當代新儒家

由這份第一手的原始資料，可以清楚地看到，不僅錢先生自承與新儒家臭味相近，論旨十符其九，而且這是可以公開徵驗的陳述。那麼到了今天，錢先生之被視為新儒家，豈不是十分自然之事麼！我雖曾撰文辨明，馮友蘭對海外新儒家哲學思想的發展沒有關係，狹義新儒家的精神源頭在熊十力，但我從未認為，狹義新儒家可以獨佔這一名號。我曾明說：「當代新儒家究竟包括那些人物現在並無定論，哲學家如熊十力，思想家如梁漱溟，歷史家如錢穆，都可以包括在裡面。」^{②①}英時兄一定要把新儒家限在對哲學方面有所創發的學者的見解不是我可以贊同的。由錢先生對宋代「新儒」的理解，就可以明白英時兄這樣的自我設限是沒有必要的。大陸如今採取對新儒家的廣義的看法，我並不太擔心這一詞會流於浮泛。任何人認為，儒家的一些核心的觀念與價值有現代意義，可以通過新的詮釋與改造在現代加以復興，就可以被包括在新儒家的陣營以內。正是因為採取了這樣廣義的看法，我才把業師方東美先生也當作當代新儒家。事實上他認為學問絕不可為門戶所拘，必綜合中西印各家各派學術的精神，才能真正有所創發。但他回歸原始儒家「生生」(Creative Creativity) 與「廣大和諧」(Comprehensive Harmony) 的精神，以之為最健康飽滿的指導原則，那他就有資格被當作新儒家。但是方先生本人未必一定願意接受這個名號，把他歸在這一範圍之內是可以有爭議性的。但近年來學界似乎接受了方先生為當代新儒家的一員。如果方先生這樣邊緣性的人物都是新儒家，錢先生怎麼可以不是？在我的心目中，毫無疑問錢先生是新儒家，而且是裡面的一位中堅人物。大陸如今公認錢先生為「現代新儒家」，恐非個人意志所可加以轉移的。

^{②①} 參劉述先：《大陸與海外——傳統的反省與轉化》(台北：允晨，1989)，頁240。又參拙文：〈當代新儒家的探索〉，現收入《文化與哲學的探索》(台北：學生，1986)，也表示了同樣的見解，見頁279。

下篇：當代新儒家的自我反省與定位

四、當代新儒家的自我反省與定位

余英時批新儒家引起的迴響

英時兄著長文想辯說「錢穆不是新儒家」，這樣的企圖是失敗的。而這篇文章在第三者的眼中，尤其產生了意想不到的迴響。大陸學者羅義俊撰文曰：

如果是正常的判別學術異同，原無可厚非。可惜余文不然，我不明白，以余先生的學識和智慧，何以紀念錢先生竟「不得已」到非要採取以貶損取去向去「涉及」新儒家，而不採取通常的正面評述方式，不去涉及錢先生的主要貢獻與其畢生所反對的反傳統主義、西化論呢？無論如何，後者為大，何以執小棄大呢？而這種不採取他一向所持的中國文化立場，而著眼個人的立場，揚此抑彼的方式是很不正常的，而且，由於執著他自謂的「史學偏見」（後二字應重讀），其所「抑」多不相應，即所「揚」亦有偏失處（如余文強調錢先生「畢竟是史學家」，事實上，在錢先生，「外界稱他為史學家，他是不中意的。」（見何澤恆〈素書樓的回憶——流落人間者，泰山一毫芒〉，台北《聯合報》，一九九〇年十月十七日），甚至明顯有人事之糾纏。難怪連向對余先生有敬意的大陸學者都對我說，余英時這篇文章寫得不好。^②

羅義俊是反對〈宣言〉為新儒家立門戶的說法的，我認為他的反對是可以支持的，當後詳。誠然他因為在外面，很多事不明就裡，但站在一個生命和學問與新儒家（包括錢先生）有感通的大陸學者來說，他提出的問題真可說有「他山之石」的功用。他說：

^② 羅義俊，前揭文，參註②，頁129-130。

而今，新儒家第三代的多元展開，由於頗具影響的余英時教授以「門戶」為價值判準批評當代新儒家的中堅熊、唐、牟、徐系，重異輕同地強調錢先生與他們的學術殊異，便具有了一新的特點。這個特點就是分離性。這個分離性，使原本應該在求同存異下的判派判教工作，變成了凸異掩同的門戶劃分。這真是欲破門戶，反而劃了門戶、立了門戶。深一層言，這種分離性是文化意識的淡化與弱化。這種文化意識淡化與分離性的多元展開，當然，也可以看作一新的展示。而這個展示，很可能是以「生命」為中心的儒學走上西方意義的「知識」為中心的「新」儒學的開始。……

對當代新儒家來說，如果截取「多元展開」這一點而言，是可喜的；然而從其異化的苗頭與趨勢而言，則應當說是可憂的，因為它可能會失去儒學新儒學的最精彩處最有價值處，失去它的特色。因為這是生命與文化（意識）的陷落。難道多元發展，一定要以失去自身精髓與特色，要以生命與陷落為代價嗎？^{②②}

羅義俊提出的問題是深刻的，他要所謂「第三代」的新儒家作出自省，而他對新儒家存有很大的期望。他說：

當然，余文對新儒家所謂門戶云云的「質疑」，也可以視為新儒學系（大而言之可謂中國文化派別內部）的一種超越內省。在當代中國三大學術派別中，也唯有新儒家有此一超越內省的性格，而新儒學本來就是在超越內省中返本開新的。^{②③}

其實，英時兄對新儒家所提出的問題是深刻的。譬如，相對於西方人的「知性的傲慢」，中國人則有「良知的傲慢」的問題，這是陸王遺留下來的老問題，也是當代新儒家必須面對的新問題。但是英時兄提問的方式完全是採取別派來攻擊的方式，以至一點也收不到促使新儒家內部超越自省的效果。連局外人都可以看出英時兄寫這篇文章時情緒似乎失去平衡。有的地方近乎吹毛求疵，譬如他評論牟先生講

^{②②} 同上，頁 141-142。

^{②③} 同上，頁 140。

陸象山和陳亮（同甫）的關係的一段文字說：

這一大段推想是否合乎事實，姑且不論。最可怪的是中間奇峰突起，冒出了「彼亦不必看得起同甫」一語。這在原來的文獻中是完全沒有着落的。但是這個有意無意之間的「失言」（“slip”）恰好反映了新儒家的心理結構：「內聖之學」的陸象山怎麼會當真看得起「事功之學」的陳同甫呢？²⁴

牟先生突然冒出這樣一句話誠然是他的引伸，但未必一定沒有根據。象山致朱子函曰：

尊兄嘗曉陳同父曰：欲賢者百尺竿頭進取一步，將來不作三代以下人物，省得氣力為漢唐分疏，即更脫灑磊落。今亦欲得尊兄進取一步，莫作孟子以下學術，省得為無極二字分疏，即更脫灑磊落。（象山全集卷二）

由此可見，就學術而言，朱子與同甫爭辯，象山是站在朱子一邊的，如今他連朱子都不滿意，焉能看得起同甫！英時兄寫這一段話的唯一目的似乎就在凸現繼承象山學術的當代新儒家的傲態。在批駁新儒家的「開出」說時，有的地方英時兄也有不夠嚴格的毛病。「開出」說與「良知坎陷」說明明是牟先生提出來的看法，但英時兄引用的卻是唐先生的《中國哲學原論》，又與黑格爾的「絕對精神」牽連在一起。²⁵英時兄似乎隱隱然假定，唐牟既屬同一門戶，就不必在二者之間劃分彼此。這個假定是不恰當的。事實上到晚年，不僅唐牟之間的差別甚大，牟先生幾絕口不提黑格爾，並明言：「人們討厭黑格爾，是因為黑格爾表達的方式不好。我們也不用他那個表達方式」，²⁶他完全是由康德哲學的展示與對反來闡解中國哲學包涵的睿識，而最弔詭的是，唐先生完全不同意牟先生對朱子的闡釋，他對朱子的看法轉與錢先生相近，而不贊成牟先生對朱子的貶抑。而錢唐對中國歷史均採取比較理想化的看法，與牟先生不類。難道我們可以由這些共同處建構出一個舊新亞的「門戶」

²⁴ 余英時：《猶記風吹水上鱗》，頁 92。

²⁵ 同上，頁 82-83。

²⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1983），頁 35。

來嗎？

對新儒家「超越內省」問題之回應

正因為英時兄對新儒家的批評採取了一種過分不同情的態度，未能真正「入乎其內」，就在外部作出辛辣的批評，以至引起反激。牟先生弟子如楊祖漢、李明輝乃奮起衛護師說，並反擊余說所包含的內在矛盾。這樣就完全收不到羅義俊所謂新儒家「超越內省」的效果，不免令人遺憾！牟先生的說法未能得到相應的理解，其弟子有足夠的能力來衛護師說，這不是我的關心的重點之所在。我覺得有迫切和重要性的是對羅義俊所提出來的問題的回應。如果新儒家缺乏自省的能力，那麼這一個思想學術潮流是沒有前途的。我當然不願意看到這樣的局面的出現，故不揣謏陋，願意在這裡提出一些我個人的看法。

首先我要聲明，「方門」、「錢門」一類用語對我來說，除了說明我是方先生的弟子、英時兄是錢先生的弟子的師承關係以外，別無涵義，因為二位先生都反對門戶，事實上也無門戶。而我們雖深受師門影響，但英時兄說他不能繼承錢先生的志業，我也明言不傳方先生的道，這並不是世俗的謙詞，事實上我們的視域與老師的視域是有差距的。此處只舉一隅，便可見其餘：就對清儒戴震的態度來說，英時兄對他的肯定與欣賞遠勝於錢先生，而方先生對他的肯定與欣賞，我並不採取同樣的態度，當然也可以由這一點看到我和英時兄之間的差距。²⁷英時兄一向認為我們學問各有宗主，但這並不妨礙我們之間的交流與友情。²⁸

