社會理論學報 第五卷第一期 (2002): 79–152

道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟與追求批判意識的歷程* **

墨子刻(Thomas A. Metzger)
美國史丹福大學胡佛研究所

摘要 拙文是從鄭家棟《牟宗三》一書談起，反省有關中國現代哲學史的一些根本問題。按照鄭氏這一本分析敏銳的著作，牟氏沒有成功地會通中西哲學的基本原因是：他越將中國哲學理性化，他越離開儒學環繞實踐與知行合一的精神，因而陷入坐而論道的陷阱。對於鄭氏這個批判，筆者一方面不同意所謂牟氏離開固有實踐觀的說法，另一方面則強調會通中西哲學需要從牟、鄭二氏追求批判意識的思路，轉移到另外一條追求批判意識的思路。這是因為鄭、牟二氏的思路比較被動，他們將一些儒學的看法與西方所形成的“意義系統”視為不待批判的對象，而沒有把他們自己取捨想法時所依賴的思想規矩挖掘出來，並加以批判。筆者建議的思路是：主動地擴大批判的範圍，亦即以挖掘中西思想規矩，再加以取捨，來建立自我的思想規矩，如此可以消釋儒學實踐觀與西方所謂“理性主義”的矛盾。

拙文首先區分上述比較主動地追求批判意識的思路與當代中國哲學的主流，因為後者存在很重要的分歧。然後筆者依賴鄭氏的研究，描寫牟氏生活、人格和哲學。其次，描寫鄭氏對牟氏哲學的批判。最後，我再談到我對鄭氏批判之批判，以此探索追求批判意識的歷程。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

一 前言：論追求批判意識的三條思路

一九八三年筆者應邀赴台灣的東海大學作三次學術演講。因爲我很尊敬曾在東海教書，並在該校深具影響力的牟宗三先生，我的第一個演講是關於他的思想。然而我不針對牟氏自己所關注的問題，亦即如何處理康德 (Immanuel Kant) 所帶給中國哲學的挑戰，而在於了解他在考慮這個問題時所依賴的思想規矩。我企圖探討在他心目中如何區分有道理與没有道理的想法，或者説他認爲有哪些最没有辯論餘地的思想預設。

上述的角度可否立足要看人們如何回答另一個更基本的問題，即牟氏用來區分有道理與没有道理的思想規矩，只是人類普遍性的理性嗎？或者是一種因時代或文化的變遷而改變的思想模式？那時筆者已經接受了當代西方很流行的一種看法，認爲一個人——無論他是康德、牟宗三、柯林頓總統，或小村裏的王先生——他在思考時所依賴的規矩，是歷史過程的産物。所以，他決定一個命題有没有道理之時，他的關於道理的定義，不可能完全配合甚麼普遍性的真理、邏輯、理性或道德，而是反映在他主觀心理中一些從他的歷史背景中繼承而來的思想預設。這樣一來，指出這些預設是了解他的思想的第一步，而決定這些預設與普遍性真理的差異如何，是另外一個問題。

這些從歷史背景繼承而來的預設，不但包括從文化來的、根深蒂固的思想模式或價值取向，也包括時代的意識形態。比方説，一九八九年，北京清華大學的劉桂生教授和他的一些碩士班研究生出版了一本很重要的書。按照他們的立場，歐洲十七、八世紀的啓蒙思潮把握到人類普遍性的價值，即以“人權覺醒，人格獨立和理性自主”的理想，來反對那個時代歐洲在政治、經濟、宗教上控制和剥削人民的既得利益者，即“封建統治”與“教會勢力”。可是，到了十九世紀末期，歐洲思想

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

“已走出了啓蒙時代”，變成一種新既得利益者的意識形態。這個意識形態是“強調國家利益，民族利益，集體利益”，而否認個人主體絶對性的天賦權利。這樣一來，支持資本主義和帝國主義的西方資産階級，以結合達爾文主義 (Darwinism)、實證主義、功利主義和自由主義的方式，將人權與民主視爲追求國家利益的手段，而把啓蒙時代的普遍性理想，變成一種關於西方文化之優越性的證明。所以，他們以西方資本主義社會秩序爲首位，代替個人主體權利的絶對性。更可惜的是，中國啓蒙時代是錯置的，因爲在中國，啓蒙時代開始之時，西方已經“走出了啓蒙時代”，所以像嚴復等研究西方思想的先知們所接觸、並傳播到中國的西方思潮，就是這種已經被歪曲的啓蒙觀念。按照劉教授的看法，這種時代的錯位乃是啓蒙在中國還無法成功的重要原因。

劉教授承認“成稿匆忙，文中難免有不少缺點或錯誤”。[1] 雖然如此，文中關於歐洲十九世紀末年意識形態的分析，仍然很犀利，較有問題的部分是文中關於十七、八世紀思潮的分析。假如所有人類思想都是歷史過程之産物，那麼十七、八世紀的思潮和十九世紀思潮一樣，也是一種意識形態，而不可能直截了當地把握到人類的普遍性理想與真理。何況我們不能忽略盧梭 (Jean Jacques Rousseau) 政治理論所引起的批評是很值得考慮的。

中國也好，西方也好，很多學者把思想史區分爲聖賢所掌握的普遍性真理，與替既得利益者辯護的假話。然而，假如所有的思想都是歷史的産物，而歷史是個“神魔混雜”的過程，那麼公私與智愚之分並非涇渭分明。

不錯，假如我們説所有的思想僅是神魔混雜的産物，我們會陷入相對主義的矛盾。這是因爲一方面我們認爲這個混雜是客觀的事實，而另一方面，假如所有的思想屬於這種混雜，我

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

們不能指出任何客觀的事實。然而，縱使有這種矛盾，我們也不能忽略歷史對人類的主觀心理產生很複雜的影響。一個人的主觀心理跟這個人所依賴的歷史性話域，或“知識譜系”有密切的關係。所以，問題在於我們要如何一方面避免相對主義的矛盾，另一方面充分注意到這種歷史性話域的重要性。或許一個較好的出路是：肯定思想本質的悖論性，即觀念化道理之時，人類的思想規矩結合了從歷史某一個時代、某一個文化繼承的範疇，與一種針對普遍性問題的思考能力。這個悖論可能是人類最後能夠把握的實在或本體（下詳）。

不錯，如此將人類思想的本質視爲一種在理性與歷史交叉處的悖論性過程，已經成爲東西方學者的老生常談。問題在於如何看待這個交叉處？按照所謂“樂觀主義的認識論”，這個交叉處並非混雜不清，而是很透明的；因爲人心的反思能力不但有辦法探索客觀性的問題，也能推究主觀心理普遍性本質之根源。按照所謂“悲觀主義的認識論”，這個交叉處不透明，因爲一個人要對主觀心理本質探源時，他不得不依賴從自我主觀心理而來的思想規矩，而如此以李先生的偏見爲標準，去評估李先生的偏見。所以反思能力與歷史性成見所共同形成的循環，不可能完全變成一種從昏暗到智慧的階梯。[2] 唯一的出路在於：盡可能把心中不知不覺地從歷史繼承而來的預設挖掘出來、描寫其內容，並與別的預設相比較，然後再討論怎麼來評估它們。這樣一來，我們把作爲本體的悖論性話域與挖掘出本身思想預設的工夫，視爲一種普遍性的相互關係。

不錯，按照這種悲觀主義認識論而追求批判意識的角度，人類思想原有不透明 (opaque) 的本質，卻帶來一種既透明又普遍的義務，亦即盡可能地挖掘和評估從歷史而來的預設，以求自覺。這個悖論又是思想悖論性本質的一部分。而且，此一悖論也包含另外一種絕對性的原則，即將個體內在自由置於首

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

位。根據以悲觀主義認識論來追求批判意識的觀點，最重要是盡可能地讓主體決定本身意識的內容與方向；亦即看到不同預設，而自由地決定自己要偏到哪一個立場。

這種以悲觀主義認識論來追求批判意識的思路源於以笛卡兒 (Rene Descartes)、休謨 (David Hume)、康德、尼采 (Friedrich Nietzsche)、韋伯 (Max Weber)、波普 (Karl Popper)、維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 和柏林 (Isaiah Berlin) 等思想家爲代表的西方認識論大革命。這個革命最重要的主張就是幾乎被所有現代中國思想家所拒絕的“不可知論”。

“不可知論”是甚麼？用波普“三個世界”的理論來說，“不可知論”所指的是：知識的範圍僅限於“第三個世界”，亦即能以實驗來反駁某種命題之境界，而關於“道德與本體的世界”，只有“心理的一些立場”(states of mind) 或意見，而没有客觀的知識。[3] 用唐君毅的“九個境界”來看的話，“不可知論”是將知識的範圍限於最低的幾個境界，而認爲其他的境界只是玄學空談罷了。

西方認識論大革命之所以把知識範圍如此縮小，最重要是艾域·握格例 (Eric Voegelin) 所強調的，在歐洲幾乎八百年以前，人們開始把知識化約到完全精確的觀念。爲了追求精確性，很多歐洲思想家偏到金岳霖所說的“唯主方式”。據此，知識的淵源限於“經驗”或“所與”，“所與”的內容則限於主體意識中的“當下呈現”或感覺，而“當下呈現”的內容與客觀真實的關係，完全是一個有待探索的問題。換句話說，明顯地指涉真實的命題只能指主體心中當下呈現的命題，而不是指個人內心之外的真實。指涉心外真實的說法僅是有待反駁的猜想或假設，而這種猜想當然不包括天經地義的“常道”，或關於“人性”之本體的知識。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

而且，把知識的起點限於主體心中的當下呈現之後，西方認識論大革命還有另外一個非常重要的主張，即認爲人類把當下呈現的内容變成思考與討論的對象之時，他們將這樣的内容變成一些符號，而這些符號也不能完全配合客觀的感覺，因爲它們也帶來歷史、文化或語言的印象。

然而東海大學中牟氏的門徒，都是以樂觀主義認識論來追求批判意識。他們一聽到筆者關於牟氏哲學的討論，就認爲以此種方法來討論這位哲學大師的偉大思想，過於離譜。他們聽完了我的第一個演講之後，就没有興趣邀請我作第二、三個演講。當晚我飛回台北時，主人跟客人一樣，都有很尷尬的感覺。然而十七年後回顧這個經驗，我還是覺得追求批判意識的這兩條思路及其相互關係，是一個很有意義的問題，甚至意味着中國與西方哲學界的根本分歧。

筆者對這個兩條思路的區分，只是指歷史事實，並不含有價值判斷。然而，一談到價值判斷或批判方面的問題，就有他人的批判方式與主體的批判方式之區别。按照筆者所偏到的認識論，當代認識論方面的追尋特别遭遇到五個問題：即知識起發點的錯置；具體性的錯置；關於人心内容之淵源的誤會；誇大自己理論的成功；以及誇大知性的不可靠，即不了解知性的不可靠性也有限制。最後一個問題是悲觀主義認識論者所不容易避免的，其他的問題則是樂觀主義認識論者所不容易避免的（下詳）。所以拙文不得不提到三條追求批判意識的思路：即誇大知性的不可靠性的西方認識論大革命；違反其他的四個錯誤的當代中國樂觀主義認識論；以及想避免這五個問題的一種中間或理想的思路。

追求批判意識或自覺是每一個哲學家或知識分子的目標。可是對於這個目標，我在前言中的這個説法有没有意義？爲了回答這個問題，拙文將要討論鄭家棟教授的大作

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

《牟宗三》。[4] 這本書寫得既敏鋭又有誠意，顯示出作者的博學。在研究中國思想史或中國哲學的著作中，我很少看到那麼令人感動，而且反映作者具有高度思考能力的一本書。可是按照我的立場，牟氏也好，鄭氏也好，他們在追求批判意識之時，不夠針對西方認識論大革命之挑戰。

爲了從此一角度探討追求批判意識的歷程，拙文首先注意到第一條思路的“内在邏輯”或“緊張”，即它内在的分歧，這是因爲我們不能把這個分歧與上述三條思路混爲一談。然後我會依賴鄭氏的研究，描寫牟氏的生活、人格和哲學。其次，我將描述鄭氏對牟氏哲學的批判，然後提出我對鄭氏批判的再批判。我的批判除了擴大自覺範圍這個問題以外，也注意到一些歷史學與方法學的問題，尤其鄭氏對牟氏的最基本的批評，即牟氏“走出歷史”，而脱離中國哲學的固有精神。筆者不同意這個觀點。

然而，最重要的是牟氏和其他的新儒，尤其是唐君毅，對人類永無止境地追求批判意識的歷程有重要的貢獻。而鄭氏的大作很能夠幫助我們了解牟氏在這方面的貢獻與限制。鄭氏與牟氏一樣，都了解儒家的“道”所指的不是一種與哲學無涉的實踐，而是一種配合真善美的普遍性道理的實踐，而這樣必須針對古今中外關於這些道理的説法。認爲近代儒學不需要與西方哲學界對話的學者們，是把道統中國化。儒學的道是人的道，不是中國人的道。把道統中國化是違背儒學的基本精神。唐君毅説得很清楚：這本書“我之一切文章……都是依三中心信念，即人當是人，中國人當是中國人，現代世界中的中國人，亦當是現代世界中的中國人。此三句話，一方面是邏輯上的重覆語，真是簡單之至。然一方面，則我總覺此三句話，有説不盡的莊嚴、神聖、廣大、深遠的涵義”。[5]

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

二 中國二十世紀思想界對西方“唯主方式”的兩種回應

上述以樂觀主義認識論追求批判意識的思路，其内部有重要的分歧。改革開放之後，大陸知識分子並没有立刻開始欣賞港台海外尊敬孔子而反對馬克思主義的人文主義（包括“新儒”在内）。反而，八十年代之時，像李澤厚等人，除了對熊十力表示某種程度的敬意之外，都輕看牟宗三、唐君毅等。這種輕看可能因爲兩方面的因素。

第一，心胸狹窄。那些如李澤厚等脱離五四運動對儒學的偏見，而了解到孔子思想價值的學者，無法承認比他們早三、四十年在香港，忍受世界蔑視，毅然抗議五四“啓蒙”的少數學者，是他們應該尊敬的先知先覺。

第二，大陸八十年代輕看新儒的角度也反映一種中西哲學性的分歧。按照西方哲學的主流，“坐而論道”乃哲學家正常之風格，因爲哲學是觀照真理的學問，而思想與社會或歷史的關係不是直接的，更何況也不是一致的。然而，按照強調“知行合一”的中國思想傳統，“思想與歷史是統一在一起的，思想應該能夠在歷史的具體性中體現出來，實現出來。脱離歷史的思想會被認爲是抽象的，不真實的”（7）。[6] 這樣一來，無論它的短處爲何，五四以後的中國馬克思主義，仍將哲學與改造社會的歷史使命統一起來。相反地，無論它在哲學理性化方面的成就如何，“五四以後當代新儒學的發展，從某種意義上可以説，就是表現爲思想與歷史的不斷分離”（7–8，14，19）。其實，按照個人的看法，新儒有没有表現出這種“分離”是個有待討論的問題（下詳）。然而，當代中國知識分子多半把新儒學視爲一種“打破……思想與歷史之間的統一性和同一性”的哲學（19）則是没有辯論餘地的。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

