

编者按:本刊自今年第一期起增设“当代儒学研究”栏目,旨在为海内外的当代儒学的学术研究提供一个发表研究成果与交流的公共学术平台,以期推进儒学的现代化与全球化,促进当代儒学的文明对话和当代儒学研究的多元发展。热诚期盼海内外学者的大力支持,欢迎赐稿。举凡当代学者研究儒学的学术成果,皆为征选范围。本刊坚持“百花齐放,百家争鸣”的方针,本于文责自负的精神,所刊发的文章,并不代表本刊的立场。

本期发表与推出当代新儒家第三代主要代表人物、国际著名哲学家与哲学史家刘述先先生以及中青年学者黎业明教授和李明副教授的大作三篇,是分别从不同角度与观点对于儒学的研究,展现出儒学在当代学术研究中的面貌之一斑。

敬请读者垂注!

当代新儒家对西方哲学的回应

刘述先

(台湾中央研究院文哲研究所, 台湾 台北)

摘要:当代新儒家是继先秦儒学与宋明理学而起的第三波,其主要任务是对强势的近代西方哲学挑战的回应。五四运动倡全盘西化,引致新儒家之反弹。张君勱挑起科玄学论战,对西方哲学的理解与批评既不周延也不称理。第二代新儒家唐君毅、牟宗三起于抗战,精神上虽承继第一代的熊十力在“量智”之外挺立“性智”,在表述上却由西方哲学如康德、黑格尔转手。迥异时流之无体、无理、无力,由内在体证超越,挺立道德主体与认识主体。1958年元旦,4位流亡港、台、海外的学者:唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱签署《中国文化与世界宣言》,坚持“道统”维护传统的精神价值以供奉于世界,开拓“学统”与“政统”以吸纳西方的科学与民主。第三代新儒家刘述先、杜维明更与时推移,唤醒全球意识,贯通古今中外,体现“理一而分殊”,存异求同,多元互济,才能对人类与地球的永续寄予无穷的希望。

关键词:当代新儒家;西方哲学;回应;理一分殊

中图分类号: B 2

文献标识码: A

文章编号: 1000-260X(2012)01-0028-09

一、引言

牟宗三先生首先提出儒家哲学三个大时代:先秦、宋(元)明、当代的说法^{[1](P1-2)},由杜维明广布于

天下^①。我也接受这一说法,两部英文著作对此论旨有更进一步的阐发,读者可以参看^[2]。2005年我应香港中文大学邀请,担任第十八届钱宾四先生学术文化讲座:《论儒家哲学的三个大时代》,并撰写成书,已经出版^[3]。先秦儒学最具有关键性的一个人物是

收稿日期:2011-12-05

作者简介:刘述先(1934—),男,江西吉安人,哲学博士,原为美国南伊利诺大学教授、香港中文大学哲学系教授、系主任,现为台湾中央研究院文哲所讲座教授以及多所大学教授。当代著名哲学家与哲学史家,当代新儒家的第三代主要代表人物之一。

孔子(551-479B.C.E)。他回归周公制礼作乐的理想,但到春秋时代,礼崩乐坏,周文疲弊,诸子百家兴起,对此有所响应,儒家并无特殊地位。不意汉武用董生之策,所谓罢黜百家,独崇儒术,孔子竟被尊为素王,可谓异数!自此儒家成为朝廷意理(state ideology)。而孔子“仁内礼外”、“天人合一”^②,更为中国文化的传统留下了源头活水,万世不竭。然而经历两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学,儒家虽为正统,知识分子对于二氏(老、释)却趋之若鹜,宋明理学兴起,正是针对此一情况的响应。南宋朱熹(1130-1200)号称集大成。他的《四书集注》由元代到清末废科举(1313-1905)为止,为考试必由的途径,对中国的士人影响可谓深远。到了清末民初,传统被谴责为一切反动、腐败、落后的根由。1919年五四运动爆发,狭义的政治活动背后是广义的文化革命的诉求,由全盘西化到一心一意的现代化,都以彻底摧毁传统为职志^④。如果传统是正,西化是反,现代新儒学乃反之反,少数知识分子针对现代西方主流思潮彻底批判,向往一条儒学复兴的途径,开启了儒家精神传统第三个大时代的契机。但必须提醒的是,自废科举之后,儒家已由中心转到边缘,这就是现代新儒学所面临的处境^⑤。

二、现代新儒学与当代新儒家

1986年祖国大陆的国家教委“七五”规划,确定“现代新儒家思潮”为国家重点研究项目之一,为期10年,由方克立、李锦全主持,并于1987年9月在安徽宣州首次开全国性会议^⑥。经过广泛讨论,首先确定了一个10人名单:梁漱溟、熊十力、张君勱、冯友兰、贺麟、钱穆、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观。后来老一代补上了马一浮,较年轻一代则加上了余英时、刘述先、杜维明,最后还补上了成中英。因为一开始大家对“新儒家”并没有一个清楚的概念,过去也很少人用这一个词,所以澳洲学者梅约翰(John Makeham)认为,把“新儒家”当作一个学派,是20世纪80年代以后倒溯回去重新建构的结果^⑦。这样的说法可以言之成理。现代新儒学在90年代忽然成为显学,甚至在西方引起回响。白安理(Umberto Bresciani)出版了第一部全面介绍与研究这一思潮的英文论著^⑧。他接受了前面提到的15人名单。这份名单虽不很理想,却是海内外主流意见公认的名单。我就根据这一线索加以修正,综合各家之说,提出了一个“三代四群”的架构^⑨。

