

※學術會議※

「跨文化視野下的東亞宗教傳統」 第三次研討會紀錄

韋漢傑 * 翻譯整理 陳瑋芬 ** 修訂

一、京都哲學與當代新儒學的對話

主持人：吳汝鈞（中央研究院中國文哲研究所）

對談人：花岡永子（日本大阪府立大學名譽教授）

松丸壽雄（日本獨協大學國際教養學部）

劉述先（中央研究院中國文哲研究所）

杜維明（美國哈佛大學）

時 間：2008年6月13日（五）10:00-12:10

地 點：中國文哲研究所二樓會議室

吳汝鈞教授：

各位女士、先生，歡迎參加本次京都學派和當代新儒家之間對話的會議。如大家所知，這兩個哲學系統是東亞最強大、最有影響力的哲學系統。但很可惜，兩學派之前從未直接接觸，彼此的認識有限。所以，本次會議的目的就是要讓兩者進行面對面的對話。這個對話十分重要，也希望這次的對話能有所成果。兩個在東亞具強大影響力的學派，彼此交會、討論有關哲學和宗教的思想，是一個具歷史性意義

本研討會紀錄中「京都哲學與當代新儒學的對話」主要以英語進行。

* 韋漢傑，香港能仁書院哲學系助理教授。

** 陳瑋芬，本所副研究員。

的時刻。松丸教授和花岡教授這一組將代表京都學派，劉教授和杜教授則代表當代新儒家。我們希望在本次會議之後，可以再有類似的會議進行後續的延伸，以便這兩個偉大的學派間能夠更深入地認識和欣賞，甚至可以進一步整合和合作。

現在我想介紹本次對話的參與者：坐在我右邊的是花岡永子教授，她現在是奈良產業大學的教授，也是大阪府立大學的名譽教授。值得一提的是，她擁有三種博士學位：神學、哲學，和另一個榮譽博士學位。在花岡教授右邊的是松丸壽雄教授，他是京都學派知名的研究者，也是上田閑照卓越的弟子。事實上，我邀請了上田教授來參加此次會議，最後由於健康的問題，上田閑照教授無法出席，於是他推薦松丸教授來參加。所以我們感到非常高興能在此次會議中見到松丸教授。花岡教授是西田幾多郎的專家，也是西谷啟治教授的直接門生。松丸教授亦被認為是京都學派的代表，他現在是獨協大學的哲學教授。

在代表當代新儒家發言的方面：在我左邊的是劉述先教授，他原本是香港中文大學哲學系的講座教授，退休之後，來到我們的研究所擔任特聘研究員，榮退後繼續受本所邀請為兼任研究員，及政治大學講座教授。另一位是杜維明教授，他來自美國，現在是哈佛大學東亞系歷史及哲學講座教授，亦是著名的哈佛燕京研究所所長（修訂者註：杜教授已由哈佛大學榮退，現任北京大學人文高等研究院院長）。我們非常高興在這裏邀請到劉教授和杜教授兩位。他們兩位在海外對儒學的研究都有很大的貢獻，普遍增進了儒學的知識，特別是當代新儒學。他們透過各式學術的發言，使儒學在國際哲學界中能保有適當的位置。

現在讓我們開始京都學派與當代新儒家之間的對話。鑑於這兩個偉大的學派從未接觸，對彼此似乎十分陌生，所以我就提出幾個一般的哲學問題，特別是和京都學派及當代新儒家有關的問題，作為引言。請大家注意，我們所邀請到的嘉賓講者是目前最好的人選，京都哲學的花岡教授和松丸教授，以及當代新儒家的代表劉教授和杜教授。第一個問題：我希望兩邊分別簡要精確地說明京都學派和當代新儒家的核心義理和終極關懷。花岡教授和松丸教授將代表京都學派回應這個問題，而劉教授和杜教授將代表當代新儒家對這個問題發言。有請花岡教授。

花岡永子教授：

很榮幸受邀參與本次會議。首先，我想提出以下京都哲學的五個核心義理。第一個義理是絕對無 (absolute nothingness) 和每個民族的實體觀點的絕對否定。第二

個核心義理是對一切本性 (all nature) 共同的真我的自我覺識 (self-awareness)，以及對世界的真實的自我覺識。第三個義理是在主客框架和主詞邏輯的基礎上，對現代自然科學的克服。第四是對虛無 (*Nihil*) 的克服；而虛無則被視為理想主義 (idealism) 和現代自然科學的一個結果。第五是上帝和每個人之間的「逆對應」 (reverse correspondence) 及其實現，以及一切兩極之間在絕對無的場所中的絕對矛盾的自我同一。第二個問題〔即京都哲學的終極關懷〕的答案就是去覺悟 (aware) 真我與世界的自我同一，或和平世界中的創造性或遊戲 (*yuge*)。最後，關於京都學派的終極關懷，我想再加上在一切兩極的絕對矛盾的自我同一的基礎上之創造性的實現，以及每個個體、作為種 (*species*) 的每個社會、作為類 (*genus*) 的世界，它們的和諧自由之統一 (*oneness*) 之實現。

吳教授：

謝謝花岡教授，現在請松丸教授。

松丸壽雄教授：

謝謝吳教授。各位好，接續花岡教授的發言，我想接著討論絕對無的邏輯結構。由於我們沒有很多時間，只有五分鐘，我只會集中在絕對無的層面來討論這個邏輯問題。我對絕對無的詮釋，主要建基在京都學派的奠基者西田幾多郎的哲學上面。我想絕對無的觀念遭受很多的誤解。例如，如果你嘗試在與絕對有的比較的基礎上去理解絕對無，你就會被引導到一種對絕對無的錯誤的存有論或分析的觀念。這是因為你在某種存在 (*existence*) 的相同層次上，去考慮這兩個概念，但絕對無是遠離這種存在的理解。附帶一提，當西田提及絕對無並想尋找它的邏輯結構，他通常被認為去嘗試解釋所謂佛教的「空」 (*Śūnyatā, nothingness*)，並借助他的「場所邏輯」去發展和重新詮釋某些佛教傳統，但這是不正確的。

為了忠實地領會絕對無的原本觀念，我想提出一個具體例子。邏輯判斷最少包括兩個元素：主詞 (*subject*) 和謂詞 (*predicate*)。基本地說，在邏輯判斷中，主詞被歸屬 (*subsumed*) 於或歸入謂詞之內。這種主詞與謂詞之間的歸屬關係即邏輯判斷之結構。剛剛提及的關係可理解如下：主詞之歸屬於謂詞之內與如下事實相等，即作為普遍物 (*universal*) 的謂詞把作為個體 (*individual*) 的主詞歸屬於自身之內。我們亦可以說，一個個體被包含於一個普遍物之內。但這種主謂關係似乎顯示一種主詞被

攝取或被同化到謂詞之中的過程，因為當主詞被歸屬於謂詞之內，作為個體的主詞在謂詞之普遍性中便失去其個體性。即是說，主詞不能在作為普遍物的謂詞之中保留其個體性。那麼，個體便會被攝取或被同化 (assimilated)，並消失於普遍物之內。即是說，個體現在是普遍物的一部分，以至只有普遍物。但事實上，個體與普遍物應保持它們自己固有的本性，更明確地說，它們彼此矛盾，不能直接地相互聯繫。但兩個元素的矛盾能夠被帶到另一方面，如果你以下面方式去理解這個矛盾的歸屬 (subsumption)：主詞在個體存有之能力中被包含在作為場所 (place or locus) 的謂詞之中，在此場所中主詞被放置在內，那麼，主詞和謂詞便能夠相容。即是說，作為場所的謂詞具有中介 (medium) 的作用，在此中介裏，作為個體的主詞，雖然是獨立的並與其他個體〔如我的存在〕沒有聯繫，但發現自身與其他事物共處其中（通過作為主詞的個體的否定，眾多個體得到肯定）。與此同時，謂詞本身能夠被帶到與眾多個體的聯繫中（這是通過作為普遍物的謂詞的自我否定而發生），而謂詞並沒有失去其普遍性（這是通過自我否定而得到的作為普遍物的謂詞的自我肯定的結果）。換言之，即使主詞與謂詞保持彼此矛盾，主詞與謂詞分別保持其個體性和普遍性，邏輯判斷的兩個元素都能夠在同一個場所中找到，它們在其中建立和保持各自的同一性。這個場所被稱為世界。

世界是那個同一的場所，個體性和普遍性在其中保持彼此矛盾，與此同時，它們在各自的同一性中發現彼此一起，這是對「絕對矛盾的自我同一」的觀念的一個粗略的概述。關於這點，一個元素之否定首先在中介內產生，然後被否定的元素又再次被否定，以至它最後在中介內那裏達到此元素之肯定。這種通過雙重否定（此過程被稱為作為絕對肯定的絕對否定）而獲得的否定和肯定能夠被證成，因為中介是作為絕對地否定自身的事物而起作用，以至它通過否定的否定而產生肯定。這種中介的角色或作用被稱為「絕對無」。

附帶一提，在絕對矛盾的自我同一的過程中，謂詞能夠在一個更高的謂詞判斷 (predication) 中變為一個主詞。即使你不斷攀登謂詞的場所並嘗試去達到世界或宇宙之極限，這個謂詞仍是一種存有 (being)。儘管你想擴展這種謂詞判斷到無限的程度，它不會逃離某種存在物 (existent) 的性格。即使我們斷續去尋找主詞和謂詞之場所之終極極限，謂詞之場所是有限的，它或者把自身限制到被決定在謂詞中的東西，而我們永遠不能達到謂詞判斷之終極極限。因此，個體不能夠去保持它自己的個體性，因為它依然是普遍的謂詞的一部分；而普遍物亦不能夠去保持它自己的普

遍性，因為在作為肯定的絕對否定之基礎上，主詞和謂詞的和諧共存是匱乏的 (lack)。但事實上，每一個存有能夠如其所是那樣地存在，真實地達到它自己的個體性，並且在普遍世界中與其他個體共存。因此，西田認為，最後或終極的謂詞不應該是一種存有，而是一種「無」，這種無具備一種作為肯定的否定的作用，一切事物都是作為「場所」(basho) 的「絕對無」的一種具體化。我重申，個體和普遍物（因此還有謂詞判斷）的場所受到作為絕對無的中介所支持。絕對無永不在我們的眼睛面前顯示自身。它在謂詞判斷之場景背後起作用。因此我認為絕對無並不是絕對有的一個相反或敵對的概念。謝謝大家傾聽我的論點。

吳教授：

謝謝松丸教授。事實上，他講到的東西觸及到西田哲學最困難的概念，即絕對矛盾的自我同一 (self-identity of absolute contradictories)，這是我最近要探討的問題。松丸教授的闡述很有啟發性。現在讓我們轉到劉教授和杜教授，他們會從當代新儒學的觀點回應先前的提問。有請劉教授。

劉述先教授：

其實這不是我和杜維明首次參與跟京都學派的對話。一九七四年，德國的跨文化研究中心 (Institute of Intercultural Research) 在京都舉辦了一個會議。西谷啟治教授帶領日本的隊伍，香港中文大學的唐君毅教授則帶領儒家的隊伍，那是三十多年前了，因此這次是對話的重新開啟。（吳教授：我也在那裏。劉教授：你忘記提到這事，之前有過對話。）現在時間有限，我們不能講太多。我出版了兩本英文書 *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming* 和 *Essentials of Contemporary Neo-Confucianism*。最近，我會把在香港中文大學的演講出版，內容講述儒家哲學的三個偉大時代，即先秦、宋明和當代。貫徹於三個時代的核心：天道性命相貫通。如牟宗三教授所說，這是非常複雜的問題。無論如何，新儒家的立場通常被描述為所謂的「內在超越」(immanent-transcendence)，它與視儒家為只是世俗倫理的流行誤解相反。它也是一種存有論及終極關懷。

我對「儒家是一種絕對有」的說法有所質疑，沿著松丸教授的思路，絕對有會類似希臘哲學，如亞里士多德或柏拉圖，但不會是儒家，所以我不接受這種標籤。如果回到《四書》，作為哲學家，我們會特別強調《中庸》的重要，還有《易

經》。《易》不容易講，因為《周易》包含變易、不易、簡易。一方面是變易，另一方面是不易，結合兩者就會是《周易》(comprehensive change)。回到《中庸》不偏於有或無，儒者會採取中間的道路。事實上，儒佛之間有一些共同的東西。釋迦牟尼也談中道。但雙方以很不同的方式去詮釋中道。我的發言就到這裏。

吳教授：

謝謝劉教授。現在請杜教授回應這個問題。

杜維明教授：

也和吳教授的說法相反，我和西谷啟治教授的第一次會面或對話是在一九六九年。我們的交往有很長一段時間，他曾來普林斯頓探訪我，居住在我家，並介紹著名的臨濟宗禪師佐佐木承周給我認識，可以說西谷啟治是我一位親近的朋友和老師，所謂「師友」之間。另外，我也和阿部正雄十分熟識，我的一篇有關王陽明「四句教」的文章在《東方佛教徒》(*The Eastern Buddhist*) 出版即是因為他們兩位師徒特別邀請而撰寫的。我很高興能夠參加這次對話，我想簡單提示我所體知的儒家的精神方向。