至於所謂「第三代新儒家」，這是大陸流行的術語，其實未見允當，不可以太認真。像錢先生與方先生被歸入「第二代」，但二位先生雖然年齡比熊先生小，然學術上無淵源，一向以平輩論交。在抗戰時期，方先生與熊先生還以通信方式打過有關佛學的筆墨官司，此間決不存在兩代的問題。若為方便起見，把年輩相若的學者放

²⁷ 參劉述先：《黃宗羲心學的定位》（台北：允晨，1986），頁168-171，191-198。

²⁸ 86年在新加坡東亞研究所，有一次英時兄應我們之請寫了一些條幅送朋友，我得到的一幅是英時兄題在82年夏威夷鵝湖（島）開國際朱熹會議所吟詩：「白鹿青田各有宗，千年道脈遍西東，鵝湖十日參同異，變盡猖狂一世風。」湊巧十分切合我們二人的身份。開會時英時兄的文章論尊德性與道問學，我的文章論道統，有一晚講論學術異同，幾乎通宵達旦，至今記憶猶新，如在眼前。參陳榮捷輯：〈國際朱子會議唱和〉，《史學評論》第五期（1982年），頁281-282。

在一起討論，自也無可厚非。若一定要削足就履，納入一個框架，那就有誤導的危險，不足取法。總之大陸用新儒家一詞顯然是取其廣義的意思。事實上只有杜維明一早就自任為新儒家。如取狹義，那我也不是新儒家。如取廣義，不只我不否認自己是新儒家，就是英時兄，儘管在主觀上抗拒這一稱號，就他對中國文化價值的肯定而言，也有充份的理由被稱作新儒家。而唐牟既被劃為第二代，我們之被劃為第三代，也就是十分自然的事了。而由我們兩個例證來看，也確可以看出兩代之間不同的性相。很明顯，上一代浸潤在傳統之內更深，信念也更強，到目前為止，我們這一代的成就也還沒法子與上一代比肩。但我們這一代都受到現代西方教育的訓練，很自然地在方法學上有更大的自覺，受到現代問題與外來的衝擊也越大，同時更關注傳統與現代接通的大問題。也可以說，如果上一代更著力於傳統的衛護，那麼我們這一代更用心於傳統的轉化之上。無論我與英時兄有許多不同的看法，在我們之間仍然存在著許多共識。我們都主張道德和道統的擔負不必那麼重，應該更進一步開放，吸納西方多元化的方式。而這些轉變並不只是時勢轉移所造成的結果，而是我們通過批評的反省所作出的自覺的抉擇。在當前的爭論上面，我決不認為新儒家是不可批評的，事實上我認為它必須作出轉化才会有未來的前途。²⁹我不同意英時兄的只在，我不認為可以在錢穆與新儒家之間劃分界線，也不贊成對於新儒家作出如此缺乏同情的理解的批判的態度。我在下文將以新儒家自省的方式討論三個我認為至關緊要的大問題：

- (一) 新儒家如何覓取自我的適當定位？
- (二) 在今日談道統的涵義究竟是什麼？它與學統、政統之間如何取得適當的平衡？
- (三) 在傳統（一元）與現代（多元）之間如何找到適當的接通的線索？

對於宋明儒學的反省並論陸學之所以粗之理由

首先討論新儒家如何覓取自我的適當定位問題。雖然當代新儒家並沒有統一的觀點，業師方東美先生就只提倡恢復原始儒家的精神，不喜歡宋明儒，熊十力先生早年也討厭王陽明，後來受到梁漱溟先生的影響，態度才有所改變，但簽署〈宣言〉

²⁹ 參我在第三屆當代儒學國際會議發表的主題演講：〈當代儒學發展的新契機〉，刊於《信報月刊》（總 214 期，1955 年 1 月），頁 27-33。

的四位先生與錢穆先生都以宋明儒學（西方學者所謂 Neo-Confucianism）為出發點，抗戰時期的馮友蘭（新理學）、賀麟（新心學）也是一樣，它與當代新儒學（Contemporary Neo-Confucianism）的確有一脈相承的關係。故我們的反思由宋明儒學開始是有一定的理據的。宋明儒學的主流無論程朱陸王的內容無疑是聖學，也就是《大學》所謂修齊治平那樣的內聖外王的學問。而外王必以內聖為基礎，故〈宣言〉開宗明義說：「心性之學乃中國文化之神髓所在」，的確是繼承了宋明儒學的基本立場。就朱子與象山的爭辯來看，套在聖學的間架之下，象山無疑是會佔一定的優勢的。《中庸》提出「尊德性」與「道問學」兩行，朱子自承偏在道問學一邊，象山所說則專是尊德性事，故提倡去短集長，不墮一邊。但象山卻斷然拒絕這樣的調停，而謂「既不知尊德性，焉有所謂道問學。」（《文集》三十六）如純就聖學的判準而言，象山的立場雖斬截卻有相當堅強的根據，他是直承孟子的「先立其大」而來，難怪自信甚堅。錢先生也指出，朱子對於象山確有相當尊敬。然而朱子也強烈地感覺到，為陸學者欠缺下梢的一段功夫，乃斥其近禪。近禪雖是不相干的聯想，朱子對於象山之教有巨大的保留卻決不是沒有理由的。即到後世對象山十分同情的陽明與陳九川談論陸子之學時也要說：「只還粗些。」（《傳習錄》下）陽明並沒說出象山之學為何粗些，當代新儒學卻不可在此處把問題輕易放過去，必須深入加以檢討。

由現在的觀點作出詮釋，我曾經解陽明的「粗」者，「略」也。也就是說，大原則是不錯的，但精微曲折處照顧不到，也就有其嚴重的局限性在。為何大原則是不錯呢？這牽涉到現代倫理學必須面對的一個充滿諍議性的哲學上的大問題。西方哲學發展到休謨，提出了「應然」（ought）與「實然」（is）的區分，在道德哲學上引致了十分重大的理論效果。也就是說，通過事實層面的經驗推概，並不能建立道德倫理層面上的普遍原則。套到朱陸的爭辯上面，也就是說，光憑格物窮理並不能建立道德良知。如果我們不願意把自覺的道德反省等同於社會遵循的風俗習慣，落入相對主義的陷阱，那麼康德之訴之於實踐理性的要求是十分有必要的。只不過康德批判的起點是純粹理性，純理既不能證成「意志自由」，故它不能不成為實踐理性的「基設」（postulate）。但中國哲學根本缺乏純理、實理的分疏，孟子一開始即肯定人人有良知良能，乃無須走康德那樣迂遠曲折的道路。以孺子之將入於井的例來看，惻隱之心的流露直接顯示良知之呈現，無須轉到理論理性的層面把它當作一個不可或缺或基設看待。而人在現實上有許多惡行，乃是像牛山濯濯那樣後天造成的結果，

不能歸咎於人的本心本性。這當然是有強烈的信仰的成分在內，但決不是迷信不合理的信仰。良知在每一個個體的生命之內發生作用，所謂「操則存、捨則亡」，這是人人可以體察得到的情況，所以才要著重做「養心」的功夫。由個體以至於群體，孟子的信念是，人若能擴充本有的四端，乃足以保四海，不能擴而充之，無以事父母。象山學純粹是孟子學，故先立其大，而小者不能奪。朱子則老在外面繚繞，故不免支離，他雖也奉孟子為正統，但在精神上確有一間之隔，這是無可諱言的。

然而象山雖然確立了道德的大原則，在道德的實踐方面卻因為未能照顧到具體實際的情況，他的粗線條作風也可以造成嚴重的問題，不能不對之作出深入的檢討。朱子在當時就體察到，陸學和禪說一樣有許多粗暴的意思，乃謂：「陸子靜之學，看他千般萬般病，只在不知有氣稟之雜，把許多粗惡底氣，都把做心之妙理，合當恁地自然做將去。……其徒都是這樣，才說得幾句，便無大無小，無父無兄。只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫。看來這錯處只在不知有氣稟之性。」（《朱子語類》卷一二四）朱子的批評是有相當理由的，這也正是英時兄所看到的「良知的傲慢」的危險之根由之所在。

質言之，我們即使肯認人人內在本具的良知為道德之源，具體道德的實踐仍然不能輕忽漸修的功夫。陽明對這一個問題的處理就比象山要好得多。天泉證道時他就指點王龍溪的頓與錢德洪的漸必須相取為用，若各執一邊，眼前便有失人。但陽明的說法還是不夠善巧，以至引起誤解。他以龍溪的進路是接利根人的，德洪的進路是為其次立法的。這樣隱隱然似乎涵有價值高下的評判，不免加強了龍溪的自信。故陽明逝世以後，龍溪紀天泉證道，就有了「四無教」那樣與陽明年譜之中所報導的完全不同的異說，最後終於引致龍溪的蕩越。劉戡山攻擊王學之弊所謂「情識而肆」、「虛玄而蕩」，前者指泰州派，後者即指龍溪而言，而造成這種蕩越的主要責任固在龍溪，不在陽明。朱子未見王學末流所造成的禍害，便已看出象山之流亞可以產生的弊病，不能不說是有先見之明，令人嘆服。