大陸學者對新儒的這個保留也牽涉到當代中國哲學最核心性的一個問題。上面筆者已經指出當代中國哲學拒絶西方認識論大革命的“不可知論”的共識，即是按照當代中國哲學的主流，人心所能認識到的不但是邏輯的普遍性真理與感官資料，也是實踐的常道與宇宙的本體。而且，按照這個主流，人心有能力認識到各種知識間的統一性，即是從“世界原理”（馮契語）導引出來的自然現象、歷史發展，以及道德實踐的規律的統一性，而這樣能了解如何會通西方的理智與中國關於本體與實踐的體認，即把工具理性與價值理性貫通起來。而且一個人具有這種兼道器的智慧之後，會變成對歷史很有影響力的理想人物。這種從貫通、會通到大同的哲學性目標，與上述追求思想與歷史的一致化的目標是分不開的。

在中國思想界秉持此一目標者不限於新儒學。比方説，信奉馬克思主義的馮契教授有幾乎相同的看法。所以他對自己很出名的“四個問題”都有肯定性的回答：“感覺能否給予客觀實在？理論思維能否把握普遍有效的規律性知識？邏輯思維能否把握具體真理（首先是世界原理和發展原理）？理想人格或自由人格如何培養？”[7] 李澤厚七十年代在《批判哲學的批判》中以馬克思主義的角度去反駁康德“不可知論”之時，也強調上述“貫通”的目標，而很直接地把他這個目標視爲宋明理學“天人合一”的理想。[8] 其實，馬克思主義也好，新儒學也好，當代中國哲學家雖然要把中國哲學“理性化”，他們卻把固有的天人合一的理想視爲理性化中不可或缺的成分。這樣一來，連中國的馬克思主義，何況新儒學，都與固有的儒學有連續性，而没有完全違背所謂的“道統”（下詳）。

從上述樂觀主義認識論的立場來看，西方“不可知論”的“唯主方式”不能立足。然而，在批評“唯主方式”之時，當

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

代中國哲學開出了兩條路。一方面，金岳霖與他的學生馮契都要完全反駁這個西方預設，而再證明主體心中當下呈現與物自身或客觀實在之間，没有斷裂。他們的焦點在於看到主體内在生活與外在世界的合融處，而這樣把經驗視爲“自在之物化爲爲我之物”與“得自所與還治所與”。跟荀子一樣，他們認爲外在天地的真實不遜於主體的真實，而天地的存在或價值不需要從主體本質所導引出來的證據來證明。從這個看法來講，唐君毅九界論向“内”與向“上”的偏向，是抹殺外在世界的真實與價值，而不得不“打破..... 思想與歷史之間的統一性”（19）。而且，馮契也以強調“主體”與“客體”的“辯證主義”性的關係去反駁西方的“唯主方式”，而他從這個關係導引出歷史、自然和實踐的規律。

另一方面，按照新儒反駁“唯主方式”的思路來説，西方認識論的“唯主方式”的毛病不在於破壞主體心中當下呈現與外在真實的連續性。反而新儒多半贊稱西方這方面的思路，尤其肯定康德的起發點，即以爲主體内的最基本意識或知覺不能跟“所與”其他的内容直接地屬於完全一致的真實，因爲主體與主體所感覺到的對象或物件不能混爲一談。所以，談内外之時，我們不能把主體化約到主體所感覺到的物件，即把主體化約到生物學家所研究的頭腦。其實還没有讀過康德以前的唐君毅已經認識到這一點，而以這個看法來反對唯物主義與科學主義者的自然主義。

就唐君毅和牟宗三的看法來説，西方“唯主方式”的毛病在於它不夠了解主體的本質。他們肯定孟子的“盡心，知性，知天”的思路，而以爲他們能以通過主體與實踐的本質，去把握主體在宇宙上的基礎，而這樣一方面了解實踐的規律與“世界原理”的本質，另一方面會通中國對價值理性的體認和西方對工具理性的了解，即會通中國哲學關於主體本質的智慧與西方關於自然現象的科學。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

這樣一來，雖然大陸港台海外的思想界現在重視新儒對“唯主方式”的“向内”回應，而不那麼注意金、馮的“向外”回應，這兩個回應都有利弊。新儒向内的思路一方面完全保護個人内心的自主，另一方面忽略外在現象在形成内心過程中的重要性與無限價值。金、馮的向外思路則一方面很肯定外在現象的重要價值，另一方面模糊個人内心自主與外在社會運動間的界限，而這樣很容易讓主體變成一種集體性混融内外的“我們”。新儒的“唯心主義”比金、馮的“向外”思路受歡迎，很可能是因爲新儒能配合二十世紀強調個人自主的趨向，而避免唯物主義偏到集體主義的危險。然而新儒把社會與歷史視爲個人主體以外而不一定存在的境界之觀點，也很有危險。

然而，除了上述這兩種對“唯主方式”回應的得失以外，這兩種回應都屬於以樂觀主義認識論追求批判意識的方法。這樣一來，它們避免西方認識論大革命所犯的錯誤，即誇大知性的不可靠，可是它們有没有充分地考慮到西方革命所強調的思考危險？按照我的看法，反駁西方“唯主方式”之時，當代中國這兩條“向内”與“向外”的思路都是一方面有道理，另一方面不夠體會與“唯主方式”交織在一起四種很重要的覺悟。

三 兩種回應所遭遇到的四個問題

國際論壇的哲學性批評不是單行道。批判的對象不但是中國哲學，也是西方認識論大革命。拙文意圖了解這種雙行道。然而，在此我只想説明我認爲當代中國哲學遭遇到了四個問題：即誤視主體中情感和符號的淵源、具體性的錯置、知識起發處的錯置、以及誇大了一個理論的成功。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

主觀中感覺和符號的淵源很複雜。比方説，唐君毅有一種“萬物皆備於我矣”的感覺，而以爲這個感覺必定是個“超越的情感”，即從宇宙“仁體”而來，而這種情感能作爲道德的普遍性基礎。唐氏不同意没有受到中國文化影響的人可能没有類似的感覺。唐氏與牟氏一樣，不怕人心的自欺力量，而認爲一個人要評估自己“心中立場”之時，他完全有能力區分自己私人或群體生活的内容與反映普遍性真理的内容。[9]

牟氏與鄭氏完全了解把主觀誤爲客觀的危險，可是他們的自信還是很強。這就是説，鄭氏没有批評牟氏這一方面的自信。比方説，他没有批評牟氏以下的説法：“‘對於熊師的學問亦當如此觀，這只是有“原始生命”，“原始靈魂”的人，才能如此。這不是知解摸索的事，而是直下證悟感受的事。若説證悟感受是主觀的，但在這裏，主觀的亦是客觀的。這是創造之源，價值之源，人生根底的事，不是知識的事。熊師學問最原始的意義還是在這一點。這是打開天窗，直透九霄的靈感’”（99，103）。而拒絶這種自信正是西方認識論大革命的一個焦點。[10]

牟氏這些話牽涉第二個困難，即在没有經驗證據之時，即斷言思考的内容是指存在的實體或境界，像上面“創造之源”。這就是懷特海 (Alfred North Whitehead) 所講的“錯置的具體性”(misplaced concreteness)。跟唐氏一樣，牟氏認爲道德需要一種宇宙性“根源”，而這個“根源”是某種“體”。牟氏“使用心體，性體，道體，仁體，誠體，智體，獨體”等詞（141），而唐氏也有“理體”。按照我所看到的，討論這種“體”之時，新儒没有一句話針對懷特海所提到的這個危險。

而且，假如把這種“仁體”視爲“世界原理”的話，“錯置的具體性”牽涉到許多的問題。一方面，了解“世界

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

原理”是了解爲甚麼外在物理學性現象所表現的秩序會配合人心所想到的邏輯與數學。愛因斯坦 (Albert Einstein) 認爲他没有辦法回答這個問題，而除了黑格爾 (Georg W. F. Hegel) 很獨斷的説法以外，牟氏等中國學者没有處理這個問題。另一方面，“世界原理”不但包括外在物理學性現象的規律，也包括人類歷史中曲折、複雜的因果關係，而把這些關係像黑格爾那樣從所謂世界原理導引出來的思路，大概不能立足。拙見以爲不用韋伯式的經驗主義方法學而企圖了解歷史，不容易成功。

具體性的錯置是西方學者很熟悉而中國學者很少討論的課題。問題在於很嚴格地區分我們所能想到的内容與馮友蘭所謂的“事際”。比方説，我們所能想到的“上帝”還是“宇宙的發展原理”是不是屬於事際？假如我們能觀念化一種包括億兆人、五千多年歷史的“中國文化”，它是不是屬於事際？具體性的錯置此一觀念的用處在於讓我們很小心地考慮到我們所用的詞與事際的關係。

第三個困難是知識起發處的錯置。中國經學時代也好，西方聖經時代也好，知識的起發點不但是經驗與“吾心”的“心得”，也是“聖人之言”或“上帝之言”，即一種神聖經典。不錯，人類思想史關於這兩種起發處常常有很重要的徬徨，連在中國經學時代中，朱熹與王陽明都有把首位給予“心得”的説法，而連在二十世紀科學時代中，中外的各種神聖經典權威還是非常重要。比方説，我在美國的朋友之中，便有兩位完全信奉基督教的一流醫生。

雖然如此，今天國際性的思想界越來越以爲知識唯一的起發處是思考的心力與經驗，即“所與”，而熊十力之後，新儒也不得不偏到這個潮流。

即使這樣，牟宗三的思想卻没有完全避免“知識起發處的錯置”。比方説，爲了要“經過康德而又跨越康德”，而證明

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

“超越性的存在”之時，牟氏以“‘吾人依中國的傳統’”的說法去處理這個問題（141–142）。要證明理想人物能把絕對的智慧內在化之時，牟氏以爲“此哲學原型不能夠思辨地求索之，而只能爲聖人實踐地朗現之”（227）。鄭氏對新儒的批評好像注意到這種知識起發點的錯置。鄭氏說新儒“所注重者是‘神何由降’的心性義理，而不是‘明何由出’之修持之學”（91）。

第四個問題，即誇大了一個理論的成功，特別牽涉到一般性與具體性實踐規範的區分。不錯，人心也許能以普遍性的推理去證明實踐最一般性的道德規範，像“己欲立而立人”。可是這種規範與具體性的道德選擇，尤其是政治性選擇像“中國向何處去”的問題，很不一樣。實踐問題常常環繞兩個不同的政治方向，爲了了解哪一個方向是對的，一般性的原則不一定有用。我還記得台灣施行戒嚴法之時，國民黨政府與抗議這個政府的自由主義者都會強調“當仁不讓”的原則。所以哲學怎樣建立比較具體性的實踐規範是大有問題。還沒有解決這個問題之前，哲學家不應該說他們已經具有能解決所有實踐性問題的知識（請見下）。

四　鄭家棟的貢獻

在這樣很複雜的哲學情況下，大陸思想界改革開放以後沒有立刻欣賞新儒學問的原因很多。然而，八十年代以後，像鄭家棟與郭齊勇等大陸學者，開拓一種對新儒學的嶄新看法。他們一方面充分佩服新儒的學問，而避免港台海外間的派系衝突，另一方面很平心靜氣地考慮新儒家說法的得失。討論牟氏哲學之時，鄭氏不但超過李澤厚在《批判哲學的批判》中關於

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

當代哲學的了解，也比新儒更有能力將會通中西哲學的挑戰作清楚的分析。同時，鄭著又證明中國哲學的貢獻，即是以他批判牟氏的功夫，幫助讀者比較中國與西方哲學，而更了解兩邊的優弱點。

然而在欣賞鄭著成就的同時，我還企圖要“經過鄭家棟而又跨越鄭家棟”（請見上面“前言”）。鄭教授説得不錯，我們的時代不是一種要“試圖像牟先生那樣創立某種籠罩一切的龐大體系”，而是個“多元化”強調“對話”的時代（257，234，239）。而且，“對話”的意思當然是以批判的再批判這個方法，繼續挖掘和評估中西説法所依賴的思想規矩，而盡可能地避免依賴没有經過批判的預設。

然而鄭教授也認爲“牟先生所闡發和由其所引發的諸多問題，卻仍然是我們相當長的時期内所必須認真地加以思考和面對”（257）。我們所要思考的不一定限於牟氏“所引發的諸多問題”，我們也要看牟氏有没有以他追求批判意識的思路挖掘出中西哲學的異同與得失，像上述的四個問題。除了牟氏對中國與西方哲學取捨的判斷以外，有没有另外一種比較合理的取捨方式？

五　牟氏的生活、人格與思想發展

拙文關於牟氏説法與生活的討論是依賴鄭氏的研究，可是關於唐君毅等題目，也有點敝見。牟宗三（1909–1995）與其新儒友人唐君毅（1909–1978）背景不同，因爲四川宜賓縣的唐家是小康的地主，而唐君毅父母都有學問，甚至爲歐陽竟無所欣賞。出生於山東棲霞牟家疃的牟氏祖先，都是很平凡的鄉下人，以“耕讀持家”。牟氏最基本的人生理想可能没離毛澤

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

東的太遠，也是環繞農村中的樸厚生活。所以他常常援引像他父親那樣“有本有根”的農人爲模範，去罵當代的“浮薄知識分子”（25，54–55）。他在五十年代後常常在台灣教書，好像比唐君毅及徐復觀更能接受國民黨統治下的社會氣氛，這也許是因爲他用來觀察社會的眼光與其説是學者的，不如説是平凡老百姓的。同時，牟氏漸漸變成哲學家之時，他的風度就越來越反映那種從中國黄土來的“有本有根”的精神，即一種讓別的知識分子怕他的、自信無限的“不動心”。牟氏以爲他的老師熊十力是唯一的能把道統傳下來的人。而“‘熊先生一輩子就想找一個人傳他的道..... 熊先生知道我可以爲他傳.....’”（102，104）。難怪牟氏甚至把自己的生活方向與孔子相提並論（“‘退休之後，當略師孔子歸魯之意，返台作數年講學，以培育青年.....’”（32），而談到西方最偉大的思想家之時，牟氏很自信地作出評論，像“‘黑格爾不是一好的哲學家，而是一好的歷史哲學家’”（84，注17）。在鄭著以及我自己所閱讀到的牟氏著作中，我都没有看到像唐氏所表現出來的某程度的自疑或憂鬱的情緒。

一九二七年昇入北京大學之時，牟氏“‘來自農村，不太懂得交際應酬，所以就埋頭讀書，天天上圖書館，慢慢地就有了自己的理路.....’”（28）。牟氏很早就避免科學主義的誘惑，而意圖以研究古今中外的哲學去了解宇宙的本體。牟氏那個時候還没有遇到唐君毅，可是他們兩位同樣地受到正在辯論唯心與唯物主義那個時代的影響，即認爲中國文化的出路，完全要看如何解決本體論問題，因爲一個文化發達與否，要看它對宇宙的“發展原理”有没有把握。

