社會理論學報 第四卷第二期 (2001): 445–472

形上思維與歷史性的思想規矩：論郁振華教授的《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思》*

墨子刻 (Thomas A. Metzger)
美國史丹福大學胡佛研究所

一　郁氏的貢獻

上海華東師範大學郁振華教授最近有關五四以後中國哲學話語的專書是一個非常重要的研究。[1] 在分析這個話語的時候，雖然作者不夠注意唐君毅與牟宗三的思想，但是他對馬克思主義、清華學派，以及新儒學等最重要的思潮，都有很深入的分析。就拙見所及，郁氏這一本大作比其他的作品更能幫助我們了解中國現代哲學十分複雜的發展脈絡。

此一專著除了表現出作者既犀利又誠意的學術風範以外，它的一個長處在於作者所謂“專注於問題”的方法學，書中嘗試提到上述所有學派所針對的重要議題。郁氏強調一九二三年科玄論戰之後，“大多數哲學家肯定了形上學的合法性”(導論，5, 73)，亦即以爲形上的智慧是可能的，這樣一來，問題在於“如何可能？”[2]

另一方面郁氏很敏銳地把針對此一議題的各種思路加以分類，提出了一個包括五個焦點的概念框架(導論，3–4)。這就是說，根據作者的看法，現代中國哲學家所關注的議題包括：“方法學”、“認識論”、“語言哲學”、“天道觀”、“形

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

上學”、“境界説”、“人生論”等等。然而，在回答形上智慧如何可能這個問題之時，學者的討論環繞着以下五個焦點：第一，科學知識和形上學的關係；第二，獲得知識或形上智慧的手段，如邏輯、思辨、辯證法，直覺等；第三，如何從“名言之域”進入“超名言之域”，亦即如何“能説説不得的東西”；第四，如何以上述的手段去分析現象、本體、和實踐的相互關係，尤其要探討如何解決唯心與唯物主義的爭論；第五，如何了解實踐在自由方面的維度與本體或“天道”的關係。(筆者關於上述五個焦點的解釋與郁氏的陳述略有不同。)

在考慮所有學派關於這五個焦點的説法之時，郁氏特別肯定毛澤東、李澤厚和馮契等人環繞實踐問題、辯證法和唯物主義的馬克思主義之觀點 (132, 195–197, 274–275)。然而郁氏卻很批評當代中國教條性的 (或教科書之中的) 馬克思主義，他和張岱年、李澤厚和馮契一樣，要把馬克思主義與其他的思潮的貢獻結合起來。這些馬克思主義以外的貢獻包括郁氏所謂的“形下進路”，即“戰後的西方認識論、科學哲學、語言哲學”對邏輯實證主義的批評。[3] 郁氏以爲這樣的結合一方面可以了解當代世界的人生問題及其來源，另一方面也能夠解決這些問題。

按照這種“主體性的實踐哲學”或“人類學本體論” (276)，人類歷史是一種“物質文明的發展史程”與“人類主體”的“能動性”交互作用的雙重過程 (277, 296)，而此一過程跟着黑格爾 (Hegel) 的正反合三階段的辯證架構發展。

譬如説，在西方的文藝復興以前，人類的三個領域 (道德-法律、自我表達的藝術、以及關於物質的知識) 能夠融合在一起。文藝復興與現代科學興起之後，上述三者開始分化，因爲“分化.....是社會進化的一個重要標準”。然而這種分化帶來很嚴重的弊病，亦即從科學的角度開始懷疑形上學，人類的生活因而越來越趨向支離破碎、茫無歸着。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

這樣一來，歷史有“正”與“反”的矛盾，因爲此一分化趨向與文藝復興以前的文化截然相對。其次，這個矛盾帶來一種新的需求，亦即要求把進步性的分化與一種新的整合結合爲一：“重分和重合的進路應當是互補”、而“重合”的進路又有雙重方面，即一方面再找到形上智慧，另一方面採用上述“形下進路”，像哈貝瑪斯 (Habermas) 那樣“以比較平實的進路.....來實現對真善美的綜合統一”(298–299)。郁氏認爲中國的新馬克思主義可以實現此一目標。