其次，象山之學又潛藏有英時兄所謂「反智論」的危險。他說我雖不識一個字，也可堂堂正正做一個人，這就道德人格而言是一點不錯的。然而這卻可以助長一種傾向，就是對於知識方面的不夠重視；到晚明乃有「現成良知」的說法，馴至滿街皆聖人，其害不可勝數。由現在的觀點看，通過知識固然不能建立道德良知，但道德的具體實踐卻不能不依靠知識。我們可以擁有全世界最好的善意，要是缺乏知識的話，就可以好心做壞事，同樣可以造成巨大的禍害。舉個常識的例就可以明白，

我們儘可以建立一個人必須吃健康食品的普遍原則，但什麼是健康食品，卻要靠知識來判斷：一時要吃白米、牛油，一時又要吃糙米，減少膽固醇，並沒有絕對的標準存在。同時一切知識的成果都可以有潛在的道德涵義，譬如說，造原子彈是科技事，用原子彈卻與道德判斷脫不了干係。陽明的見解就要複雜精微得多。他說：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」（《傳習錄》中，答歐陽崇一）這樣的看法就深刻全面得多。儘管陽明本人仍偏在德性一邊，通過創造的解釋，卻可以建立德性與見聞之間的高度辯證關係。凡牽涉到具體實踐之事，就不能不通過杜威所強調的探究（inquiry），而不能訴之於獨斷權威的態度。象山那種一了百了再無餘事的斬截的做法是不足取的。

事實上象山不只不明白德性、見聞之間的辯證關係，連二者之間應有的分際也不很明白。在他與朱子有關太極圖問題的爭辯之中，他自信甚堅，乃謂「看晦翁書，但見糊塗沒理會，觀吾書坦然明白。吾所明之理乃天下之正理、實理、常理、公理，所謂本諸身，證諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑者也。」（《象山集》與陶贊仲之第二書）這樣的說法就犯了「範疇錯置」的謬誤。無極太極之辯決非只關乎義理之解悟，同時也牽涉到思辨以及考據方面的問題。而爭辯的結果決非如象山所想像的一樣：勝利是在他自己的一邊，連一向最同情他的立場的牟宗三先生也判定，他乃是失敗的一方。³⁰周濂溪是〈太極圖說〉的作者，這篇文章是他通過創造的解釋所闡發的義理，決不是單憑象山對自己的判斷的強烈的信念便可以推翻的客觀的史實。這種把信仰與知識混淆的做法絕不是我們在今日所可以贊許或接受的態度。而在歷史上陸學因門庭狹窄而迅速衰微，朱學因業績大而蔚為主流，造成牟先生所謂「別子為宗」的情況，又絕不是一個偶然的現象。

由對於陸學之粗作出的深入的檢討，就可以清楚地看出，英時兄提出的「良知的傲慢」的問題絕不是空穴來風。英時兄以史學家的敏感看出當代新儒家的一些問題與這一條線索有一定的關連，他的判斷決非完全無據。只是因為他受到自己情緒上的反感的干擾，以至未能對新儒家作出公允的判斷，這是可憾的。我們現在也要嘗試對相關的問題作出深入的反思與檢討。

³⁰ 參牟宗三：《心體與性體》卷一（台北：正中書局，1968），頁404。

熊十力個案之考察

首先由新儒家（狹義）的開山祖師熊十力說起。他實在是一個十分獨特的人物，不能由他作出任何有普遍性的推論，只能把他當作一個特殊個案看待，嘗試對之作比較有深度的分析。熊先生因受到佛學與大易的影響，而作出了量智與性智、科學（實測之學）與哲學（玄學）的分疏。由這個角度看，他繼承了宋儒由張載以來即作出的「見聞之知」與「德性之知」的分疏，按理他似乎不應該犯象山辯〈太極圖說〉混淆義理與考據兩層那樣的「泛道德主義」的謬誤。然而他對義理方面的信心過強，特別到了晚年，嚴分大同與小康，譴責六經為後世變亂，孟子為孝治派，漢代以後之儒為奴儒，堅持《易大傳》、《周官》只能流出於聖人之心，而斷定其為孔子的作品。他解「首出庶物，萬國咸寧」，竟謂「庶物、猶言庶人或庶民。庶人久受統治階層之壓抑與侵削。今始出而革命、故曰首出庶物。萬國庶民，以共同的意力，共理天下事、故咸寧。」（見《原儒》附錄）這真正可謂是牽強附會，錢先生斥其經學為「猖狂恣肆」，決不能說是過分。但港台海外的新儒家，據我所知，並無一人附和熊先生的意見。那麼熊先生學問的價值究竟何在呢？在舉世輕賤中學之際，他體證乾元性海，發獅子吼，像牟先生回憶的那樣，「由熊先生的霹靂一聲，直復活了中國的學脈。」^①牟先生在熊先生那裡看到了一個真人，絕不同於甘於當時浮泛學風的一般大學教授。

熊先生的學問講內聖外王，無疑是聖學的一個支脈。他斷定人人生命內在有創造（生生）、價值的泉源，不能來自「無明」。這樣的睿識接上了尼父、大易的傳統，構成了他的內聖學的精華。他的外王學不過是把傳統的均平思想附會上現代社會主義的潮流，對於種種複雜的現代問題根本接不上頭，並沒有多大意義。他晚年著述的質素明顯地不如以往。熊十力著《新唯識論》的原創性，作為新儒學（狹義）的開祖，是沒有人懷疑的。問題出在，儒學首要標明德性，熊先生這樣一位人物，用一般人對一個儒者的期盼來看，簡直完全不是這麼回事。他完全不講世俗禮儀，更明言不做宋明儒那樣的修養功夫。他一生唯一重要的事就是做學問，連家庭都是累贅。他寫信給徐先生，要他不要與妻子同房，才會有更多精力來做學問。他也告誡我的父親不可光吃素，一定要吃葷，才有體力做學問。業師方先生告訴我，他住在

^① 牟宗三：《生命的學問》（台北：三民書局，1970），頁136。

佛廟裡還要殺烏龜吃，那就未免太過份了。總之，他這個人絕對不可以用一般的尺度來衡量。近時甚至有人懷疑他的品德有問題，引起了跨越海峽兩岸的一場大辯論。^{③②}通過這一場辯論，引起更多有關熊先生資料的搜集以及進一步的反思。熊先生之女幼光接受訪問，有十分平實的回憶。^{③③}如果因為她是親人還有所保留的話，最近梁漱溟先生哲嗣撰文：〈熊十力與梁漱溟——各走一路的至交〉，就更值得人注意了。^{③④}熊梁兩家長期共處，梁先生本人對熊先生的學術就持有一種兩極性的態度：「分別地或致其誠服崇敬，又或指摘之，而慨嘆其荒唐」。^{③⑤}這位通家之好的世姪通過他自己的觀察大體肯定了幼光女士的印象。熊先生的自我中心是不成疑問的，但說他錙銖必較，完全不知為人設想，卻並不一定合乎事實。梁培恕講了一件罕為人知的往事：

一九四七年熊先生經我手送幾十萬法幣和幾十尺布給我的舅父。推想他們相識在二〇年代，即與先父同住共學時，中間隔著很長的時間了，不知他是怎樣想到或聽說我的舅父生活困頓。^{③⑥}

他總結自己的觀感說：

如果問我對熊先生最主要的印象是什麼，我的回答是，率真和豪放。這是從好的方面說；從不好的方面說，他很容易起急和罵人。把兩面合在一起，可以說他這個人不會約束自己，不想約束自己。這個不約束自己表現在一切言行和生活習慣上，……他的一些習慣（包括罵人）既像大知識分子又像鄉下

^{③②} 參翟志成：〈長懸天壤論孤心——熊十力在廣州（1948-1950）〉，《當代》第76期（1992年8月），頁61-64，對熊先生的人格與心理有許多猜測之詞。我讀此文後即感到翟君視域的偏向而作一文與之商榷，參拙作：〈如何正確理解熊十力——讀「長懸天壤論孤心」有感〉，《當代》第81期（1993、1），頁134-149。1993年8月在北京舉行第八屆國際中國哲學會，郭齊勇君宣讀論文：〈為熊十力先生辯誣，兼駁翟志成——評「長懸天壤論孤心」〉。翟君認為該文有誹謗之嫌，幾乎興訟公堂，要告國際中國哲學會。後來慢慢情緒平息下去，本文繼續討論相關的學術問題。

^{③③} 參汪幸福：〈熊十力斯人斯事——訪熊幼光女士〉，《當代》第98期（1994、6），頁69-94。

^{③④} 此文刊於《當代》第106期（1995、2），頁54-59。

^{③⑤} 參梁漱溟：〈紀念熊十力先生〉，《回憶熊十力》（湖北人民出版社，1989），頁28。

^{③⑥} 同註^{③④}，頁59。

人。鄉下人說粗話不一定有惡意，甚至親熱也用粗話表達。^⑳

我相信這是符合事實的描寫，梁培恕還加上了他自己的判斷：

通常一個人有些「怪」就會受累於自己的怪。熊先生的怪有似奇山異石，怪而不受累於怪。我對熊先生的怪有此感受。如果我們更深一層理解這種怪，便會更準確地把握他那些「驚世駭眾」的見解。^㉑

梁培恕的看法決不是孤立的，熊先生的怪和率真形成了一種魅力 (charisma)，不只吸引了像牟先生那樣的北大學生投歸他的門下，連學脈完全不同的王元化先生年輕時一度過從也受到他的感染，徐復觀先生更回憶他受到熊先生的起死回生的一罵。但對熊先生不能忍受深惡痛絕者也大有人在。徐先生晚年就有一百八十度的轉變，在他的私人日記中，英時兄引的一段斥責熊先生的猖狂縱姿是不無理由的，但他批評熊先生雖提倡民主，卻性格獨裁，把他比作毛澤東，卻不免失言。熊先生那樣率真的人物，怎能與位居權力中心的毛澤東那種陰鷙的梟雄拉上關係呢？然而徐先生的日記寫的只是一時的感想，本無意公諸於世，只不過由此又多一個對熊先生有兩極化的反應的例證而已！^㉒