在北大尋找這種了解之時，牟氏受到要結合邏輯實證主義和“元學”的金岳霖與研究中西哲學的張東蓀之影響，而開始跟着他所謂的“雙線進行”的思路，即爲了了解宇宙的本質，

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

要對西方與中國的説法作深入的反思。所以他在北大之時，一方面注意到朱熹等古代賢者的思路，而特別從“象數”方面去研究《易經》，另一方面研究羅素 (Bertrand Russell) 與懷特海的哲學，而特別去上張申府先生的課，這樣開始十年念數理邏輯的苦工（28–29，92）。

那個時候牟氏“雙向進行”思路的焦點在於直接地把握邏輯、本體論，與宇宙本質的互相關係。換句話説，跟很多二十世紀中國知識分子一樣，他還没有考慮到西方認識論大革命關於知識範圍所提到的懷疑。然而，牟氏從一九三三年北大畢業之後，這些懷疑開始變成他思想的焦點。

這個改變與牟氏接觸到康德和熊十力有關。（牟氏在大學三年級時第一次“見到熊十力”，91）。按照我的了解，鄭教授關於這個改變説得很對，即一方面牟氏很受到“近代以來西方主體性特別是康德哲學的影響”（214）。這樣一來，牟氏同意康德的主張，即主體不能以自己的思辨能力，直接地了解超越個人主體而作爲道德基礎的宇宙本體（112）。這就是説，假如道德有一個超越個人主體的基礎，這個基礎不可能是一種對主體的感覺或思辨作爲對象的實體或真實。另一方面，探索這個超越個人主體的道德基礎之時，牟氏完全拒絶康德的結論，而肯定熊十力與孟子“盡心知性知天”的思路，即以爲這個基礎非在主體自身不可。

這就是説，個人的自我是屬於一種作爲宇宙中心與道德基礎的大我，而小我能以反省去了解這個大我。換句話説，按照康德，因這種道德基礎不可能是小我以思辨所能把握的對象，所以這個基礎只是主體能以思辨所想到的“‘設準’”或“‘理念’”，即是“虚”的。然而，按照牟氏的看法，康德忽略了另外一個可能，即這個道德基礎是在一種包括小我的主體中。所以，牟氏要“經過康德而又跨過康德”。這是他的

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

“虚而實之”的目標。這就是説，正確地了解主體本質之後，道德基礎不再是康德那種完全“虚”的“理念”，而跟宋明理學的“天”一樣，是一種既活潑又能讓人類理想落實的宇宙力量。這樣一來，“西方哲學並没有影響和改變牟先生有關宇宙人生的基本認識”（231）。

鄭教授的此一説法非常深刻。然而我不同意他另外一個看法，即“西方哲學包括康德哲學對於牟宗三的影響，主要的也只是具有形式的意義”（231）。其實，按照鄭氏自己所了解的，康德決定了牟氏哲學所針對的一些議程或問題，康德所没有影響的只是牟氏對這些問題的回答（139）。

這樣一來，牟氏把二十世紀中國哲學理性化的挑戰（228）視爲在於把康德的“理念”“‘虚而實之’”（140，143），即是在這方面反駁西方認識論大革命，而肯定中國哲學固有的思路。

其實，很敏鋭地看到這個挑戰的牟宗三提供了兩個構想。他一方面以爲上述通過孟子的道統能糾正西方哲學的錯誤，另一方面了解到哲學的道理原來是普遍性的。所以中國哲學必須考慮到中外所有探索道理的説法，而必須以參加國際性的辯論或對話，來決定哪一個説法最合理。

我們需要區分這兩種構想。前者對不對是一回事，後者的正確性則很難否認。從孔子的“學而不思則罔”與孟子的“不得已”而“辯”以後，儒學一直要培養一種有自覺的實踐。難道儒學的道是個無自覺的道？問題在於自覺的方向或内容爲何，即是自覺是在於把握上述的“貫通”，還是在於一種批判這個樂觀主義認識論的思路？

一九三三到一九九五年的六十多年中，牟氏的研究在大陸、香港和台灣都是針對上述哲學性的挑戰。他的“虚而實之”之思路的最後淵源，當然是陸王學派的“本體即工夫所

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

致”的主張。然而陸王的問題在於怎麼把“心”、“理”和“物”貫通起來，而牟氏的問題在於怎麼將道德、宇宙本體和現代科學所研究的現象等貫通起來。要把“心”、“理”和“物”加以貫通之時，宋明學者當然了解“見聞之知”與“德性之知”是不容易融合的，可是他們没有遇到像康德那樣對貫通的可能性有很根本的懷疑。

無庸置疑，科學破壞陰陽五行理論原有的首要地位，把儒家的“萬物”變成科學的“現象”，因而完全改變了中國思想界的議程，可是這個重大的攻擊完全没有影響中國思想界固有的目標，即“貫通”。那些以爲此一攻擊讓儒學傳統“解體”的中西學者，常常忽略這個目標與儒家傳統之間的連續性。

六　牟氏成熟思路的八個層面

要追尋這個目標之時，唐君毅有時會直截了當否認康德所謂“現象”與“物自身”間的鴻溝，而斷言當下呈現的内容充分地配合“物自身”或“物自身”的真相。[11] 唐氏這個思路跟金岳霖的有一點類似。然而牟氏的第一步是承認主體所感覺到的對象或現象的本質是“不可知的物自身”，可知的物自身只是主體自身而已。這就是説，道德必然有基礎或淵源，這個基礎必須存有而可知的，而“所與”或當下間唯一的既存有又可知的内容，是主體自身，不是主體所感覺的物件或對象。

第二，按照牟氏，這個内容是可知，可是不明顯。這就是説，了解到主體這個物自身的本質，有待東西方很多思想家所没有成功地把握的一種思路：“牟先生所説‘窮智見德’絶非是一個虚詞，他是真正在理解，處理了知性，邏輯，知識方面

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

之種種曲折的問題之後，具體地而非抽象地認識和彰顯知識理性的限制，然後再進行一個跳躍，由此接上康德實踐的智慧和儒家的心性之學”（73）。

牟氏一再強調這個“曲折”或“逆思”。他説他的路不是“‘順取之路’即外向的知識之路”，而是個“‘逆覺體證’”的路（187），即“‘由外轉内的轉進’”的路（207，182）。

就是因爲這條思路是個不易捉摸到的路，即一種形而上學的奇技表演，所以思想家常常會迷失，像《中庸》的不“從主體自身來講”的“‘天命之謂性’”這種誤會（155）；東西方所有其他的從“‘只存有而不活動’”的本體，而不“從主體自身來講”的形而上學；東西方像朱熹從這個“不活動”的本體引出來道德的“‘本質理論’”（186，112）；《大學》以“‘以知之源決定行之源’”這個誤會去了解主體的本質這個錯誤（185）；康德的把所有指主體本質的觀念視爲“設準”而已的不可知論；新實在論和所有其他的不了解“轉内”的“逆思”；以及像馬克思主義、科學主義、邏輯實證主義、自然主義、相對主義等。跟宋明理學一樣，牟氏以爲人心有能力“知道”，可是因爲這個能力很脆弱，所以人心常常陷入迷路的黑暗。這個脆弱性跟他的歷史觀很有關係（請見下）。

牟氏以爲尋找正確的思路不但需要邏輯思維的功夫，也需要“直覺”與“跳躍”，可是他這個直覺不是甚麼籠統或獨斷的衝動，而是個有待“盡智”即完全經過邏輯與知性之路以後才有的體驗，即思辨後的直覺。

按照像波普等西方認識論大革命的代表人物的看法，“直覺”不是一個能把握真理的方法，因爲除了實驗性證據以外，人心没有能力區分把握真理的直覺與所有被歷史性情況所形成的各種主觀印象或思維模式。可是西方這個判斷没有考慮到思

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

辨後直覺的可能性。在此牟氏哲學揭露了西方認識論大革命的一個弱點。

第三，假如能作爲道德基礎的既存有又可知的物自身，只是主體，而了解主體這個物自身是需要思辨後直覺的“逆思”的話，這個“逆思”所發現的是一種“方向倫理”，即這個物自身原來是一種“方向”或“活力”，而不是一種“本質”（112）。換言之，宇宙本體只是一種“方向”而已。

第四，這種“方向”的意義環繞着中國的一個古典的區別，即“有執”與“無執”。反映《道德經》，佛教（尤其唯識論），以及宋明理學（尤其陸王派）的“無執”理想，是指道德的克己性核心，即一種超過所有私慾與時空性區別的與萬物一體同流的感覺。“有執”則是指與時空性區別糾纏在一起的私慾和邏輯性思辨。[12] 因爲對牟氏而言，道德必然意味着“無執”這個大公無私的理想，而人生當然跟時空性區別糾纏不清，所以人生必然是個把無執與有執交織在一起的過程。這就是說，人心的道德意識是反映“無執”的理想，而科學與所有工具理性的活動是屬於“有執”的範圍。

第五，“有執”與“無執”不但指個人或人類的一些主觀態度，它們也指宇宙的本體。跟宋明理學貫通“吾心”或“人心”與“道心”一樣，熊氏和牟氏斷言主體有本體，而主體的本性即是“宇宙之心”（熊語，106）。

第六，所以我們能從有執與無執的關係導引出來宇宙本體的一些特點。最明顯的是宇宙本體的一種分別化的過程，即牟氏的“‘兩層的存有論——“執的存有論”和“無執的存有論”。“執的存有論”是識心；“無執的存有論”就是智心，這就是徹底的唯心論’”（211）。牟氏也把“智心”視爲“‘智知，智的直覺所成者’”，而把“識心”叫爲“‘識知，感觸直覺所成者’”。他也以爲“智知”是把握

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

“無限”，而“識知”是關於人生“有限”的方面（138–139）。

然而，雖然有這種分別化，宇宙所有的方面必須從一個根源來的。爲了支持他的看法，牟氏愛援引佛教的“‘如來藏自性清靜心’”與“‘“一心開二門”’”論。（212–213，141–142）。

雖然如此，牟氏同時避免佛教的看法，而肯定儒學的路向，即把這個“一心”視爲“生化之原理”（140）。即《易傳》的“生生不息”觀念。這樣一來，這個“一心”最後是個結合“有執”與“無執”的“活動”（117）。而這個活動的本質也很清楚，即因爲這個“仁體”需要生産萬物，它不得不偏到“有執”。可是，因爲“有執”會破壞“仁體”的統一性，所以偏到“有執”是“逆”“仁體”的本質，即是一種“‘自己之否定’”的“‘坎陷’”過程（82）。

第七，牟氏對主體的了解包括兩種互相反映的“逆”，即宇宙仁體自我“坎陷”之“逆”，以及上述人人爲了探索宇宙本體所需要的“逆思”。這兩種互相不無關係的“逆”一起形成歷史的辯證主義性的動力。

就牟氏與很多二十世紀中國知識分子來説，歷史發展的規律與自然現象的規律，必須從一個宇宙本心來的。對他們而言，這是不證自明的真理。所以把握主體的本體即是了解歷史的原則。

因此，宇宙原來所“坎陷”的“仁體”作爲歷史“精神”之時，它不得不“曲曲折折”地“實現其自己”，而以這種“辯證中的矛盾”去形成不同的文化與歷史階段，何況人心的脆弱性所帶來的複雜性（84）。因爲上述的兩種“逆”的緣故，道德理想在歷史中落實之時，都是個“曲通”的過程。很可能牟氏一九四九年之後在台灣没有像徐復

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

觀一樣抗議國民黨的政策，就是因爲他是以“曲通”的智慧去看政治的歷程。

另一方面，歷史最後不得不完全表現出來仁體的本質。這是因爲歷史最基本的動力不得不從宇宙的仁體來的。這就是説“内聖”不得不“開出新王”，即不得不朝向一種“‘以我們自己的文化命脈作本，要求跟西方希臘傳統來一個大綜合’”（219）。

這就是説，跟唐君毅一樣，牟氏以爲我們了解道德的超越性基礎時，我們不但了解一些普遍性的標準而已，我們也了解道德在歷史中的具體力量。跟幾乎所有二十世紀中國知識分子一樣，牟氏在歷史中看到一種很有力量不可抵禦的世界潮流，而同時這個潮流的完全落實卻是有待人類先知者的工夫，像牟氏自己的“‘辨示’”（226）。他這個想法讓我們想到他關於荀子思想的詮釋，即“天生人成”。跟這個古代看法不同的就是在中國二十世紀思想主流中，宇宙仁心的力量是以通過歷史向上的潮流去表現出來的。

第八，因爲道德的基礎即宇宙的本體，它一方面超越所有時空性的區别，另一方面不外於個人主體的範圍以及歷史的發展。所以牟氏把這個真實視爲“内在超越”，而這樣區分古今中國思想的道統與西方的“外在超越”，即以爲主體與宇宙本體（上帝）不可能成爲一致的西方人生觀。

七 鄭氏對牟氏哲學的批判

就鄭家棟教授的看法而言，牟氏可能是“宋明以後最成功的一位儒家‘教師’”（15）。然而鄭氏跟牟氏衆多的門徒的看法不同，鄭氏以爲牟氏跟康德一樣，是一位非常有能力揭露

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

哲學所應該解決的問題，可是多半没有解決這些問題的哲學家。

上文我曾引用鄭氏的判斷："牟先生所説'窮智見德'.....絶非是虚詞"（73）；"在某種意義上可以説，牟宗三是中國哲學上的康德，他以其哲學修養和睿智及對於時代問題的深切感受，建構了龐大而精緻的哲學體系，此哲學體系具有某種經典的意義，同時也不可避免的隱含着衆多的矛盾與問題"（233–234）。他"最終所成就者毋寧説更接近於西方後康德時代所謂'主體性'的人本主義哲學"（146），而他"内在超越"與"二十世紀西方宗教神學"的很多説法有類似之處（150）。

然而，無論牟氏跟西方哲學的類似之處爲何，鄭氏認爲在會通中西哲學之時，牟氏一方面找不到有效的哲學理論而接不上西方的哲學立場，另一方面又離開了"中國哲學"的"道統"或它的基本精神。這樣一來，牟氏哲學最大的貢獻不在於接近當代西方某種時髦的思潮，而在於揭露一個好像没有辦法避免的悖論或困境，亦即要"理性化中國哲學"之時，理性化的成就越彰明，離開固有精神的趨向越不可避免，反之亦然。

換言之，牟氏没有找到一種能結合西方強調理智、分解、分析的思路與中國強調關於實踐體驗的思路。鄭氏有時會把這兩條思路視爲"哲學"與"宗教"（234）。無論用甚麽詞，這個區别當然是東西方所一樣強調的，像中國古代"尊德性"與"道學問"或韋伯的"價值理性"與"工具理性"的區别。爲了結合思想的這兩方面，牟氏強調上述"坎陷"的觀念，可是鄭氏則以爲牟氏没有解釋爲甚麽宇宙原來是統一的本心會去否定自己。[13]