第一代第一群:梁漱溟(1893-1988),熊十力(1885-1968),马一浮(1883-1967),张君勱(1887-1969)。

第二群:冯友兰(1895-1990),贺麟(1902-1992),钱穆(1895-1990),方东美(1899-1977)。

第二代第三群:唐君毅(1909-1978),牟宗三(1909-1995),徐复观(1903-1982)。

第三代第四群:余英时(1930-),刘述先(1934-),成中英(1935-),杜维明(1940-)。

把这个架构与现代新儒家思潮的四波(four waves)发展配合起来看,就可以把握到这一思潮的脉动^⑩(P138-142)。1920年代新儒家对“五四”作出回应。1940年代新儒家尝试创建哲学系统。1960年代流亡港台的新儒家由文化的存亡继绝转归学术。1980年代海外新儒家倡议与世界其他精神系统交流互济。这便是现代新儒家思潮发展的指向。

就20世纪来说,20年代是第一波,关键人物是梁漱溟与张君勱。促成这样变化的一个重要人物是梁启超(1873-1929)。梁虽不谙西文,但他熟悉日本方面的资料。他一向热中介绍西方的观念,努力引进新的东西。但一次大战改变了他整个观点,所谓进步的西方反而造成了毁灭性的后果。他率团到巴黎参加和会,亲眼目睹欧洲的凋疲与残破,决不可以作为中国走向未来的模楷。他重新看到传统之中一些有价值的成分,在欧洲时撰写《欧游心影录》,发表于《时事新报》,影响到在国内的梁漱溟,与随团赴欧的张君勱,而打开了现代新儒学复兴的机遇。

虽然美国学者艾恺(Guy S. Alitto)著书称梁漱溟为“最后的儒家”^⑪,但后来才发现佛家才是他的终极关怀。更适当的说,梁是新儒学的一位先驱人物^⑫。他决非出身一个保守的家庭,从小读西文书,还雅好心理学。蔡元培欣赏他的一篇文章:《究元决疑论》,邀他到北大教唯识与印度哲学。1917年他去见蔡元培,就说要为孔子与释迦说几句话。梁进北大以后,与胡适、李大钊私交甚笃,思想上有了重大的变化。他此时认为,在年轻时不能讲解脱道,先要完成在世间的责任,然后才能出世。他的著作:《东西文化及其哲学》于1922年出新版^⑬,一时洛阳纸贵,引起广泛之回响。他把问题放在整套文化哲学的架构下来考虑。他认为人类基本上有三种意欲:西方文化是以意欲向前要求、中国文化是以意欲自为调和持中、印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的。他感觉到印度与中国文化有“早熟”的毛病。中国在现阶段要毫无保留地全盘西化,才能免于亡国灭种的危

险。但一个阶段以后,就要转趋中国重视社会和谐的文化。最后人终不能避免生死问题,乃有必要皈依印度的解脱道。梁所提出的观念尽管粗疏,但他在西潮席卷之际,几乎同步率先肯定中国文化的价值,还倡言以后西方文化也要走孔子的道路。中华人民共和国建立以后,梁漱溟经历反右、文革等政治运动,在逆境中以具体行为展现了一个儒者的风骨。就现代新儒家思潮的发展而言,不能不推崇他为开风气人物的地位。

1923年张君勱挑起了所谓的科玄论战^[2],其思想的根源与梁漱溟是一样的。除了回归中国传统之外,他们都倡导“直觉”(intuition)。但直觉的观念是模糊的,有偏向主观之嫌。与张君勱同团赴欧同住一室的好友丁文江攻击他为玄学鬼。后来许多学者参与辩论,声势对反科学的一方甚为不利。其实丁文江主要观点的理论基础是一套科学主义(scientism),并不是科学(science)本身。这一场笔战的水平并不高,可谓情胜于理。事后检讨,张君勱怎么可能反科学,其实他指出人生的意义与价值问题不能由科学来解决是不错的。

40年代是第二波,日寇以为用强势兵力可以迅速灭亡中国。哪知在最艰困的环境之下,中国下决心长期抗战,知识分子随政府迁大后方,也有出乎意料之外的表现。冯友兰在研究中国哲学史的时候早就肯定了孔子的历史地位。1938年在播迁途中撰写并出版了《新理学》(长沙:商务印书馆,1939),接着又出了另外5本书,所谓“贞元六书”,援《易》“贞下起元”之意,建构了他的哲学系统。他的新理学接着朱子讲,被视为持正统派的观点。但他在清华的同事贺麟即批评他只谈朱子的理气论而不及其心性论是根本的缺失,并预言儒学未来的前途在陆王心学的复兴。他并首次正式提出,“新儒家”思想的发展,将是中国现代思潮之主潮^[4]。

贺麟的预言是在一种完全未预料的方式之下应验了。第一代第一群的熊十力把他著的《新唯识论》文言本翻译成白话,内容大事增补。1944年由重庆商务印书馆出版,被中国哲学会列为《中国哲学丛书甲集》第一部著作,立刻被誉为最有原创性的哲学著作。而当时弟子从游者众,包括第二代新儒家的三位代表人物:唐君毅、牟宗三、徐复观。此书是一块里程碑,开启了精神上的新天地,发生了深远的影响,使他成为狭义当代新儒家的开山祖师。