郁氏大作的一個重要的優點是他避免了許多人討論中國現代哲學時的偏頗趨向，亦即有些學者或是重視馬克思主義，或是偏重清華學派還是新儒，而抹煞其他的思想。他以廣泛的視野、敏銳地將所有思潮的一些共同看法分析出來。譬如他強調：“對存在的思辨，不但有其自身的理論價值，而且爲我們安頓人生，達到與天地合其德的人生境界，解決終極關懷的問題提供了依據，所以，天道觀和人道觀，本體論和境界説之間，是一氣貫通的。中國現代哲學家從各自的哲學立場出發，自覺地證成了這一點”(264)。認識到這種共識之後，我們可以更了解爲何現代中國哲學的主流與西方環繞着“唯主方式”(金岳霖語) 的近代哲學主流，往往相互拒絶或彼此誤會。同時我們可以探索在中國達成此一共識的淵源，因而能更爲深入地認識中國哲學的歷史進程。

二　當代中國哲學的共識與西方認識論大革命的關係

除了上述歷史性的問題以外，郁氏的大作還幫助我們考慮到一種非常重要的哲學性問題，亦即我們應如何評估當代中國哲學主流與當代西方哲學主流之間的相互批評？

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

特別重要的是當代中國哲學對所謂西方認識論大革命 (即“不可知論”) 的回應。麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre) 曾深入描寫這個革命,[4] 此一革命的代人物包括: 笛卡兒 (Descartes)、休謨 (Hume)、康德 (Kant)、尼采 (Nietzsche)、韋伯 (Weber)、波普 (Popper)、維特根斯坦 (Wittgenstein) 和柏林 (Berlin)等。以波普的“三個世界”論爲例，根據此一革命的看法，知識的範圍只限於“第三個世界”，即能以實驗來反駁的命題所構成的世界；而關於宇宙本體或“天道”(第一個世界)，以及實踐規範或“人道”(第二個世界)，人類無法獲得知識，只有個人主觀的看法。(筆者對此三個世界的定義與波普亦略有不同。) 中國哲學主流要求“達到與天地合其德的人生境界”，自然傾向於拒絶西方這種結合實證論與懷疑主義的思潮，並強調波普所謂的三個世界都是知識的對象。

值得注意的是此處所謂的“知識”也包括馮契所説的“智慧”。[5] 對於“知識”一概念，筆者採取在西方學界很流行的一個定義，意指“有道理而配合真理的信念” (justified true belief)。此一信念與“信仰” (faith) 不同，因爲某一宗教或某一文化的信仰不一定有道理並配合真理。所以馮契所謂的“智慧”不是指所有的信仰，而是一種知識。

那麼知識的對象與獲得知識的方法究竟爲何？在解釋獲得知識之方法的各種觀點之中，何者最有道理？最有道理的是西方認識論大革命的悲觀主義認識論？抑或是中國哲學主流的樂觀主義認識論？

三　認識論對政治發展的重要性

此一問題不但有哲學上的意義，也涉及政治發展的問題。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

林德論 (Charles E. Lindblom) 在一本名著之中指出：將美國式的民主與史大林時代的俄國相比較。其中一個最基本的對照是雙方認識論方面的差異。俄國傾向樂觀，認爲一個政府可以依賴人類所能得到的知識，來追求社會的理性化；美國傾向悲觀，認爲因爲人類知性的不可靠，世界上没有任何的政府可以依賴一個完整的知識體系來改造社會。[6]

其實俄國式的社會主義包括兩種樂觀主義，亦即認識論的樂觀主義與對政治可行性的樂觀主義 (烏托邦主義)。美國式的民主思想則包括兩種悲觀主義，亦即認識論的悲觀主義與對政治可行性的悲觀主義 (張灝所謂的“幽暗意識”)。[7] 根據後者，人性在政治方面有着無法避免的利己主義以及妄想和執着，所以即使知識分子能提供一套完整的知識體系，這套體系一定會受到人們的誤解，因而出現假公濟私、貪贓妄爲等行爲。

以兩種悲觀主義爲基礎的西方自由主義主流思潮強調：在法律規範之内，盡可能地擴大政治、經濟與思想等“三個市場”之範圍，提昇個人自由、降低政府干涉。根據此一邏輯，無論個人或群體都表現出“神魔混雜”的特色，所以自由的關鍵在於使人們在法律規範的比賽之中相互制衡，以增加個人在政治、經濟與思想市場之中自主性的選擇。