除了這種形而上的問題以外，要會通中西的牟氏没有把握

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

西方哲學的立場，反而陷入一種不三不四的陷阱，即從儒學的看法來講，牟氏太偏到“學統”而不夠強調“道統”方面的“教”（197），可是從余英時的看法來說，“‘新儒所倡導的其實是“教”而不是通常意義的“學”’”（195）。鄭氏說得很犀利：“在一定意義上可以說新儒家是‘有宗而無教’——其所注重者是‘神何由降’的心性義理，而不是‘明何由出’的修持之學”（91）。而且，要建立形上之體系的牟氏，不夠了解當代哲學由“判教”轉向“對話”，由找“系統”轉向談“問題”的趨向（234，236）。

要會通中西哲學的牟氏不但没有完全把握西方哲學的角度，他也與中國固有的思想不夠連接。討論這個連接問題之時，鄭氏一方面詳細地談“道統”問題，另一方面則扼要地講儒學關於實踐與思想的看法。

鄭氏把“道統”觀念的歷史，從韓愈、朱熹一直到馮友蘭、錢穆、牟宗三等學者都講得很詳細（159，177–179，189，190–191）。然後很犀利地指出牟氏哲學與儒學道統的一些不同。無論“道統”的定義如何，“儒家所謂‘道德良知’並不包含‘逆’的規定，它不可能否定自身，也没有必要否定自身.....”。鄭氏也很敏鋭地指出，“一心二門”與宋明理學的格格不入（214）。鄭氏以爲牟氏這個“逆”或“坎陷”的説法是“吸收黑格爾矛盾，辯證觀念的結果”（88，83）。因爲以上的緣故，牟氏不得不改造宋明理學關於“傳道”的看法（171）。在此鄭氏注意到兩個有意義的問題：（1）牟氏以爲“‘内聖一面之彰顯自孔子立仁教始’”，而這樣改變了宋明理學對“道統”的看法，即以爲道統是自“堯，舜，禹，三代始”（170–171）；（2）在牟氏眼目中，陸王比程朱更能把握“道統”，可是牟氏以“心性義理”講道的意義“實近於朱子而非陸象山”（193）。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

然而，無論“道統”的定義爲何，鄭氏認爲中國固有的思想最重要的特點在於思想、實踐、社會，以及歷史的互相關係。上文曾引過鄭氏的話：“在儒家傳統中，思想與歷史是統一在一起的，思想應該能夠在歷史的具體性中體現出來，實現出來。脱離歷史的思想會被認爲是抽象的，不真實的”（7，19）。在這樣的統一性中，“歷史的具體性”與“思想的普遍性”没有分開（19）。換言之，“這是一種具體化了的普遍性，是歷史化了的普遍性，是與生命個體的實存經驗和感受關聯在一起的普遍性”（228）。從鄭氏的看法來講，強調上述關聯之主張不但是儒學歷史性傳統的特點，也是當代要會通中西思想的中國哲學非肯定不可的目標。

牟氏則没有想辦法一方面肯定這個目標，另一方面理性化中國哲學：“歷史化了的普遍性”或“普遍性的真理與價值在很大程度上是通過聖賢人格（而非思想概念）來體現的”，而這個特點“很難爲世人所了解和把握”（228）。而且，要找一種“世人”能接受的思路，牟氏需要“面對由西方引入的以培養專家學者和社會實用爲目的的教育和科研體制”（230）。何況，西方哲學的影響“背後所隱含的乃是一整套社會體制，生活方式特别是專業化社會分工的引入”（233，21）。

這樣一來，牟氏哲學與儒學最大的非連續性在於牟氏没有維持上述“知行合一”的“關聯”。他的思想“與歷史……不斷分離”，而“轉化爲某種與實際的歷史過程相疏離的，純粹觀念形態的儒學”（8），即變成一種“走出歷史”的，被“哲學化”的，被“邊緣化”的，而“與歷史上知行合一的，生活化的儒學，已經不能同日而語”的儒學（21）。難怪牟氏在“‘制禮作樂’”方面没有貢獻（91），而“可以説與所有重要的歷史事件無關”（3）。

換句話説，牟氏没有想辦法兼得兩個目標。一方面，“現

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

代世界的意義系統在很大程度上就是由西方文化的概念符號所構成的，而東方民族的傳統思想要在現時代爲人們所認識並產生影響就必須以某種方式與此一意義系統發生聯繫”（230）。另一方面，中國哲學不能陷入“坐而論道”的陷阱，即必須“‘重建儒家與生活世界的關係’”（235）。

看到牟氏無法兼得這兩個目標之後，鄭氏略談到可能有的出路。他認爲上述的“重建”需要避免新儒的“實踐的理論”而形成一種“理論的實踐”。鄭氏以爲假如中國哲學界在“後牟宗三”時代中能由“判教”轉向“對話”，由“系統”轉向“問題”的話，它可能會有辦法找到“理論的實踐”之路（236，234）。在此，鄭氏好像反映了當代西方詮釋學的影響，即以對話代替尋找絶對真理的哲學。然而，鄭氏也以爲尋找這條路可能需要修改儒學對“實踐”的了解，像“内聖”理想偏到太樂觀的方面。[14] 所以對鄭氏而言，繼承“儒家思想的精神價值”還是需要“反省儒家思想的限制”（234）。

八 批判的再批判：牟氏哲學與實踐的關係及其與傳統儒學的連續性

“理性化中國哲學”與維持中國哲學固有的精神兩者，有無鄭氏所説的相互矛盾或緊張？這個問題一方面要看“理性化”的意思爲何？另一方面，“中國哲學”的“道統”或最基本的特點，也是一個有待討論的問題。而且人人都同意，無論理性化的定義如何，當代中國的思想不可能百分之百地維持傳統儒學所有最基本的特點。比方説，宇宙觀方面，科學不得不取代陰陽五行的説法。所以我們不得不遇到另外一個問題，即固有的思想之中哪一個特點最不可缺乏，而以理性化標準去取

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

捨固有的思想之後，這個最重要的特點有没有被保存下來？這樣一來，除了哲學性與方法學性的問題以外，鄭著也牽涉到歷史學方面的問題，即鄭氏有没有合理地分析牟氏哲學與傳統儒學的連續性與非連續性？牟氏有没有改變儒學對實踐與歷史的看法？

談到新儒對實踐的看法之時，筆者有三個主張。第一，現代化時代開始以後，實踐的本質有基本上的改變。在此改變之後，思想還是可以環繞實踐問題而表現“毅然以天下爲己任”的精神，可是形成思想與社會之橋樑的思路不可能跟古代一樣。第二，牟氏哲學完全包括此種新的橋樑。第三，此一新的橋樑與古代思想跟社會的關係還是有類似之處。這是因爲古代此一方面的關係原來没有像鄭氏所講的那麼“渾然一體”（19）。總而言之，説新儒“走出歷史”不如説在新的歷史階段與架構中，他們還在尋找改造實踐和歷史的思路。

儒學是一種“入世”的思想，它的實踐觀念原來兼内外，即不但指“正心”，也指“平天下”。而且，明末清初的實學和經世思潮包括一種更強調外在的趨向，即在生活的外在層面（像“已發”、“氣”、“器”、“利”，或“史”）找到“天理”落實處的思路。歐風美雨之後，實踐的意義還是更多偏到生活外在方面的改善。現代化時代開始之後，“平天下”的目標不得不跟現代化的意義融合在一起，而實踐的内容開始包括一種新的關於外在生活的期待，即以實行富強、民主和大同去“改造時代”。這些現代性的期待不得不牽涉到社會架構的改變，像新的政治形態和運動以及分工化和“三個市場”的制度化，何況關於外在宇宙的新了解，即科學。[15] 更何況把理想變成事實的組織架構，從天子與聖人的角色，改變到政治運動或思想的改造。同時，幾乎所有關於這些外在方面的新觀念都是從國外的文化與思想傳統而來。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

這樣一來，歐風美雨之後，實踐的問題跟“改造”外在世界是分不開的，改造外在世界與培養“民德”與“民智”是分不開的，而培養“民智”與形成新的“思想”是分不開的。其實，梁啓超的《新民説》給予現代性的實踐問題一個清楚的定義。

培養這種民智所需要的思想牽涉到很複雜的挑戰，即在拋棄過去作爲實踐前後關係的範疇後（像神聖經典，天地人與陰陽五行的宇宙觀，聖人與天子的角色，三代的模範，以及中國在世界的中心地位），如何取捨古今中外的説法，而建立一種新的思想體系？形成這種體系之時，中國知識分子不得不採用對比較古今中外想法有用的一些新詞彙，像“傳統”、“文化”、“文化精神”、“人文主義”、“現代化”、“過渡時代”等。而爲了比較不同的文化，他們也不得不採用新的分析方法，像“哲學”的“本體論”或“認識論”等。他們同時也需要考慮到如何評估對不同哲學的批判，像是否應放棄所有中國荀子以後的思想，或怎麼反駁西方“不可知論”。

鄭氏好像同意培養“民智”需要形成一種針對多種問題的抽象思想。雖然他批評牟氏“哲學化”儒學的毛病，他也承認“傳統的重建..... 首先意味着言説意義上的重建..... 這或許是中國哲學現代發展的必由之路”（227）。

談到上述形成新思想的困難之處，我們一方面承認孫中山“知難行易”的話不無是處，另一方面應該注意到孫氏的“知”還是與“行”是分不開的。

同時，因爲“新民”的“行”是一種現代性的經濟、政治、社會行爲，所以引導他們行爲的規範不可能像《禮記》那樣詳細地決定外在社會生活的每一個環節。民德與民智的培養不在於“制禮作樂”，而在於以教育去形成國民的比較一般性的價值取向，像“公德”。這是因爲現代性國家所依賴的社

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

會行爲或精神，就是嚴復、梁啓超等先知所強調的一種結合國民内在創造性和外在自由的新人生觀。

所以，中國進入現代化時代之後，實踐問題跟國民精神的問題是分不開的，國民精神問題與思想問題是分不開的，而思想問題與很抽象、很哲學性的問題是分不開的。孫中山説得不錯："思想貫通以後，便起信仰；有了信仰，就生出力量"。這個典範也是陳獨秀的：五四時代，爲了動員民爲，他要"將自己理論主張化爲中華民族思想解放的實踐。"[16]

跟孫中山和陳獨秀一樣，牟氏所找尋的是一種能改造中華民族的思想與實踐的理論，與他們不一樣之處則有兩方面。第一，牟氏没有去做一個政治家，而寧可探索學理性的問題；第二，他這個選擇有一個前提，即中華民族所需要的思想不是一種少數偉人所已經建立的體系，而是個現在還要等待很多研究才有希望形成的哲學。牟氏當然没有放棄"知行合一"的目標，他就是認爲這個目標還没有落實的一個重要原因，是"知"方面的工夫還作得不夠。説他"走出歷史"不如説他要以哲學來改造歷史。

牟氏跟唐君毅、錢穆、賀麟等人文主義者一樣很尊敬孫中山。牟氏那本很重要的著作《政道與治道》的題目就是有意地配合孫中山區分"政權"與"治權"的説法。跟孫中山一樣，牟氏以爲中國的發達要依賴兩方面的過程，即一方面進行思想的改造，另一方面要看歷史的潮流或"力量"："政治的現代化..... 即得靠文化的力量，思想的自覺。所以，知識分子思想上的自覺是很重要的，依此而發動文化的力量，教育的力量..... 這就是我們現代化的道路"。[17]

鄭氏坦承牟氏"對於時代問題的深切感受"（233）："五十年代牟先生所從事者主要集中在文化意識的闡揚，所謂'本中國内聖之學解決外王問題'"（37）。鄭氏説得很對，

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

“以唐，牟，徐爲代表的一代新儒家與‘五四’傳統之間没有實質性的分歧，因爲他們同樣認爲民主與科學爲中國文化的現實發展之所首要和必須。牟先生所提出的問題是：民主與科學的背後是有某種精神在支援的，重要是如何把精神接引過來……”（80）。

牟氏討論本體論而採用黑格爾環繞“精神”的歷史觀，就是爲了了解“如何把精神接引過來”，而以這個“精神”去“發動文化的力量，教育的力量”。

鄭氏認爲牟氏太偏到學院性“教師”角色，而這樣“走出歷史”。可是牟氏這個角色跟他要“發動教育力量”的目標是分不開的。跟這個目標分不開的還有牟氏很多其他的表現，像他在五十年代在台灣所形成的“人文友會”，以及他在一九五八年跟唐君毅、徐復觀、張君勱一起發表的“宣言”（31）。同時，牟氏那麼猛烈地批評當代許多知識分子的態度和哲學理論，就是因爲他怕他們的思潮會破壞中國教育所需要的精神。所以，跟殷海光的自由主義或馮契的馬克思主義一樣，牟氏哲學的基礎仍是中國固有的“毅然以天下爲己任”的動機。而且説牟氏在歷史發展中没有像梁漱溟、馮友蘭“代表了某種現實的努力傾向……”（22）是不太恰當的。中國會跟隨哪一種思想的問題與歷史傾向很有關係。無論中國馬克思主義的得失和演變如何，我們不能低估新儒給予馬克思主義的挑戰。

不錯，鄭氏説新儒“走出歷史”之時，他所“特别關注的不是梁，馮，牟等人説了些甚麼，而是他們實際所扮演的角色”（22）。然而一個社會角色的歷史意義是那麼容易評估嗎？盧梭跟甚麼“重要的歷史事件”有關係？何況鄭氏還是批評了新儒所形成的思想，即它没有“儒家思想的義理結構與社會歷史的直接同一性”，而只是“一套可以在思想的邏輯法則上自足自立的理論系統和觀念形態”而已（22）。所以鄭氏的批

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

評還是歸屬於這“一套”的抽象性。然而，如上所述，無論新儒學多麼抽象，它的所以然仍然是了解怎麼“接引過來”中國文化、教育，以及政治現代化所需要的“精神”。

這樣一來，鄭氏的批評等於説牟氏意圖實行知行合一的理想，可是他的思路没有幫助當代中國知識分子針對上述的挑戰，即怎麼把中國所需要的“精神”“接引過來”。然而我相信這也不是鄭氏的意思，因爲他強調牟氏這方面的貢獻，即把中國哲學所需要針對的問題揭露出來。

鄭氏“走出歷史”的批判引起了一個既複雜又關鍵性的問題。鄭氏説得很對：這個問題的核心就是“傳統與現代之間的衝突”，而“新儒家必須無可選擇的（無論是主動的還是被動的）順應現實社會的變化”（21–22）。如上所述，歐風美雨之後，儒家與别的進入現時代的軸心傳統一樣，不可能維持它以前跟社會那麼密切的關係，而需要適應社會與思潮之間一種比以前來得鬆散，甚至片斷的關係。

然而，這個關係與傳統之間的對照没有鄭氏説得那麼明顯，最重要的是分明傳統在二十世紀人心目中的意象與古代人物關於自己生活的了解。傳統也好，現代也好，“知行合一”不是事實，只是一個還没有落實的理想。所以，在古代人物的心目中，鄭氏關於傳統的看法很成問題，即“在傳統儒家那裏思想與歷史，社會原是渾然一體的”（19，21）。

傳統的士人跟新儒一樣，認爲“天人合一”、“政教合一”與“内聖外王”都是人類不可或缺的理想。可是他們也跟新儒一樣，認爲由於歷史的“積弊”與當代人們的工夫不夠，當代的制度與思想離這個目標很遠。一方面外在的世界有“霸道”而没有“王道”（朱熹語）。另一方面，人類内在生活還没有把握“唯精惟一，允執厥中”的工夫，而當代的學術都充滿毛病。所以，按照儒家的人生觀，人類歷史造成了一