60年代是第三波,1949年中国适逢有史以来最大的变局,多数学者选择留在大陆,只张君勱去美

国,钱穆、唐君毅流亡到香港,方东美、牟宗三、徐复观则随国民党迁台湾,甘愿作孤臣孽子。不想1950年韩战爆发,海峡两岸成为长期对峙之局。他们乃由激越的文化之存亡继绝,转上了冷静的学术研究的道路。1958年元旦发表《中国文化与世界宣言》,由唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱4人签署,此后成为了狭义当代新儒家的标志。第二代新儒家在有生之年不断发表皇皇巨著,把中国哲学思想在学术上带上了前所未有的高度与深度。方东美也完成了他论中国哲学的英文巨著,钱穆则出版了他的《朱子新学案》的伟构。他们并传道授业,教出了下一代的弟子,薪火相传,为新儒家放一异彩。

80年代是第四波。美国自韩战,越战以后无复往日的自信,知识分子的批判意识上升,随着黑人争人权、平等待遇的趋势,多文化主义(multiculturalism)思想流行;而70年代亚洲经济起飞,令全世界刮目相看,四小龙(港、台、星、韩)与日本都有新儒家背景,有必要重新估价儒家文化。第三代新儒家由港、台流寓海外,受西方学术训练,并谋求一枝之栖。到了80年代,学术渐渐成熟,站在中国文化的立场发言,即使儒门淡薄,也仍然在西方的多元架构里,在世界众多精神传统之中站稳一席地,与其他传统相互颀颀、调和共存,交流互济,获得了前所未有的国际视野^[5]。

由此可见,“制度的儒家”(institutional Confucianism)虽在清朝覆亡画下句点,但现代新儒学迅速复兴,因为恢复的是“精神的儒家”(spiritual Confucianism)^[6]。同时现在大家普遍承认,现代新儒学有广义和狭义两条线索。广义的了解意谓,凡肯定儒家的一些基本观念与价值通过创造性的阐释有其现代意义者,都可纳入这范围。三代四群所论均包括在内,故大陆流行“现代新儒学”(Contemporary New Confucianism)一词。但港、台、海外另有一条狭义的“当代新儒家”(Contemporary Neo-Confucianism)的线索。以1958年元旦发表的《中国文化与世界宣言》为基准,强调“心性之学”为了解中国文化传统之基础,上溯到唐、牟、徐三位之师熊十力为开祖,而下开港、台、海外当代新儒家的思潮^[7](P131-132)。显然,钱穆、余英时属于现代新儒学的范围,不属于狭义当代新儒家的统绪^[8]。这次会议主题明显的是以第二代的唐君毅、牟宗三为主,辅之以第三代刘述先、杜维明的国际面相,才能阐明当代新儒家对西方哲学的回应。

如上所述,熊十力不谙西文,故不是这次会议的主题。但这不是说他和西方哲学就毫无关连。流行的

西方哲学早已大量介绍进中国。他自己建构哲学系统,即有比较哲学的背景。新论开宗明义,就作出了“量智”和“性智”的分别。“量”的观念来自印度哲学,意思是认知的方法。印度哲学肯定四种认知方法:熊十力以“量智”包含“现量”(指感官知识)、“比量”(指逻辑推理)、“性智”包含“譬喻量”(指模拟)、“圣言量”(指圣者的体证)。可见熊的“性智”相当于圣言量的层次。但在中国传统,圣凡无别,人人都有与生俱来的“良知”,由孟子到阳明一贯如此。建筑在现比量的经验知识向外追逐,可以建立科学。但量智的构画不能“见体”,无法把握形而上的真相。这一点他始终坚持,晚年的《原儒》(1956)有曰:“余平生之学,不主张反对理智或知识。而亦深感哲学当于向外求知之余,更有凝神息虑、默然自识之一境。”^[13]量智和性智之间有一种辩证的关系,一旦体证性智,则量智莫非性智之发用。如此科学、哲学分别有其定位。熊十力的主要关注无疑在形上学方面,其论旨可以归结成为:“体用不二”、“翕辟成变”。熊借助于《易》的“翕”“辟”来阐明他的思想。道体生生不已,翕以成物,不期而然产生一种惰性,这就需要辟,重新回返刚健不已的生道。翕有物质的倾向,辟显示精神的作用,熊十力以“物”、“心”为同一本体展示出来的两种相反相成的“用”,不能上升成为“体”。故他不赞成唯物论或唯心论。就比较哲学而论,西方偏科学,东方偏形上学。新中国建立之后,熊仍坚持己见,拒绝接受唯物论,堪称异教。而他论“量智”与“性智”的睿识为二大弟子唐君毅、牟宗三所继承,虽然他们已采取完全不同的表述方法。

三、唐君毅之心通九境的哲学大系统

就当代新儒家而言,唐君毅、牟宗三无论讲哲思、学术、文化的推展,均可谓登峰造极,其表述方式不可能同于熊十力,乃势所必然之事。他们这一代的使命即是深入西方哲学的堂奥,批判其偏失,撷取其精华,回归中国传统,作出新的综合。这正是他们应有的响应。

60年代第三波,唐君毅逃难到香港,书籍尽失,多凭记忆,奋力著《中国文化之精神价值》一书,自序有云:

余在当时(1935),虽已泛滥于中西哲学之著作,然于中西思想之大本大源,未能清楚……对中国哲学思想,唯于心之虚灵不滞、周行万物一义,及自然宇宙之变化无方、无往不复二