首先，請允許我先介紹「存有之連續性」(continuity of being) 的觀念。針對我們目前討論這一觀點的含義，是終極的人生意義可以而且應該在人的日常存在中體現，這跟禪(Zen) 並無根本的不同。價值的終極根源在天(Heaven)，它與人的本性是有內在關聯的。天不是一個靜態的結構，而是動態的歷程，是具有創造性的動態歷程。絕對實在的創造性即在其包羅萬有的日常生活中顯現。

人是從氣，通過生命和知覺演化而來，荀子所謂萬物皆有氣，草木方有生，動物方有知，只有人才有義，就體現了這一思路。因此天地萬物，包括人，都來自氣，一種「生命的能量」(vital energy)。但是人也是實現天之自我理解的存有。我認為人是宇宙大化的觀察者、欣賞者、參與者，和共同創造者(co-creator)。

西田幾多郎關於絕對矛盾的自我同一的觀念，也許可由天之創造歷程的複雜動力這一方面來作比較。這點和在人的日常存在中，即可體現最高的價值和最終極的意義，好像完全不同。但是由變化歷程的觀念來理解，人的日常存在是否一定不可能從「空」來理解？另外，終極實在是否能夠從創造性自身的存有的連續性而得到理解？人之自我實現亦是人的成長歷程，並且也是實現天的實在或內在屬性的歷

程。在這特殊意義上，人的「身、心、靈、神」即是人格充分體現的歷程。

儒家以為美學、倫理學與宗教是互相關聯的。例如倫理學，善之研究或增長需要植根於日常生活的具體經驗之中，但倫理學的充分展現必須要超越人的領域而擴展到宇宙。這就是為何我使用天人的觀點 (anthropocosmic vision) 來闡述的緣故。克服人類中心主義是必要的。儒學會四個不可分割的面向，首先是自我的問題：即自我尊嚴、自主獨立。因為人總是關係網絡的中心點，所以二是社群 (community)，社群的範圍很大，由家庭、國家到世界及宇宙都包含在內。第三則是自然，中文叫作「地」。最後則是天道。因此，理想情況是自我和社群之間健康的互動、關於身心的自我的整合、人類和自然之間的可持續的和諧關係，還有人心 (heart-and-mind) 和天道之間的相輔相成。儒家的天是無所不在及無所不知，但並非無所不能，因為人的參與改變了天之結構。天就是創造性本身，所以它永遠是變化歷程之開展。日常生活中的衝突和矛盾必然內在，但透過自我修養 (self-cultivation) 和社會和諧，以及與天和地的對話 (dialogical) 關係，這些矛盾將會轉化為對話關係；不是辯證的關係，而是對話的關係。

儒家的理想是把社群理解為一個誠信的聯盟，一個建基於信任的家國天下。我們可以說儒家是一種全面和整合的人文主義，它不是現代西方的世俗人文主義，因為世俗人文主義是排斥精神的 (anti-spiritual)。其實哈伯馬斯的溝通理性並不能證明自然之重要性，我曾把西谷啟治的書《何謂宗教》(《宗教とは何か》) 介紹給哈佛宗教學第一年的博士生，和詹姆的《多種宗教經驗》及韋伯的《新教倫理與資本主義的精神》一樣都是必須了解的基礎課本。我曾和神學家 Gordon Kaufman 以及目前是哈佛神學院的院長 William Graham 一起教授西谷的書。另外是西谷啟治關於無的觀念，這是在研究院常討論的課題。正如松丸教授所說，無是一個極為複雜的觀念，它不只是沒有。久松禪師曾在哈佛的世界宗教研究中心講學就提到六種無，對我很有啟發。最後我要強調，儒家的人文主義既是精神的，又是自然主義的 (naturalistic)，這就是為何最近在德里 (Delhi) 的一個會議中，印度哲學的 Balasubramania 教授把儒家的人文主義刻畫為精神的人文主義 (spiritual humanism)，當然，儒家的精神同時也是與自然契合無間的。

吳教授：

謝謝杜教授。現在，京都哲學和當代新儒家雙方都已為自身進行了精確的描述。能夠促成兩派對話的再度開啟，我確實感到無上光榮。從我們的四位嘉賓講者對於京都哲學和當代新儒家的發言，我也學到了許多，特別是絕對無、天、自然主義諸觀念。現在，讓我們考慮第二個問題：在義理和救贖論兩方面，京都學派和當代新儒家如何互補對方？有請花岡教授。

花岡教授：

首先在義理方面，我想談談兩個學派之間的「橋樑」。我認為，京都學派和當代新儒家的第一座橋樑就是「天地同根和萬物一體」。第二個橋樑就是對現代自然科學的克服。關於這兩個問題，我認為它們能夠聯繫兩種哲學或使兩種哲學互補對方，杜教授亦提到自我。至於第二點救贖的互補方面，我想提出自然和人類之間的「和諧與和平」，杜教授也講到這個問題。這裏，我想提出兩個論題：第一個是在絕對無的場域 (field) 和絕對有的場域中的實在之實現。第二個論題就是在兩種文化之共同浪潮 (common waves) 中的精神性的論題。謝謝。

吳教授：

謝謝花岡教授，現在請松丸教授。

松丸教授：

要回答第二個問題非常困難。從義理的觀點，我想提出在矛盾的自我同一的基礎上，當代新儒家和京都學派之間有某種合作的可能性。因為杜教授提到關於矛盾的自我同一這方面，當代新儒家和京都學派之間的相似性，如果可以讓我舉一個人與天之間的關係的例子的話，這兩種存在是彼此矛盾的，但同時它們又在天的創造性之歷程中進入一種統一。這種說法也適用於京都哲學的矛盾的自我同一的觀念：個別的存在彼此分離，並保持它們自身的個體性，即是說，它們與普遍物對立，但同時個體與普遍物又進入一種統一。

所謂「普遍物」，我意指某種整體的 (holistic) 東西。如果普遍物（某個整體的東西）包含個體，並同時保持兩個邏輯元素的自我同一，則個體在某個整體的東西的場所中失去其個體性，但同時，普遍物和個體兩個元素都應該保持它們的真實本性。事實上，它們彼此矛盾，這個矛盾是一個可靠的事實，是生命之實在。因此，

必定有某種調和這兩個矛盾元素的效果或中介作用，這種作用並不損害和破壞兩個元素的本性，生命之實在應該如其所是那樣地被理解。這個既包含兩個元素又沒有損害它們的本性的中介，被稱為「絕對無」。因此，絕對無是某種作為中介的作用或效果的表述，即「場所」。事實上，你不能掌握絕對無，它不是可感知的東西，它超越了我們的感知。你只有借助對個體和普遍物之間之統一的後果之重新考慮 (re-considering) 或推理 (ratiocination) 才能追溯絕對無的作用。這種統一是由絕對無的作用來完成。如果當代新儒家能夠分享及對絕對無有個了解，則我相信兩個學派能夠對發展彼此的互相了解找到共同的基礎。謝謝。

吳教授：

謝謝松丸教授，他所說的絕對無的確是一個關鍵的觀念。現在請劉教授。

劉教授：

京都學派發展自佛教。佛教是從印度傳到中國，經韓國再傳到日本，所以，佛教與儒家之間的對話很早就開始了。事實上，如果沒有來自佛教的刺激，就不會有新儒家，更遑論當代新儒家。因此，回顧宋明儒學是極具啟發性的，例如，宋明理學的核心概念就是「理」，在先秦「理」並不十分重要，從北宋開始，到後來宋明的發展，「理」才被突顯出來。那麼，理之概念從何而來？其實是出自佛教華嚴宗的理事無礙法界觀。所以，儒家確實從佛教學到了很多概念。佛教同時對宋明儒學的發展有很大的影響，因為來自佛教的衝擊，宋明儒與那些只想通過科舉入仕的士人不同。宋代理學家朱熹說，當前的豪傑人物都出自佛教界，他們只關心一個問題，即生死的問題。

但儒家並不是毫無選擇地接受來自佛教的一切，因為雙方的出發點是不同的。佛教的出發點是無常，到最後必定會追溯到無明，這不是儒家的傳統。儒家亦追隨一種非實體的動力論 (non-substantial dynamism)，這與佛教是相同的；但它回到《易經》。《易經》說：「生生之謂易。」所以在儒家的傳統裏，特別在宋代，邁出了重要的一步。在先秦時代，孔、孟只講「仁」，講人性 (humanity)，很少提到創造性、宇宙論、存有論等等；但在宋、明，為了面對道、佛二家的挑戰，新儒家需要去建構一種精深的哲學，這就產生了把「仁」體認為（或等同為）「生生」的宋明新儒家哲學。

我同意吳教授的論點，他研究京都學派超過三十年，最後他說京都學派不能夠解決這個基本問題，即創造性的問題。因為從佛教的觀點，它講緣起性空，這不是真正的創造性；真正的創造性只有在儒家的傳統中才能找到。儒家學者不會放棄他們本身的立場。關於當代的對話，我留給杜維明。

杜教授：

我想我喜歡「救贖論」這個名詞，我不喜歡「義理」這個名詞。我想這是由於新儒家和京都學派都是開放的、多元的和自我反省的。所以，兩者都不會贊同某種教條或者固定的義理。把西谷啟治的錄音整理成《宗教とは何か》的源了圓，我和他曾有一個關於自我修養的對話，自我修養即救贖論。基本問題是實踐 (praxis) 的問題，實踐的問題讓我們理解存有論的前提，並不是觀想的 (contemplative)。哲學告知我們如何行動，儘管它是絕對相關的。但其實是實踐、實際的修養及人格之真實實現，幫助我們去獲得救贖論的基礎，以及對理論基礎更精深的理解。所以首先我認為，義理並不是一個描述它的好字眼。

當然，在儒家中，創造性是一個複雜的論題。朱熹把「理」界定為靜態的結構這個立場——理不創造、不活動——被王陽明、陸象山挑戰，這是內部的矛盾或爭執。從陸象山、王陽明這個立場出發，後來的韓國哲學家李退溪透過提出理能活動、甚至能創造，這種議論來嘗試幫助朱熹。所以在某方面，它與京都學派的想法（另一種意義的創造性）比較相容。

我不認為京都學派僅是佛教的一種表現，因為它亦是德國哲學，亦是海德格，以及其他很多論題。我認為從西谷啟治的觀點，無是創造性的一種形式。

所以首先我想去確認兩者之會合處，然後我也想去強調一些不相容之處，最少是一些不可比較之處 (incommensurability)。我認為兩個傳統對於兩種困難都是很認真的。一方面是封閉的特殊主義 (closed particularism)：重視個體性，變成自我中心，不能跨越；無論是跨越到社會，還是到天與地。另一個是抽象的普遍主義 (abstract universalism)：不對人類經驗之當下的活著的具體性作出回應的那種普遍主義。在這個意義上，離開封閉的特殊主義，這個個體性的問題，我想跟松丸關於主詞與謂詞的觀念是有關的。謂詞需要去跨越那種謂詞判斷，這種謂詞判斷限制種種的逃離謂詞的活動。所以，不要把事物視為對象，我想更不要把自然視為對象之集合，而要把自然視為互為主體的共同體 (communion)，這跟新儒家「與天地萬物為一體」

的觀念有關。即張載的觀念：天為父，地為母，一切事物和人類都是我的朋友，所有人類都是我的兄弟姊妹。這種在關懷 (care) 的意義上的詮釋，我以為京都學派的倫理學可以刻劃為，不僅是在亞里士多德意義上的德性倫理，而是一種關懷與同情的倫理學。這和儒家傳統是很相容的。

我個人對比較研究方法的偏好並不是平行的比較 (parallel comparison)，平行的比較通常是很表面的，因為每一方都脫離了它的脈絡。如果你嘗試去研究京都學派，不能脫離了戰爭、第二次世界大戰的脈絡，脫離了去挑戰西方學問的脈絡，脫離了作為異於東京心態 (mentality) 的京都學派的脈絡，並脫離了特殊局部 (local) 知識的脈絡。但重要的是：局部知識變成了全球聯繫，它是植根於局部知識。如果你看看儒家傳統，它從曲阜地區一個真正的局部知識開始，然後變成中國之知識（或學問），並從中國到東亞，現在如果我們有機會從東亞擴展，就是從東亞普及到世界。在這個意義上，局部知識嘗試去成為國家、地域，甚至全球知識。

西田幾多郎的觀念是從完全普遍的立場開始，但那種普遍立場容易陷入一種抽象的普遍主義。因此，如果你觀察整個問題，當然你要面對特殊事件、特殊時刻 (moment)。對於新儒家的出現，也應如此去理解。如果你不了解五四發生甚麼事情，不了解西方主義的挑戰，就很難了解當代新儒家。例如，牟宗三教授是那麼為儒家不能與民主和科學這些西方的偉大價值發生聯繫而擔心。我們不會期望基督教去發展民主或科學。我們不會期望佛教在實證的意義上必然地一方面發展科學和技術，而另一方面發展民主。