人病與法病的分疏

對熊先生的得意弟子牟宗三先生，世間也有同樣的兩極化的反應。比起熊先生，牟先生遠沒有他那樣怪。他流落海隅，還是要結婚，希祈家庭的溫暖與幸福。但他與熊先生一樣，同是眼高於頂，有睥睨天下的氣概，故仰慕者為他的率真、不浮泛、與魅力所吸引，討厭他的人則深惡痛絕他那種狂傲的態度，直斥之為妄人。但沒有人能否認他是當代新儒家最富原創性的哲學家。以他的學問與熊先生相比，可說是青出於藍而勝於藍。他受過現代大學與西方哲學、邏輯思考的訓練，故熊先生不能

^⑳ 同上。

^㉑ 同上。

^㉒ 對於相關問題的比較詳細的解析，參拙文：〈如何正確理解熊十力〉，見註^⑳。王元化先生特別關注這件事情，在他新出書的序言中，用了接近一半的篇幅為熊先生辯護，參所著：《思辨隨筆》（上海文藝出版社，1994），頁3-4。

完成量論，他可以完成《認識心之批判》。由西方哲學回歸中國哲學的研究，他的方法是謹嚴的，絕不像熊先生那樣富於隨意性。無論寫《心體與性體》、《佛性與般若》的大著，他都先由材料的彙集與分類開始，當然他不能滿足於「實謂」、「意謂」的層次，而要作「涵謂」、「當謂」、「創謂」的創造的解釋的工作，並進行哲學的改造。他寫作的方式是先引材料，而後加以詮釋與發揮。好友傅偉勳就嫌他這樣的寫法太累贅，重複太多，篇幅太長。但牟先生不喜歡空口無憑，隨意揮灑，由此可見。然而牟先生對文獻的詮釋著重思想的一致性與融貫性，有的史學家仍不喜歡這樣的哲學的解釋學，於是不免產生緊張磨擦。英時兄對狹義新儒家的反感與不滿，根源仍是在這裡。再加上一些傳聞的因素，兩方面的距離與矛盾不免越來越大。英時兄記一次與錢先生的談話，在錢先生批熊先生的態度會對學風發生壞影響之後，他接著說：「我當即告訴他，用不著等到將來，現在便已有人師法熊十力，直呼古人為『爾』、『汝』而直斥之，好像面責自己的學生一樣。他聽了，為之太息不已。」^④這個人究竟是誰呢？牟先生曾經好幾次問過這個問題，我沒有作答，因為我沒有當面問過英時兄，不能確定這是什麼人。牟先生自問，他自己從來沒有做過這樣的事情，那麼牟先生對古人的態度究竟如何呢？我知道他對孔子特別尊崇，對孟子也十分佩服，對朱子則一向有微詞。他對劉蕺山的態度最有意思。一方面他極為欣賞蕺山，故提出宋明理學三系的說法，以胡五峰、劉蕺山為一系。我自己認為這樣的說法在哲學上不為無理，在思想史上卻是不能夠支持的說法。在另一方面，他覺得蕺山的思想不明澈，未能說出他這一條思路應該可以說出的義理。有一次杜維明和我去看他談劉蕺山，他即持這樣的態度，提議應該把蕺山的一些話改寫，才能把這一系的義理表達得更為明透。維明似乎不太能夠接受這樣的態度。英時兄是否因聽到這一類類的故事而認為牟先生不尊重古人呢？其實這是一種誤解。正因為牟先生重視劉蕺山，才會花心血思考，希望把他這一條思路表達得更明澈一點。他所做的是哲學家

^④ 余英時：《猶記風吹水上鱗》，頁 65。經英時兄指教後翻查《從陸象山到劉蕺山》一書，第六章：〈劉蕺山的慎獨之學〉。在牟先生檢討蕺山對陽明的辨駁時，的確曾數次用「汝」字（見頁 465、466、469、470），一次用「爾」字（見頁 467）。但這些字乃是指論辯的主詞而言，故牟先生並未感覺自己在用貶詞。頁 470，牟先生作總結時乃謂蕺山「殉國而死。彼是最後一位理學家，亦是為此學作見證者，殊不易也，不能不令人起欽敬之心。」這樣的推崇備致，焉有貶損之意。後文頁 480 牟先生甚至用「你」字作論辯主詞，對蕺山之論加以辨駁，理論效果就更清楚了。英時兄在此對牟先生的態度不無誤解，我在緊接的下文代牟先生解釋，仍然是可以成立的。

「當謂」、「創謂」的工作，不是史學家「實謂」、「意謂」、甚至「涵謂」的工作。這裡並不存在不尊重古人的問題。

我並無意事事為牟先生辯護。九〇年在台北中央圖書館開第一屆「當代新儒學國際研討會」，牟先生作主題演講。^④演講廳擠滿了人，好多青年人站著聽講，盛況空前。牟先生這次強調「客觀的了解」，籲大家要真正踏實地做學問，強烈批判時人之不學，貶損馮友蘭之流用語尖刻，十分過癮，甚至不避嫌疑，對自己的師友也有微詞。內人安雲女士在東海讀書時曾受學於牟先生，最佩服他，這次也來聽講，我們越聽，心裡越覺得不舒服。牟先生的用意無疑是好的，但是他沒有想到，這樣講的效果變成只凸顯出他自己一個人，好像普天下只有他才在做真實的學問，造成了「主觀的膨脹」的印象。晚宴時傅偉勳向牟先生祝酒，就用開玩笑的方式說不敢與牟先生同桌，因為他罵盡了天下人。牟先生不承認，事實上他的確沒有批評業師方先生，也許是因為有好幾位方門弟子在場的緣故罷！但這不表示牟先生對方先生沒有批評，在我做學生的時代，他和我通信就說方先生眼高手低，告誡我不可一切都追隨他。其實我雖然極佩服方先生，也仍然得以維持我自己獨立的判斷；同樣我極佩服牟先生，也不會以為他的話都是對的。我覺得牟門弟子把老師的每一句話記下來，不加簡擇就送往報端發表，對牟先生來說並不見得是一件好事。英時兄是在《聯合報》上看到這一次主題演講的紀錄，後來見到我對此只說了一句話：「從來沒有見過這樣 self-serving 的東西」，令我無詞以對。然而牟先生的初意其實與英時兄完全一致，就是不能只講尊德性，必須重視道問學，落實下來卻變得南轅北轍。有些人讀到講錄竟會有「若有傷我者」的感覺，不能不令人遺憾。而牟先生那種隨心所欲、放言高論、絕無「拘束」的表達方式是難以辭其咎的。

研究一家學問，無論古今，我一貫遵循方先生遺訓所謂「入乎其內、出乎其外」，必先取一 high-minded view，抉發其長處，然後才嚴加批評，揭露其缺處，才不至於被一家言說牽著鼻子走。這樣的做法也恰好符合解釋學的原理。英時兄對新儒家的批評最大的問題在，一則未能對他們的想法有充分同情的理解，二則也未能在人病與法病之間作出分疏，以至對他們的詮釋與批評，乃不免偏向一邊。做思想史，我們必須不以人廢言，也不以言廢人，才能得到比較公允的評斷。以上我們不嫌辭

^④ 參牟宗三：〈客觀的了解與中國文化之再造〉，《當代新儒學論文集·總論篇》（台北：文津，1991），頁 1-19。

費，講了許多有關熊牟二位的癖性，而這與我們的論題決不是不相干的。有的學問，如休謨或金岳霖的哲學，我們確可以不知其人。但蘇格拉底與柏拉圖，或孔孟程朱陸王乃至當代新儒家，卻不能不知其人。要講道德倫理，終極真理，討論儒學、聖學一類的東西，焉能把人的因素完全撇除在外呢!?而一個外星人來地球，看當代新儒家的癖性與行爲，就不免會大吃一驚，好像與傳統儒家所做的，並不是那麼回事。他們並不像子路、顏淵那樣，專事躬行實踐，也不像象山的門徒或者泰州派那樣不注重理論只注重實行。當代新儒家多廁身學院，幾乎個個都是著作等身的學者。以熊牟的案例來看，好像也不做修身工夫。他們更從不隱瞞自己的毛病與缺點，所謂君子之過如日月之蝕，人皆見之。在習尚虛偽的社會之中，他們的狂傲率真固然激怒了一些人，卻也形成了一種學問人格的魅力，未必完全是壞事。但由此卻觸發了一個問題：當代新儒學顯然發生了一種轉型，當代新儒家必須自我反省爲之覓取新的定位，而不能只是重複襲用傳統的一些詞語，好像什麼都沒有發生過。這樣不只有容易受到外界的攻擊，似乎言行不符，自己也對自己沒有一個很好的交代。

由尊德性轉往道問學

事實上當代新儒家豈止熊牟，人人確實努力在做學問，宣揚文化價值理想，固然功不可沒，但究竟那一個在著實做傳統式的聖賢修養工夫呢？可謂付諸闕如。而這種把重心由尊德性移往道問學的過程絕非始自受西化感染更深的第三代新儒家。梁培恕說的一段話恰可以指點出問題的癥結之所在：

讀過《當代》九四年第六期熊幼光女士講她父親熊十力先生爲人、脾氣的答客問，我頗有同感。和我一樣，她有一個個性強、執著於自己學問的父親；常常多年不相見，縱使相聚了，傾談仍不多。他們的心思不在家庭，不在子女身上，所以熊幼光談起自己的父親不免空泛。我如果不是近兩年反復閱讀先父的全集，要我講自己的父親，也會落於空泛。倒是和他們相隨的學生比我們這些身爲子女的知道得多些、理解得透些。^④