义,有一深切之理解……又受新实在论批评西方传统哲学中本体观念之影响,遂对一切所谓形而上学之本体,皆视为一种抽象之执着。故余于中国文化精神一文,开始即借用“神无方而易无体”一语,以论中国先哲之宇宙观为无体观。此文初出,师友皆相称美。独熊先生见之,函谓开始一点即错了……唯继后因个人生活之种种烦恼,而于人生道德问题,有所用心。对“人生之精神活动,恒自向上超越”一义,及“道德生活纯为自觉的依理而行”一义,有较真切之会悟。遂知人之有其内在而复超越之本体或道德自我。乃有《人生之体验》、《道德自我之建立》二书之作。同时对熊先生之形上学,亦略相契合。时又读友人牟宗三先生论逻辑书,乃知纯知之理性活动为动而愈出之义,由此益证此心之内在的超越性、主宰性^[14]。

这篇序确定了当代新儒家由熊先生到唐、牟的统绪。1958年元旦发表的《中国文化与世界宣言》即由唐先生起草^[15]。宣言呼吁西方的汉学不能像传教士、考古学家、或现实政客那样看中国文化,而应该对之有温情与敬意,深刻了解其心性之学的基础。中国文化也的确有其限制,必须吸收西方文化的科学与民主。但西方文化也可以向中国文化吸收:“当下即是”的精神与“一切放下”的襟抱;圆而神的智慧;温润而恻怛或悲悯之情;使文化悠久的智慧;天下一家之情怀。这篇宣言在当时虽然没人理会,后来却被视为当代新儒家的标志。

唐先生晚年著卷秩浩繁的《中国哲学原论》,细析中国哲学之内涵与源流。本文仅能举其一例,收在《导论篇》的第一篇文章:《原理》,完成于1955年,颇有典范意味^[16]。唐先生提出“理”之六义的说法:(1)文理;(2)名理;(3)空理;(4)性理;(5)事理;(6)物理。唐先生以清儒言训诂明而后义理明,而他辅之以义理明而后训诂明,他结合思想发展与概念分析的方法以烘托出他的系统哲学的考虑。“理”在先秦并不是一个重要的概念,古代的理学依清儒的考据指的是玉的纹理。但唐先生指出治玉乃是人的文化活动。而儒家要建立人文秩序,由孔子以来即讲正名。对于名言的辨析在战国时代发展了名家思想,比较像希腊的辩士,没有发展出形式逻辑的系统。到了魏晋,有“名理”与“玄理”合流之势。有关名理的辨析并非中国哲学的主流。隋唐佛学大盛,所彰显的是“空理”。宋明理学正是针对玄学与佛学的挑战而兴起的新儒学,发展了“性理”之学:“天道性命相贯通”,自

朱熹以来成为中国文化的主流,殆无疑义。但明末王学虚玄以荡,情识而肆,造成巨大流弊。明末诸儒如顾亭林、黄梨洲等莫不注重实事。王船山以史为鉴,强调“理寓于事”,而彰显了“事理”的观念。到了现代,西方逼迫我们改变了传统的方式,努力学习“物理”(自然科学的代名词)。唐先生乃以这样的方式阐明了“理”之各种不同的涵义,发展的机缘,以及分别应有的定位。在《原论》之后,唐先生完成了最后一部大著作《生命存在与心灵境界》,建立了一个心通九境的大系统。他的弟子李杜有一撮述如下:

此书以人的整个生命存在为先在,由此去了解人的种种不同的心灵活动。于不同的心灵活动中分别出不同的观法。此即横观、顺观与纵观。又相应于不同的观法以说不同的所观。此即为心灵所观的对象。此所观或对象可或为体或为相或为用的不同表现。此不同的体、相、用并可为心灵所对的客观存在事物,亦可为心灵自身的主观活动,亦可为超主客境界的心灵的向往。因此以不同的体、相、用三观相应于客、主与超主客三界即发展出心灵活动的九境:(1)万物散殊境;(2)依类成化境;(3)功能序运境;(4)感觉互摄境;(5)观照凌虚境;(6)道德实践境;(7)归向一神境;(8)我法二空境;(9)天德流行境。此九境由心灵依不同的观点而显,故皆为心灵所涵摄。^[17]

唐先生最后归宗于儒家的天德流行境,可见其哲学之归趋。他的思想表述深受黑格尔影响,但没有黑格尔归向绝对精神过河拆桥,以及为了迁就辩证法的架构而削足就履的毛病。牟先生悼唐时曾誉之为文化意识宇宙中之巨人,可谓知言。

四、牟宗三对于智的直觉的肯定

牟先生可能是当代新儒家之中最富原创性的思想家。他在北京大学读书,得不到文学院长胡适的赏识,却和熊十力先生有缘。大学三年级时,有一次在熊先生寓所,听到冯友兰谓“良知”是个“假设”,熊先生直斥以为不当,谓“良知”乃是“呈现”。这是霹雳一声,震醒了宋明理学自清代以来失坠的学脉^[18]。牟先生不似唐先生博学,直承是通过唐先生才明白黑格尔唯心论的意义。他在年轻时的中心关注在逻辑和知识论方面,但他不满意当代形式主义、约定主义的解释,更反对辩证唯物论的思想,而回归康德,由所归能,建立“知性主体”,着《逻辑典范》(1941),与唐

先生建立“道德主体”互相呼应。后来又重新改写,完成了《认识心之批判》两大卷,其序言有曰:

当吾由对于逻辑之解析而至知性主体,深契于康德之精神路向时,吾正朝夕过从于熊师十力先生处。时先生正从事于《新唯识论》之重写。辨章华梵,弘扬儒道。声光四溢,学究天人。吾游憩于先生之门十余年,熏习沾溉,得知华族文化生命之圆融通透,与夫圣学之大中至正,其蕴藏之富,造理之实,盖有非任何歧出者之所能企及也。吾由此而渐浸润于“道德主体”之全体大用矣。时友人唐君毅正抒发其“道德自我之建立”以及“人生之体验”。精诚惻怛,仁智双彰。一是皆实理之流露,卓然绝虚浮之言谈。盖并世无两者也。^[19]

由此可见,熊十力是唐、牟共同的精神源泉。牟发现西方所长是理性的架构与外延的表现,具现于科学与民主的成就;中国所长在理性的运用与内容表现,其核心在圣学,内圣方面的体证有其殊胜之处,外王方面的开展则有虚歉不足之弊。故必须返本开新,通过自我的扩大,拓展开一条更宽广的道路。由此而发展出所谓“三统”之说^[20](P260-262):

第一,道统之肯定:肯定道德宗教之价值,以护住孔孟开辟的人生宇宙之本源。

第二,学统之开出:由民族文化生命中转出“知性主体”以融纳希腊传统,开出学术之独立性。

第三,政统之继续:认识政体发展的意义,以肯定民主政治之必然性。

60年代以来,牟先生著作宏富^[21]。他出版《道德的理想主义》(1959),《政道与治道》(1961),力抗“无体、无理、无力”之时潮。韩战爆发之后,转归学术,出版专著:《才性与玄理》(1963)论魏晋玄学;《心体与性体》三大卷(1968-1969),《从陆象上到刘蕺山》(1979)论宋明理学;《佛性与般若》两大卷(1977)论隋唐佛学。晚年通过中西哲学的比论阐明中国哲学所蕴涵的睿识,著《智的直觉与中国哲学》(1971),《现象与物自身》(1975),最后一部《圆善论》(1985)也是通过康德论“圆善”(Summum Bonum)的线索,抉发中国哲学的睿识。如今有好几个德国博士论文写他的反思,堪称异数。

第二代新儒家他最长寿,又善于宣讲,出版《中国哲学十九讲》(1983),《中西哲学之会通十四讲》(1990)等,都有广泛的影响。

牟先生思想最富条理与系统性,这由他改释唐先生提出来的“理”之六义即可看见。经过他的调整,

“理”之六义如下^⑧: (1)名理(形式逻辑); (2)物理(自然科学); (3)事理(人文学科之逻辑); (4)玄理(魏晋玄学之睿识); (5)空理(隋唐佛学之睿识); (6)性理(宋明理学之睿识)。

牟先生认为,“文理”的观念不清晰,也不能构成一个领域,故予弃置。前两项的列出,明显地是受到逻辑实证论(Logical Positivism)的影响,二者具备有所谓的“认知意义”(cognitive meaning)。“人文学科”(humanities)不似“自然科学”(natural sciences)之重“归纳”(induction)之取同略异,转取“同情之理解”(sympathetic understanding)之存异求同。牟宗三晚年著三书进入了中土三教超越名相“智的直觉”(intellectual intuition)的领域。牟宗三读海德格对康德的阐释而引发了自己的思路^⑨。他认为儒、释、道均肯定智的直觉,不似康德囿于基督教传统,把智的直觉归之于上帝。依他的看法,康德把人的知识限制在现象世界以内,被锁在因果决定的锁链中,则“意志自由”只能当作不得不有的“基设”(postulate)看待。故牟认为,康德只能建立“道德底形上学”(metaphysics of morals),不能建立“道德的形上学”(moral metaphysics)。回到中国儒家传统,牟借助于张横渠的《大心篇》说明,人虽是有限的存在,但不为“见闻”所囿,而可以通于无限。由“德性”所知,即可以上通天德。可谓小宇宙(microcosm)与大宇宙(macrocsm)有互相感应的关系。当然这里所说的不是人禽之别的德,否则这里就有泛道德主义之嫌,而是指天地生生之德,只有人的觉识可以上通于天,才有孟子所谓万物皆备于我的感受。

牟宗三的《圆善论》讨论“德福一致”的问题。康德基督教的背景使他不只要作“意志自由”的基设,还要作“灵魂不朽”与“上帝存在”的基设。因个人在此生所种因不可能在现生完全得到报应,故必须肯定来世;而善有善报,恶有恶报,不能不预设一位全知全能的上帝存在作为保证。但由儒家传统来看,二者乃是没有必要的基设。《左传》所谓“立德”、“立功”、“立言”三不朽,并不需预设个体灵魂之不朽;而《史记》所谓“天道无亲,常与善人”,也不需保证善恶果报。儒者行所当为,甚至可以杀身成仁,舍生取义,一样可以心安理得。牟认为这是儒家传统的“自律”与基督宗教传统的“他律”之间的差别。而孟子讲良知良能,到王阳明的四句教,必进一步发展到王龙溪的四无教,这是儒家思想中的圆教形态。盖儒者无论现实的遭遇如何,终必可以达致“德福一致”的境界,而解决了康德提出的“圆善”问题^⑩。