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

種理想與當代社會間的鴻溝。其實，從“軸心時代”與“困境感”的立場談到儒家思想史的二手資料已經把這種傳統儒家的鴻溝感分析得很詳細。[18] 雖然儒家的人生觀是“入世”的，“入世”所指的不是一種把當代世界視爲一種《大學》“八條目”已經實現的理想社會，而只是一種依照《大學》“八條目”能使之完美的世界而已。我們不能把傳統儒家的理想與他們整個關於思想與社會的看法混爲一談。跟基督教與其他的軸心時代信仰類似，從孔子以後儒家一直區分道的理想與“無道”的當代。他們的區分與新儒的人生觀豈有異趣？

按照鄭氏，“在儒家傳統中..... 思想應該能夠在歷史的具體性中體現出來.....”（7）。牟氏當然同意這種“應該”。

不錯，宋明理學是兼顧“尊德性”的默然工夫和“道問學”的尋找，而新儒所專心的，則是以解決當代哲學觀念上的“衝突”去“會通”中西。然而，連在這方面，我們也不要誇大新儒與傳統的出入。對宋明理學而言，觀念的澄清還是很重要。而且，從整個的儒家傳統來看，工夫有幾個方面，而哪一個應該作爲起發點得視情況而定。比方說，清代實學時代把考證視爲把握聖人之言的起發點，而多半離開辯論“居敬”與“致良知”的路向。

另外一個問題好像很類似的，可是不一樣。鄭氏說得對，“即在中國哲學中，那些具有普遍性的真理與價值在很大程度上是通過聖賢人格（而非思想概念）來體現的。這是一種具體化了的普遍性，是歷史化了的普遍性，是與生命個體的實存經驗和感受關聯在一起的普遍性”。而這種“具體化了的普遍性..... 卻又很難爲世人所了解和把握”（228）。

這個問題跟上面的不同在於過去與將來的不同。上面的問題所指的是將來要實行的目標，即正確的思想與歷史的“渾然一體”。此處的問題所指的是過去歷史與正確的思想之關係。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

假如我們要分析新儒與傳統儒家思想的連續性，我們要考慮到古今儒家對這兩個不完全一樣問題的看法。鄭氏好像認爲新儒一方面没有維持傳統儒家關於實踐的主張，另一方面没有放棄“歷史化了的普遍性”那個傳統預設。然而，假如新儒没有放棄後者的話，他們怎麼放棄前者？鄭氏没有區分這兩個問題，所以没有看到它們的互相依賴性。假如新儒認爲中國過去的聖賢實行了知行合一的理想，他們怎麼會創造一種没有這個使命的哲學？

這個問題牽涉到新儒的歷史觀。在這方面他們也與傳統儒學有連續性。在分析牟氏歷史觀與儒學的連續性時（83–84，87，218–219），鄭氏很犀利地注意到康德對牟氏的影響有限，他也強調黑格爾歷史哲學對牟氏的影響也很有限。黑格爾理論幫助牟氏觀念化歷史最後的動力是一個以“辯證中的矛盾”去“實現其自己的精神”，可是這個“精神”的本質完全配合儒家的宇宙觀，即歷史發展、自然現象，以及實踐規範共有的一個宇宙性原理。而且，牟氏的歷史觀也包括“大綜合”的烏托邦主義式的目的論，以及林毓生教授所説的“知識主義”，這些觀念的根源都在於儒家思想。

何況，牟氏整個歷史觀是依賴與儒家有連續性的樂觀主義認識論。宋明理學也好，牟氏哲學也好，都很樂觀地認爲人心有能力“知道”，即了解到宇宙本體，而把這個智慧與人類實際生活貫通起來。

難怪宋明理學與新儒的哲學使命同樣要反駁一種從外國來的，要破壞這個貫通的思想，即形成“天”與“心”之間鴻溝的佛教，與形成“現象”與“物自身”之間鴻溝的康德主義。而且，這兩條鴻溝都有政治性的暗示。在中國文化中，國家的統一與思想上的貫通是不無關係的目標，而南北朝時代與二十世紀一樣，這兩種統一所遇到的危險都跟外患有關係。這樣一

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

來，牟氏哲學的使命與中國歷史最基本的“大一統”（《公羊傳》）理想有很強的連續性，牟氏固有的使命在於拒絶從國外來的危險，即破壞大一統的政治力量與破壞思想貫通的哲學力量。

牟氏哲學與傳統的連續性也有其他的方面。牟氏把主體視爲了解宇宙的起發點，這和陸王對“吾心”的看法没有兩樣。陸王與牟氏一樣有一種“由外轉内轉進”很不容易捉摸的思路，即以逆常識的曲路爲覺悟本體的關鍵。牟氏拒絶“本質倫理”而肯定“方向論理”，跟陸王派的“本體即工夫所致”的想法很類似。牟氏強調“有執”與“無執”這個區别的根源在於中國的傳統，而特别與王陽明的思路很類似。不錯，王陽明没有針對道德與工具理性的關係這個問題，因而没有“坎陷”的觀念。雖然如此，他也以避免“執着”爲道德最高的層次，而他一些名言也意味着一種從超越具體性判斷到實行具體性判斷，從直覺到思辨的過程，即“無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物”。

牟氏以爲主體的本性即是宇宙本體這種“徹底的唯心論”與王陽明以爲“吾心”與“道心”是一致的看法大同小異。這就是説，牟氏的作爲宇宙“心體”的“如來藏自性清静心”（141，212）跟王陽明的“道心”一樣是“生化之原理”和“萬物底存在之超越的所以然”（140–141）。牟氏説得對，西方主流没有中國這種跟主體一致的宇宙式的心（199），而鄭氏也正確地注意到這個“心”跟中國哲學一個特點的關係，即“一種徹底的機體主義哲學”。這就是説，鄭氏以爲“中國哲學”都偏到這種“機體主義”，而且，鄭氏也正確地指出這種機體主義必須避免“唯心”與“唯物”的“兩極化”。這樣一來，連牟氏“徹底的唯心論”這個詞也不無問題（208）。然而無論牟氏或王陽明哲學應不應該稱爲

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

“唯心主義”，他們兩位對宇宙心體的了解大同小異。而且牟氏的“内在超越”跟王陽明的“道即事，事即道”的看法並無分歧。

當然，牟氏哲學與宋明理學間除了基本的連續性以外，也有重要的非連續性。鄭氏所指出的非連續性包括牟氏的“坎陷”與“一心二門”的主張。我個人以爲在這兩種非連續性的後面，也有另外一種很重要的非連續性，即從宋明的“靜動”主張轉到新儒完全環繞“動”的思想。按照宋明的宇宙觀，作爲陰陽五行的秩序的基礎是“靜動”的迴圈，而在這個迴圈中，“靜”有首位，因爲在“靜”方面有人心中的“寂然不動”、“虚靈明覺”與“未發之中”，而能救世界的聖人力量都是從把握“未發之中”來的。針對科學時代的新儒，需要放棄陰陽五行説法之時，不得不放棄宋明理學對“靜”的焦點，而完全從“動”的立場去了解科學、理性、道德、歷史與宇宙本體的關係。唐氏讀牟氏書後才“知純知的理性活動爲動而愈出之義”，然後從“感而後動”的立場去分析“經驗”。[19] 強調“動”之後，牟氏才能以本體爲一種“方向”，不是“本質”，而能從這個“方向”的“有執無執”的方面演繹出來一種在科學性宇宙中能作爲歷史動力與國民動機的“精神”。

這樣一來，跟所有進入現代時代的軸心文化一樣，儒學與二十世紀繼承儒學的新思想有不少的出入。可是我個人不能同意現在很流行的説法，即歐風美雨之後，儒學的人生觀和哲學“解體”。這個説法與歷史事實南轅北轍。而且，比較連續性與非連續性事實之時，關於哪些“最重要”的判斷都有辯論餘地。

説到這裏，我當然知道我没有説服我的朋友。假如我猜得對，他會這樣回答：“當然新儒與傳統有很重要的連續性，包

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

括他們的使命感和鴻溝感在内。然而這些連續性不能改變最基本的事實，即新儒的思想與活動完全没有辦法像傳統儒家那樣與社會的主流交織在一起。假如新儒没有走出歷史的話，我們起碼必須説歷史走出了他們的視野。”

針對這個回應之時，筆者有五個主張。第一，當然非連續性的現象很重要。儒家進入現代時代的經驗跟其他的軸心傳統的一樣，即歷史到某程度走出他們的視野。這當然跟以前的“鴻溝”不一樣。第二，對儒家而言，這種從歷史來的攻擊特别痛苦，因爲中國文化的時間取向那麽偏到歷史的過去。第三，無論這個攻擊如何，歷史所醞釀出來的傳統還是每一個現代社會的基礎。第四，這種傳統在現時代中能不能發達是看當代批判意識與哲學性的反思怎麽發展。所以問題不在於新儒有没有走出歷史，而在於他們有没有找到一條比較有效的路，來追求批判意識。

第五，上述的攻擊以後，新儒追求批判意識的路當然轉到一種討論學理性問題的國際性哲學界，而這樣引起“坐而論道”之嫌。這樣把儒學哲學化和學院化好像完全違反“知行合一”的精神。然而這種哲學化的趨向跟追求批判意識的工夫不一定有衝突。

按照二十世紀中國知識分子的共識，中國的現代化需要改造中華民族的實踐，這個改變需要改造他們的思想，而這個改進需要一種能引導他們思想的新理論。所以，中國學人遇到一個不可避免的選擇，即這個新理論是一個歷史人物已經傳播的神聖經典？還是一個有待研究才能形成的哲學？假如是前者，人人都可以肯定它，然後去“直接行動”。假如是後者，非進入學院不可。

其實，就是後者才能配合現代強調“自由”、“個體解放”、“自作主宰”（徐復觀語）的精神。基督教也好，儒家

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

傳統也好，二十世紀是神聖經典時代的没落，即思想自主時代的興起。新儒哲學化儒學的趨向正是反映後者。假如在二十世紀人的心目中儒學傳統還有“精神價值”，它怎麼能違反主體在思想方面的自主？爲了保護這個自主，像唐氏和牟氏的新儒毅然把中國需要的思想視爲現在還没有出現，而將來會逐漸産生的哲學體系。新儒這樣拒絶了過去“偉大”人物所預定體系的權威，而保護“吾心”與“無限”的絶對關係。

不錯，這種絶對關係不容易配合“緊密結合人民群衆的革命實踐”（見下），而這種革命是“救亡”時代幾乎不可抵禦的趨向。然而，拒絶這個革命不一定是走出歷史。歷史的架構不是一元性的。假如説中國現代史至少有兩個號召，即革命與現代化，那麼新儒保護思想自主的立場是配合後者。今天的中國思想界越來越認爲中國的現代化必須以保護吾心的自由爲基礎。没有這個基礎的話，那裏有開放多元性的社會？

不錯，新儒的自由理想不完整。按照我所能了解，他們没有完全將批判意識置於首位，而還是到某程度“錯置知識起發點”（請見第三和第九節）。所以，有學者會説新儒與傳統“經學時代”的“獨斷論”還是有連續性。

然而，強調現代中國所需要的思想的將來性之時，新儒還是很尊敬“吾心”的“内有主”。而且，這個尊敬與儒家傳統有連續性。這是因爲“經學”時代也有這種過去與將來的區别，即因爲過去“聖人之言”那麼“微”，所以了解它們今天的意義，永遠有待於將來的工夫和心得。

古代當然有把過去的話變成今天教條的趨向，可是近代也有這種趨向。現代當然有把完整的體系視爲將來的可能性的立場，可是儒學傳統也包含這種角度。按照拙見，中國從古代到今天批判意識的歷史不是一種從獨斷論時代到理性時代的進展。第一，這個歷史的内容太複雜，不能化約到這種對

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

照。第二，還没有探索“理性”與“知識”的定義以前，我們怎麼能知道這個演變中的哪一部分配合理性？

九 批判的再批判：論批判精神的地位

這樣一來，傳統儒學與牟氏哲學的關係有兩方面必須釐清。第一，牟氏哲學與傳統儒學的差異爲何？第二，我們應該如何評估這些差異？即當代中國哲學在會通中西思想之時，應該如何取捨古今中外的思想？鄭氏没有完全區分這兩個問題，也没有直接針對另外一個很基本的問題，即評估從歷史繼承來的哲學傳統之時，當代思想家應不應該將批判精神置於首位？這就是説，固有的中國哲學也好，大部分“由西方文化的概念符號所構成的”“現代世界的意義系統”（230）也好，取捨它們之時，唯一的標準是不是普遍性的真善美？

按照拙見，講哲學之時，這種批判意識應居於首位。比方説，上述的“靜動”觀念是固有中國哲學最基本範疇之一，可是因爲没配合“真”，所以非捨棄不可。這就是説，道是人之道，不是西方或中國之道，而道統要世界化，不要中國化，更不要西方化。難道這不是儒學家自己的看法？

不錯，每一個民族有它所愛惜而不肯捨棄的風俗習慣、典禮和傳統，像英國的君主國體，可是取捨這種傳統性的成分與取捨傳統的哲學範疇一樣嗎？就歐美思想的主流來説，它們不同。取捨前者要看嗜好、情感等動機以及在風俗習慣方面的實用價值，而取捨後者要基於普遍性真善美的思考。西方的哲學家都意圖從普遍性的問題談起，而不會談甚麼當代哲學的挑戰在於理性化西方固有的哲學。在他們心目中，除非西方哲學能把握普遍性的真善美，不然，將之理性化没有意義。當

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

然，西方人不知不覺地替自己傳統辯護的趨向很流行。可是，在西方哲學界中，這個趨向没有獲得哲學上的合法性。

不錯，如上所述，西方固有的文化跟中國一樣有神聖經典，即聖經，而古今很多西方人完全肯定聖經。可是，一般來説，肯定聖經的西方人，有涇渭分明的兩種選擇：或以思辨去證明聖經中普遍性的真善美，或是完全從信仰的立場去肯定它。

衆所週知，中國的思想界有所不同，因爲其中常常没有那樣分明的信仰、抽象的推理，與寶貴的傳統之想法。所以新儒在這方面很徬徨，他們一方面很清楚地把道統世界化，另一方面還是把道統中國化。比方説，牟氏要證明“‘天命’爲‘性之宇宙論的根源’”之時，他援引“‘古人説天命之謂性’”的“‘涵義’”（144）。牟氏在此没有分清兩個問題，即此一“涵義”爲何，以及此一“涵義”可否立足。牟氏也有自己的涵義，即古人所説的必須要有道理。然而根據拙見，除非這種涵義在邏輯或經驗上有基礎的話，我們不能説它有道理。説古人的話必有道理這個看法是錯置知識來源的一個例子。

按照我的了解，牟氏此處的思想並不清楚。牟氏注意到主體的意識是個“物自身”，可是談到此一“物自身”之特點時，牟氏完全從普遍性道德命令的立場談起。問題在於此一物自身有没有同時帶來另外一種命令，即一種要人心無限地反省，無限地把自己預設挖掘出來而批判的普遍性命令？

