

* 序跋選錄 *

《當代儒學論集：挑戰與回應》導言*

劉述先**

《當代儒學論集：傳統與創新》在九五年五月出版，是我們主題計劃產生的第一項成書的成品。裏面包括八篇文章，所採取開放多元的進路，獲得普遍肯定。現在我們再接再厲，繼續出第二輯，主題是「挑戰與回應」，裏面也包括八篇文章。我們的做法也和以前一樣，在九五年四月二十二至二十三日先開一個小型的當代儒學研討會，由八位學者宣讀論文，大家批評論難，絕無保留，然後各人參照討論意見，將文章修改定稿，始交付印。在國際上以弘揚新儒學為職志的哈佛大學杜維明教授參加了這一次研討會，驚訝於討論水平之高、氣氛之熱烈，卻又維持了禮貌與友誼，即場感嘆就是在國際場合也難得見到這樣坦誠的攻錯與心得的交流。他和另一位國際知名學者傅偉勳教授主動表示願意加入我們的陣營，當代儒學研究生長於本土，而得到海外的呼應，這對我們是莫大的鼓勵，令人感奮莫名。這次發表論文的學者是：

熊自健：政治大學國際關係研究中心

楊貞德：中研院中國文哲研究所

林慶彰：中研院中國文哲研究所

何信全：政治大學哲學系

李明輝：中研院中國文哲研究所

袁保新：中央大學哲學研究所

江日新：中研院中國文哲研究所

* 劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》一書，1995年12月出版，為本處「當代儒學研究叢刊」第三輯。

** 香港中文大學哲學系講座教授，本處設所學術諮詢委員。

陳昭瑛：台灣大學中文系

當代儒學在今日面臨最大的挑戰無疑是來自西方。由清末到現在，中國不只科技落後遠遜西方，政治經濟體制也千瘡百孔，到了不能不改革的地步。五四提出德先生、賽先生的口號，的確反映了時代的心聲。難怪本輯之內，前五篇文章均討論新儒家對民主問題的回應，袁保新的文章討論對科技問題的回應，江日新與陳昭瑛的文章則分別討論了「儒耶對話」和「儒學與台灣本土化運動」這兩個富爭議性的題目。令人感到驚奇的是，諸文互相交叉重疊而絕無重複，這表示當代儒學有豐富的內容，容許有對之作更進一步深入研究的廣濶空間。

現在讓我略談個人對於諸文的觀感。前面的三篇文章由思想史的角度切入，研究當代儒學對於民主問題的回應。熊自健文討論張君勱的社會主義觀，指出其社會主義思想有三個面貌。早年的張君勱追隨梁啟超，曾到德國留學，在「威瑪憲法」與「民主社會主義」的影響下，大力宣導中國應走社會主義的道路，對於西方的自由主義與俄共的革命手段均持批判的態度。到「九一八」事件後，中國處於生死存亡之際，張君勱組成「國家社會黨」，主張「國家本位」，實行「計劃經濟」以挽救中國。一九四九年中共建立政權，張君勱流亡海外，致力於全面深入的批判馬克思主義，重視人權的保障，並修正其社會主義，放棄計劃經濟優先的觀點，提倡新儒家思想。由此可見，張君勱的思想雖有一核心，卻從未僵固，不斷與時推移。在新儒家之中，張君勱對於政治哲學是最有研究的一個人。不要忘記，張君勱是中華民國憲法的起草人。這部憲法雖然受到外在情勢的干擾，不能不有所扭曲。但據友人胡佛教授的評價，基本上仍是一部良好的憲法。在現實政治上，張君勱扼於時勢，並無所成。但在今日重溫他的思想，還感覺得到有許多警策處，可以給予我們重大的啟發。