牟宗三并不相信,不只儒家肯定智的直觉,道佛亦然。“现象”与“物自身”不可偏废。像《大乘起信论》那样“一心开二门”,即可以找到会通中西的津梁。盖西方文化成就“执的存有论”(ontology with adherence),中国文化成就“无执的存有论”(ontology without adherence),二者分别有其定位。无限心的“坎陷”才能成就知识,而道的体认必须超越名相。但心灵的解放与超脱并不需要逃离世间。天台“法性即无明”的睿识可以给与吾人重大的启发。牟认为西方有三大哲学传统:柏拉图、莱布尼兹与罗素、康德。然而,只有通过康德才可以找到会通中西的道路。牟的系统体大思精,旗帜鲜明,既可以提升人的意识,但也引起了巨大的争议。

五、第三代新儒家的国际面相

属于当代新儒家统绪的第三代学者是刘述先(我自己)与杜维明。1958年我应聘到东海大学教通识,在宋明理学方面受到牟宗三深刻的影响,对于思想史的研究则受到徐复观的启发。一般认为牟门弟子蔡仁厚对老师所教是“照着讲”,以牟宗三为父执的刘述先则是“接着讲”。我亲眼目睹《中国文化与世界宣言》起草的过程,对于宣言倡议的原则与精神有深刻的共鸣,并以自己所学给与不同的阐发,对于第二代新儒家的过分激越的态度略加调整。到了20世纪80年代,我和杜维明参加了一系列的国际中国哲学、儒耶交流的会议。时势转移,各精神传统都有重大的变化,强调存异求同,交流互济。如此不可能像牟宗三那样斩钉截铁宣称,只有中国文化得以体现终极的中道,这明显地不利于各精神传统之间有建设性的对话的机缘。故刘述先提议给与“理一分殊”以创造性的阐释^⑪。我认为没有一个文化可以独占“理一”,儒家历代已表达出来的道理无论孔孟、程朱、陆王、唐牟已经是“分殊”的领域而有其局限性,但都指向“理一”这样具有普世意义的超越的“规约原则”(regulative principle)。值得欣慰的是,西方人也有同样的指向,像孔汉思(Hans Küng)即明白宣称,以humanum (humanity)为贯通各精神传统的共法^⑫。孔汉思是天主教神父,其传统虽异,所推动的“人道”却与孔子以来儒家阐扬的“仁道”若合符节。反过来,儒家思想中固然有万古常新的部分,也有与时推移的部分,故不可固执成见,必须强调儒家思想的开放性与批判意识。刘述先又畅论传统的资源与负担一根而发,近年致力于由“理一分殊”的再阐释在绝对

主义与相对主义、一元论与多元论之外找到第三条路。

最后要讲杜维明。他在东海受教于牟宗三和徐复观,年轻时即以第三代新儒家自任。他在哈佛提交的博士论文由心理学认同的角度去阐发王阳明立志追求成圣成贤的探索过程。他的终极关怀与“道”、“学”、“政”的三分架构均承自牟宗三。而他勇于吸收新观念,认为由现代到后现代,不但不会使儒家的睿识过时,反而有新的发展的可能性。他在重视个人的“体知”之外,也着重文化在实际上表现。70年代以来,亚洲四小龙创造了经济奇迹,连同日本,都有儒家的背景,引起了世界的注目与兴趣。而西方的知识分子猛批启蒙理性的霸权,必须在文化上另谋出路。现代化不只西方一途,而科技商业文明的过分膨胀已然弊害百出。杜维明极力推扩“文化中国”的理想。这不只可以包容海峡两岸、东南亚,以及海外的华人,甚至可以包括同情中国文化理想的洋人,一样可以具现中国文化的价值。这才突破了儒、耶对话的故域,开启了波士顿儒家的机运^⑨。白诗朗(John H. Berthrong)即倡导“多重宗教认同”的可能性^[2],是以往难以想象的情况。作为华裔知识分子,杜维明努力维持开放的态度,立足本位,与其他精神传统展开对话,以寄望于未来。

六、结语

第三代的新儒家还在发展之中,未能作成定论。当然第三代也不只是彰显一国际面相。港、台新儒家与开放以后的祖国大陆学术交流,激起了新的火花。一个具体的例证是,2005年在武汉大学举行第七届国际当代新儒家会议,由武汉大学哲学院与台湾《鹅湖》杂志集团联合主办,提出近100篇论文,有200位以上学者参加,盛况空前。而现代新儒学也不会到第三代划然而止,目前已有一些关于第四代的讨论,这些已超过我准备的讨论范围以外。

注:

- ① Cf. Wei - ming Tu, "Confucianism" in Our Religions, ed. Arvind Sharma (New York: Harper Collins Publishers, 1993), pp.139 - 227. 文中讨论了"Three Epochs of the Confucian Way".
- ② 对于孔子思想的“一贯之道”,下学而上达的充实而饱满的完整表述,参刘述先《论孔子思想中隐涵的“天人合一”一贯之道——一个当代新儒学的阐释》,现收入拙著《儒家思想