牟氏説人心能知道本體之本質。此一看法應有其道理，因爲無論我們如何觀念化“所與”，我們最後必須指出一種我們認爲是完全客觀和普遍性的實在。問題在於哪一個指出這個實在的説法最能避免上述的五個危險？自然主義和唯物主義指出客體爲本體（像波普的“物質性世界”）。金馮學派指出主體與客體的交叉處（即“自在之物化爲爲我之物”）。新儒則指

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

出主體和主體的情感。講話域 (discourse) 者指出指主體和客體的符號爲本體（還是説這是本體中最能讓我們掌握的方面）。

我們與其説這些符號所帶來的是個不忍之心，不如説是符號自身的歷史性和獨斷性。一有這種獨斷性的覺悟，就有一種超越獨斷性的理想，而這個理想就是一個命令，即把所有的符號變成批判對象的命令。

這種覺悟可謂盡智後的直覺，因爲了解符號的歷史性是從思辨性工夫來的。這種思辨是一條從“有限”到“無限”的路，即從“名言之域”昇入“超名言之域”的方法，如此以界定批判意識的首位。

所以，無論休謨關於實然和應然的説法如何，上述的命令好像是從本體論演繹出來的。這種演繹的可能性要看本體論爲何。從作爲本體的主體演繹出來道德性的命令是一回事，而從作爲本體的符號演繹出來反思的義務是另外一回事。此一演繹的可能性要看知識的本質爲何。

十 批判的再批判：論知識的本質

這種反思或批判性命令與蘇格拉底 (Socrates) 的傳統是分不開的。作爲西方人的我不得不肯定批判意識的首位，即轉到上述追求批判意識的第二條路。按照這一條路，最基本而應該挖掘出來的預設是規定知識本質的觀念。在還没有澄清此一觀念之前，我們没有辦法給“道理”、“理性化”等詞一個比較清楚的定義。澄清之後，我們則能夠以理性取捨古今中外的説法。

經此取捨之後，中國固有哲學中最重要的看法能否立足？牟氏擔心西方哲學會破壞儒學思想。然而，另外一個可能性

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

是當代人物自作主宰地建立自己的思想規矩以後，他們會有兩種結論，即古代中西思想一方面需要修改，另一方面很有價值。

這樣設立探索知識本質的起發點和一種歷史性傳統是分不開的，而我們不能證明蘇格拉底的這個角度乃純粹地反映人心的普遍性本體。換言之，甚至在討論知識本質之時，我們也不能逃避人心的歷史性和悖論性。

我們不應忽略的是，這裏所謂的“知識”是最廣義的，即是包括馮契教授等學者所説的“智慧”。西方關於“知識”最流行的定義是“justified true belief”（有道理而配合真理的信念）。無論一個信念是依賴感覺、邏輯、思辨、直覺或其他的手段，每一個觀念都可以作爲一種有道理而配合真理的信念。反過來説，假如一個觀念是虛構的、獨斷的，或僅是一個歷史人物或歷史群體的構想而已的話，這種觀念不算“有道理而配合真理的信念”。

我們也需要區分哲學與歷史學對這種信念的看法。哲學所要知道的是這種信念是否有道理而配合真理？比方説，肯定科學之後，哲學家會説，古代以爲太陽環繞地球的信念不是真理。然而，歷史學家所要知道的只是這種古代的信念是甚麼，即歷史人物對真理與道理有甚麼不同的想法？

不錯，很多這種“不同”没有甚麼辯論餘地，比方説，太陽環繞地球的説法當然不是真理。可是關於道理的本質還有很重要的辯論餘地，像上述樂觀與悲觀主義認識論的不同。

所以，爲了針對這個問題而避免虛構或獨斷的偏見起見，我在此要結合哲學性與歷史學性的角度，即先描寫歷史人物關於道理或知識問題的不同信念，然後再盡可能地以開放的態度討論如何評估這些不同的信念，決定哪一些信念最合理。最重要是在看到西方認識論大革命的悲觀主義認識論與當代

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

中國哲學樂觀主義認識論的爭執之時，追求批判意識者必須盡可能地把這兩個傳統的成見放在一邊，而重新反省知識的問題。跟在法庭上聽口供的陪審員或法官一樣，我們要中立地聽歷史人物的聲音，即先好好地描寫具體人物或文本關於怎麼區分道理與沒道理的不同說法，然後再討論如何評估這些不同的說法。

這種方法學當然有弱點，可是這樣結合歷史學與哲學對知識問題的方法學與以前的研究取向有所不同。這是因爲爲了找到一個完全避免辯論的基礎，我所設立的起發點不是分類化存在或分類化知識對象的理論，像波普的“三個世界”或唐氏的“九界論”，而只是中西歷史關於這種題目所提供的說法而已。而且，針對這種題目的歷史聲音很有意思，即可能揭露了一兩個哲學家沒有注意到的問題。因爲我的起發點不是存在的本質而是關於這個本質的歷史性聲音，我將盡可能地分開兩種工夫，即聆聽與評估這些聲音。

知識也許沒有固定不變的本質，而在了解知識本質之時，我們只能發現我們所必須考慮到的一些問題而已。最重要的是知識的本質不是像很多人所想像的那麼明顯，而是與有待判斷的思想規矩有關。這個主張不但與追求批判意識第一條路不同，它跟第二條路也有所出入。西方認識論大革命所形成的悲觀主義認識論也好，牟氏的樂觀主義認識論也好，它們都有一些有待討論的思想規矩，即對它們所因襲的思路而言，都有一些匪夷所思的問題。

我關於知識本質所開列的聲音或說法有三類，即指出知識的對象的說法，指出獲得知識的手段的說法，以及一些解釋，即談到爲甚麼這個手段有效，那個題目可以作爲知識的對象等等的解釋。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

按照拙見，知識可能有的對象可分爲八個範疇。第一是五官的資料。它們直接或間接地包括自然科學，社會科學和歷史學的對象。

第二是人類意識的內在形態，像休謨、康德、牟氏等學者所談認識論問題時的題目。這種題目包括感覺與思考之間的關係，以及邏輯性數學性和其他的意識裏的觀念，而包括知識的本質在內。這個範疇所包含的一個預設很奇異，但是幾乎沒有受到批評。按照這個預設，任何一個人，像休謨、康德或胡塞爾 (Edmund Husserl) 在他的意識中感覺到的特點（如因果觀念的形成），就是人類所有個人意識中的內在架構。這就是説，雖然經驗主義強調知識的範圍限於具體個人所直接遭遇到的經驗，連休謨也相信所有人類意識的普遍性架構，是知識的一個對象。所以當代哲學也好，當代社會科學也好，讀者常常遇到“我們”這個詞，像“我們所感覺到的對象都在時空前後關係中”，或“我們都喜歡聽到讚美我們群體的話”。在這裏，“我們”所指的是人類歷史所有的人物，還是人性的普遍性本質。

特別重要的是知識的普遍性本質。知識的本質也可以作爲知識的對象。關於這個問題，當然有各種意見，像樂觀與悲觀主義認識論的分歧。然而，無論甚麼分歧，所有的哲學家都同意知識的普遍性本質是可知的。像波普斷言“客觀知識”是限於“第三個世界”，或唐氏斷言所有的“法界”是知識的對象。連講“不可知論”的哲學家也相信知識的普遍性限制是可知的。

第三，四和五個範疇是環繞實踐或應然方面的題目。按照西方認識論大革命，這個題目不能作爲知識的對象，尤其因爲知識是關於實然的題目，而人心没有辦法把應然從實然中演繹出來。然而，知識自身是個實然性的東西，而我們不

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

容易説知識不好，或者知識的增加不一定好，或者我們不應該繼續更進一步地追求知識。假如知識自身不一定有價值的話，休謨應然與實然的區别也没有價值。可是休謨當然覺得發表他的哲學是應該做的，會讓人類更開明。難道休謨認爲開明性自身没有價值？

我們在此碰到一個重要的區别，即真理是一回事，而人心思考之時所不可避免而使用的範疇或思想規矩是另外一回事。這樣一來，知識自身是好這個命題有没有真理是一回事，可是把知識視爲一個好東西這個看法是不是人類思考時所不得不用的範疇又是另外一回事。

按照前者的標準來講，我們也許不能證明知識是好。可是按照後者的標準，知識的善可能是知識的對象之一。無論如何，按照筆者的分類方法，第三種也許能作爲知識對象的範疇就是知識的善。這個想法的源頭是唐君毅的《哲學概論》。

這個範疇很重要。按照邏輯，假如我們知道知識是好的話，很多其他的東西也好，而我們應該培養它們，像有效的教育和所有支援該教育的制度和規範，包括自由在内（這是波普跟約翰彌爾 [John Stuart Mill] 的自由主義的思路）。假如教育是好的話，則社會自身與人類歷史所形成的傳統也是好的。没有文明傳統的群體不容易追求知識，所以已經醞釀出來的傳統是每一個群體所不可或缺的特點（這當然不等於説每一個傳統在各方面都是好的）。

第四，除了知識的好以外，也許能作爲知識對象的題目包括别的東西，也是好的。我們知不知道人的健康、物質進步和自由是好的？有没有人喜歡自己去做奴才？這種好不是從主體思考時所不能或缺的範疇來的，而是從關於人類歷史的經驗性知識來的。這種知識也包括關於“自己人”感情與規範的知

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

識。母親對她孩子的愛是不是好？這種知識甚至包括了否認絶對性的自私的規範。楊朱的“爲我”哲學所意味着是每一個人應該“爲我”，而不是别的人都應該做爲楊朱的奴才。

雖然如此，上面第三與第四個範疇是很一般性的，而没有牽涉到君子與小人的分别。希特勒 (Adolf Hitler) 也會肯定知識、教育、健康等價值，他也要“敞開存在”。所以海德格爾 (Martin Heidegger) 到某程度羡慕他。按照希特勒的宣傳，他的政策會讓德國人變成健康、自由、而很有知識的國民。希特勒公開地談殺死猶太人，是爲了德國人的利益，不是爲了他個人的利益。所以，假如我對第三與第四個範疇有知識的話，我能反駁相對主義或虚無主義，可是我關於實踐比較具體的問題還没有知識。第五種範疇也許能作爲知識的對象就是關於這種具體性實踐的選擇。

這種問題特别包括所有關於政治發展的分歧，像關於“中國向何處去”這個問題的分歧。實踐問題與這種分歧是分不開的，尤其因爲這種政治性的分歧不得不牽涉到君子與小人之分。然而，這第五個範疇能不能作爲知識的對象是認識論最麻煩的問題。很可能關於這種比較具體性的實踐選擇只有一個歷史性傳統所形成的價值取向，而没有知識。可惜的是，很多哲學家把第三、第四，和第五個範疇混爲一談，而認爲他們關於第三和第四個範疇的智慧一定包括關於第五個範疇的知識，然後以理性化身的身分去干涉政治辯論。

爲了更了解從第三和第四個範疇到第五個的跳躍，我們應該注意到政治性分歧的特點，即不少的分歧是關於“誰”和“怎麽”。健康是好，可是德國人應不應該關心猶太人的健康？自由是好的，可是一個國家的民主化應該慢還是快？自由與平等是好的，可是美國政府應不應該對美國黑人十九世紀以前的被奴隸化的情況負責，而賠償這些奴隸的後裔？

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

不錯，這種具體性選擇與上述第三和第四的實踐性題目不無關係，尤其因爲所有關於實踐性選擇的討論是依賴“因爲”這個範疇。比方説，肯定同性戀者結婚權利的人會説他們有這種權利是“因爲”人人都平等，等等。其實，因爲應然的命題會這樣牽涉到“因爲”的觀念，所以應然與實然的關係很難取消。雖然如此，按照西方認識論大革命的立場，關於實踐性題目只有意見或價值取向而已，没有知識。奇怪的是受到這個革命影響的人士，很多把自己視爲知識與道德的化身。然而，西方認識論大革命有没有減少西方人在政壇中偏到二分法的趨向是另外一個問題。

爲了更了解關於實踐的知識這個問題，我們可以引用熊十力的一些話“‘言説所表示，是有封畛的。體無封畛，固非言説所可及。’”[20] 然而，所有上述第三、第四，和第五的範疇都在言説域或名言域中，而具體性實踐方面的選擇都是環繞“封畛”，即中國應該向甲路去，而不向乙路去。所以假如要從超越“封畛”最一般性的智慧引出來關於具體性選擇的知識的話，我們會遇到不少的問題。

第六種也許能作爲知識的對象是主體感覺以外存在的東西。這個範疇跟第五個一樣，是特別牽涉到中西思想的分歧。了解知識本質的困難環繞着此處所謂第五和第六個範疇。關於第一跟第二個，中西有共識。第七與第八個是形上學性的，而最後可能是反映一種宗教性的態度。關於第三和第四個的共識，可能會漸漸浮現出來。可是第五跟第六個都牽涉到非常不同而不容易挖掘出來的思想規矩。西方悲觀主義認識論對第五個範疇的懷疑很重要，而且這個西方悲觀主義認識論關於第六個範疇也有很重要的懷疑，即因爲具體性錯置的危險，所有指出感覺以外實際的命題，很容易陷入自欺欺人的幻想或迷信。然而，假如我們想到上述思考不可或缺的範疇

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

這個主張的話，西方悲觀主義認識論在這方面不無困難，而當代中國樂觀主義認識論也不無是處。

指出感覺以外實際的命題有很多種，像是關於自然規律者（波普説没有這種“規律”，只有還没有被反駁的命題）；關於現象具有某種劃一性的趨向者（比方説，因爲他們相信有這種趨向，很多科學家會説，假如十個星星有行星，大概宇宙中的行星不勝枚舉）；關於普遍性的人性者；關於政治可行性的普遍性條件者；關於歷史過程中比較大的部分者，像中國話，一個文化或一個歷史階段，何況人類歷史的總體，以及其内在的規律，像進步的原則，或歷史所帶來的使命；以及關於他人的主體裏像自己主體的意識者。

如何處理所有這種感覺以外可能存有的東西，是中西學術界莫大的挑戰，而在此高談甚麼現象與物自身的區别全無用處。一方面，這個問題牽涉到具體性錯置的危險。而且，我們描寫一種多半在我們觀察外的文化之時，很容易把它簡單化，要不然就是把自己的理想或惡夢投射到它的自身。另一方面，雖然有這種危險，人類不得不依賴這種指觀察外的實際。無論西方“不可知論”怎麼樣，當代西方的學術界話域不得不經常指出這種種的實際，而關於那方面的知識是人心思考之時所不可或缺的範疇。

比方説，中國人強調“體用”的區别，而西方經驗主義把“體”視爲形而上的觀念。可是這種“體”是思考之時不可或缺的範疇。比方説，中國話的整體是“體”，而李先生每一次説話是“用”。我們怎麼否認中國話是個感覺以外而完全實際的整體？

另外一個例子是關於歷史的本質。歷史事實自身有没有帶來一種當代人物應該承擔的使命是一回事，可是一個想到自己歷史的群體能不能避免這一類使命感則是另外一回事。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