我認為，西田幾多郎和新儒家回應了實證科學，把它視為唯物論的、工具的、人類中心的 (anthropocentric)，不涉及人的生命成長。所以，它的核心是人文主義的 (humanistic)，同時我認為關於「氣」或生命能量的觀念，它是外面這裏的質體 (substance)，又是精神的顯現。所以，我最後的問題是：存有之連續性與存有的斷裂，就個體和絕對之間的關係，這方面能否結合在一起？並且以下的認識對我們是重要的：如果我們想把創造性聯繫到矛盾中去，我們想看到兩者之間的創造的張力，而不是破壞的張力，破壞的張力是根本或徹底地破裂；創造的張力實現和解與和諧的可能性。如果你沒有這種認識，那麼，創造性便成為一種虛無的創生，這是類似於上帝的徹底他者 (radical otherness) 的觀念。這不是佛教傳統或京都學派對佛教的現代詮釋，特別是禪所意想的。

吳教授：

謝謝劉教授和杜教授。我們進行討論的第三部分，請回應或評論對方剛剛所表達的言論，雙方可藉此去挑戰對方。請花岡教授。

花岡教授：

首先，我想回應劉教授。西田幾多郎、田邊元和西谷啟治的哲學雖然彼此不同，但其終極關懷都在於同一個絕對無的場所。我們因此必須要考慮這方面，這是我第一個評論。

第二個評論是對杜教授的，我不想直接地問杜教授，而是間接地問。你如何思考「時間和連續性」(time and continuity)? 我認為，時間從現在開始，時間並不只是從過去開始，亦不只是從未來開始。京都學派的這個觀點是對時間的思考的核心。這是對杜教授的第一個問題。

關於第二個問題，我將思想的架構之類型或典範 (paradigm) 分為五種：第一種是「相對有」，例如唯物論。第二種是「相對無」，例如齊克果 (Søren Kierkegaard) 的存在或實存思想。第三種是「絕對有」，例如從柏拉圖 (Plato) 到黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 的哲學，如劉教授所說。第四種是「虛無」，例如尼采 (F. W. Nietzsche)。第五種是「絕對無」，例如西田。這個典範的使命就是：絕對無必須把所有其他四種類型的維度都歸屬於自身之下，並且在對實體的思考方式之否定中，以作為「絕對無」之作用的愛 (agape) 和同情去支持它們。我認為，京都學派因此既不是封閉的人格主義 (personalism)，亦不是特殊主義 (particularism)，而是開放的社會，我認為是這樣。這是第二個評論。

第三個問題是關於倫理學，例如，對於西田，倫理學的基礎在於人格 (personality)，但既不是基督教的倫理學，亦不是儒家的倫理學。後兩種倫理學不欣賞我們在這個世界中的時間 (our time in this world)。但我們必須在每個人格的基礎上去建立倫理學的新的可能性。這是我的意見。

吳教授：

謝謝花岡教授，現在請松丸教授。

松丸教授：

首先，我想問劉教授關於創造性的問題。為了引介這個觀念，你首先指出儒家是一種非實體的動力論，然後觸及到緣起 (dependent origination)。我對天的創造性的觀念非常感興趣。在對創造性的正確理解的基礎上，我們或許能夠找到發展相互了解的共同基礎，但我們必須首先澄清種種理解之可能性。我認為，這種理解之可能性應該對於兩種立場（通過同時意識到差異性）都是開放的。即是說，如果儒家是建基於天與人之肯定原理，並且從這種天與人之存在的假設發展儒家之理論，則儒家是非實體的就是可爭論的，因為這種天與人之假設據我理解是建基於某種實體主義。劉教授，你認為如何呢？

還有，我想知道儒家的非實體的思考方式的本質，以至我們能夠在當代新儒家和京都學派之間找到相互理解的共同基礎。這個是另一個問題。

杜教授提到天與人之間的關係，說這種關係不是辯證的，而是對話的。「對話的」的甚麼意思？你能對這個“dialogical”的概念給我一個更詳細的解釋嗎？謝謝。

吳教授：

謝謝松丸教授。現在輪到劉教授和杜教授，請劉教授。

劉教授：

在此僅作一簡短回應。實體之概念對於中國文化來說是完全陌生的，它來自希臘哲學，後者提出永恒實體或存有；在中國哲學中，你永遠找不到類似的說法。從中國的觀點，宇宙總是不停變化著。所以，孔子有所謂「無言之教」：天何言哉，天何言哉。天是一個創造性之符號，只是默默不斷地運行，並不透過人格意志而顯現，例如在上帝。但它在宇宙中運行，包括人類在內的萬物，唯有人類能夠意識到天之創造性。這種洞見可追溯到孟子以降，經宋、明一直到現在的中國傳統。到了當代，這問題就變得很複雜，因為當代新儒家是一當代的運動，不能只是停留於傳統之中，要與時並進，必須要面對現代化的問題。

不只這樣，我們現在進入所謂後現代的時代，帶來的轉變是更加不同的。事實上，我們經歷過非常艱難的時間，特別是戰時，包括在二次大戰中日本的侵略，中

國可能在地球上被根絕或消滅。在共產黨接管中國大陸之後，幾位流亡學者堅持中國傳統具有一些恒久 (perennial) 的哲學和價值，需要堅強地捍衛它們。當代儒家的第二代，包括牟宗三教授和多年前與我們一起訪問京都的唐君毅教授，他們在情感上都是十分護教的。他們相信，不惜一切，都要將這些價值保護下來。某方面，我認為他們的確具有偉大的洞見。

現在，看看四川的地震，很多事情我們需要改變，我們需要新的技術去拯救這些人民、運送物資到四川。但有些東西在過去兩千年中沒有改變，孟子說：「親親而仁民，仁民而愛物。」你愛你的父母，並且你把你的愛擴展到人類，以至到地球。看看川震，我們就會發現有父母寧願死也要保護他們子女的場面，這就是「親親」。孟子在二千年前提出這個說法，今天依然可以適用。再者，這個地震是一個災難，但在災難中，我們找到一些正面的東西，在過去五十年中，我們從沒有飛機直接由臺灣飛往大陸，但為了拯救地震，臺灣首次派遣貨機將貨物直接送往四川的成都。因此，有某些東西在價值上是恒久的，我們要保衛這些價值。

但同時我們亦必須與時並進，這就是為何在現代化中，我們推動杜教授所言的中國民主化，因為我們過去只有君主 (monarchs)。我們談論過仁政 (government of humanity) 的理念，但我們實際上又得到甚麼？我們通常得到暴君，而不是聖王。所以在現代，新儒家想吸收民主，希望民主憲政會進入中國，還有科學和技術；另一方面，我們不能夠只是從西方吸收民主和科學，而忘記我們自己的人文和創造性的傳統，我們需要用新的嘗試去結合兩者。

正因新儒家第二代在感情上是護教的，他們傾向於講一些不合現代人口味的東西，例如，牟宗三會說，只有中國文化才有常道。如果你作出一種這樣的陳述，便無法與其他傳統有所對話。在我們這一代，接受多元的文化，不但對京都學派開放，也對基督教及其他開放，事實上，在一九七四年的會議中，基督教也有代表。每一傳統都會有一些不同的事物。一方面我們能夠從其他傳統中學習，另一方面我們也想保護我們自己的傳統。我們只需去保護儒家作為世界精神傳統之一的地位，不需要去證明我們比其他傳統優勝。

吳教授：

謝謝劉教授，他對實體概念的回應扼要而點到即止。請杜教授。

杜教授：

我確實很欣賞這些提法。首先對花岡教授的回應，我同意你的觀點，存有之連續性不只是偏重過去和未來，它更是把重點集中於現在。我認為儒家的思考方式的一個特點就是把當下具體的活生生的人當作起點。對我來說，這跟京都學派的一個重要的概念（即「場所」的概念）是一致的。「場所」並不只是物理的地點，它也是位置、處所 (site)，它是現在，此時此地的意識。如果你要區分時間與時間性 (temporality)，時間性就是時間之意識。因此，儒家對現在的觀念就是過去之累積點，記憶是很重要的。我們沿著昆德拉的思路，如果你沒有記憶，那麼你就變成過去的奴隸；如果你具有記憶，你可能從過去解脫出來，所以，記憶是重要的。並且對於未來，如果沒有未來，那麼現在就受到限制。

關於第二點，我想可能有些誤會。我確實相信京都學派是開放、多元的和有自我反思能力的，那就是為何我們能夠發展。現在京都學派和新儒家兩者最重要的問題就是，當然我們都意識到排外主義的危險，但我們卻常常遭受融合主義 (inclusivism) 的限制。融合主義是一種整體的觀點，嘗試把眾多不同的思想學派吸收進來，希望把這些思想學派的觀點都綜合起來。有天台的和華嚴的融合，也有儒家的融合，比如唐君毅教授談到的心靈九境的儒家觀念，最高的一境是天德流行境，這當然是儒家的。在這種承認多元主義的立場中，我們所具有的自我反思能力不但是建基於我們對我們的位置的理解，更是對我們的「場所」的理解；不但是建基於它是與我們相關的特殊意識，更是與世界其他事物相關的普遍意識。但我們必須承認很多其他精神傳統也可能有融合的意願和機制，因此溝通是可能的。再者即是人格的問題，西田幾多郎對人格非常關注，這些新儒家和京都學派也有互補之處。描述儒家倫理的最好方式既不是個體倫理，亦不是社群倫理 (communitarian ethics)，特別是當兩者互不相容所表現的排斥性的關係。Richard Rorty 論證說自我實現與公共服務是不相容的。如果是這樣，整個儒家計畫就會失敗。這個正是為什麼狄百瑞 (de Bary) 要把儒家定義為人格主義的理由，這裏，人格主義不只關心自我，而是把自我視為自我修養的起點。從此出發必然從修身進展到社群，如齊家、治國和平天下。

對於松丸教授關於“dialogical”的意義的提問，這就需要稍作進一步的解釋。我曾參加過聯合國大會秘書長所組織的文明對話，現在也積極參與聯合國教科文組

織 (UNESCO) 的文明對話及文化多元的計畫。我認為京都學派和儒家可以有深層的對話，至少可以向那方面努力，這意味著我們由容忍開始，但容忍只是基礎條件。如果只有容忍，就不可能有真正的溝通，必須還要承認對方的存在，我們都承認對方是不可化約 (irreducible)、具有內在價值的。然後是尊重的可能，我對西谷啟治和阿部正雄，以及京都學派今天重要的繼承者，都有很大的仰慕和尊重。

丸山真男就不同了。丸山真男的進路即自由傳統，對京都學派有很深的誤解，以為京都學派太強調神道及宗教情緒，對自由主義的限制的關注不夠。有了尊重，然後才有互相參照 (mutual reference) 及互相學習的可能。

我認為，我們已超過了容忍、承認和尊重。我們已進入互相參照和互相學習的階段了。但更大的挑戰不僅是對差異的承認，更是對差異的慶幸 (celebration)。我認為，京都學派變成儒學化，及儒家學派被京都的佛教觀念所改變並不是對話的目的，我認為保留差異是極為重要的。我們不須跟從列維納斯 (E. Levinas)。我確實相信列維納斯是有問題的，因為他講徹底他者。但我也確實相信它對我們的事業是個很重大的挑戰。正如我先前所注意到，比較哲學的目的是去加深我們的自我認識。通過加深我們的自我認識，其他傳統的洞見即可成為我們的資源，但汲取資源不是手段，不是策略，也不是工具理性的對象，而是變成我們自身的內在價值加深自我認識的意識，作為互相崇敬和互相學習的一種生活方式，其實就是要承認，他者不僅是威脅，而且是一個值得慶賀的存在。

如果我們這樣理解，我們應該從辯證模式轉化為對話模式。根據黑格爾和馬克斯，辯證模式主要是克服和爭鬥，即是說，正 (thesis) 與反 (anti-thesis) 之間是衝突的。簡要地說，其中含有暴力的成分。概念的乃至行為的暴力，就是去克服平行的 (horizontal) 溝通，並移到一個不同的場所 (arena)。移到一個不同的場所需要爭鬥，這種爭鬥是基於被我視為由笛卡兒以來的排外二分 (dichotomies)，這指身與心、物質與精神、肉體與靈魂、自我與社群等等的非此即彼 (either-or) 的思考方式。如果是物質的，就不是精神的；如果是身體，就不是心靈。於是在這種意義上，你有一種不能解決的矛盾。所以，你需要提升到這個矛盾之上，作為一種綜合的思考方式。

現在，如果你採取一種不同的思想模式，譬如陰陽的模式，這就意謂一種不同意義的二分。陽中有陰，因此你不能找到沒有陰的陽，對陰亦是一樣，我們稱為兩極的互補性 (bipolar complementarity)。兩極的互補性是一種對排斥性矛盾的化解，