我覺得這一段話有意思是因爲錢先生逝世後在中大舉行悼念儀式，哲嗣錢遜兄

^④ 同註^③，頁 54。

對亡父的回憶幾乎和梁培恕完全一樣。而梁先生在新儒家之中最凸出中國文化的「情」的一面，其餘不足論矣！新儒家是把自己的生命貫注在學問之中，而成就了所謂「生命的學問」。而這實際上更接近朱子的道路，不必為象山所贊許。但我並不覺得這種轉型有什麼可憾之處。貫串儒學的精神乃在「生生」，它的一個特質正在能夠與時推移，不可僵化成為意識型態，那樣才會淪為吃人禮教，成為時代的絆腳石。

在今日講聖賢之所以沒有多大意義在於社會結構已經發生根本的變化，由大家庭制度轉成了核心的小家庭組織。內人講得最清楚明白：今日的男人可不像古代的男人一樣，像孔子那樣，連自己兒子做什麼也不知道，更不能夠遠庖廚，家裡什麼瑣事都得管，那就缺少了做聖賢的客觀條件。而女權高張，現代的男女、夫妻關係已不適用傳統那一套，經過痛苦的掙扎奮鬥，必須找到新的調整與適應。^④現代社會科技進步，變化迅速，不像傳統社會變化緩慢，光有道德操守，缺乏知識技術，就不能對社會作出重大貢獻。更危險的是，像毛澤東那樣，專門鼓動人民的道德理想與熱情，缺乏現代的知識與見識，發動文革，把中國帶回中世紀，造成了巨大的災禍。

我們生活在現代，當然不能罔顧道德，但只能把它化為全民共有的低限度的道德，不能再順著傳統那樣講希賢希聖，培養專業的道德家。否則效果會適得其反，只能培養出一批缺乏專業知識容易流於偽善的政工或黨棍，不可不以此為戒。現代社會分工，研究儒學的學者多以學術研究和教育為專職，他們是標準的知識勞動份子。由這一個角度來看，他們所從事的學科是千百學科中的一門，並不具備有任何特殊的地位。他們也一樣要講學歷、經歷，遵守同樣的行規，接受例行的評估與考核。但他們果真和其他學科完全沒有差別嗎？那又不然。

無疑，在研究儒學的學者群中，有一部份只把它當作一個學術的對象來研究，這樣的學者當然與其他學者並沒有任何本質上的差別。但我們看到，也有一些被推為新儒家表率學者，他們不只在專業範圍內有超特的成就，同時他們對社會有很深的關懷，在文化價值上有一定的擔負，對時代問題本著知識份子的良知與勇氣發

^④ 我自己的婚姻生活就充滿了波折，我的自白參拙作：《傳統與現代的探索》（台北：正中書局，1994），第三章與第六章的相關段落。對於傳統中國文化，女性作出了重大的貢獻，卻未得到適當的肯認。牟先生在近期一次演講中特別闡揚坤道，似乎對這方面也有了新的體認。參牟宗三：〈四因說演講錄四〉，《鵝湖》第234期（1994、12），頁2-8。但無論學者把傳統中國文化講得多麼好、多麼偉大，大多數婦女寧願生活在現代，這是不諱的事實。

言，在道德操守上表現出凜凜的風骨。那麼這些人就不只是專業學者而已！他們還是有別於一般學者的知識份子，成為中國大傳統在現代延續下去的象徵。這些人不一定做傳統的修身工夫，也沒資格做聖賢，但他們的確把自己的生命融入學問之中，乃使得他們脫穎而出，散發一般學者所沒有的影響力。當然學者的行動表現在講學、著述、教育之事，還是與實際的行動世界之間有很大的間隔。學者主要開拓的是理想的世界，而理想與現實仍有巨大的差距，只是真實的理想終必會以某種方式融入現實之中，需要的是時間的醞釀罷了！而在現代，知識很快普及，學術與現實也並不真的那樣懸隔。很多學術用語如「運作」、「疏離」，甚至「終極關懷」之類，很快就被傳媒使用便是一個明證。當然高遠的境界能不能夠經得起事實的考驗？這還是一個問題。譬如馮友蘭在貞元六書講「天地境界」，到文革時卻淪為江青的御用文人，事後自承未能「修辭立其誠」，便是一個例子。我們很容易把馮友蘭踢出去，說他不是真正的新儒家，但這樣的反省就不能真正的鞭辟入裡。宋明理學中有許多美妙的話頭、高超的境界的描繪，我們也只是照著講而已，它們究竟有多少實義？就不免令人懷疑了。英時兄所提出的「良知的傲慢」，始終是一個不容許吾人輕忽過去的大問題。境界和理想如何與生活和現實結合？也是一個值得我們不斷探索下去的大問題。

道統問題的再省思

與這些問題直接相關的是「道統」的問題，我在這裡只能對英時兄提出的問題作出初步的回應。我覺得錢先生與英時兄對道統的觀念，特別是對新儒家的看法，似乎有相當隔閡，我願意在這裡作出辯正與澄清。英時兄引錢先生在《中國學術通義》中的說法，大體有兩點意思：一則曰道統觀念首由韓愈提出，顯然來自禪宗，二則曰宋明儒所爭持為「主觀的、單傳孤立的、易斷的道統，其實紕繆甚多。若真道統則須從歷史文化大傳統言，當知此一整個文化大傳統即是道統。如此說來，則比較客觀，而且亦決不能只是一線單傳，亦不能說它老有中斷之虞。」（頁 94）

錢先生這樣的說法顯然對於朱子之建立道統缺乏相應的理解。⁴⁴韓愈提出道統觀念或者曾受禪宗影響，這不成大問題。但陳榮捷先生指出，朱子確因哲學性的理

⁴⁴ 關於這個問題我曾作過詳細的分疏，參拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》第八章。

由建立道統的線索，^{④⑤}並未把韓愈包括在內，而由孟氏直接跳躍到二程。對於禪宗，朱子以之為彌近理而大亂真，向不假以詞色。其實不只宋明儒學的內容與禪宗不同，朱子建立道統所取的根本是另外一種方式，與禪宗了無關涉。禪宗才是錢先生說的單傳的道統，由釋迦牟尼到迦葉尊者，以至達磨一葦渡江，再由五祖弘忍傳法給六祖惠能，衣鉢相傳，代有傳人。儒家根本就不取這樣的方式。由古代聖王轉移到孔孟程朱，重心已由君道轉移到師道。如果能夠發明本（道）心，修德講學，教化百姓，宏揚斯學，那就道統有繼，否則隨時可以斷裂、失墜。這裡所強調的是知識份子自覺的擔負，故一九八二年狄百瑞教授應邀到新亞書院作錢穆講座，第一講論及「道統」問題，所用的英文表達是“the Repossession of the Way”（道之重新把握），可謂知言。^{④⑥}我研究朱子與陳同甫有關王霸義利的爭辯，不禁發生一個疑問：為何朱子這樣一個對史學有這麼深的造詣的人，竟然宣稱千五百年之間，只是架漏牽補過了時日？這是著重現實的史家所難以接受的一個論斷。後來我才明白朱子的微意：提高三代之治的理想，正是貶抑、制衡政治現實之一策。傳統儒者是高度的理想主義者，這在孔子即是如此，他慨嘆道之不行者久矣！朱子的看法明顯地與他相符，反而錢先生提出來的看法與孔孟有很大的差距。傳統儒家相信以先知覺後覺，一般老百姓日用而不知，焉能在自覺的層面上擔負道統！當然更不能無分疏地泛說整個文化大傳統即是道統。英時兄由此謂宋明儒之論道統為精英主義、神秘主義，也是採取了一種片面的解釋，缺乏相應的理解。

在中國傳統之中根本缺乏西方式的個人主義，以儒家理想為終極關懷的仕人的責任是為民請命，這樣的精英與大眾的利益是不相違的，凸出精英也未必一定要貶低民眾。《易傳》所謂「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣」，說得最有意趣。道是同一個道，不是可以與老百姓的生活切斷關係的，但它在百姓的層面乃在潛隱的狀態，只有仁智的君子才能將之顯發，而這卻是稀有的成就。傳統文化如牟先生所了解的是一差序格局：領導層不能發揮作用，老百姓跟著受苦，這就是道不行的狀態。而在現實歷史中，君主多私心用事，最好也不過是小康局面，由聖學的理想의判準來看，仍然是不足夠的。但朱子雖宏揚三代，貶

^{④⑤} 參陳榮捷：〈朱子道統觀之哲學性〉，《東西文化》第十五期，頁 25-32。

^{④⑥} 參 Wm. Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983), ch.1, Human Renewal and the Repossession of the Way, pp. 11-20。

抑漢唐，卻並沒有訴之於烏托邦的幻想，擁抱激進主義，號召推翻現存的政治社會秩序。恰正相反，他從另一個角度觀察，檢視歷史現實，作出了錢先生所欣賞的平情的判斷。由此可見，朱子的視域很清楚地有理想與現實兩個層次。在現實的層面上，他顯示了歷代儒者共同的特色：相信常識（common sense），秉持中庸之道。在中國這樣的傳統中，不切實際的激進主義根本得不到士大夫與民眾的支持，王莽、王安石是明顯的例子。到了今天，毛澤東一意孤行要換新天，藉四人幫發動文革，結果造成了巨大的災害。英時兄狠批毛這樣的激進主義斲喪民間的生力，正是根植於中國的大傳統。