楊貞德文討論胡適的自由主義與「修身」的政治觀。很明顯，無論採用那一種定義，胡適決無法冠以「當代新儒家」的稱號。相反，在所謂科玄學論戰時，胡適是以張君勱的對立面而出現的。但楊貞德指出，在義無反顧地向儒家基本政治主張挑戰的同時，胡適不但無意間繼承了蘊涵於「內聖外王」理想中的思考模式，而且未能解決——或至少正視——這種政治觀在付諸實現時必須面對的一些困境。他的看法恰如《大學》中所述由「修身」進而治國平天下的原則般，蘊涵著重視思想與經由個人的自我改造完成政治目的的基本取向。雖則胡適一度曾經支持「全盤西化」的主張，但他一生無法擺脫傳統的影響。楊貞德的博士論文曾經指出，胡適講科學

方法，表面上接受了杜威的實用邏輯，其實背後主導的精神根本不同。胡適講「大膽假設、小心求證」注重的是主觀心理的態度，不像杜威那樣注重客觀實效的評估。同樣，胡適講民主政治，他強調個人所持有的觀念和所具備的修養在政治上所能產生的效用，雖然了解制度的必要，卻無法在考量如何建立制度上有所突破。其結果是，他作了一些政治評論，卻幾乎不會在實際政治上造成任何重大的影響。

林慶彰文討論當代新儒家的《周禮》研究及其時代意義。他所謂新儒家是指熊十力與徐復觀，《周禮》研究則集中在二人對於《周官》的研究。熊先生認為《周官》為孔子作，因為他認同《周官》均平的理想，相信這樣完善的設計只能由聖人之心流出；其時代意義則在，大陸易手之後，熊先生認為它對於當代之實行社會主義，應有重要的參考價值。徐先生的看法恰好與乃師相反。他認為《周官》是由王莽與劉歆所偽作，《周禮》的極權思想是現代極權主義的古代源頭，令人深惡痛絕，必須大加批判。由考據的觀點看，二人的說法都不能成立。熊先生本之於自己的直覺，根本提不出任何事實的證據來。徐先生雖有很複雜的論證，但經由學者如金春峰、余英時的研究，所說也根本站不住腳。但二人共同的一點是，都把自己在現代切身的感覺，放進對古典的解釋之內。林慶彰認為，在今天談民主，用這種以古方今的方式似無必要。從一義下說，林慶彰的批評是很對的。但我必須指出，這並不是二人學術的精粹所在，僅為其次要與較弱的環節。然而既有此一環節在，我們自也不必為賢者諱。事實上現在許多對新儒家的批評都由這方面來，我們也不能不加以正視，並進一步作出批評的反省。

接著的三篇文章則由哲學的角度切入，並以牟宗三的思想為焦點而展開討論。何信全文討論儒學與現代民主的融通，對牟先生的政治哲學作出探析。牟先生作出了一個有普遍性的架構，作為描述與評估中西哲學文化的依據。依他的說法，有所謂「分解的盡理的精神」、「綜合的盡理的精神」、「綜合的盡氣的精神」。中國文化在過去所表現的是後二者，獨缺前者的表現，而前者適由希臘至近代西方的文化表現出來。這解釋了中國何以發展不出西方式的科學與民主的緣故。故中國必須在「道統」與「治統」之外，以曲通的方式建立「學統」與「政統」以吸納西方科學與民主的成就。而西方要擴大自己的傳統也必須由康德哲學翻上一層，像中土三教那樣肯定「智的直覺」，才能接上中國哲學的睿識。融通中西，才能兼顧「現象」（執的形上學）與「本體」（無執的形上學）。很明顯，牟宗三是以一哲學的觀點解釋中國歷史文化的發展，自不必人人都同意他這樣的觀點，或者採取他這樣的進路。然而

很清楚的是，他所謂中國文化開出科學與民主的說法是借用佛家「一心開二門」的哲學的說法，完全沒有意思要說，中國文化傳統不須要向西方學習便可以自己開出科學與民主。何信全指出，在現實上在中國要開展民主的可能性，儒學本身有重知識的道問學傳統的資源可以運用，而除了思想觀念之外，還要重視各種歷史中實際經驗的演展，才能促成這種可能性的實現。