這種矛盾所導致的動力可以是創造性的亦可以是破壞性的。我們知道中國在毛澤東的爭鬥的觀念下所受到的破壞有多少。馮友蘭一度亦贊同這種觀念，後來改變主意，嚴重地意識到爭鬥的負面後果。

所以，我建議嘗試不要用以非此即彼的方式去思考，也不要以簡單兩端的方式去思考；讓我們採取即此即彼的複雜過程去思考，它不是一個直線進程。雖然它不是一個直線進程，但邏輯分析當然是必要的，即使不想介入一種邏輯的策動，但那是最低要求。但我們也需要尊重和欣賞內容豐富的模糊性 (fruitful ambiguity)。對於我們，內容豐富的模糊性不但是欣賞全然他者，也是理解活生生的具體存在的複雜道路，我們想解釋西田幾多郎關於場所的觀念，或者西谷啟治關於極端力動和轉化的虛無的觀念。你要知道，比如從道家所體現的虛無就是絕對的觀點，這種觀點意謂，你愈刻意創造，你的資源就愈枯竭；你愈要發展，你就捲入更多的煩惱。最好如嬰兒般保持自然的原初存在情況，在一種和諧的方式中持續存在，那裏沒有爭鬥，而爭鬥卻被視為與人類的成長相衝突的。

儒家的創造性的觀念，如劉教授所提出，是生命過程的創造性，並且我認為亦是吳教授關於純粹力動 (pure vitality) 的觀念，後者是一種力動論或動感，亦是一種轉化的活動。所以，創造性本身就是變化，也是存有。它不是海德格意義的存有，如傾聽存有的呼聲，這種意義下的存有，有時是與變化歷程區分開來的，這是因為如果它是一個能動的過程，要傾聽原本的呼聲。

傾聽的藝術能夠由開展之過程而得到培養，這與時間或時間性的問題很有關係。傾聽不是視覺，它是時間性。如果它是時間性，它是聲音的，如果是聲音的，那麼它像音樂是能動的。它是一個開展的過程，帶有很大的能量，儒家的創造性十分強調高能量。因此所謂「中庸」，不是由所有力量被構成某種一致性而得到的和諧或平衡；和諧 (harmony) 與一致性 (conformity) 是完全相反的。和諧承認對方的不可歸約性，沒有對方，沒有差異，就沒有真正的和諧。例如，和諧在烹飪意味著很多不同的味道，在音樂意味很多不同的樂器，在繪畫意味很多不同的顏色，要想真正了解其中的意義需要複雜的思考方式。最起碼是不要以非此即彼的方式來思考，而是根據兩端「即此即彼」來思考，但你應該超過兩端而運用更複雜的思考方法，這就是為何堅持量化的實證科學主義已經過時。

現代科學，以量子論為例，提出概率 (probability) 而非客觀事實 (fact)，不確定性和複雜性都必須面對。這意味著我們知道愈多，就愈意識到我們應該知道而永遠

都能知道更多。於是，理解和理性之光所達到的範圍遠遠無法通透無知之幕的厚度。在倫理的意義上，謙遜，是一種自知之明，明白自我的理解總是有限。

所以，讓我再一次回到京都學派與新儒家的對話關係的重要論題，不僅是文化之間的對話關係，更是哲學內部的對話關係，很明顯京都的大師們如我的師友之間有關「空」的理論，在中國儒、釋、道三教之中都很有這種巧妙而深刻的「體知」值得我們仔細推敲，慢慢地深入地了解。從新儒家的角度，「氣」之觀念是絕對重要的。因為它雖然不是無，卻有無限的能量。「理」原先被朱熹視為靜態的，它是讓生命能量凝固為某種形式的原理。後來王陽明、陽明後學一直到明清之際思想家劉宗周，更不用說王夫之，都把自然之氣視為生命能量的顯現。

吳教授：

謝謝杜教授。由於時間的限制，我們要進到第四個問題。根據以上所提出的見解，京都哲學與當代新儒家之間，在哲學或宗教的溝通和合作上，有沒有著力點呢？如果有，則是甚麼呢？請花岡教授。

花岡教授：

我想簡短地回答這個問題，因為我們沒有很多時間。我個人欣賞猶太教的思考方式，即 *hayatology*。由 T. Boman (1894-1978) 在挪威（及德國）和 T. Ariga (1899-1977) 在日本提倡的 *hayatology*，它不意指機械的、靜態的實體，而是指事件或變化，如杜教授和吳教授所說的「純粹力動」。*Hayatology* 意指活動、作用、動態的思考方式，或以身情意去思考的方式；對於日本和臺灣哲學，這是一個很好的思考方式，這是我的評論。

我還想提及「十牛圖頌」，如上田閑照教授時常提及，但我更喜歡華嚴宗的「因陀羅網」(Indra's Net)。這是華嚴宗所判的五種教中的一個譬喻。因陀羅網對於當代新儒家和京都學派之間的溝通與合作是非常適合的。十牛圖頌和因陀羅網對於兩種哲學的一起合作或溝通是很好的。

第三個就是儒家的仁、愛或慈悲（日本語：*jishi*）。它們就是京都學派和當代新儒家之間的三道橋樑。我認為這是兩種哲學之間的溝通的時機。

吳教授：

請松丸教授。

松丸教授：

我現在必須涉及當代新儒家和京都學派之間的溝通與合作的可能性。從哲學的觀點，我認為要架構起兩個學派的橋樑並不容易。把絕對矛盾的自我同一和兩極的互補性化約為兩個學派的共同基礎（而沒有破壞這種兩極性），你也許能夠得到兩個學派之間的一種統一，但你亦必須面對兩個哲學概念之間的差異性。這個關於統一與差異同時遇見的觀點，對於獲得絕對矛盾的自我同一的更深理解是非常重要的，因為統一和差異之間的爭鬥 (*struggle*) 是這個概念的一個好例子。如果我們通過努力能夠分享同一個基礎，那麼我希望我們能夠在相互理解方面更進一步。但在走這一步的嘗試中，關於儒家和京都學派之間的差異，我應該給出一些評注。

京都學派哲學承認相對存有（如人類）和絕對存在（如上帝）之間的一種破裂或裂縫 (*rupture or cleft*)。相對存有 (*entia*) 與絕對存在需要一個作為中介的第三者去聯繫它們，即作為場所的中介，以至它們在那裏能夠被互相聯繫，相對存有透過中介之作用而與絕對存在接觸。換言之，相對存有實行自我否定並把自己帶往虛無 (*nothing*)，而絕對存在亦否定自己並把自己帶往虛無，這些都是透過中介之作用去引致兩者進入自我否定，因為中介本身首先是絕對否定之根據，並作為肯定的否定而起作用。因此，通過你的自我否定，你能夠從你固定的立足點起跳，躍進絕對無之活動中，這種自我否定是由作為肯定的否定的作用引起的，這種作用即作為場所的中介的絕對否定。如此一來，自我否定之第一作用對於京都學派的獨特的絕對無的理解是非常重要的，沒有這種自我否定，你不能達到自我肯定，即達到真我的再生。我們有自我否定和自我肯定這兩種不可分的絕對無的作用，如果我們在所謂絕對與相對之兩極互補性的理解的發展上沒有失敗，那麼對於東亞這兩個哲學流派我們就能夠找到共同的基礎。

至於宗教的救贖論方面，我不肯定對於兩種哲學我們能夠找到共同的基礎，因為就我對儒家在救贖論的意義方面的理解而言，儒家有這個意思，即人類的拯救可以不實行這種自我否定而能夠達到。也許京都學派受到基督教很大的影響，例如上帝與人類之間的絕對破裂，但這是京都學派的其中一個基本立場。於是，我們應該首先注意到儒家和京都學派之間的這些差異，然後我們就能夠找到去連接這些差異的橋樑，並且在救贖論的領域中獲得一種共同基礎。但關於這個，我現在卻不清

楚。

吳教授：

謝謝松丸教授，現在請劉教授。

劉教授：

作為精神傳統，我認為新儒家和京都學派都面對一些共同的關注，例如，如何在理論上和實踐上去克服虛無主義。事實上在過去十年，對於全球倫理的建構，我已回應過孔漢思 (Hans Küng)。我同意他說在新世紀和千禧年 (millennium) 裏有典範轉移 (paradigm shift)，即是說，今天需要一種全球意識的覺醒，他的同事 L. Swidler 甚至給出一個頗戲劇性的表述：對話或死亡。孔漢思認為，如果宗教內沒有和平，那麼世界亦會沒有和平。我想我同意這個評斷，因為今天我們已經變成一個地球村 (global village)。但今天多元主義不是爭議的重點，重點在於如果只有多元主義，我們將來仍有危險。我們需要去找到一些共同的東西，在同一個地球村生活，以人道互待。

在近幾年，學者正在努力去發現一些共同的東西，如 Sissela Bok 所說的共同價值。她透過歸納發現，在世界的偉大精神傳統中，同一的金律透過不同的表達方式，在在出現。她亦指出，從摩西開始，例如「不可殺人」的命令從古到今在東方及西方都被找到。但我認為只靠歸納是不足的，因為在方法論上，歸納通常傾向於將重點放在相似及共同的東西，而忽略差異。但今天我們所處的時代不同了，我們需要去保存差異性，並同時去尋找一些不完全相近的東西，確實是我們所共同關心的。

在過去十年，我非常艱辛地嘗試去給宋明理學的「理一分殊」進行新的詮釋。不幸地在今天，我們把太多注意放在差異性上；如果你確實找到理一，肯定不是因為你能夠聲稱你擁有真理，任何人都不能夠，因為這是超越的 (transcendent) 觀念。因此，我把理一視為我們可以嚮往的規約原理 (regulative principle)，同時我們每一個都能夠肯定我們自己的獨特性，以便能夠為人類及這個地球村貢獻一些東西。因此在這種情況下，理一分殊，用一個譬喻，朱熹會說月印萬川，或者根據華嚴宗的譬喻，即海與波。但現在我們甚至再進一步，不僅不同的波浪，它們是相似的又是不同的，所以今天我們嘗試提倡一些新事物，一方面我們不能說我們今天是價值中立

的。今天甚至在科學，價值是重要的，例如生態學；如果沒有價值，你怎能有生態呢？但另一方面，我們沒有能力去提倡最大的道德 (maximal morality)，因此我同意孔漢思說的我們需要最小的道德，例如金律。所以，你不需要很精深的理論，因為沒有一個哲學家會同意另一套道德理論。但每個人在地震時都會有同樣的同情、有同樣的關心，並化為行動，這是我們將來該走的方向。

吳教授：

謝謝劉教授，現在請杜教授。

杜教授：

要我作總結我感到不安，特別是在京都學派的朋友不能回應的情況下，更感到不安。我心中所想的是以下的問題：儒家哲學如何能從京都學派傳人中學到甚麼？首先，我需要體認「絕對矛盾的自我同一」的哲學涵義。例如深化的主體性 (deepening subjectivity) 不僅是對於當下自我同一的否定，並且也是對於自我同一在一個更深的層次的持續肯定。於是，這個深化主體性的觀念是一個歷程，這個歷程不僅是關心肯定，而且也是關心比表面矛盾更深的矛盾，因為表面的矛盾並不能加深我們的自我認識。無論如何，從六十年代我與西谷啟治教授對話的時候，我就已經非常認真對待這個觀念。

第二個是「場所」的問題。我認為從儒家的觀點，如果哲學反省以活生生具體的人作為起點，那麼在變動不居的轉變過程中自我同一的經驗是「即新」的，這就意味著不斷地重新學習。而這種學習即是自我理解的深化。《論語》所謂「切問近思」正是這條思路的概括。

而第三點跟我和源了圓先前討論過的論點有關，即希臘哲學。生命的觀想模式與實踐的模式有清楚的分別，只有觀想模式才是哲學反省的根源。儘管亞里士多德很強調倫理學，希臘哲學的主流判定觀想方法才是進入哲學的領域的正途。問題是：我們可否堅持在佛教、道家中，或印度教中，精神成就是哲學表述的先決條件？如果精神成就很低，哲學表述不可能有甚麼洞見。這是一個嚴肅的問題，方東美教授曾說過：王陽明的哲學思考，是在學習去作聖賢的精神中體現出來的。這是否意味著你已經達到那種精神境界，才能說出相應的哲理？如果堅持這一原則，哲學分析的普遍意義便很難確立。我們必須有雖不能至而心嚮往之的自由，例如柏林

(Isaiah Berlin) 的消極 (negative freedom) 的自由傳統，而不是承擔著價值的積極自由，所以能達到最小公分母 (lowest common denominator)。普世倫理，必須很博才能放諸四海皆為準，但我對此並不感到滿意。我認為積極的價值必須肯定，否則只剩下形式架構了。