按照我所知，美國人也好，中國人也好，猶太人也好，歷史上還找不到那種没有使命感的群體。對每一個群體而言，他們的歷史有絶對性的榮辱，而這些榮辱與他們當代的價值取向是分不開的。説榮辱感是主觀的價值判斷，而歷史事實自身没有榮辱是可以接受的，可是把自己人的歷史視爲無榮辱的事實這個態度，好像並不可能。比方説，波普強調歷史事實自身“無意義”，而反對所有的“歷史主義”。他否認使命感能從歷史事實中演繹出來。可是他自己把歷史視爲一種“開放社會及其敵人”之間你死我活的衝突，而把世界第二次戰爭視爲這個衝突的一個高潮。波普可以反對“歷史主義”，可是他自己没有辦法避免歷史主義。所以他違反《墨子》“有諸己不非諸人”的原則。其實，他所反對的是集權主義者的歷史主義，而不是支援“開放社會”的歷史主義。

換句話説，每一個群體有他們的思想規矩，而所有的思想規矩與一種歷史性道統是分不開的。這就是説，每一個人的歷史觀會把人類分成兩個部分，即了解與不了解正確思想規矩的歷史性人物。當然，開明有程度上的不同，而開明分子的時空位置要看思想規矩而異。然而，無論一套思想規矩把開明分子放在古代還是在近代，在本地還是在外國，所有的道統都會帶來一種使命感。所以無論歷史自身有没有榮辱，一個人對本身歷史所形成的歷史觀非分清歷史的榮辱不可。這樣一來，歷史進步與退步是思考之時不可或缺的範疇。

不錯，思考之時能不能放棄進步觀是一回事，而進步的具體性内容是另外一回事。雖然如此，我們需要分清兩個命題，即關於感覺以外的實際可獲得知識的命題，以及關於感覺以外的實際追求知識之時，人很容易出現分歧的命題。肯定這種知識的可能性很重要，因爲一旦有這種分歧，就有找到共識的可能。反過來説，假如不承認這種知識，辯論與共

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

識都不可能存在。何況，假如實際只限於人所能直接地感覺到的現象的話，錢穆睡覺之時没有學問，而我所聽到的貝多芬音樂之美是我所創造的。中國樂觀主義認識論是避免這種胡説，可是它常常不但陷入具體性錯置的危險，而且採用太一般性的命題，像“中國文化以道德爲基礎，西方文化以理性爲基礎”。

這個危險特别牽涉到第七與第八種也許能作爲知識對象的題目。第七個是所有知識的統一性，即把所有人類拿到的真理放在一個有統一性的體系之内。第八是上述的“貫通”，即宋明理學的“天人合一”的目標。按照這個目標，人心不但有能力知道所有人心能得到的知識是如何統一化的，而且有能力知道宇宙的本體，即知道自然現象、歷史規律，與日用實踐共有的一個最基本的原理，而能把自己變成這個原理的化身，甚至認爲把握這個原理的人物有改造歷史的力量。從貫通到會通到大同的歷程是不是在知識範圍之内？

把所有關於知識的對象這樣分成八類只是拋磚引玉。很可能别的分類方法更清楚，而能包括我所忽略的項目。雖然如此，上述的分類化方法讓我們了解知識的本質與範圍是一個有待研究的問題。爲了更了解這個問題，我們應該注意到另外一套説法，即關於怎麼獲得知識而避免獨斷、虚構或“主觀”意見的説法。這種也許能獲得知識的手段包括感覺、邏輯、思辨、理論思維、理性、辯證主義性的推理、思辨後的直覺（像“窮智見德”）、直覺、德性的把握或超越的情感、頓悟、實踐，以及聽上帝或聖人之言等等。

這樣開列上述可能是知識的對象以及可能是獲得知識的手段之後，我們能更容易地比較樂觀與悲觀主義認識論。按照前者，所有上述八個題目是知識的對象，而幾乎所有上述獲得知識的手段都有效。後者謹慎得多，即除了第一與第二

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

個題目以外，它不容易承認甚麼知識對象，而除了感覺與邏輯以外，它不容易承認獲得知識的手段有效。

然而，爲了更了解不同的認識論，我們也需要注意它們所帶來的解釋或規矩。如上所述，當代西方悲觀主義認識論特別強調四個危險，即知識起發點的錯置，具體性的錯置，誤會主體所依賴的符號的淵源，以及誇大自己想法的成功。因爲悲觀主義認識論很怕這些危險，所以它盡可能限制直覺的範圍，而縮小知識的對象。像近代中國思想主流的樂觀主義認識論則一直不怕這樣的危險。

另外的一篇拙作已經從思想史的角度去描述這兩套思想規矩，把後者叫做“話域第一”，前者叫做“話域第二”。[21] 可是一有這種比較，就有反省的機會，即哲學性的挑戰。所以我對這兩套都置疑，即以爲中國樂觀主義認識論不應該抹殺上述的四個危險，而悲觀主義思想規矩是誇大知性的不可靠，尤其忽略上述的區別，即能證明的真理是一回事，而人心思考之時不得不用的範疇是另外一回事。所以，像波普的思想不無矛盾之處。如上所述，講歷史主義問題之時，他違反《墨子》的一個原則，即“有諸己不非諸人”。而且，假如知識的本質只限於還没有被反駁的命題的話，波普怎麼能知道知識的普遍性本質是甚麼？

這樣考慮到關於這兩套各種解釋之時，知識起發點的錯置是很有意思的問題。不錯，如上所述，知識的起發點不能完全限於針對“所與”與當下的思考，而不得不與某種歷史傳統有關係。所以知識的起發點最後要看一個歷史性的自我對這個關係所作的判斷。按照我的判斷，在鄭著以及牟氏哲學那裏，讀者所遇到的不是一種主動的自作主宰或尼采式的自我，即一種一方面能質疑所有歷史已經形成的系統，而另一方面能完全發揮人類悖論性的批判意識。反而，讀者所遇

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

到的是兩個不能置疑而必須會通的價值系統，即“中國哲學”的基本精神，與“很大程度上就是由西方文化的概念符號所構成的..... 現代世界的意義系統..... 東方民族..... 就必須以某種方法與此一意義系統發生聯繫”（230）。這樣一來，知識的起發點到某程度是放在主體的批判範圍之外，而自覺與自由一樣是很局部性的。然而，一種要自作主宰的主體會質疑這些中西兩套思想規矩。質疑之後，每一個主體可以想到另外一套的思想規矩，而筆者所選的就是一套注意到所有上述五個危險的思想規矩。

按照這些規矩會通中西哲學之時，問題只在於怎麼取捨各種的中西預設，而不在於怎麼以“世人”所接受的想法去肯定中國固有的、強調“歷史化了的普遍性”的看法。假如批判意識居於首位，重要的不是“世人”或中國古代聖賢所想到的，而只是以自己所肯定的思想規矩去討論生活的問題而已。而且，從這個認識論的立場來説，普遍性真理的歷史化原來並没有問題。反而，人類思考的悖論性本質本來就是結合從歷史來的偏見與一種考慮到普遍性真際的能力。而且，如上所述，每一個歷史人物或群體都有自己的思想規矩。按照每一套思想規矩，歷史可分成開明與不開明的人物，即先知、後知，與無知的人物。這樣一來，歷史不可能没有道統。所以，除非道統必須視爲純粹真理，而開明分子必須視爲聖賢或上帝的代表以外，普遍性理性與歷史的關係是理所當然的。這就是説，按照筆者的規矩，這方面没有問題，因爲從這個看法來説，歷史人物只能言道，不能知道。鄭氏已經説過儒學關於“内聖”的想法可能有問題。這個問題不但在正心方面，也在認識論方面。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

十一　當代中國哲學與追求批判意識的挑戰：直覺還是思辨?

1　第三條追求批判意識的思路：一個廣告

這就是説，追求批判意識的思路要看知識的本質，而後者要看一些關於三個問題的判斷，即知識的對象是甚麼？取得知識的手段是甚麼？關於這些對象與手段有甚麼解釋？按照筆者的判斷，知識的一個對象是知識自身，而知識跟一種歷史性話域是分不開的。然而，一種歷史性話域不是個封閉或固定的系統，而是一種符號性和悖論性的人心歷程，即是一種結合從歷史繼承的預設與針對普遍性問題的批判意識的過程。而批判精神自身的普遍性本質似乎帶來一種無止境的要求，即要求人類把每一個批判視爲批判的對象，即盡可能找到每一個批判的不足，如此取捨古今東西的思想，並以此會通人類的想法和得到自覺。而且，一種話域也是個溝通性的過程，即它包含廣告宣傳的工夫。我們以出版著作等方法去參加思想的市場，而企圖影響社會的意識形態（這種以自作主宰的反思爲基礎的廣告與哈伯瑪斯 [Jürgen Habermas] 對溝通的看法不完全一樣，請見下）。

不錯，我一談到批判意識，就揭露了自己話域的西方背景，因爲這種“無止境的要求”的創始者不是孔子而是蘇格拉底。雖然如此，從蘇格拉底式的立場去評估牟鄭二氏的思路可能有道理，因爲中國知識分子也好，西方知識分子也好，只要他們希望會通或比較中西的思想，他們就不能抹殺對方思想的特點。假如中國思想家要“會通中西的思想”，他們怎麼能“捨”上述的無止境的要求？排斥這種要求的會通怎麼能包括西方的真相？何況按照西方哲學的主流，這種從蘇格拉底來的角度就是西方文化的精華與開放社會的精髓。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

這樣一來，知識本質之自身即是本體，而這個本體是個有待判斷的對象。不錯，如上所述，既然如此，知識的本質不可能完全没有普遍性真理的維度。這是因爲這種作爲知識本質而有待判斷的對象，就是一個永遠保持此一狀態的觀念，而且，按照拙見，知識在形式上有普遍性的架構，即上述的三個問題。雖然如此，知識的本質是個有待判斷的問題，不是個已經被波普或唐君毅所解決的問題。知識的對象與獲得知識的手段是甚麼，而追求知識有甚麼危險？像他們兩位思想家對這些問題的回答迥然不同。所以知識的本質要看主體對其自身和其他的思想規矩的判斷和取捨。

假如我們會通中西思想時是以此一理想的認識論爲標準去取捨中西思想的話，我們也許能避免鄭氏所謂的困境，即中國哲學與理性化的矛盾。這樣一來，牟氏的貢獻不在於揭露這個矛盾，而在於以他關於中國思想史很深入的研究，去找出西方認識論大革命的一些不足。這就是説，西方的“意義系統”有應該“捨”的地方，可是牟氏哲學和他所崇拜的中國古代聖言也有應該“捨”的地方。當然這種哲學性的“捨”與中國文化或國情中可珍惜的地方没有必然的關係。雖然中國古代跟西方古代一樣有“不可信”的説法，“可愛”的人物和習慣或國情還是“可愛”，而值得保存。

這種理性化或會通中西思想的路是以其知識觀爲基礎，而這個知識觀僅是一種判斷而已，即按照筆者的判斷，上述關於五個思維危險的解釋有道理。這個道理環繞着兩方面。

第一，我相信追求批判意識之主體的歷史性很強，它不是一種一般性或超越性的康德或黑格爾主義的主體。雖然不缺乏某種程度上指出真理的能力，而這樣是悖論性的，自我不能依賴甚麼聖人之言或“超越的情感”，而必須“求諸己”，即依賴我自己的歷史性判斷。

第二，爲了避免自欺欺人的幻想，我們“求諸己”的工夫

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

所必須依賴的是“經驗”或“當下呈現”或“所與”最明顯的方面，即是形下的事實，而不是直覺從事實能演繹出來的超名言，而不能證明的觀念。其實，唐君毅自己強調下而上的思路，而牟氏的“見德”都是“盡智”以後的“跳躍”，即先盡可能地了解“形下”的境界，即事實與“名言之域”，然後探索帶着幻想危險的形上境界。

換句話説，在“超名言之域”跳躍和冒險，不如在“名言之域”閒步和探索。形下不但包括自然現象，也包括人爲的現象，即歷史性的事實，像各種思想規矩。而且“形下”也包括一些完全有可行性的工夫，即挖掘然後比較不同的思想規矩。比較之後，就有反省的機會。利用這個機會也是“形下”之中完全可行的事。這樣一來，追求批判意識的歷程，即“理性化思想”的工夫，就是在於盡可能增加並利用這種機會，即盡可能挖掘歷史所形成的思想規矩或“知識譜系”，而把它們作爲批判的對象。直接地超越名言之域不如在名言之域中超過自己所因襲的思路。

不錯，這樣追求批判意識的思路不一定會幫人“盡智見德”或得到“智慧”。然而，無論這種當代中國哲學所找的智慧能不能把握，把握它的起碼條件應該是很自覺地考慮到各種思想規矩的得失。那裏有没有自覺的智慧？而且，評估各種思想規矩之時，陷入相對主義的陷阱是當代哲學所誇大的危險。[22] 然而，牟鄭二氏的思想也好，當代中國哲學界其他的思潮也好，考慮到此種得失之學者甚爲罕見。

2 中國哲學最近的一些思路：在西方思潮中尋找形上學的暗示

比方説，華東師範大學的郁振華教授最近發表〈中國現代哲學的形上智慧探索〉。郁教授扼要地分析和批判中國現代

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

哲學的話域，尤其從二十、三十年代以後關於形上學的討論。郁氏的思路很深入而且很有系統，可是他没有挖掘出來這個話域共有的思想規矩。除了没有挖掘、批判這些規矩以外，郁文碰到一個比較一般性的問題。這就是説，除了因文化而異的思想規矩以外，也有世界各種思想界所多半會跟隨的一些關於思辨的規範。拜讀郁文時，我一方面要考慮到這種規範，另一方面，要考慮到上述挖掘思想規矩的問題。

郁氏談到很多當代中國的哲學家，尤其新儒學、馬克思主義者、清華學派，以及反對馬克思主義的科學主義者，像胡適。很受馮契影響的郁氏，在視野上，要比那些抹殺新儒，或抹殺馬克思主義的學者要廣得多。

郁氏注意到所有上述思潮的一個特點，即是反映“中西哲學的互動深入”，而有它們“共同關心的問題：在此科學時代，形上的智慧是否可能？”（郁文，14）。[23] 這就是説，郁氏幫助我們了解西方哲學在當代中國的角色，即它不但決定牟氏思想的議程，甚至決定所有當代中國哲學界的議程。其實，如果談到整個現代中國的學術界，我們可將其區分爲兩類，即與歐美哲學界很有關係的議程，與多半跟着固有學術傳統的議程(如錢穆)。

説得更精確些，西方只是影響中國哲學界的議程，而没有決定它的内涵與方向。考慮到西方近代哲學挑戰之時，中國哲學家決定他們自己的焦點，即決定西方所提供的挑戰最重要的是形上學的可能性，而不是道德規範的客觀性。換句話説，跟當代西方的主流迥然不同，當代中國哲學家不把證明道德規範的客觀性視爲需要的，而很願意把握客觀道德規範在本體論方面的根源。何況對他們來説，這個本體論的基礎，是一種兼控自然現象與歷史發展的宇宙“原理”或“理體”。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