意涵之现代阐释论集》(台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,2000),页1-26。

- ③ 我是在 Essentials of Contemporary Neo - Confucian Philosophy(见注3)的书稿中,首先提出了"Three Generations and Four Groups"的架构。然后才写成中文,发表于刘述先:《现代新儒学研究之省察》,现收入拙著:《现代新儒学之省察论集》(见注7),页137 - 138。
- ④ 参贺麟:《儒家思想的新开展》,《思想与时代》,创刊号(1941年8月)。此文收入贺麟:《文化与人生》(上海:商务印书馆,1947)。但他本人并未建构新心学的系统。
- ⑤ 白安理即以“国际化”(internationalization)一词形容海外第三代新儒家的特征,Cf. Umberto Bresciani, Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement, 见注10。
- ⑥ “现代新儒学”一词含有歧义,我习惯采用一种三分法:在“精神的儒家”之外,还有“政治化的儒家”(political Confucianism)、“民间的儒家”(popular Confucianism),此处未便申论。读者有兴趣,可参拙作:《儒学的理想与实际——近时东亚发展之成就与限制之反省》,现收入拙著:《儒家思想意涵之现代阐释论集》,页121 - 150,见注5。
- ⑦ 这一统绪可以简述如下。狭义当代新儒家的线索以梁漱溟、张君勱为先驱人物,熊十力为开祖。第二代的三大弟子唐、牟、徐在精神上虽由熊开启,学问的建构并不用熊的方式。有趣的是,唐、牟虽从未留学,却主攻西方哲学,然后回归传统,阐发与开拓新境界。徐则留学日本,打开思想史的新视野。60年代第三波,唐君毅在香港新亚书院,成为新儒家的一个中心。徐复观则邀牟宗三到台中东海大学,成为新儒家的第二个中心,刘述先是青年教师,杜维明则是学生。以后新亚书院归并入香港中文大学,牟、徐、刘也陆续加入中大。杜维明则在美国,入主哈佛燕京社,是在海外推动新儒家最有力一个人,一直到近年由哈佛退休为止。读者想对这一思潮有比较详细的了解,请看拙著:《论儒家哲学的三个大时代》第三部分:“现代新儒学”,见注4。
- ⑧ 牟宗三:《认识心之批判》(香港:友联出版社,二册,1956-1957)。此书填补了熊先生新论只作成境论,未能完成量论的遗憾。序言写成于1955,见上册,页5。
- ⑨ 《牟宗三全集》三十二卷于2003年由台北联经出版。有关牟先生的生平与著述,参蔡仁厚:《牟宗三先生学思年谱》(台北:台湾学生书局,1996)。
- ⑩ 参牟宗三:《心体与性体》(台北:正中书局,三册,1968-1969),第一册,页3-4。我又作了进一步的调整,“事理”本来在最后,我将之移到“物理”之后,则系统性更能够彰显出来。
- ⑪ Martin Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics, trans. James S. Churchill (Bloomington: Indiana University Press, 1962)。海德格的《存有与时间》(Being and Time)发展了一套“现象存有论”(phenomenological ontology),牟以之为一种“内在形上学”(immanent metaphysics),仅达初阶,未能接上“超绝形上学”(transcendent metaphysics)的

睿识。然而晚年的海德格有所转变,有进一步的发展,但似近于道家的睿识,而非牟所归宗的儒家的睿识。

- ⑫ 我并不认为牟先生解决了康德的问题。康德是“实有形态”的思路,故善恶果报需上帝给与外在的保证。而儒者是“境界形态”的思路,如文天祥从容就义,所谓“鼎镬甘如饴”。但就外在看来,是“善有恶报”,德福未能一致。牟先生和康德是两条不同的思路。儒者以自己的思路为优胜,基督教徒却会有十分不同的想法和评价。
- ⑬ 哈佛在波士顿查理士河的北岸;波士顿大学在对面的南岸,当时神学院的院长是南乐山(Robert Cummings Neville),副院长是白诗朗(John H. Berthrong)。哈佛重“仁”,波士顿大学重“礼”,分属波士顿儒家的两个支脉。Cf. Robert Cummings Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World* (Albany: State University of New York Press, 2000)。杜维明曾为此书作序,书中并有专节讨论杜维明的思想。

参考文献:

- [1] 牟宗三.道德的理想主义[M].台北:台湾学生书局,修订五版,1982.
- [2] Shu - hsien Liu, *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung - Ming* (Westport, Conn. and London: Greenwood Press [hardcover] and Praeger Publishers [paperback], 1988; *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy* Westport[M]. Conn. and London: Praeger Publishers, 2003.
- [3] 刘述先.论儒家哲学的三个大时代[M].香港:香港中文大学出版社,2008.
- [4] Cf. Tse - Tsung Chow, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*[M].Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
- [5] 刘述先.从中心到边缘:当代新儒学的历史处境与文化理想[A].现代新儒学之省察论集[M].台北:中央研究院中国文哲研究所,修订一版,2005.103-126.
- [6] 方克立.现代新儒学与中国现代化[M].天津:天津人民出版社,1997.
- [7] Cf. John Makeham, "The Retrospective Creation of New Confucianism" in *New Confucianism: A Critical Examination*, ed. John Makeham [M].New York: Palgrave Macmillan, 2003..25-53.
- [8] Umberto Bressiani, *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*[M].Taipei: Taipei Ricci Institute,2001.
- [9] Guy S. Alitto, *The Last Confucian: Liang Shu - ming and the Chinese Dilemma of Modernity* [M].Berkeley, CA: University of California Press, 1979.
- [10] 王宗昱.梁漱溟[M].台北:东大图书公司,1992.
- [11] 梁漱溟.东西文化及其哲学[M].上海:商务印书馆,1922.
- [12] Cf. D.W.Y. Kwok: *Scientism in Chinese Thought, 1900 - 1950* [M].New Haven and London: Yale University Press, 1966.
- [13] 熊十力.原儒[M].香港:龙门书店重印,1970.7.
- [14] 唐君毅.中国文化之精神价值[M].台北:正中书局,1953. 1-3.
- [15] 唐君毅.中华人文与当今世界:二册下册[M].台北:台湾学生书局,1975.865-929.
- [16] 唐君毅全集:三十卷[M].台北:台湾学生书局,1990.
- [17] 李杜.唐君毅先生的哲学[M].台北:台湾学生书局,1982. 59.
- [18] 牟宗三.生命的学问[M].台北:三民书局,1970.136.
- [19] 景海峰,刘述先.理一分殊[M].上海:上海文艺出版社,2000.
- [20] 刘述先.全球伦理与宗教对话 [M].台北:立绪出版社,2001,简体文本,石家庄:河北人民出版社,2006.
- [21] Cf. John H. Berthrong, *All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian - Christian Dialogue* [M].Albany: State University of New York Press, 1994.