人的成長需要修養，也就是培養德性。我認為從以上松丸教授的解釋來看，西田幾多郎可能是借助於基督教。在基督教的現代轉化中，有些變化，至少表面上看來非常極端。我的同事 Gordon Kaufman 就不接受三位一體，乃至上帝創造萬物的教條。譬如來自 R. Otto 的「徹底他者」(the wholly other) 的觀念以及 M. Eckhart 的「救贖」的觀念，即救贖是建基於上帝的終極實在是與人的理性所能捕捉到的徹底地、根本地不同，因此人的理性是很片面的，無論你如何都無法了解上帝。這是對康德哲學的否定，與齊克果則很接近。齊克果的「荒謬」(absurdity) 觀點與此有關，《舊約》裏亞伯拉罕的故事，即是對信仰的最戲劇性示範：荒謬本身就是人說的真誠；如果不接受荒謬，就不可能成為「信仰的武士」。

我想西田幾多郎認識到，過分的自我肯定即是危險的執著，只有通過自我否定而開放自己才能昇華到更高的境域 (horizon)。從存有連續的觀點來看，這是否意味著破裂，而這個斷裂是否永遠不能彌補？這是個重大的問題。我想這種斷裂不是佛教的，而是基督教的，例如 Karl Barth 的正統基督教立場，當然未必是今天壓倒性的大多數的基督教思想家或神學家所持有的基督教立場。

正如劉教授所提出，我們當前所面臨的是現代處境。現代處境如何理解？我以為所有精神傳統，特別是佛教和基督教，必須通過徹底的轉化，一個基督教或佛教的領袖必須運用和發展兩種語言：一種是獨特信仰社群專用的語言。基督教的語言與佛教的語言是不可通約的，但可以進行互補的對話，如 J. Cobb 與阿部正雄的對話，它是富有成效的，雖然顯明的不相容，回教的語言與基督教的語言可通約之處很多，但回教和基督教的信仰經驗卻是不相容的。第二種語言是全球公民的語言，因為在人類歷史中我們首次用肉眼即獲得對於地球的整體觀念。我們知道礦物、土壤、水、空氣的限制，在這種新的情境中，彼岸或淨土必須在此地實現的，你不能說這是紅塵，我們可以繼續污染下去。這就是為何人間佛教和參與佛教 (engaged Buddhism) 飽含力量。我們不能說，讓我們等待未來天國的來臨，讓我們繼續污染這凡俗的地球，因為這個世俗的地球本身就是污染的。

我認為儒家傳統只有一種語言。沒有一種獨特的儒家語言，必須徹底轉化才能

成為世界公民的語言，因為儒家入世的思想本來就包含著關愛地球、天下大同之類，這是今天必須培育的世界公民的語言。我認為西田也想發展這種哲學作為一種總體的語言。如果我們把這種總體語言與基督教的特殊語言進行對比，我們的挑戰是甚麼？我希望我們有一個回應對存有的徹底斷裂，即是說，沒有自我否定，沒有完全無法填補的斷裂，沒有徹底他者的想像，是否就一定不能發展以自我否定作為自我肯定的智慧呢？在儒家傳統中，自我修養在孔子對顏回的回答中是，非禮勿視、聽、言、動，也就對自我中心或自私（意、必、固、我）的否定。但這種否定正是展現深化的主體性和自然及天道都有內在的聯繫。因此，能否在肯定存有連續的基礎上，充分體知存有斷裂的智慧，對儒家而言是個值得玩味的課題。

吳教授：

謝謝杜教授。現在我們已經在京都學派和當代新儒家之間進行了非常有意義和成果的對話。我希望日後我們能繼續這種對話，並且為了東亞的哲學發展增加更多的相互理解。對於能夠促成這個美妙的對話，我感到非常驕傲。我想整體上是成功的，所以非常感謝大家蒞臨，我們超過了原定的時間了，請大家二十分後再回來。

二、「跨文化視野下的東亞宗教傳統」圓桌座談

主持人：林鎮國（政治大學哲學系）

對談人：劉述先（中央研究院中國文哲研究所）

松丸壽雄（日本獨協大學國際教養學部）

楊儒賓（清華大學中文系）

時間：2008年6月14日（六）11:10-12:40

地點：中國文哲研究所二樓會議室

林鎮國教授：

我們開始進行本次研討會的最後一場次。首先，須提醒本次討論以中文進行，需要時會提供翻譯。在請講者開始前，我想先做簡單的發言。這一場結論，主要是就本次研討會一天半以來的討論進行總結。我是從昨天第一場起，就以學生的態度

聽到現在，深深覺得這是一次歷史性的盛會，對東亞思想界極具意義。

如果從幾世紀以來，東亞內部思想交流的角度觀察，我們將發現在當代亞洲內部，特別是東亞內部，彼此間的交流非常有限。有很多歷史性的因素，例如日本在明治維新後，所謂脫亞入歐的基本方向，影響了他們和中華文化地區的思想交流。在歷史研究方面，日本學界對中國歷史、中國文學史，都有持續深入的研究成果。但在思想、哲學方面，則呈現比較受忽略的現象。在中國方面，我們則看到另一個現象，雖然皇朝、天朝，在民國以後就不繼續存在，但所謂天朝的心態依舊存在。我們對儒家的討論往往至宋、明、清就結束，其在韓國和日本的發展，一向不被我們所著重。直到上世紀七〇年代、八〇年代以後，特別是受到來自美國、西方學界，如狄百瑞等漢學家的影響，才對東亞長期的整體性有所認識，才由整體的角度研究儒學。中國跟日本，都有他們各自心態上的限制。在臺灣，或在香港，正因為地處邊緣，某方面而言，這種在 *marginal* 的位置，使它比較沒有特定國族主義的負擔，具有海洋的開放性格。所以我想中、日兩學派之間的對話會在臺灣出現，是有其理由的。

回顧這兩天的對話，會覺得在最初的階段，還是先從歷史的進路著手，例如東亞兩個學派彼此的發展，京都學派從西田幾多郎、田邊元，還有西谷啟治，還有昨天沒提到的久松真一；新儒家是熊十力先生、唐先生、牟先生，乃至我們在場的劉先生、杜先生。這種把人擺出來做對比，畢竟還是由歷史性的進路出發，這兩個學派它們怎麼樣發展，我覺得也很有意思。像一開始，劉先生即把歷史的重心往前推，將兩個學派之間的對話，追溯到宋朝時跟佛教之間的對抗，這是一個歷史的宏觀的視野。但是對話應該除了往歷史去開發，亦應該從議題或未來發展去討論。像杜先生所強調的，我們該怎樣面對啟蒙之後所謂的現代情境（杜先生比較不喜歡用「現代性」而傾向用他所謂「現代的情境」）。有很多議題可由此展開，新儒家關注的像民主、科學，到我們這一代所關注的如環境、心理這方面的議題，都可以以議題設定的方式來討論。

像這兩天的討論，很多的問題便慢慢浮現，例如現代性的問題、宗教跟道德的問題。是誰的京都學派？是誰的新儒家？也是我們應該從另外的角度，如張政遠提出的現象學或其他角度切入。所以我覺得這次會議，無論在對話的架構，或者歷史進路，或議題開展上，都慢慢開始發酵，是一個非常好的開始。以上是我的一點點觀察。

本場我們請到四位教授，分別是楊儒賓教授，他長期關注這個問題，是國內對和辻哲郎 (Watsuji Tetsurō) 投注最多心血的研究者。還有劉述先老師、吳汝鈞老師和松丸教授。現在我們先請劉老師發言。

劉述先教授：

昨天我是由思想史的脈絡中，從先秦、宋、明一直到當代追溯下來，析理出新儒家跟京都學派的脈絡。今天則要反過來，講自己對一些問題的看法，當然主要是以前人的努力成果為基礎。

在昨天的討論中，我雖然不接受像吳汝鈞教授那樣把絕對有貼上標籤，但他的用心我是贊成的，就是說，你要絕對有、絕對無，要執兩用中，找到一個中道。我們新儒家幾代、京都學派幾代，也都是在要超越有、無，找到一個方向。各代的努力有不同的表現。我不覺得最根本的一些詞可以下定義，如果你要對哲學這個詞下定義、宗教這個詞下定義，便是死路一條。我只把 *philosophy, religion* 這種東西當作一個標籤，最重要的是個人怎麼去把握哲學，怎麼去把握宗教，每一代都有各自的體會。

兩天會議已可清楚見得，不管是新儒家也好，京都學派也好，皆非希臘那種重推測、玄想類型的哲學。基本上，它們的重點皆是在實踐現實上。並不是指它們沒有理論上的含義，而是指那並不是其重點所在。京都學派當然不同，因為它的前輩像西田，他們都是很早期便跟歐洲學者有直接的交涉，而我們新儒家唐、牟兩先生也對西方哲學非常熟悉，所以皆是在西方長期的衝擊下，建構自己傳統的一些睿見，需要透過當代的表述，所顯現的一種努力。

我不會去總結本次會議的所有討論，在這僅述己見，特別集中在這幾十年中，我自己闡述的重點何在。我認為自己的特色，其一在昨天已略提到，就是對於理一分殊，採取一種新的解釋。第二、我很重視要闡發所謂的兩行之理，可以再進一步鋪陳。第三、近年來我非常注重迴環的必要性跟意義價值。昨天已提到，理一分殊是從宋代起所提出的講法，其時代處境和今天完全不同，當朱熹跟他的老師李延平去學理一分殊時，李延平即對他講：「理不患不一，所難者分殊。」朱熹便往這方向發展。透過本次會議的討論，我們可以了解今日的處境為何，因此我換一個講法來說明：「分不患不殊，所難者理一。」今天「多元性」是當然的東西，可是多元性若不加限制，它很容易變成相對主義。今天怎麼談理一，各式各樣的說法爭奇鬥

勝，如果還要再提理一分殊的話，一定要用不同的講法。

在當代中國的發展過程中，很多的時間與精力都集中在如何現代化，去吸納多元的西方文化，從中誕生、引發出來一種分殊。這非常重要，因為你不通過這樣的分殊，就沒辦法將之擴大。這並不是說我們的傳統不注重分殊，以張載為例，他是非常有創意的一位宋代哲學家，理一分殊就從〈西銘〉的解讀裏面出來。他還有另外一句話，我想無論對新儒家和京都學派都很重要，叫做「一故神，二故化」。一是無法看見的，但是它展示出來一種神用，我們中國傳統不講 God，它本身就是一個 dynamic，是一個活動的東西。「一故神」，你可能看不到，它的神用就是我昨天已提到類似孔子所謂的無言之教，天道是默運的，你看不到東西，一定要通過有對照來看，所以兩故化。

京都學派講矛盾，我自己基本上不贊同這種講法，因為矛盾如果要嚴格的定義，是從希臘傳統中的矛盾而來，那是不可以超越的，那是形式邏輯的要求。像馮耀明就批判鈴木大拙，這個矛盾不能超越。當你講到存在裏面的矛盾的話，那不是形式的矛盾，那是一種體質上實存的對反，那種東西是可以超越的。所以整個天地之化，要通過對比才能表達。在我們傳統中國文化裏面，對比一面顯示得不夠。所以，今日並不是否定傳統，而是把傳統沒有開發出的東西，通過與西方的對比彰顯出來。我們傳統約有兩行：一個是上行，一個是下行。所以孟子有句話很有意思，「上下與天地同流」，不過往下行比較清楚易懂，即儒家的教化，只講下行的時候，便容易誤以為儒家只是一套俗世的倫理 (secular ethics)，如此而已。那是不具普遍性的，當然也不是我們哲學關注的。哲學要追問到存有價值的根源，這也是我們新儒家跟京都學派要探索的。

儒家哲學的三個大時代，從先秦到宋、明一直到現代，都是講生生之謂易、天道性命相貫通，此即儒家的上行道路，通過《易》、《庸》把它顯發出來。某一些內涵得用曲通的方式，去把西方人的分殊吸納進中國文化。我一向認為所謂比較哲學或者所謂 inter-religious dialogue，不是太重要，因為每次進行比較時，每個人都只是再重申一次自己的立場。晚近提出 intra-religious dialogue，即宗教內部的對話為更重要，通過自身的本根，吸收其他不同精神傳統中的重要事物。

我們新儒家可以吸納京都學派內的長處，京都學派亦可以吸收儒家的優點，這才是重要的，唯有如此才會變成自己的 integral part，一個整合的部分。如果只是外部的對比，對比結束也就結束了。我們在過去太喜歡講同，分殊一面不夠。上一代

像唐先生、牟先生雖然已經往分殊的方向走去，但走得還是不夠，所以我們要更進一步，將多元主義徹底消解到我們的傳統中。因此，除了重新解讀理一分殊外，還要講「兩行之理」，但是那一篇文章，沒有像我講理一分殊那樣受到注目，但這兩部分是不可以分離的。