由理想、現實兩個層面的分疏就可以得到啓示，由一個新的角度來看道統問題。由內聖體證的層次來看，的確如禪宗所謂「如人飲水，冷暖自知」，每個人的體會都不相同。由此很容易得到神秘主義的聯想，馮友蘭的《中國哲學史》就說孟子是神秘主義。但中國哲人的所謂神秘境界並不是有特殊稟賦的個人得到上帝的啓示不可重複的神秘經驗。在原則上，人人都可以有這樣的神秘境界，其實是一種光天化日之下的神秘體證。鵝湖朱陸之會期「歸於一」，頗不合現代人的口味，但背後隱涵的是平等主義、普遍主義的基設。每個人都相信自己的一套可以普遍化，結果無法說服對方，於是凸出了分殊。但這是同中之異，由另一個層次來看，大家仍是同志同道。且不說朱子與陳同甫的辯論，象山是站在朱子的一邊，即朱子對唐仲友的彈劾，有人嫌朱子過分嚴刻，象山也堅決站在朱子一面。道學之徒要團結才能在現實世界之中發揮更大的力量，同時更決沒有忘記廣大的民眾，各人在不同的地區搞鄉約，作教化的工作，而發生了互相呼應的作用。事實上決沒有儒者之徒甘願留在自己主觀孤立的世界之中，到了今日，也不只錢先生爲然，新儒家的〈宣言〉同樣在這一方面有充分的自覺，它批評現在研究歷史文化的學者：

因其手邊只有這些文物，於是總易忘了此過去之歷史文化之本身，亦是無數代的人，以其生命心血，一頁一頁的寫成的；總易忘了這中間有血，有汗，有淚，有笑，有一貫的理想與精神在貫注。因爲忘了這些，便不能把此過去之歷史文化，當作一客觀的人類之精神生活之表現。遂在研究之時，沒有同情，沒有敬意，亦不期望此客觀的精神生命之表現，能繼續的發展下去；更不會想到：今日還有真實存在於此歷史文化大流之中的有血有肉的人，正在努力使此客觀的精神生命之表現，繼續發展下去，因而對之亦發生一些同情

和敬意。^{④⑦}

這是光只著重主觀的神秘經驗的人說得出來的話嗎？而〈宣言〉所發表的道統觀出奇地與錢先生相似。

我們此處所指之中國文化之性質，乃指其「一本性」。此一本性乃謂中國文化，在本質上，是一個體系。此一本並不否認其多根。此乃比喻在古代中國，亦有不同之文化地區。但此並不妨礙，中國古代文化之有一脈相承之統緒。殷革夏命而承夏之文化，周革殷命而承殷之文化，即成三代文化之一統相承。此後秦繼周，漢繼秦，以至唐、宋、元、明、清，中國在政治上，有分有合，但總以大一統為常道。且政治的分合，從未影響到文化學術思想的大歸趨，此即所謂道統之相傳。^{④⑧}

誰也不能否認中國過去強大的一元化傾向，它是中國文明偉大的一個原因，但也成為中國走向現代化的負累，故我並不完全接受這一〈宣言〉對傳統文化無保留的正面評價，而主張傳統的資源與負擔一根而發，必須作出必要的簡擇。我恰好是由與英時兄相反的角度來批評〈宣言〉之未能在「精神的儒家」(spiritual confucianism)的「道統」與「政治化的儒家」(political confucianism)的「政統」之間作出分疏，以至未能凸現出朱子立道統對現實政治表現的抗議精神。

對具體現實與坤道的重視

新儒家為了針對時弊，往往把傳統講得過分理想化，這在錢先生也是一樣，故我在近年特別強調理想與現實間之差距。^{④⑨}牟先生一向對現實有很深的體驗，但很少在著作裡表現出來，所以我才說他處理儒家的辦法是用華嚴（緣理斷九）的方式，不用天台（法性即無明）的方式。但在他最近的講錄之中卻出現了一些新的說法值得我們注意，他說：

^{④⑦} 參註⑩，〈中國文化與世界〉，頁 873。

^{④⑧} 同上，頁 876-877。

^{④⑨} 參拙著：《理想與現實的糾結》（台北：學生書局，1993）。

從宇宙論立場講，乾元是創造性原則，坤元就是保聚原則 (principle of conservation)。假定沒有這個保聚原則，乾元那個創造就像火車頭橫衝直撞，就是虛無主義。無收斂的創造就是虛無主義。上帝創造，一定創造萬物，離開萬物不能講創造。易經很重視這個道理。所以，我們說儒家的宇宙論是生成哲學。

這個時代，你不要輕視這個「成」字，不要輕視坤元所代表的這個「成」。這個時代就是虛無主義。雖然你講自由，民主，科學種種漂亮話，實質是虛無主義。無體、無理、無力。每個人都想開天闢地，毛澤東也想開天闢地，結果是什麼也沒有。馬克思是地道的虛無主義，要了解這種意義的虛無主義，這是很重要的，這需要我們正式對人生觀、宇宙觀來一個徹底的反省。……現實人生一定要取法於坤道，不取法於坤道，你不能開發，也不能有所完成。儒家的精神、道德實踐、講道德修養，統統在坤卦裡面、在坤象裡面、在坤文言裡面，所以，道德實踐就是法坤。人需要道德實踐，你這個生命就有坤元。我們人的生命有創造性，也有實踐性，上帝只有創造性，上帝不需要實踐。實踐就是通過修養工夫把道德體現出來，儒家講實踐都在坤元裡。所以我說：「聞道尊孟軻，為學法荀卿。」孟子跟荀子就是一個是乾元，一個是坤元。你要聞道，就要尊孟軻，孟子代表乾元，但為學的時候，要法荀子，荀子代表坤元。上帝不需要為學，「堯舜性之也」也不需要為學。「湯武反之也」需要為學，我們平常人統統是「湯武反之也」。學有從理性上學，有從經驗上學。荀子、朱夫子重視道問學，大體是從經驗上說的。也有從理性上說的學，都要學，不學不成。

人是有限的存在，因為是有限的存在，你要體現道，表現道。什麼是道呢？創造性原則就是道。你要使創造性原則在你生命中表現，那就是說使你的生命永遠「天行健」，保存創造性而不喪失。因為人有物質性、感性，使我們的創造性常常為物質性、感性所蒙蔽，要開發出來，非學不可，開發就是把你原有的創造性發出來。⁵⁰

牟先生是在做「創謂」的工作，口語自不夠嚴格，但的確充滿了審識。牟先生

⁵⁰ 參註④③，頁 4-5。

決不是在那裡光講尊德性、無限心，創造是通過氣稟的具體的創造，不是空講一個凌空的境界，這樣才會有艱難的體會。如此牟先生才得以校正以往的偏失，平章孟荀，兼收朱陸。凡具體落實的創造必具有限性，也不可能不呈現分殊性，故孔孟、程朱、陸王，各有各的型態，論學自不必盡合，所爭既在學術，也沒什麼諱莫如深見不得光的東西。然分殊並不能害理一，所有儒者莫不接受「親親、仁民、愛物」的原則，只各人的解釋不同罷了！我一向欣賞莊子〈德充符〉中歸之於孔子（仲尼）的兩句話：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。」應用到新儒家，內部的差異與爭論正可以顯示其豐富的多樣性，但不必過分誇大彼此之異而抹煞其同，兩面合觀才能把握到一幅更全面的圖象。

門戶說之誤謬

我不明白英時兄為什麼認為今天「新儒家」的門戶便是由這篇〈宣言〉引發出來的？簽署宣言的四位學者，張君勱的年輩最尊，意見與狹義新儒家的差異並不下於錢先生，故羅義俊提出質疑，為何把錢先生放在門戶之外，張先生置於門戶之中？似有不一致之處。而唐、牟、徐三位，到了晚年，各人大著出來之後，意見的差異也越來越明顯，用英時兄的方式來辯，也可以說當時之合是機緣造成的結果，終究是所異勝於所同，那麼怎樣可以把他們歸於同一門戶呢？照我看來，建立學問，各有各的宗主，這是屬於「自其異者視之」的層次，決不限於提倡心性之學的學者。事實上沒有人能夠逃避這個問題，推到終極處，錢先生、英時兄各有各的抉擇，每個人在這裡都是孤獨的，所謂「對越上帝」，當然是有很強烈的信仰成分。但每個人著書立說，學術不是個人得而私的公器，當然得接受公開的檢驗，不能躲到自己的信仰後面去。新儒家只是說，在人文的領域以內，並沒有一個外在客觀的科學方法可以作為普遍的判準，最後終必追溯到各人信奉的原則或先見，依憑智慧作出抉擇，而這是完全合乎解釋學所闡發出來的道理的。至於英時兄所構築出來新儒家的金字塔式的社會構造與心理構造，也很難教人苟同。傳統儒家的理念是要「定於一」，但從未真正落實過。孔子之後所謂儒分為八，朱子之後並沒有看到那一個學者被他挑選出來繼他的統，王門的分化更是眾所周知的事實。中國根本缺少像天主教那樣的組織宗教，那一個修德講學，那一個就繼承了道統。這樣的統的確是微弱的，但也沒有羅素所詬病的那種組織宗教的罪惡與負面效應，未始沒有好處。金字塔式的架構是具現在傳統政治社會的差序格局上。但牟先生明言今日我們要走上新外王的道