相對於上述以市場爲典範的自由主義的社會，奠基於兩個樂觀主義的社會是以學校爲行爲典範。在這種社會之中，“先知先覺”者 (即教師) 扮演關鍵性的角色，他們依賴個人良心與一個完整的知識體系，管理被統治者，並能高瞻遠矚地“因民之所利而利之”。[8]

中國應採取何種典範？是市場，還是學校？衆所周知，這兩個典範都各有利弊，所以我們必須仔細地考慮這個選擇。考慮的一個起發點即是上述哲學性的問題：二十世紀中國哲學主

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

流以樂觀主義的認識論與西方悲觀主義的認識論相互批評，在此辯論之中，二十世紀中國哲學反駁西方觀點，肯定形上智慧的可能性，此一中國學者的共識能否立足？

四 形上學的智慧是甚麼?

郁氏以爲形上智慧的可能性是一種世界哲學的“永恆問題”，換言之，他認爲這個問題的含意基本上是普遍的，不會因文化或歷史的演變而發生變化(1)。這樣一來，假如中國哲學家能證明形上智慧的可能性，此一結論在中國學界的意義與西方學界的意義相同。然而此一推理能否成立要看“形上智慧”這個詞的意義在中國與西方是否相同。

郁氏的研究其實涉及三個問題：形上智慧是甚麼？形上智慧是否可能？如果它可能的話，如何可能？可是郁氏僅只討論第三個問題，對於第一個問題他幾乎完全不談，而對於第二個問題他也只注意到中國哲學家所達成的共識，而没有探索支持此一共識的想法，

比方説，有兩人在討論以下的問題：巨人是否存在、如果存在的話如何找尋他們。然而對甲來説，巨人是指身高十五英尺以上者；對乙來説卻是八英尺以上者。這樣一來，兩人的討論並未針對相同的問題。換言之，如果要針對相同的問題，他們必須要先問巨人的定義爲何？

與此十分類似的是郁氏没有先問：形上智慧是甚麼？假如我們歸納郁氏書中的討論來探索此一問題，我們會發現他所謂的形上智慧並不是西方哲學主流所探究的問題。換言之，他所講的形上智慧之可能性議題並非如他所宣稱，即一個中外哲學家所針對的“永恆問題”，而僅只是中國文化脈絡中一個很特

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

殊的理想。當然我並不認爲此一理想一定不應該作爲全人類的理想，然而在討論人類應該肯定何種理想之時，我們不應獨斷地把中國文化之中學者所想像的一個可能性，視爲是中外哲學家所共同面對的“永恆問題”。不錯，巨人問題也好，形上智慧問題也好，上述兩個辯論不是完全没有共通之處。比方説，如果甲能證明有身高十五英尺以上之巨人的説法，他同時也證明了乙的有身高八英尺以上之巨人的説法。雖然如此，這兩人所針對的問題並不相同。

爲了進一步説明此一批評，筆者將指出郁氏對形上智慧的定義與西方對此議題的一個比較權威性看法之間的不同。[9] 我所談到的西方觀點不一定能完全代表西方對形上學的看法，而可能僅反映在近代實證主義影響之下的一種立場罷了。然而我們不應忘記郁氏的大作也不一定完全符合二十世紀中國哲學主流對形上學的看法。雖然如此，拙見以爲郁氏對形上學的看法頗能反映中國的主流，而我所敘述的西方觀點在西方哲學傳統之中也有其代表性。所以此一對照應是有意義的。

一個具有形上智慧的人能知道甚麼？他獲得形上智慧的方法是甚麼？在回答這些問題之時，郁氏看法的一部分與西方學者的觀點並無差異。第一，他們同意擁有形上智慧者了解形上學與其他學問的不同。第二，他們同意擁有形上智慧者能了解全人類與宇宙的一些存在的情況，所以他們有資格以“我們”的觀點爲全人類説話，譬如有人會説“我們見到事物之時，這些事物都在時空限制的前後關係之中”。因此擁有形上智慧者之知識不限於個人的特殊經驗。第三，擁有形上智慧者知道如何區分幻想性的實在與本體或非幻想性的實在。(幻想亦有其實在性，在法藏的〈金獅子論〉之中對此有著名的討論。)[10] 第四，擁有形上智慧者了解本體與共相和殊相 (包括馮友蘭所謂的“大全”) 的關係爲何，而以邏輯來澄清各種共相 (如時