因為我認為中國的儒、釋、道三教三個傳統中通通都有內在、超越兩行，三者皆執兩用中，但是各有強調不同。佛教可以真俗雙融；兩行之理一詞，來自莊子，莊子說：「得其環中，以應無窮。」我的解讀是：你可以畫一個圈，中間一個圓心，你在圓圈上的話，那就是經驗內在的那一層。你得其環中，就可以應用無窮。可是道家的超越不是在外面的，因為它是得其環中，以應無窮。道家跟佛教那種兩行，由儒家立場看是不能滿意的。昨天我和吳汝鈞都已指出，京都學派也可能比較欠缺的，在於它是從佛家的無常所轉出，從緣起性空所出，不能夠真正對付 creative creativity 的表現。「一故神，二故化」，不能只是講化，如果只是講轉化、講 transformation，那講道家佛家即可；可是要講「生生」的話，只重 transformation 就不足，就必須要回到儒家的觀點來看，要回到《易》、《庸》；因此，一定要兩行兼顧，才能夠豐富而飽滿。

這幾年來，理一分殊跟兩行之理闡發得還不足，中間牽涉到我跟波士頓儒家的對話。波士頓是很有趣的地方，查理士河北邊是哈佛，南邊是波士頓大學。那個時候 Robert Neville 是波士頓大學神學院的院長，John Berthrong 是副院長，他們都是新教徒，他們兩個居然有一點半開玩笑，說自己是波士頓儒家。即他們雖然為新教徒，卻認為自己的終極關懷並不妨礙他們可以接受儒家價值。他們是繼承 Herbert Fingarette 那個傳統，secular as sacred，注重「禮」。在哈佛的杜維明選擇孟子，他們則選擇荀子。後來 Neville 還出了一本書叫做 *Boston Confucianism*，認為這是一個 portable tradition。儒家成了一個開放的傳統。這一點與杜維明所言完全相合，講文化中國，儒家絕對不只局限在中國人，徹底的西方人像 Neville、Berthrong，一樣都可以說是 Confucian。

可是我對 Neville 的一部分的表述，不是完全滿意。所以我寫一篇文章，以「迴環」的觀點加以回應。迴環之所以重要，在於任何重要宗教的精神傳統，皆不能局限在眼前的事物，如果局限於眼前的事物，像宋明儒講的順軀殼起念，問題就大了。而是要不斷超越，不超越到終極的地步絕不停止；可是超越到那個地步的時候，又不是一去而不返。儒家最反對的就是這樣的情況。儒家對道家跟佛家的挑戰

便是這樣回應。到了隋唐、魏晉以後，中國的知識分子認為道、佛二氏不夠，因為儘管老氏、釋氏都重超越，但對於生命的內在價值沒有深切的體認，所以要返回。但返回之後，舊的問題也隨之返回，超越便消失了。內在之後超越，超越之後又回來，成為不斷的迴環過程。是以，近年我非常注重迴環的必要性跟意義價值。

當我回顧上一代學者，就特別強調多元性和變化性。由於牟宗三的影響很大，他的一些門弟子便把牟的一些講法當作天經地義，所以有人開玩笑，叫做牟門教。任何事物一旦變成教條，那個東西就死了。必須要在那時將它解放出去，才能夠得到開展，如是不斷迴環、不斷轉進，每一代都有每一代新的面貌。在新面貌尚未出現之前，無法預料它的模樣，這才能夠消融真正的分殊，活在分殊裏面。

我們現在正共同住在地球村中，我們都是人類，即 L. Swidler 叫做 *dialogue or death* 的那個情況。今天我們人類所研發的原子彈，已經可以炸毀幾十個地球而有餘。如果我們還讓國家族群個人之間的衝突擴大的話，世界的毀滅指日可待。因此，我們必須要在分殊的裏面體現理一。這個理一不是任何宗教所強加在別人之上，而是由每個宗教各自精神傳統的根裏面，去吸收別人的東西，大家 *meet in the middle*，在中間碰面。以上就是我的發言，謝謝。

林教授：

我想劉老師做了一個非常深刻而又具啟發的開場白。我們這邊新儒家的對話者包括杜先生，是從儒學的立場來談這個問題。我覺得剛才劉先生的發言有幾個重點：他講理一分殊，第一、他強調分殊，用現代的話語來講，就是要面對 *other*、要面對 *difference*；後現代就強調所謂「他在」、所謂差異性。這個議題，其實在儒學的傳統裏面是被正視的。但是儒學表現在更根本的根源上，面對類似後現代的質疑，他們便會批判 *Derrida* 為虛無主義者。劉先生強調，儒家應該以迴環的進路來講理一。這個理一並不是獨斷的理一，而是回到根源。這個根源並不是宣稱它是獨一的主宰者、是獨一的理體，而是在對話過程中所慢慢理解的理一。

在我的理解，這是非常 *liberal* 的新儒學立場，對我們進行對話，是非常有建設性的態度。另外，剛才也一再提到一個觀點，我覺得可再強調一下。劉先生強調，我們不只是做一個宗教之間的對話 (*inter-religious dialogue*)，而是強調宗教內部的對話 (*intra-religious dialogue*)。我想特別在今天的情境，除了做東西方對話之外，我們應該進行亞洲內部的對話 (*intra-Asian dialogue*)，這種對話是有它的意義的。現在我

們請松丸教授。

松丸壽雄教授：

我將嘗試對本次研討會中的一些討論進行回應。同時，如果我能夠為當代新儒家和京都哲學找到了一條共同基礎的道路，我將會十分高興，希望這個嘗試能夠成功。首先我想大家都注意到，杜教授把「天」解釋為創造性，而劉教授則把這個創造性稱作「理」。雖然不懂中文，但我希望自己能夠正確理解兩位教授的意思以及他們對天的解釋。

作為創造性，天與人的存有（即本質）有一種非常內在、本質的關係。即是說，這種關係構成了人（類）的主體性與天的客體性之間的聯繫。如果你採取人類的立場，你能夠在那裏找到人的主體性，並且從這個立場，你可以認為天的創造活動是一種在你之外、在人類之外的客體性 (objectivity)。在這層意義上，這種天與人的關係是主體性與客體性之統一的原初經驗。在這種經驗的基礎上，可以發展，或者更準確地說，由這種天人之間的經驗作為起點，從這種原初狀態發展為主體性和客體性之分離。

就我的理解，「主體性」一詞在這個座談會中意指自發地發展出的主體性，然後從天人之間的原初活動分離，當中產生客體性，作為其相對的極 (opposite pole)。如果你集中在天人之間的原初活動，你就能夠找到哲學之第三條道路（如劉教授所提到）之可能性。只要盡我們所能去真正經驗這種天人結構的原初狀態，我們就能夠找到一條非常狹窄的可能性之溪流，在其中發展出東西哲學的共同基礎。這個原初經驗的觀念不但涉及到，例如「純粹經驗」這些西田的主要觀念，同時也涉及到牟宗三的觀念，因為他非常相信和強調「實踐」 (practice)。同時，他的主體性不只是主體性，也包含天的客體性。創造性不但適用於天，部分的創造性亦屬於人類。

在這個方向，我們能夠借助西田的「純粹經驗」的觀念和牟宗三的「實踐」的觀念而找到所謂共同的基礎。如果我們想借助原初經驗去跟隨這條尋找共同基礎的溪流，我們應更加注意「實踐」之意義。我們不僅應該將實踐視為主體行動，也應該要理解個人的行動能夠透過我們自身之外的某物的恩典，而獲得成就。從天或世界而來的一些作用，使你依這種或那種方式地行動。因此，我們應該用新的觀點去看牟宗三「實踐」之意義。然後，我盼望我們能夠找到互相理解的共同基礎。

林教授：

我稍微再把它做一個整理，松丸教授的重點之一，就是在這次對話中，找到一個共同基礎 (common ground)。共同基礎在哪裏？他透過這兩天的理解，特別是對新儒家牟先生哲學的理解，在這兩家對西方回到主客對立的經驗、在我們的現實經驗裏面，希望去找到一個更根本的經驗，一個所謂 *primordial experience*。這在儒家當然是指天人合一，即天道性命相貫通的存有論意義下的 *primordial existence*。松丸教授又提到京都學派西田的講法，這個經驗就是一個純粹經驗。純粹經驗即新儒家所謂的返本還源，一切事物所本的根源存在，這是所有創造的根源。儒家講創造性，應該回到這個地方，我想這是他對我們這一次對話的回應。現在就請楊儒賓教授發言。

楊儒賓教授：

謝謝主席，也謝謝兩位先生的報告。我近幾年進行了一些和理學有關的研究，與劉先生的說法有些相關。劉先生提到不患不能分疏，只患不能理一，這種觀察很有道理。但我認為在近現代的思想史脈絡可以另有解釋，或者說有另外的脈絡。反理學的那些學者不管丁茶山、戴震或伊藤仁齋，皆明顯反對理一，也就是反對超越向度的思想，他們強調所謂道德是在一種對偶性的架構下所顯現的道德。這類的思想可能沒有形成嚴格的學派，但好像有一個脈絡存在。這些反理學的思想家企圖轉化原有的儒學論述，他們的轉化是要化掉超越的「理一」。

劉先生今天也提到轉化 (transformation)，但劉先生的轉化不可能除去超越性，從儒家的觀點來看，所謂 *creative creativity* 那種最根源的創造性是不能忘掉的。這兩種轉化能夠達到甚麼程度的會通，我想困難是相當大的。

劉先生昨天提出一種解決方式，這種方式既可保存理學的核心價值，又可與時精進。但對這時代多數人而言，他們不太容易接受宋明理學家天道性命相貫通的說法。在目前已成主流的多元化思潮下，是否有可能容納一種超越的統一之追求？我認為有相當大的困難。即使能容納，大概也是容納在時代思潮的角落裏。從宋明理學到當代新儒家，他們這一千年來的工作到底是甚麼意義？對我說起來，他們進行的是非常根源性的追求，他們事實上是在理一這樣的基礎上去期待，或者與佛教對話、競爭，乃至登堂入室，從他教的勝場裏面殺出一條血路出來。假如把超越面去

除，儒家不知要付出甚麼代價，我不認為可以犧牲掉這個層面的追求。但要沒有超越性追求的儒者放棄他們對天道性命說的批判，事實上也有相當大的困難。疏通往往是既難疏，又難通，但這不表示疏通的努力是白白浪費的。

我不知道為甚麼今天會來，我對京都學派只寫過一篇文章，寫得不多，就是一篇，在這種情況底下，我還能夠被邀請到這邊來，我想到一個很大的可能性，就是國內做京都學派研究的人太少，所以有人要濫竽充數了。我今天無法也無能談哲學內部的問題，我只能籠統就儒家來提，就東亞世界的關懷者那一種角度略發感想。你們談這些問題，我覺得相當有意義。我一直主張新儒家跟京都學派之間應該有對話，東亞內部應該有更更新的視野。如果連近代東亞內部最重要的兩股思潮都老死不相往來的話，還要奢談甚麼東亞意識？臺灣只有在新的視野這種情況底下，才可能扮演一個比較重要的角色。

長期說來，我一直覺得我們這一代人，很容易感受到身為臺灣人的一種悲哀。臺灣人有一種很強的歷史的悲劇意識，好像是我們的歷史一直不斷地被打斷，打斷以後歷史重寫，製造歷史與書寫歷史的人都在我們的外部，臺灣人一直不斷地被操縱。歷史上點點滴滴的過程在這一代知識分子身上構成很強的心理負擔，變成一種穿不透的鬱結，這種鬱結我完全可以了解。但問題可以從另外一個角度來看，歷史上的悲劇在當時是悲劇，可是對後代而言，那一種悲劇也有可能變成歷史的資源。所以說對當時的人是悲劇，乃因我們無法依自由意志做選擇，臺灣為甚麼變成日本的一部分？改國籍並沒有經過臺灣人的同意，從來沒有公民投票這回事。

一九四九年以後，國民黨到臺灣來，我們也沒事先被告知。國民黨提的重要國策如統一或和中國相關的諸種事情，我們好像也沒有說 No 的機會。臺灣人的悲哀！這種事情完全可以理解。但歷史是詭譎的，對前代人而言最困難、最痛苦的經驗，如果後代子孫好好繼承的話，它事實上可以變成下一代的一種珍貴的養分。具體的人都是一出生就被命定的，哪一位嬰兒是依自由意志選擇他的血統、國籍、階級的？但人的創造性顯現在對命定的意義的轉化。轉化成功的案子所在多有，並不是太特別，爭氣一點的民族身上都看得到。臺灣走到這個階段，應該走出去，好好面對，也好好承擔迎面而來的命運，轉化壓在我們身心上面那一些複雜的悲情感，將哭調仔昇華為莊嚴的使命感，臺灣在目前的東亞世界才有可能扮演更重要的角色。

就以新儒家跟京都學派為例，我想很明顯，新儒家已經是我們最重要的文化資

源。雖然唐先生是四川人，牟先生是山東人，劉先生是上海人，但他們到臺灣這麼久，他們的思想應該已變成這個島嶼這個時代最重要的一部分，唐先生、牟先生的祖籍不重要，他們的理念如何在臺灣成長茁壯，他們的思想如何構成臺灣思想史的核心，這個才重要。說得白一點，新儒家已經變成臺灣哲學要往前發展，不可能跳過的關卡。我們能想像：抽離掉新儒家的臺灣近現代哲學史嗎？不要管他們的籍貫為何，不要管臺灣、中國的定義問題，我相信我們只能做一種選擇，即選擇他們是臺灣的哲學家。