李明輝文討論性善說與民主政治。如前所說，中國過去在事實上並未產生民主政治的架構。由此而引發了一個韋伯式的問題，究竟是些什麼因素阻礙了中國文化產生近代西方式的科學與民主？學者如張灝傾向於認為，傳統儒家「內在超越性」思想中的超越意識不足，可能是中國文化未能發展出民主政治的一項重要因素，他還提出了「幽暗意識」的概念來探討此一問題。李明輝由此看出中國自由主義與新儒家之間仍存在基本分歧點。我同意李明輝的觀察，性惡論未必產生民主政治。事實上「外在超越性」的基督教傳統在中世紀一樣講「君權神授」，而美國獨立宣言卻隱涵性善論的種子，人通過理性的發用可以解決自己的問題。可能西方文化的多源、教權與王權的對立、產業革命以後民智的普及與人權的覺醒，是產生民主政治的更有相干性的條件。在最近的交談中張灝也承認幽暗意識與超越意識至多只是產生民主政治的必要條件，決非充分條件；然而在中國傳統之中，天命直接下貫到一個倫理秩序，內聖與外王有千絲萬縷的關連，難以截然分開處理。這些都是我們不可以忽視的問題，值得作更進一步的探索。

袁保新文別出蹊徑，由牟宗三與海德格思想的對比論儒家心性之學的現代意涵兼論當代儒學對西方近代科技的理解與回應。從一方面看，袁保新的探索無疑是很有意思的，西方哲學由康德發展到海德格有一定的理由，我們不能只追隨牟先生作中國哲學與康德的比較以闡發其義理，而完全不理現代西方哲學發展的線索。但從另一方面看，牟先生對海德格決非一無所知，正是因為他讀了海德格的《康德與形上學問題》一書，才激發他的思緒，撰寫《智的直覺與中國哲學》與《現象與物自身》二書。他對海德格的棄絕是他自覺的選擇的結果，用他的術語來說，海德格只能建立一「內在的形上學」，而不能建立「超絕的形上學」，相對於康德的睿識來說，乃是一種墮落。牟先生對海德格以及現代西方哲學的批評，決非無的放矢，他對於時潮的抗拒也有他一定的理由，還值得我們作進一步的探索。再由另一角度來看，西方科技過分發達，海德格發出「存有遺忘」的呼喚，自有其深刻的體驗。但由海德格啟發出來的對科技猛烈批判的線索，卻不免有「反科學主義」之嫌。不只這對

於中國這種梁漱溟稱之為「早熟」的發展中的國家來說似乎不合時宜，而且由新儒家對科學民主既吸收又批判的中庸態度來看，不免偏失一邊，不是可以效法的模楷。當然牟宗三吸收西方哲學的選擇也有其時代的限制，必須尋覓超越過他的前瞻性，袁保新這一類的嘗試是應當加以肯定的。