【责任编辑:陈红】

The Contemporary Neo-Confucian Response to Western Philosophy

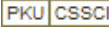
LIU Shu-xian

(Academica Sinica in Taiwan, Taipei, Taiwan)

Abstract: Contemporary Neo-Confucianism is the third important movement in the history of Confucianism after the Pre-Qin Confucianism and Song-Ming Neo-Confucianism. Only this time the aim of the Confucian thinkers is to revive the Confucian spirit to meet the challenge of Modern Western Philosophy which has gained upper hand in the intellectual competition. Contemporary Neo-Confucianism emerged as a response to May Fourth Movement in which a complete Westernization of Chinese Culture was trumpeted. Zhang Jun-mai (Carsun Chang) initiated the “debate between science and metaphysics.” Yet the understanding of Western Philosophy demonstrated on either side of the debate is not deep enough, nor is their critique of Western philosophy very convincing. The second generation Contemporary Neo-Confucianism went through its embryonic stage during the Anti-Japanese War. Although its major figures (Tang Jun-yi and Mou Zong-san) inherited from their Master Xiong Shi-li, who belongs to the first generation, the idea of fully developing “xing zhi (original wisdom)” and making it the master of “liang zhi (measuring wisdom),” they nevertheless adopted either Kantian or Hegelian language to express Confucian Spirit. Theirs is an effort to establish the moral and cognitive subjectivity through inner cultivation. Mou and Tang breathed new life into the otherwise languid, implausible and powerless thought about traditional culture at the moment. On New Year’s Day in 1958, four scholars (Tang Jun-yi, Mou Zong-san, Xu Fu-guan and Zhang Jun-mai) who had fled to Hong Kong, Taiwan or foreign countries after 1949, signed the famous “Manifesto for a Reappraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture.” By so doing they committed themselves to preserving traditional Chinese Spirit and to making contributions to the whole world. In addition to this, they also made a decision to absorb Western science and democracy in order to improve the knowledge system and political practice of Chinese Culture. Well versed in both Western and Chinese intellectual traditions, the major figures of the third generation, Liu Shu-xian and Du Wei-ming, are able to follow closely the recent development of world culture. They believe that human being and our Mother Earth could persist and thrive only on condition that we view diverse forms of life as different manifestations of one principle, and in due course respect each other’s difference while never giving up the hope to reach an agreement and to live in one harmonious world.

Key words: contemporary neo-Confucianism; Western philosophy; response; one principle-many manifestations

当代新儒家对西方哲学的回应

作者: [刘述先](#), [LIU Shu-xian](#)
作者单位: [台湾中央研究院文哲研究所, 台湾台北](#)
刊名: [深圳大学学报\(人文社会科学版\)](#) 
英文刊名: [Journal of Shenzhen University\(Humanities & Social Sciences\)](#)
年, 卷(期): 2012, 29(1)

参考文献(21条)

1. [牟宗三](#) [道德的理想主义](#) 1982
2. [Shu-hsien Liu](#) [Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming](#) 1988
3. [刘述先](#) [论儒家哲学的三个大时代](#) 2008
4. [Tse-Tsung Chow](#) [The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China](#) 1960
5. [刘述先](#) [从中心到边缘: 当代新儒学的历史处境与文化理想](#) 2005
6. [方克立](#) [现代新儒学与中国现代化](#) 1997
7. Cf. [John Makeham](#) "The Retrospective Creation of New Confucianism" 2003
8. [Umberto Besciani](#) [Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement](#) 2001
9. [Guy S. Alitto](#) [The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity](#) 1979
10. [王宗昱](#) [梁漱溟](#) 1992
11. [梁漱溟](#) [东西文化及其哲学](#) 1922
12. [D. W. Y. Kwok](#) [Scientism in Chinese Thought, 1900-1950](#) 1966
13. [熊十力](#) [原儒](#) 1970
14. [唐君毅](#) [中国文化之精神价值](#) 1953
15. [唐君毅](#) [中华人文与当今世界](#) 1975
16. [唐君毅全集](#) 1990
17. [李杜](#) [唐君毅先生的哲学](#) 1982
18. [牟宗兰](#) [生命的学问](#) 1970
19. [景海峰](#); [刘述先](#) [理一分殊](#) 2000
20. [刘述先](#) [全球伦理与宗教对话](#)[外文期刊] 2001
21. [John H. Berthrong](#) [All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue](#) 1994

本文链接: http://d.wanfangdata.com.cn/Periodical_szdxxb-rwsh201201006.aspx