我們也應該用同一種開闊的立場看待曾在臺灣發揮過作用的京都學派，我記得京都學派的務台理作曾在臺灣大學待過相當長的一段時間，他與西田幾多郎的關係匪淺，是京都學派早期的臺面人物。日本統治臺灣五十一年，他們殖民是殖民，但其殖民主場是永久經營，而不是海盜式的掠奪，所以有意把臺大前身的舊臺北帝國大學，辦成很重要的學術基地，舊帝大的學術業績是很不錯的。但是一九四五年以後，因為政治上的因素，國民政府很強烈地想切斷臺灣跟日本之間的關係。爆發明石元二郎之墓遷移這種事情，即很不幸。有自信才能面對歷史，也才能面對真實，硬切割是沒有自信的表現，硬切割顯示一部分的國人不敢面對自己的過去。

我覺得僵硬的民族主義立場不對，固然日本在臺灣殖民五十一年，給臺灣人烙上了難以抹滅的疤痕，我們如果沒有具備最起码的殖民史觀之認知，全盤承接日本右派的說法，我會覺得很糟糕。但不分青紅皂白的亂拆，逢日便反，這種反應更糟糕。說日本領臺五十一年造成很多的悲劇，我相信，但是說這種悲劇太強了，以致我們無法好好反省，我覺得說得太過了，不合史實，也不合道理。我們處在這樣的一個歷史階段，應該要好好地發展出一種東亞共識，有了東亞意識才有東亞共識。東亞起來已經是一個不可逆轉的歷史事實，我想應該是很明顯，不管從政治或者是經濟的發展來看的話，都是如此。但責任隨著機會而來，東亞的世紀來了，東亞要提供一種普世的價值體系，這一種要求不論是外在要求還是內在要求，我想早晚都會出現的。如果我這種觀察可以成立的話，我想臺灣知識分子該思考怎麼樣子站在儒家的基礎上面，在東亞內部做思想對話，以豐富我們的傳統，進而使我們的思想資源具有更普遍的價值，這樣的工作應該可以長期去做。

新儒家跟京都學派之間的關係，我有一種籠統的觀察，雖然這兩個學派年代差不多，都是在形而上學方面成家，發展得特別好，但是比較之下，好像新儒家在文化哲學上居於弱勢。京都學派可以發展出歷史哲學，可以發展出文化哲學，可以發

展出比較哲學，和辻哲郎是最明顯的代表。新儒家的成就面比較受到限制，但類似的關懷是存在的。如談文化哲學，馬一浮跟唐先生在上一代可以做代表，劉先生跟杜先生他們可以做這一代的代表，但是他們在文化哲學上的成績，跟他們在形而上學的成績做對照的話，我想我們還可再努力。哲學如果只是限定在形而上學方面的話，我想在這個時代，它的作用會受到限制。因為很明顯的，大部分的人會關心存在的具體問題，孔子身上有詩學、美學、政治學，他是永恆的典範，我覺得新儒家思想體系還有改善的空間。上述僅是一種感想，談不上報告，謝謝。

林教授：

楊教授其實有兩個重點，我覺得都非常有意思。第一個重點他把我們這個對話從全球化的脈絡到亞洲的脈絡的討論，再說到我們的地方性的脈絡，我覺得非常好。就是說，全球化的意義其實是在於對地方性的一個承認，一個 *recognition*，這個才是重點。今天我們的對話其實是在一個非常 *peculiar*、非常特殊的情境，因為我們非常強調新儒家是中國新儒家，強調是從宋以下，我想日本的對話者可能也是這樣理解。但是事實上亞洲內部歷史情境的複雜，我們應該把它估量在裏面。就是說，我們今天不論是香港來的，還是站在臺灣的立場，面對那一種尷尬的情境歷史，我想有需要由我們的對話者去體會，這個體會反映出我們的對話希望。我們不只是談悲哀而已，談臺灣人的歷史的悲哀而已，我覺得這是一個非常好的資源，我們怎樣去轉化、怎樣去吸收它，我想就是楊教授一個非常好的一個重點。

第二個重點在討論形上學、討論知識論之外，應該要回到更具體的文化哲學談藝術、談文學、談歷史。我想稍微補充一下，其實京都學派跟新儒家在發展上都有一個共同點，它們曾經歷戰爭前後的時期，這個時期我認為是歷史哲學的一個時期。不論是新儒家唐先生、牟先生，還是說像西田幾多郎、高坂正顯，他們那個時期是一個歷史哲學很強的一個年代，這個問題我們還是可以繼續來探討。我們的發言還剩下一點時間，可以開放討論。

杜維明教授：

我想做兩點回應，第一點是給楊教授和劉教授的回應；第二點是給松丸教授的回應。劉先生提到理一分殊，我完全同意他的觀點。這其實跟楊教授談的很接近。若希望能避免抽象的普遍主義和封閉的特殊主義，在其間展開新的問題，我們必須

永遠是開放的、多元的而且保持自我反思。我想說說這次回臺的感受，雖然我回來的頻率很高，但這次感受特別深。我發現現在臺灣的報刊雜誌——《聯合報》、《中國時報》、《自由時報》、《蘋果日報》——幾乎看不見國際新聞，也缺乏文化的討論。電視方面也一樣，頻道非常多，但除了西方進來一些電視節目以外，幾乎清一色是本土的內容。有位教授告訴我，他遇到最大的問題就是文化的斷層，一般人對此問題沒興趣，也聽不懂。雖然如此，但是我完全接受楊儒賓先生的說法，就是臺灣內在的資源非常豐富。而且現在這彷彿是個呼之欲出的時機，如果純粹從創造性來看的話，是一個非常好的發展契機，十年、二十年可能誕生，如果能長期鍛鍊和積累的話。臺灣除了日本外，尚有荷蘭及其他文化的痕跡。所以我以前說，臺灣最大的問題是國家認同、文化認同，現在慢慢將走出一條路，現在還沒成形，但可以期待。以前香港有所謂港人的問題，我想臺灣的深層動力特別大，雖然現在表面狀況看來極糟，但潛力非常大。我們應該注意，如何在東亞找到臺灣的位置。

現在東亞的內部地區的溝通非常好。我舉一個簡單例子，有一個組織叫作「北東首河」，就是北京大學、東京大學、首爾大學、河內大學，每年舉辦一次校長論壇，也有許多教授參與，第一次就討論東亞儒學的問題。這一個會議是四種語言同時進行，但沒有英文，所以這是非常特異的。因為以前東京、首爾等地和美國的交流很頻繁，但東亞內部的交流卻很缺乏。日本在亞洲處於東北亞（日本、韓國、蒙古、俄羅斯、中國）之內，還有東南亞。臺灣的地位顯得非常有趣，且伸縮餘地很大，但是不自覺的話，機會可能是曇花一現。

日本在明治時期脫亞入歐之後，有三大考慮：一個是國際化、一個是本土化、現在是再亞洲化。再亞洲化就是重新面對韓國和中國。臺灣因為正好位於邊緣，這些問題，都會同時面對。你能把邊緣力量集中起來，就可以彰顯自我，集中不起來就會被邊緣化。

回到哲學上的問題，儒家有基本信念，就是使你成為具體人的所有的國家的原初聯繫 (*primordial ties*)，都是你的資源。我們作為活生生具體的人，沒有族群的限制、性別的限制、地域的限制、年齡的限制、語言的限制。如果完全從基督教或者佛教來看，你要打破這些限制，才能夠真正的 *liberate*。但儒家的意思說，這些不是限制，這些都是你的助緣。如果能把它變成你自我發展的助緣，力量非常豐厚，我喜歡這樣看。所以我們碰到甚麼問題，就是具有全球意義的地方知識，你的地方知識應該挖得越深越好。但是如果你變成一個封閉做不來；如果能夠不僅是地域、

地方、國家、更高的更好……。

我也想對松丸教授非常有啟發性的評論做出回應。我想我同意你的觀點，我們確實有一些頗不尋常的真正對話關係 (dialogical relationship) 的經驗。如果你看牟宗三的例子，智的直覺是與這個根源意識或根源認識 (primordial awareness) 的觀念相關的。這正是孟子的本心 (original heart-and-mind) 的觀念，在王陽明的傳統中就是良知。我想，把它翻譯為根源認識不是一個壞的想法。它不只是關於善的內在知識，而且是最根源，因此亦是在西田幾多郎意義上的最純粹的經驗。

現在，這種經驗就是主體性的基礎，甚至可以說是「慎獨」 (deepened subjectivity) 的基礎。「獨」不只是單獨，它也是人的自我的內在中心。我同意楊教授的說法，你需要對「仁」的關係有一種認識。人的觀念就是一種「共同—人性」 (co-humanity)，因為「仁」這個字本身亦顯示這個意思。但在最近的郭店的資料中，「仁」這個字總是寫成在下面的身心 (the body and heart below)，它意指我們真正的主體性。但是我們要作主體性與主體主義 (subjectivism)，或任何對私人化的自我的沈溺的首要區分，因此主體性是與主體主義完全相反的。它一方面與客體性，而另一方面與超越實在內在地關聯，否則你不會有主體性。在孟子的傳統中，這個象徵就是掘井汲泉。如果你掘井掘得很深，你會掘到一個共同的水流，它不只是主體的 (subjective)，不是在這個字的真正意義上的主體的意思，而是在主體性的意義上它是主體的。這就是我對「私人的」 (private) 和「個人的」 (personal) 之間作出清晰區分的理由。「私人的」與私人化的自我相關，而「個人的」意指我強烈地經驗的某物，但這種純粹經驗或根源經驗亦是對我的自我意識或自我認識的最深層的顯示，而這是開放的。因為它是開放的，它不但遭遇到客體性，它亦是由超越所證實的客體性的一個整合的部分。現在，我想對於儒家和京都學派兩者，重要的事情是，如何將這些觀念與他者 (the other) 整合。因為你的主體性表面上是一種內在的自我關涉。

如今，他者是與社會學的整個問題相關。在儒家傳統中有一個很有力的立場，這種立場認為社會學界定個體。但我認為優先次序可能弄錯了，因為孔子在《論語》說，為自己而學習。但自我總是一個關係的中心，因此這就是主體性。即是說，真正的客體性的一個很重要的特徵就是群體性 (communality)。於是，你有主體性，而交互主體的 (intersubjective) 溝通是這個主體性的一個整合的部分。現在，人們問儒家傳統如何能夠回應 Levinas 的他者作為你的實現自我的唯一途徑這種觀

念。其實，我們已經做了很多工作，因為自我不是一個孤立的個體，它是一條流動的溪流，活動的和變化的，而這條流動的溪流要與其他溪流接觸，去變成更豐富或更有力量的。所以在這特別的意義上，我們能夠發展，或者回到 Prof. von Brück 的較先前的觀念，我們能夠返回到不同的思考方式。

這種不同的思考方式正是劉教授關於理一分殊的問題。我們有一種以前從未發生的人類條件或境況。黑格爾嘗試去成為一個世界哲學家，作為一種世界哲學，他的成功是一種成就，一種罕有的成就。但從我們的觀點看，這仍然是極端地 colloquial，意思是說，所有西方以外的偉大文明都被視為日出的階段，事實上都會下降而歸於德國哲學。但現在要成為整體的 (global)，這不僅是一種成就，而且是必要的。在這個世紀中，任何人如果要自我反思地活著，包括高中學生，這都是一種必須的要求。所以這就是為何我們應該從這個特別問題開始作為哲學的唯一起點的理由。

林教授：

我們非常希望杜教授能再繼續這個討論，最後並引起其他的討論。下一位我們請花岡教授。

花岡永子教授：

在這個會議的最後部分，我有一個評論。松丸教授提到兩個哲學之間共同基礎，我因此想給出你們兩個哲學之間的在未來的共同目的，那就是「哲學之轉化 (conversion)」作為排除經驗和身體的形而上學。例如，齊克果基於理想主義的 (idealistic) 理性反對第一哲學而提倡第二哲學。這似乎與作為形上學家的黑格爾有關。但是，哲學作為懺悔道 (metanoetics)，懺悔道意指一種作為形上學的哲學之轉化，轉化為這種哲學思考的哲學，它必須經常進行哲學思考，即必須經常去問：「哲學是甚麼？」這是田邊教授和西谷教授的肯斷。在這個意義上，齊克果亦是從過去的作為形上學的第一哲學轉化為作為存在或實存思想的第二哲學的皈依者。因此，我們必須經常去思考，將作為形上學的哲學轉化為互依緣起 (interdependent origination) 或懺悔道的哲學。西谷教授經常說，我們必須根據對虛無的克服去哲學思考哲學，而虛無是從現代理性的自然科學產生的。這是我對這個會議的評論，謝謝各位。