路，也就是要向西方學習其民主制度，以對列架局代替傳統的差序格局。他在多次演講之中都否定「教主」，這決不是飾詞，的確反映了他真實的感受。至於說他會不自覺地流露某種權威主義的心態，這是很自然的，我決不會否認這樣的事實。但這不只是新儒家為然，民主、革命人士也然。一元化的思想對所有的中國人都有根深蒂固的影響，此所以林毓生的研究才有其深刻處。就是我自己在家，也常被內人批評，不時流露出大男人主義、權威主義的心態。這種不自覺留下來的習氣是難以去除的，的確需要我們自覺地提出來加以照察。牟先生有些弟子是過分緊守師訓，以至被人謔稱為摩（牟）門教。但我親炙牟先生那麼多年，一向很自由地在他面前表達不同的異見，他從不以為忤。而且他的心智是開放的，他寫《政道與治道》一書的第四章，就是因讀我以言衍筆名譯卡西勒的〈現代政治神話的技術〉而引發出來的。晚年花那麼大勁譯康德的三大批判，自比之於玄奘之譯經，有多少人比他對西方學術表現了更大的尊重呢？牟先生宣教，是基於一種價值意識，並沒有在事實上建立什麼組織。與他關係最密切的《鵝湖》是一群曾受教於牟先生的學者的志願組合，大家集資辦一個雜誌，辛辛苦苦維持了這麼些年，委屬難能。近年才由私人捐款建立了一個小小的基金，推動一些學術文化活動，與實力雄厚的宗教組織的資金比較起來，簡直是九牛一毛，不成比例。做這樣的「教主」不太可憐了麼？當然更沒有繼統的問題。九四年底，由《鵝湖》諸君主其事與香港中文大學哲學系合辦的第三屆當代新儒學國際研討會，牟先生因健康不佳未能與會，結果只由我一個人作主題演講。我並不以牟先生所教為終結，而以之為起點，指點新儒學在未來作進一步開展的一些可能的方向。這些思想未必一定為牟先生本人所同意或贊許。無可否認，《鵝湖》諸君子確有一些朋友比較緊守師說，但也有一些朋友取比較開放的態度，內部就不完全一致。而《鵝湖》刊登外面——包括大陸學者——持不同意見的文章，為之提供了一個論壇。難怪羅義俊找不到充分的經驗證據支持英時兄的門戶之說。羅義俊隔海相望自不免有一些比較浪漫的想法。^⑤但《鵝湖》越來越走比較開放的道路，這是勢所必然，其實並無一個封閉的門戶，則是不爭的事實。

^⑤ 參羅義俊：〈良知的光明——第三屆當代新儒學國際學術會議誌感〉，《鵝湖》第236期（1995年2月），頁8-10。

傳統現代化所必須面對的問題

當然英時兄對某種心態的厭惡或反感是我可以理解的。中國要走向現代化，必須廓清一些傳統遺留下來的障礙或負累。但英時兄與我對新儒家的詮釋，走上了兩個完全不同的方向。英時兄認為新儒家精心營造了一套道統論，有一牢不可破的金字塔式的心理構造。我找不到足夠的經驗證據來支持英時兄這種建築在推想上的構畫。我認為中國經過百年來的苦難，新儒家的反思逼使他們在給與儒家精神以創造的詮釋之餘，也真誠地體認到自己傳統的不足，必須吸納西方科學與民主的成就。但他們對走向現代化所可能遭逢的問題和困難認識得還不夠深刻，某些傳統心習也不是那麼容易祛除。我們所需要的是順著他們的思路更往前推進一步，我對新儒家的批評與檢討正是基於這樣的同情的了解而進行的。^⑤

英時兄說「開出」不是他的問題，這是當然，因為「開出說」是一種特定的哲學的看法，不必為人人所分享。但我們必須立足於傳統文化的基礎之上吸收西方文化的成就，這卻是人人必須面對的問題。其實英時兄對新儒家還有另一個方向的批評，就是新儒家其實是反傳統的，有時把一些西方的觀念硬扣在中國之上。新儒家對傳統無疑是採取批判的態度的。但舉熊十力之反家庭的案例是缺乏代表性的，因為沒有其他人同意他這樣的看法。牟宗三、唐君毅引康德、黑格爾詮釋中國哲學，這是事實。然而這是「創謂」的層次，也是可以容許的。由我的觀點來看，錢先生、唐牟、英時兄和我，在某一個意義之下，恰好代表了三個不同階段的發展。錢先生完全浸潤在傳統之中，正如英時兄所指出的，他這樣的通儒史家，是個沒有人可以學的型態，我們只能感到幸運，通過自學能夠造就錢先生這樣的學者。但完全缺乏現代西方式的學校教育，也可以造成一種限制。譬如像他與張君勱先生有關民主政治的辯論，很明顯他對西方民主政治的理解，是存在著某種隔閡的。唐牟精通德國康德、黑格爾的唯心論思想，當然是他們能夠對傳統中國哲學作出創造的詮解的一個重大的資源。錢先生或者會對這樣的做法感到有距離，但他們的確在中國哲學的園地有了新的拓展，這是絕無疑問的。只不過他們提供的，並不是唯一可能的進路。到了我們這一代，受到各色各樣解釋學與其他西方思想的影響，當然也必定會以某

^⑤ 參拙作：〈當代新儒家思想批評的回顧與檢討〉，《大陸與海外——傳統的反省與轉化》（台北：允晨，1989），頁 237-257。

種方式反映在我們對中國思想的詮釋之上。吸收西方思想，作出新的綜合，只要不弄得不倫不類，這在我來說，並不構成任何問題。再下一代又會以他們的方式作出創新，這其實是勢所必然，而且是值得鼓勵的一件事。

從某方面來說，現代化甚至西化的趨勢是不可避免的。但我們當知有所簡擇，不能生吞活剝，硬套西方的東西，更無須重複他們的錯誤，必須儘可能保存我們傳統的智慧與睿識，發揮我們固有的特色與優勢。不足之處就必須向西方取經，痛下決心改絃更張，謀求因應之道。英時兄近來有一種說法是我不能贊同的。他似乎認為科技需要現代化，人的學問並無所謂現代化。我確實相信中國文化之中有一些萬古常新的成分，但做人的道理雖有一些具有普遍性的原則是不變的，要落實下來一樣需要根據實際的情況加以現代化。現在的倫常如父母子女、夫妻之間的關係雖然還要保持情感上面深刻的連繫，但也要經歷十分根本的變化。傳統家長式的權威主義已沒法維持下去了，自由民主一樣需要身體力行才有落實的可能性。我們今天正在經歷一個艱難的轉形期，常常不知如何自處。一般來說，中國人的家庭連繫的確強過西方人，這是我們的優勢所在。但我們不要以為家庭破碎、離婚一類的事只是西方人的問題。我們現在也採取了核心家庭的形式，破碎的家庭越來越多。我們如何以現代的方式來保持我們的一些可貴的傳統價值本身就是一個沒有解決的大問題，光是口口聲聲講我們中國人注重家庭的價值，是沒有多大幫助的。如果找不到具體實際的方式來維持這樣的價值，很快我們就會喪失這方面的優勢，一樣掉落到現代的泥淖之中。

由此可見，傳統的現代化始終是我們必須面對的大問題，新儒家的開出說、坎陷說正是企圖在思想觀念的層次作出努力，面對這樣的問題。它們已經邁出了一些步伐，雖則由另外的角度看來仍然是十分的不足夠。這些說法是牽涉到許多複雜哲學問題的理論建構，並不是那麼容易理解，更不是那麼容易加以駁斥的。我在這裡完全無意介入有關這些說法的深入的檢討，只想針對一般流行的誤解說幾句話罷了。牟先生的開出說是受到佛家「一心開二門」的啟發而發展出來的說法。如以生生的仁心為本，理應開出科學與民主。這樣的說法並不意涵，傳統中國文化不受到西方的衝擊便自己可以開出西方式的民主與科學，也沒有提供任何具體的方案來促成這樣的轉變，牟先生的用心只是要指出，肯定我們傳統文化的本根，不只不必排斥西方的科學（架構式的思想）與民主（客觀化的制度），而且要積極吸納這樣的東西。坎陷說也只是用另一種方式來說明同樣的道理。如以生生的仁心為本，則必須

取道德心坎陷的方式，以曲通的方式發展出民主的制度與科學的知識的成就。

這樣的說法包含很深的睿識，已成為當前的顯學之一，引起了熱烈的討論與爭議。我自己不取這一類說法的表述方式，完全是由效果的角度著眼。它們引起太多不必要的誤解，不值得花那麼多的時間與精力來應付一些無謂的繚繞與糾纏。開出說容易令人聯想到傳統中國文化如何由自身本有的資源產生科學與民主的虛假論旨。其實沒有人否認科學民主是西方重智多元文化開創出來的成就，只是中國人真要實現仁政的理想，就必須採取西方民主政治的方式。坎陷說的根源是由易經發展出來的，但由外表看來頗類似黑格爾的辯證法，不合現代人反形上學的口味。而謂認識心為道德心的坎陷又容易引起在實際的層面上把道德當作第一義、知識當作第二義的聯想。事實上任何創造都牽涉到坎陷或客觀化的過程，故我提議把坎陷擴大成一個普遍的概念，也應用到道德的領域。牟先生近期演講謂道德的實踐要靠坤道，基本上證實了他的看法與我的看法的符合。如果生生的天道為本，以「道德」的狀詞形容天道，當然可以說以道德為本，但人們很容易誤解這樣的道德為狹義的人間的道德，這樣就不免有擬人論之嫌。由中國的觀點看，天道創生萬類，人為萬物之靈，人心通於天心，生生之仁、惻隱之情的推擴不能有封限，故有限而通於無限。人即使可以說稟賦有「無限心」，仍然是有限的存在。不加限制地說人是無限的存在，誤解天人合一之合為等同於無限，便是一種蕩越。無形的道無可說，道的表現要靠人的努力，所謂「人能弘道，非道弘人。」故我並不贊成多說道統，因為立志是個人內在之事，與他人無涉。既表現出來，由現代學術的觀點看，哲學只是眾多學科之一，並不佔優位，而研究聖學的人也不因此就成為聖賢。而多說道統，容易表現成一種「我比你神聖」(holier than thou) 的態度，徒然引起反感，並沒有什麼好處。而在現代，文化價值的開拓，要靠不同專長的人在各種不同的領域努力，聲氣相通，才能造成一種氣候。否則如象山之徒，儘有熱情與道德擔負，卻像犯了自閉症，開拓不去，對於學術文化缺乏貢獻，決不是一件偶然的事。此所以牟先生晚近講坤道，實有其重大的意義。