本輯最後的兩篇文章涉及兩個富爭議性的題目。江日新文對當代一次儒耶對話作出考察，所引發的是一些舊的爭議；陳昭瑛文討論當代儒學與台灣本土化運動，所引發的是一些新的爭議。十多年前蔡仁厚先生與周聯華牧師之間展開了一系列儒耶之間的對話。照江日新的觀察，由周聯華牧師的態度只能夠作出「獨白」，不可能產生「對話」。其實這是個老問題，有學者就指出，所謂「宗教之間的對話」(inter-religious dialogue) 往往只是各說各話，缺少交流的實效，反而「宗教內部的對話」(intra-religious dialogue) 容易收到較好的效果。舉例說，官式的耶佛對話幾乎絕無例外，都是各說各話，難以收到交流之效。但一個天主教徒卻可以通過自己的反省，吸納許多儒家的思想與價值，而成為一個儒化的天主教徒。我想這是實情。但儒耶對話某一次情況的不理想，並不表示這樣的對話就一定沒有好處。我自己就曾一連串參加了三次儒耶對話的會議，一九八八年在香港，一九九一年在加州巴克萊，一九九四年在波士頓，都有十分愉快的經驗。人必須不斷作自我的批評與檢討，站在自己的立場去吸收他人的經驗，並與之分享自己認為有價值的經驗，交流的目的不在爭勝，而在自我的擴大，這樣才比較容易會有收穫。波士頓大學神學院的院長南樂山 (Robert C. Neville) 與副院長白詩朗 (John Berthrong) 竟自稱波士頓儒家，就是兩個最突出的例子。我覺得各傳統有不同的特色，儘可以求同存異，互相競爭，互相呼應。天主教神學家孔漢思 (Hans Küng) 在近年所作發動世界宗教簽署共同倫理宣言 (A Global Ethic) 的努力，是我全幅加以肯定的，我相信這樣的思想與做法完全符合儒家所謂「理一分殊」的睿識。

陳昭瑛文是我完全沒有料到而令我感到分外驚喜的一篇文章。陳昭瑛是徐復觀先生晚年教過的一位弟子。徐先生被譽為當代新儒家中的勇者，慣以一支鐵筆捍衛道義，「惡聲至，必反之」，不想他這一位年輕的女弟子，不只繼承了他的思想，也繼承了他的文風，委實令人感到不可思議。陳昭瑛指出，在《文星》時代，徐先生批判全盤西化論；後來移居香港，又猛批大陸文革；如今台獨誣蔑中國文化為外來文化，不幸徐先生已然仙逝，未能奮起應戰，只能由後起者接棒對陣。而在此時此地的台灣談儒學復興，絕不能以「儒學現代化」為限，還必須延伸到對「儒學本土

化」的探索，從中建立「儒學現代化」的新觀點。而面對台獨的誣枉，陳昭瑛絕非僅訴之於情緒語言的反擊，她引用了大量史料，說明日據時期本土化運動中儒學的主流地位，並指出一九一一年梁任公訪台，已建立了大陸與台灣儒者在情感與精神上的連繫。而徐先生在台期間，與台灣的知識份子聲氣相通，並與莊垂勝、葉榮鐘等建立了兄弟般的情誼；後來還在論戰中支持鄉土文學論者，給與他們莫大的鼓勵，而這些都只不過是他一貫立場的反映。更出人意表的是，陳昭瑛指出，原住民孫大川在唐君毅的儒學中找到精神的泉源。對他來說，中國文化並非如台獨論者所言是壓制主體性的，孫大川自許「會比中國還中國」，是因為他認為文化應該是發展前進的，不斷吸收新元素，而不是封閉退縮的。很明顯，陳昭瑛這樣的文章不是上一代人寫得出來的，儒學在「花果飄零」之餘在台灣有這樣的「靈根自植」的發展，想必是徐唐二位先生在天之靈感到欣慰的。

與第一輯相同，第二輯諸文也並沒有統一的觀點。我們所嚮往的是當代儒學研究的一種新典範：我們既不要宗派式的絕對主義，也不要隨意式的相對主義，我們自覺要追求的是，在跨科系研究的互相攻錯之下，凝聚出一點共識。我們深知自己的限制所在，無論在史實的掌握、觀念的闡釋、或睿識的拓展之上，均有許多不足之處，一些問題解決了，另一些問題又迸了出來。故此我們決定在明年開一個比較大型的研討會，除了參加研究計劃的學者以外，擬邀請持各種不同觀點的學者，少數將來自海外與大陸，討論當代儒學的定位以及相關問題。並且在這個三年計劃完成以後，還想提出一個新的三年計劃，把研究範圍擴大到整個東亞，俾當代儒學的不同面貌更清楚地展現在我們的面前。

劉述先 於香港中文大學

一九九五·十二·八