林教授：

謝謝，請 von Brück 教授。

Prof. von Brück：

我想對在我們的討論期間提出的兩個概念作出回應。我想，感到同時作為這個討論的一個局內人和局外人，我很欣賞我們的討論。一個是總體或整體哲學 (global philosophy) 的觀念，西田明顯已說過這個觀念。另一個是松丸關於尋找人的本質 (essence) 的經驗的評注。

如果有一個人類的總體或整體的智性追求的話，那麼最少具有最大力量的就是科學。科學比任何東西更能影響我們的生活。在我們一切文化中，科學就是那個驅動力。這裏，科學同時意指所衍生的技術。我想我們要與它聯繫。這可能有點混亂。它很早就京都學派的議程中，並且它應該在我們所有的議程中。科學不是哲學，科學嘗試描述事實，這些我們都知道。但當我們談論整體的事物，我們考慮財務市場、或者我們的經濟、或者生態危機等等。我們通常不會考慮科學，但科學是人類努力的那個總體系統 (globalized system)。它是我們文化的一部分。哲學家或宗教學者亦把科學視為自然的一部分，但在我們所有的國家中，價值正是由科學推導出來。科學開始去問價值問題，它並沒有一個超越的議程，但價值仍然正是由科學推導而得，然後我們按照它來安排我們的生活，我想這是危險的。因為價值問題沒有被反省，然而科學承擔這種權力，或甚至被政府賦予這種權力去決定價值，於是我們這裏要很小心。或者我可以再討論這個議題，把我們的思想聯繫到科學、其方法論，並在文化上聯繫到科學之形而上學。

與我們關於人類、價值和經驗的討論相關，我會建議在京都哲學或者儒家的基礎上進一步發展，不要著眼於存有，而要著眼於生成 (becoming)。我們的價值是某種投設 (project) 出來的東西，要依據我們的潛能 (potentials) 來了解。若問有關現在於我們發展的整體文化中，在一個新的不同情況和條件下，人的真正潛能是甚麼，科學家甚至提到突現 (emergence) 之範式或理論，即突現事物的理論。意思是說，有一以前沒有的新的性質出現，其中並沒有涉及其他實體，只是由於在不同意義上的組織 (organization) 和資訊，產生在一個不同的層次上的新的性質。

我們應該在純粹經驗的基礎上探索，不是作為存有之經驗，而是作為生成和潛

能之經驗。我們應該在對我們自身的理智和反省態度中探索這些新的突現的可能性，如杜教授剛指出，這不是一個矛盾，自我是一個在群體中的自我。我們應該注意在這個新的情境下可能出現的潛能是甚麼，而這些潛能是被理解為在發展中的人類的純粹經驗。這是從我對科學哲學和文化之間的溝通這兩種關懷而提出的建議，我認為科學哲學和文化之間的溝通是京都哲學和新儒家的兩個起點，它不是文化中最卓越的部分，我只是提出這些問題，謝謝。

林教授：

請吳教授。

吳汝鈞教授：

我只想對杜教授作些補充。杜教授剛才提到智的直覺 (intellectual intuition) 的觀念，在東方哲學中，這是一個非常重要的觀念。松丸教授亦很強調這個觀念，特別是他提到對於康德這個智的直覺只是一個設準 (postulate)，人類不能實現這種智的直覺，而在中國哲學中儒、道、佛三家已深入地、全面地發展了這個觀念。事實上，京都學派的哲學家例如西田和西谷亦已提到這個觀念。他們的解釋和闡發是頗具啟發性的。我們舉兩個證據，你可以在西田的《善の研究》和西谷的《宗教とは何か》找到這個觀念的解釋。關於這個重要觀念，新儒家和京都學派確實有寬廣的空間去對話，謝謝。

林教授：

我們還有十分鐘，可以給大家作一兩個評注或評論，任何人都可以，請杜教授。

杜教授：

von Brück 教授先前的觀念都與京都學派的兩位代表有關。科學的力量是無庸置疑的，例如 Templeton 基金就是獻給科學與宗教之間的對話。問題反而是在科學界內，在科學界內關於理性和知識有完全不同的想法。我曾和五位領導級的物理學家到 Dharamsala 與達賴喇嘛對話，每天由早上九時進行到下午五時，共五天的時間。原本我以為這群科學家們會想要講整體性 (holism)，因為這個在科學中較少被

提及。問題主要在於，當我們知道愈多，就愈意識到甚麼是我們所應知道卻尚未知道，甚至是永遠都不可能知道的東西。於是，知識的範圍和視域，是和為無知所遮蔽的範圍相抵抗，兩者成正比。在這種情況下，作為一個科學家，有人會像 Weinberg 那樣，仍然相信科學的解釋和實在的解釋是同一的；但多數的科學家都會覺得，根據科學家的意義和觀念，作為一個人確實是更加具深度的。

There's no question about the fact we learn so much about our own work especially pandemic using the quantitative method so forth, but within the core scientific self reflection is different. 我想其中一個分別正是突現，新的突現性質即是以整體作為條件，而這種條件我們從未遭遇過。我們的肉眼能夠見到地球整體，包括空氣、礦物以及地球的每一方面，似乎只是時間的問題；我們正處在這種從未被視為可能的情況中，即使六十年代初期的人也不會有這種圖像或想法 (image)。現在，對於這種圖像，就算高中學生都不能不具有整體的眼光，每一個捲入自我反思的人都是整體地進行自我反思。人類的文化是一個整體（或全球）的文化，是沒有任何疑問的。

我們現在所要思考的，就是此一新的情況如何與智慧傳統相關聯，而且是與所有主要的智慧傳統相關聯的問題。因此，我覺得現在所發生的變化，不只是語言的轉向，而是一種精神的轉向。這種精神的轉向並不是將哲學變為宗教，而是使哲學透過自我反思，發展出前所未有的新形式。這樣的新形式，既是陌生而又是熟悉的。熟悉之處，是因為我們返回到根源，不僅柏拉圖和孔子，而是所有主要根源，所有精神傳統，包括本土的傳統在內，以便去處理人類的情況。同時，每一遭遇都是完全新穎和完全反思的。我想這就是劉教授關於創造性觀念的情況。甚至在基督教，我們談到齊克果、田立克 (P. Tillich) 的重要性，這些偉大的神學家，不僅是京都學派，而且還有儒家。

但新的理論反思，例如 Gordon Kaufman 的神學反思提出，我們要超過基督論 (Christology)，這個觀念是那樣 sarcastic，我們要超過〈創世紀〉的觀念，後者提出人是被創造去成為支配者或統治者 (dominion)。我們應該思考關於服務者 (stewardship) 和守護者。與此相關，Gordon Kaufman 提出上帝是創造性本身，而創造性需要由人心靈的創造性來理解或詮釋，因此而有這種互動 (interplay)。

關於參與的觀念，人類不僅是宇宙歷程的欣賞者和參與者，人類更是共同創造者。因此，人類亦是一切事物的最可能的破壞者。這個新的條件或情況幫助我們思考得更廣闊，當我們是京都學派和儒家傳統的承繼者的同時，我們也可以是很新

的。

我想用一句話來結束，我想我們應該放棄新儒家這個觀念。我們實在應該放棄它，因為我們應是在當代世界中確認新挑戰的新新儒家。我比較喜歡京都學派，因為它是一個地方、一個場所。新儒家傳統立即就會被新新儒家所補充，之後又會出現新新新。所以讓我們想想，下次我們也許會見到京都學派和臺北學派，或者波士頓學派。無論如何，這是儒家所確認的新階段。我想，這個新的階段將有助於我們重新去認識。我們能夠從京都學派學到那麼多的東西，因為它有一個長久的歷史，它已經是西方思想的一個整合的部分，特別是宗教哲學。儒家則還在剛開始被承認的階段，有時還會被批評為既非宗教，亦非哲學。所以，還有很長的路要走。

林教授：

謝謝，時間到了，我僅以一個評注來結束這場討論。結束總是一個開始，於是我們有這場結論，並於將來期望一個新的開始。我想把主席的位置交給吳教授。

吳教授：

我只是簡單講，我們在構想這一個研討會的期間，我們有很多事情要做，主要就是我們要找最確當的人物，來代表這兩個偉大的東亞最有分量的哲學學派，來進行這種對話。對話是京都學派這方面非常強調的，主要有一點，我想這兩個東亞最有分量的哲學學派一直都沒有交集，只是一些私人的會面，但是在研討會做這種正式的對話就沒有。所以這一次應該是這方面對話的一個開端，所以我覺得這裏有一個重要性，可以說是在東亞思想發展史裏面它有一個地位，它的重要性是在這裏。然後我們考量我們要請哪一些學者來做這個對話，就是一方面代表當代新儒學，一方面代表京都哲學；當代新儒學這一方面我們馬上就想到劉老師跟杜老師，劉老師是沒有問題，他一直都待在這裏，可是杜先生在法國，很遠啊！而且他這一段時間很忙，所以我的同事陳瑋芬告訴我說，杜老師收到我們的電郵，他說可以來，我很高興，我覺得他可以來參加很好。然後再過一段時間，瑋芬跟我說杜老師很忙，就是這段時間走不開，我們就很失望。最後她又跟我講，杜老師說要排除萬難，他對我們舉辦這個研討會有很深很深的期盼，想排除萬難來參加我們的會議。在新儒家這方面，我覺得他們兩位配對是目前來講最好的。

另外一方面，就是京都學派那一方面，我的最深期望就是京都學派第三代唯一還

在的上田閑照 (Ueda Shizuteru) 能夠來參加我們的這個研討會。我的信是這樣寫的：我們很期待上田教授能夠來參加這個研討會，對我們作一些開示 (enlightenment)，我們考慮到你的體力，因為他超過八十歲，所以我說，如果你來，我們不但提供一切費用，如果你覺得需要一個同伴或者是護士或者由妻子隨行，我們也會提供她的一切費用。我就想他應該不會推辭，我們考慮得很周到，所以他回我們的信說很願意來。可是過了一段時間，他又寫一封信給我，說他因為有腰痛，然後前一陣京都很冷，他出門受了一些傷寒去看醫生，醫生勸他這個時間最好不要外出，我覺得很失望，跟杜老師不能來一樣失望。我們要求上田說，你能不能介紹一個人代替自己，來參加我們的這個會議呢？他就介紹松丸壽雄來我們這兒，所以我也覺得很好。因為松丸壽雄可以說是上田最好的一個學生，上田在京都大學當講座，他有很多優秀的學生，松丸就是裏面最好的一個，所以這個問題就解決了。

然後我再講一些都是我們要舉辦這個研討會思想上的一些背景，像我剛剛所講的這兩個偉大的學派，一直都沒有正式碰頭的機會進行對話，我就覺得很遺憾，對話就是雙方走在一起然後進行一種宗教或者是哲學的一種交流。一個宗教或者哲學，如果你要自我轉化的話，你非要通過對話不可。因為你從對話裏面你能更了解對方，然後就反映出自己在哪方面的一些不足的地方；一定要通過這一種比較，才知道自己的弱點在哪裏，然後再進行自我轉化。而且我也想到，沒有任何哲學體系可以達到一種完美無缺的一個境界的情況，所以這個自我轉化對哲學來講是一個不能斷的一種追求。就是有哲學的地方就應該有哲學方面的對話，所以對話就相當重要。那中間有很多事情我們要辦，雖然時間不充裕，我們儘量努力。不過我還是強調一點，就是對話的好處，在我個人讀書、研究、寫書方面起了很大的正面的作用。

我舉一個很明顯的例子，最近我是很專心在探究西田最困難的一個講法，就是絕對矛盾的自我同一，我看他的書主要是在他晚期寫的《哲學の根本問題》，它裏面有講到很詳細絕對矛盾的自我同一。我很用心看，但是看不懂，然後我翻開唐君毅先生的書，就是《中國哲學原論·原道篇》第三本，他裏面就有些地方講絕對矛盾的自我同一，而且講得非常深入，很清楚。所以我覺得有一點奇怪，就是說，為何西田講的東西看來看去像不大明白，研究西田那一些東西，特別是有關絕對矛盾的自我同一那些參考書我也看過，也不見得對我是一種幫助，在唐先生的書裏面我找到了了解的一個線索，所以在這個當代儒學跟京都學派的對比中，你可能會有意

外的收穫。另外一邊也是一樣，如果你要研究當代新儒學，你如果拿京都學派做一個參考、一個背景來做，可能會有很好的收穫。

最後，在我們籌備這個研討會裏面，我個人做的事情非常少，就是指示那些同仁來做，所以我要特別感謝我的同事陳瑋芬教授，另外就是當代儒學研究室的張裕德先生，我們三個人在一起成為這場研討會共事，但我做的事情很少，所以我是非常感謝他們。我們已經在京都哲學與當代新儒家之間做了一個全面的對話。在會議期間，我們討論頗多關於兩個學派的問題，我認為我們的討論是非常有益的，而這個對話的會議也是成功的。特別是，我感謝花岡教授、松丸教授、杜維明教授，遠道而來，為我們提供許多啟發人心的見解。衷心感激各位的參與和討論。