「理一分殊」的現代解釋與「世界倫理宣言」的簽署

職是之故，我在近年的努力集中在給與宋儒「理一分殊」以現代的闡釋。^③ 針

^③ 參拙作：〈「理一分殊」的現代解釋〉，《理想與現實的糾結》，同註^④，頁 157-188。

對我們傳統之過分強調一元化，我力圖將之鬆開，使與現代的多元的趨向互相結合。但現代西方明顯走上了另一個偏向，墜入相對主義的陷阱，乃至有「哲學的終結」的呼號。^{⑤④}你跟現代人講多元，人人都了解，而且衷心贊許，跟他們講「理一」，他們就感到莫知所云，連頂尖的學者也很少例外。這樣八九年暑在夏威夷開東西哲學家會議，我在「分殊」之外，強調還要講「理一」，就變成了一個孤獨的聲音。這使我對現在的哲學界至為失望。試想大家在公路上開車，儘管各地用的符號不同，還是得遵守共同的規則。而大家所同絕不止於這種程序性的相同，還必有某種實質性的相同。^{⑤⑤}傳統的「理性」觀念是失之於僵固，故在現代引起反激，應受到嚴厲的批判，而必須加以鬆開，使之富於彈性，正如今日對「仁」、「義」、「禮」、「智」的理解決不會同於往昔。但如謂東西聖哲的體證無相通處，傳統的價值不能通過創造的解釋給與現代的意義，那卻不是我所能夠接受的論旨。

不想我在今年（九五年）年初即收到著名神學家孔漢思（Kans Küng）的邀請，對「世界倫理宣言」寫一篇回應，我這才知道自己在世界上並不那麼孤單。^{⑤⑥}一九九三年九月在芝加哥開世界宗教會議，有六千五百人參加，所代表的宗教團體，不只包括基督教各教派、猶太教、回教、印度教、佛教等為人熟知的宗教，竟然還有耆那教、祆教等我以為早就在地球上絕跡的宗教，還有土著信仰，簡直是無所不包。與一百年前在芝加哥開的世界宗教會議相比，只有兩位印度教徒作象徵性的參與，就知道世界在一百年間已經歷了多麼巨大的變化。不論這樣歧異的信仰背景，居然能夠大家同意簽署一份世界倫理宣言，實在是一項了不起的成就。宣言由孔漢思起草。他之所以願意擔承這一項艱難的任務，是因為部份宗教思想領袖認為，一九四八年簽署的世界人權不夠，以其只照顧到外在的層面，所以必須簽署一份世界倫理

^{⑤④} 參 Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy ed., *After Philosophy: End or Transformation*. (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1987)。對這一類思路的批判，參拙文：〈「理一分殊」的現代解釋〉，同上註。

^{⑤⑤} 哈柏瑪斯（Jürgen Habermas）與阿培爾（Karl-Otto Apel）反對相對主義，強調交流必預設程序理性。對他們思想的介紹，參 *After Philosophy*，同上註。阿培爾也去參加了東西哲學家會議。我覺得他們反相對主義的立場是對的，但由實質理性退卻到程度理性，卻並沒有必要。我自己的看法，參拙文，同上註。

^{⑤⑥} 參 Hans Küng and Karl-Josef Kuschel ed., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: The SCM Press, 1993)。據告世界上有二、三十位有代表性意見的人物收到邀請對宣言作出回應，文集將在今年（九五年）出版，作為聯合國成立五十周年的紀念。

宣言，兼顧到內在的層面，籲求人在意識上有相應的改變，世界未來的和平才有希望。孔漢思等相信，沒有宗教間的和平，就不可能有世界的和平，所以他們一直致力於促進世界宗教之間的溝通與交流。其實這一份宣言的起草，正是八九年初在巴黎開的一次世界宗教有關「世界和平與人權問題對話」的會議的延續。那一次的會議我也有份參加。先由孔漢思提出主題論文，然後由基督教、猶太教、回教、印度教、佛教、儒家的學者作出回應。他籲求每一個宗教不要採取抱殘守缺、隨波逐流、或者紆尊的態度，首先由自我批評檢討開始，看看能不能找到大家可以會通的共同點。他深信世界宗教絕無例外終必落實於「人性」(Humanum) 的發揚。他這樣的說法與儒家思想若合符節，我即予以積極正面的回應。宗教封閉的意識型態是仇恨、敵對的根源，而真正的宗教睿識必超越自己現有的藩籬，懷抱開放的心靈。一方面嚮往終極的真理，不墜落在相對主義的陷阱之內，另一方面又拒絕自我封閉，不斷日新月異，以適時適切的具體表現來發揚人類創造的精神。這正是「理一分殊」所蘊涵的豐富的義蘊。孔漢思起草宣言，考慮十分細心而周到。他選擇「倫理」(Ethic) 一詞，而不用複數的 Ethics (倫理學) 一詞，正因為一牽涉到學理的鋪陳，就不免引發無窮無盡的爭論，不可能獲致一致的共識。無論那一個宗教都可以用自己的方式去體現仁愛、嚮往和平、譴責恐怖暴行。〈宣言〉的主導原則正是孔子「己所不欲，勿施於人」的金律。當然一紙文書並不能解決任何實際問題，但大家能在觀念上超越自己的限制，在實質的倫理上達成低限度的一致共識，已不能不說是跨出了走向世界和平的一個重要的步驟。

很坦白地說，在今日世界，無論在思想的反省或行動的熱情方面，西方的學者仍居於領導的地位，不免使我們感到汗顏。但在另一方面還是可以令我們感到欣慰的是，大家的思想和感受儘管源於完全不同的背景與傳統，卻仍可以努力超越自己的成見，謀求彼此之間的諒解與共識。在芝加哥的世界宗教會議之中，連道教都有代表，惟獨沒有儒家學者參加，是怎麼一回事呢？其實這一現象並不難解釋，因為儒家不是組織宗教，故未收到邀請，也沒有派代表參加。但這並不表示儒家對於世界倫理不能有重大的貢獻。在我對這篇宣言的回應文章之中，我首先引述八七年在新加坡開國際會議一位韓國學者的文章。⁵⁷在八四年發佈的韓國政府調查報告，自

⁵⁷ 參 Koh Byong-ik, "Confucianism in Contemporary Korea" in *The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber*, ed. Tu Wei-ming (Singapore:

承有儒家信仰的人僅只有百分之二。但社會學者進行調查，卻發現一些典型的儒家的品目，如孝順、祭祖、拜墳、參與祠堂活動之類，竟百分之一百為佛教信徒實施，百分之八十為基督教徒實施。這說明儒家的特色是不與任何宗教有對，故我們可以有儒化的佛教徒、基督徒，乃至回教徒。儒家的體驗在今日全球變成一個地球村需要大家和平相處的情況之下，應該可以給與我們重大的啓示。儒家作為朝廷統治背後一元化的意理的日子是一去不復返了。然而今日的儒家學者講「理一」卻可以在多元的架構之下，發生積極重要的作用。當代新儒家決無意走回頭路，他們的眼光掌握現在以指向未來。哈佛大學的政治學者亨廷頓撰文，擔心世界未來文明之間的衝突，建議西方與東歐妥協結盟，以對抗回教與儒教文化圈的可能聯盟。^{⑤⑧}他這種說法完全不明白儒家的包含性與和諧性的特色。中共到今天如果還像毛澤東那樣迷信階級鬥爭，那才值得人憂心。然而它如今對台統戰，竟然強調起海峽兩岸共同的傳統文化基礎來了。這雖然仍是想利用政治化的儒家，但王道的勸誘總比霸道的威逼好得多，我倒希望海峽兩岸平等互待的和平遠景能夠弄假成真，成為事實。走向二十一世紀，今日儒家思想比以前有了更大的空間，正希望大家通過相互的交流與批評，將之帶進一個前所未有的新境界。

五、結 語

這篇文章寫得這樣長，殊非意料所及，但牽涉到的問題十分複雜，以至下筆不能自休，乃是無可奈何之事。總結我的論旨，我提議對新儒家採取比較寬鬆的看法，由這個觀點著眼，錢先生與英時兄都是當代新儒家的中堅人物。儘管英時兄不喜歡這樣的稱號，套一句大陸流行的用語來說，只怕這不是個人的主觀意志可以轉移之事。而當代新儒家的重心，由於種種原因，逐漸由道統的擔負，轉移到學統的開拓、政統的關懷。他們一方面是學有專攻的學者，另一方面有鮮明的文化價值的擔負，是在這一方面使他們成為傳統知識分子在現代延續下去的象徵。

我寫文章一向秉承台大傅故校長的遺訓所謂「實事求是，不作調人」。義之所在，

The Institute of East Asian Philosophies, 1991), pp. 184-202.

⑤⑧ 參 Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer, 1993), 22-49.

加以辯明，雖受益最多的尊長師友，也無所避忌。在紀念錢先生百年的盛會中，把我近年來對於新儒家的省思和盤托出，絕無隱瞞，這是我可以對錢先生作出的最大的禮敬。當然由於我的學力有限，思慮不周，想必有許多錯誤和疏漏的地方。我的論旨是否有當？敬請錢夫人、英時兄，以及各位學者給予批評與指教。