郁氏也注意到“一九二三年的科玄之爭”之後，“絶大多數的中國哲學家都肯定了形上學的合法性”（郁文，15）。（這個看法更拒絶了所謂西方認識論大革命。）決定形上學是可能的之後，中國哲學界所環繞的問題是“如何可能？”（郁文，14）。

郁氏很犀利地區分五個針對這個“如何”問題的思路：即分析形上學與科學的不同；從“存在”引出來“天道”；從“理知”到“直覺”的過程；從“名言之域”到“超名言之域”的過程；以及把握“自由”在本體論方面的基礎（郁文，14–20）。

按照郁氏，李澤厚和馮契的馬克思主義都利用所有上述的角度而特別成功，即以“人在感性的實踐活動”爲起發點，然後把這個“活動”視爲“化自在之物爲爲我之物”，而如此了解“改造客觀世界同時還改造主觀世界的原理”。所以，這種馬克思主義一方面能澄清自由的意義，另一方面統一“人道”（自由）與“天道”（人的自然性本質）。而且，按照郁氏，這種關於“自由”的了解不但是形式性的，也是具體的，即了解自由的人士會了解“階級意識的鬥爭”，而“緊密結合人民群衆的革命實踐”（郁文，19）。

看到這種哲學性成就之後，郁氏要“繼承”這種“關於形上智慧之可能性的話語”，而找到新的思路（郁文，20）。所以他很敏鋭地區分“形上進路”與“形下進路”。前者是指所有上述的思路，即在實證主義影響下，把科學的範圍限於“集合命題”的學問，然後希望在科學之外，把握“超名言”的形上界。後者反映西方批評實證主義的新思潮，而指在科學範圍之内找到“超名言之域”，即“個體性介入”的因素，像“個人的才智……判斷力，信念以及他所置身其中的研究傳統”，包括“默會知識”在内（郁文，21）。郁氏要

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

“結合” “形下”與“形上進路”，而這樣讓“馬克思主義的實踐唯物主義辯證法的思想”更爲發展。這樣一來，郁氏跟當代中國哲學的主流一樣，拒絶了西方認識論大革命在反駁形上學方面的立場。

然而，按照我的看法，他的拒絶不一定有效。第一，用中西比較普遍的思想規範來講，郁氏的推理不夠謹慎。他的“形下進路”依賴“戰後西方認識論，科學哲學，語言哲學等領域”（郁文，20），可是按照我所了解，西方這種強調“典範”或“默然知識”(“tacit knowledge”) 而反駁實證主義的思潮也是反對形上學。反駁實證主義不一定等於肯定形而上學。強調科學的觀念與歷史性構想糾纏不清之時，上述西方思潮反駁波普式的實證主義，可是没有肯定形上學，即没有把上述的“個體性介入”視爲普遍性的真理，何況有道德意義的真理或兼控自然現象和歷史發展的宇宙原理或理體。反而，按照像李察·伯恩思坦 (Richard J. Bernstein) 的那樣的看法，因爲科學依據這種歷史性構想，所以它不容易把握客觀普遍性的真理，更何況不容易把握宇宙的本體。[24]

楊國榮教授的一個著作很敏鋭地分析當代中國實證主義的特點，即與西方實證主義不同，中國採用實證主義的學者將實證主義與形上學結合起來。[25] 郁振華教授的這篇文章具有類似的特點，即把當代西方一些反駁實證主義的思潮與形上學結合起來。然而，按照我所了解，西方實證主義也好，像西方詮釋學那樣反駁西方實證主義的思潮也好，都不證明“形上智慧的可能性”。

在此，以“默”來翻譯“tacit knowledge”有讓人誤會的危險。在唐君毅的《中國哲學原論：導論篇》中，唐君毅討論“默”在中國思想傳統中的意義。從《論語》的“默而識之”與“天何言哉”以後，“默”有很豐富的形上意義，可是

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

"tacit" 的意義完全限於形而下，像：王先生與他的兒子有一種没有明言的承諾，即兒子會繼承王先生的手表。"Tacit" 是指一些人的共識，可是"默"很容易讓人聯想到一個人對宇宙的了解，與他在終極關懷方面的信仰。郁氏一旦將"没有明言"("tacit") 翻譯成"默"，就有誤會的危險。

楊國榮另外一本書《科學的形上之維》很類似地認爲西方另外一些反駁西方實證主義的思潮證明了形上智慧的可能性，即胡塞爾、海德格爾、維特根斯坦，和哈伯瑪斯等學者的思路。[26] 可是我個人認爲這樣支援形上學的"形下"戰略仍然没效。

不錯，無論是胡塞爾的"生活世界"，維特根斯坦的"語言"，還是哈伯瑪斯的"交往行動"，它們都指出一種跟"科學世界"不同的"人文世界"。而且"人文探索從不同於科學的另一側面，展示了人的存在方式"，而這兩個"世界"到某程度"具有互滲和互補的一面"。我也同意，"人文探索"不得不牽涉到"形而上的問題"。然而，談到問題與關於這些問題有智慧是兩回事。楊氏也説，關於這些問題有"智慧"，可是他没有證明這個命題（楊書，310，328，322）。

這就是説，有"智慧"的人必須有能力評估關於形而上問題的説法。比方説，他針對"外在超越"與"内在超越"的説法之時，他有辦法區分有道理與没有道理的想法，即以把握普遍性標準去決定哪一個關於"超越"問題的説法是正確的。假如一個人没有這種標準，而只能因襲自己所繼承的思想傳統，他哪裏有"智慧"？然而，楊氏大作没有提供這種標準。

不錯，楊氏大作關於本體論的看法不無是處。這就是説，假如我們承認"科學世界"與"生活世界"的"合法性"，這個區别帶來本體論的暗示，因爲我們這樣不但可以説人生的本原形態是包括這兩個"世界"，而且可以考慮到這兩個世界的

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

特點與互相關係。比方說，楊著注意到“生活世界本質上具有實踐的性質”，而是帶來這兩個“世界”的“分裂”或“對峙”的危險（楊書，331–332）。

然而，這種關於本體的智慧很有限，甚至離不可知論不遠。楊氏提到把科學與人文探索“統一”在一起的目標，可是他没有證明這個目標的合理性與可行性，也没有解釋怎麼得到形上學的最高目標，即把握宇宙兼控自然現象與歷史發展的原理或理體。而且，生活世界當然是“具有實踐的性質”，可是我們應該怎麼處理關於應然問題的分歧？楊氏看到“生活世界”的“多方面的内涵”時，他只注意到它的“豐富性”，而抹殺實踐最緊要的問題，即怎麼區分合理與不合理的規範。何況，楊氏分析實踐問題之時，他没有提到最重要的規範性問題，即關於政治的分歧，難道有智慧的人没有辦法處理這些分歧嗎（楊書，330）？

與楊著不同，馮契教授與郁振華教授都以爲人類所能把握的智慧包括關於政治分歧的普遍性標準。可是他們跟楊教授一樣，没有澄清這種標準的基礎。按照我所了解，他們的説法所包括的實踐標準都很一般性，所以不能幫助人類處理他們的國家應“向何處去”的問題。

這樣一來，無論是郁氏還是楊氏的説法，都以西方反駁西方實證主義的“形下”思路，去證明形上智慧的可能性。可是，反駁實證主義而了解科學在“生活世界”的根源是一回事，證明形上學的可能性則是另外一回事。

最近中國學術界也有多多少少地接受實證主義反駁形上學的説法，可是卻以西方反駁實證主義的思潮意圖重建儒學“德性之知”的可能性。這是香港理工大學阮新邦博士的思路。[27] 這種詮釋學性思路也是援引像海德格爾、伽達默 (Hans-Georg Gadamer)、利科 (Paul Ricoeur)、哈伯瑪斯等學者的思想。他的

起發點也是楊郁二氏所強調的那一種關係，即科學或關於社會或人文現象的了解跟理解者的價值判斷、規範脈絡、生活實踐或潛移默化的知識或“體態結構”很緊密的關係。然後，他的這個詮釋性的思路要由此層次呈現出儒學所謂的“德性之知”。

其實，從價值判斷的觀念到德性之知是個跳躍。前者是指因歷史或文化而異的各種信念，無論好還是不好，而後者是指人類的一種普遍性道德標準。換句話說，前者是指一種心理學性的過程，即人類怎麼形成他們的各種信念，而後者是指認識論的問題，即無論這些信念怎麼形成的，我們在評估它們有没有道理之時，我們怎麼決定道理的定義？在這種心理學性事實與認識論問題之間有鴻溝，包括相對主義的邏輯性陷阱在内。

上述提到詮釋學思路的中國學者很了解這個鴻溝的危險，可是他們仍然有跳躍的野心。他們認爲某種“體悟”能把人人都有的價值判斷變成賢人的普遍性道德智慧。問題是按照他們所羡慕的海德格爾的體悟，希特勒很不錯。難道相信體悟不是走向自欺欺人的路徑？

而且，雖然他們原則上同意批判自己思想的預設是需要的，他們没有把這個原則加諸自己所因襲的思想，像詮釋學或新儒的思想規矩，而形成比較獨立的批判意識。何況哈伯瑪斯要以“雙向理解”與“視境融洽”來代替主體的反思這個説法很成問題。溝通最基本的活動是取捨，而取捨的標準是主體所形成的思想規矩，難道後者能化約到甚麼“視境融洽”(“fusion of horizons”)？

我個人以爲，郁楊鄭三氏也碰到上述挖掘出自己思想規矩的問題。這個問題跟郁氏所謂“形下進路”與“形上進路”都有關係。“思想規矩”的問題完全是西方認識論大革命所揭

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

露的問題，特別與楊氏在維特根斯坦著作中所援引的話有關，即“‘想像一種語言就意味着想像一種生活形式’”（楊書，327）。從這方面來説，一個歷史人物或群體所用的語言跟他們所感覺到的事實或真際是糾纏不清的。而且，因爲人類所用的語言或話域常常不同，人類没有辦法既直接又完全地感覺到存在的“本原形態”。不錯，如上所述，按照邏輯與金岳霖式的推理，我們必須承認人心把握普遍性真理與客觀性實際的能力。雖然如此，因爲真理，尤其關於“生活世界”的真理，都跟歷史性話域糾纏不清，所以已與他的思想本體是個悖論性的過程，即一種把普遍性真理與歷史性話域交織在一起的歷程。其實，楊郁二氏所援引的反駁實證主義的西方思潮，都強調連“科學世界”的命題跟歷史性話域交織在一起的形勢，何況關於“生活世界”的説法。

所以，追求批判意識之時，我們不能單純地依賴要直接把握存在真相或物自身的説法，像“較之工具理性，價值理性更多地體現於存在意義的追尋之中”等説法，何況關於人性與天道的斷言。不錯，這種説法很可能包括某程度的真理，何況中西傳統哲學的内容都充滿這種説法。然而，以維特根斯坦爲頂峰的西方認識論大革命就是一種對這種“客觀主義”的抗議。當代中國哲學好像一直忽略甚至不了解這個抗議。按照這個抗議，要了解世界第一步不在於馬上談論世界的架構，而在於了解並評估主體爲了了解世界架構所依賴的範疇、話域，或思想規矩。楊氏也援引了維特根斯坦另外很高明的話，即“‘神秘的不是世界如何存在，而是它那樣存在’”（楊書，328）。維特根斯坦那些話跟他有關語言的看法應該有關係。上文中的“那樣”跟主體的話域是分不開的。主體還没有把自己話域的思想規矩自覺化以前，他怎麼能打開這個“神秘”？

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

郁氏也提到“常識”的問題。[28] 這是湯馬·任義德(Thomas Reid [1710–1796]) 和金岳霖等批評休謨的思想家所注意的觀念。郁氏指出“常識是日常生活世界的構成性因素之一。”郁氏好像希望以常識的角度探索“生活世界”，而把握客觀的實在或某種程度的形上智慧。然而把常識與因歷史的變化而異的話域分開來並不容易。比方說，按照現在很多人的常識來說，男女應該平等，可是這種平等與百年前的常識南轅北轍。而且縱使常識能把握一些普遍性真理，這些真理的範圍與形上智慧的關係很成問題。

3 一種不足的回應：當代中國哲學與西方認識論大革命的關係

楊郁二氏與牟鄭二氏對形上學的看法當然不同，因爲前者在西方最近的思潮中尋找形上學的暗示，而後者的形上學尋找是偏到中國固有的哲學。這個爭執的意義很大。它一方面是關於世界文化歷史的本質與中國文化應向何處去的問題，另一方面是關於人類存在最基本的問題，即“內”與“外”，“主體”與“客體”，“實踐”與“現象”的關係。如上所述，這個問題牽涉到中國哲學界對西方“唯主方式”兩種不同的回應。

雖然有這個分歧（也有政治性的分歧），當代中國哲學界也有共識，即這兩種思潮所一起針對的問題是存在與歷史的本質，而它們所共同忽略的問題是關於這兩個題目的研究所依賴的預設或思想規矩。

還没有挖掘出來自己的思想規矩然後把它們跟別的規矩比較以前，我們怎麼理性化我們關於存在與歷史的看法，而盡可能地避免獨斷和虛構的意見？還没有盡可能地理性化自己的思想規矩以前，如何評估古今中外的思潮？

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

西方認識論大革命是一個對科學興起的回應，而這個回應可能有兩個最重要的方面，即強調主體所依賴的符號的歷史性淵源與批判意識的首位。此一淵源與首位的悖論性關係，乃西方悲觀主義認識論的核心。然而，當代中國哲學對西方哲學的回應有没有合理地針對這個核心？

郁氏説得對，中國這個回應的焦點就是在於以反駁西方實證主義去肯定形上學的合法性。我個人認爲，這種配合西方一些思潮的中國回應，提供了關於實證主義很重要的批評。可是實證主義的弱點在於反駁形上學，還是在於反駁實踐在知識上的基礎（即道德的客觀性）？

中國固有的樂觀主義認識論一方面没有分清道德客觀性問題與道德在本體方面的問題，另一方面以爲道德的客觀性完全明顯，因爲是非就是是非。所以實踐在知識上的基礎不算是一個有待考慮的問題，而唯一值得考慮的問題是形上學的合法性，即一種作爲道德根源的“境界”。

這樣一來，當代中國哲學有没有誤會西方認識論大革命的挑戰之所在？一方面，因爲上述的四個危險，所以實證主義反駁形上學的立場好像可以立足，另一方面，因爲政治性實踐在知識上的基礎並不明顯，道德的客觀性是一個非常嚴重的問題。

因爲當代中國哲學家談實踐時很少注意到政治分歧與實踐問題的必然關係，所以他們没有考慮到實證主義所帶來最突出的危險，即它破壞了實踐在知識上的基礎。結果，他們一方面抹殺了他們應該針對的危險，另一方面把他們的努力集中在於解決一種大概没有辦法解決的問題，即形上學的合法性。同時，雖然他們強調直覺的用處在於“盡智”之後，他們卻濫用直覺去建立形上學，而没有探究思辨的用處，即不夠以思辨性工夫去重建實踐在知識上的基礎，而以此反駁實證主義。從

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922