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

間、空間、物質、事件、原因等) 之間的相互關係。第五，擁有形上智慧者了解本體的淵源爲何。

然而除此五者之外，郁氏觀點與西方觀點很不相同。第一，根據郁氏，本體的一個重要特點是其統一性乃不證自明。熊十力的話很有代表性: “ ‘夫吾人所以生之理與宇宙所以形成之理本非有二’ ” (182)。西方的形上學則不那麼強調本體的統一性。譬如，按照亞理士多德 (Aristotle) 的看法，所存在者包括一匹馬、一個人，以及馬與人的 “種類” 。的確，亞理士多德也不忽略存在的統一性，對他來説， “這邊有一匹馬” 與 “這邊有一個人” ，在上述語句中的兩個 “有” 具有相同的意義。而且亞理士多德也假定宇宙中原有從無運動到運動的改變，而此一改變源於一個 “創造運動者” (prime mover) 的舉動。雖然如此，存在的統一性不是亞理士多德所關注的焦點。

第二，拙見以爲郭齊勇教授説得對，根據亞理士多德，統一性的 “有” “是生成變化的基礎” ，可是自身是一個 “永恆不動的，無生無滅的.....不存在於其他事物之中的.....實體” 。郭教授很敏鋭地強調此一 “實體” (substance) 觀念與中國環繞着 “五行” 、 “陰陽” 、 “道” 等固有的本體論之間的對照，即後者是 “表達了有機自然主義的哲學所強調的化生性，連續性，無形性，功能性，整體性，直觀性，辯證性的特點.....” 。[11]

二十世紀中國形上學與西方形上學有類似的區別，因爲按照近代中國形上學的主流， “本體” 不是指一個邏輯性、形式性的觀念，而是一個 “發展原理” ，即一種與宇宙所有的具體規律 (實踐規範、歷史規律、自然科學之規律等) 分不開的 “道” 。此一道乃人生與宇宙的所以然，也是 “終極存在和最高境界” 的 “天” 或 “天道” (96, 132, 148, 168, 187, 264等頁)。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

所以，具有形上智慧而能把握“天道”者，其所知之範圍甚廣，甚至包括愛因斯坦 (Einstein) 說他無法了解一個道理：即物理現象之秩序與人心所設想的數學能相互符合的所以然。這樣把握天道的人亦了解歷史發展的因果關係、實踐和真善美之理想的規範，以及一種理想的自由境界，亦即大公無私、國際平等的大同理想。

而且，除了上述一般性的理想以外，具有形上智慧者還能了解應該如何處理當代政經發展的分歧。所以他們知道本國與他國應“向何處去”。例如，郁氏認爲因爲“中國的馬克思主義者的特點在於對邏輯思維的辯證法的重視”，所以他們“找到了中國革命的正確道路，取得了新民主主義革命的偉大勝利”(73–74, 96, 132, 127–128, 195, 196–197, 207, 274–275)。

換言之，按照上述中國現代哲學的共識，這種包括天道觀的形上智慧，能結合本體論與當代關於政經發展的具體了解：“緊扣中國的民族解放和社會現代化的時代主題，中國現代哲學在天道觀上的爭論主要是圍繞着心物之辨和理氣之辨而展開的”(5)。按照西方哲學主流的觀點，形上學所針對的問題與此“時代主題”並無直接的關係。

而且按照近代中國哲學主流的看法，了解天道觀者能將上述有關科學、歷史、倫理、和政治的知識會通爲一，形成一個統一的體系，而掌握此一體系的人能得到金岳霖所謂“情感的滿足”(59)，即能安身立命，超越“支離割裂而茫無歸着”的憂慮。總之，近代中國哲學的這種天道觀與其說類似西方形上學的傳統，不如說很像西方神學中的上帝觀念。

第三，除了上述的天道觀以外，郁氏所討論的形上智慧也包括另一種在西方極罕見的觀念，即天人合一的目標。所以，有形上智慧者對天道的了解還有其他兩個方面。一方面他能替

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

天行道而非坐而論道；另一方面，其所言不至過於抽象與思辨，因而“脱離.....人的現實存在”(132)。

避免抽象性的陷阱是當代中國哲學十分流行的目標與標準。例如鄭家棟在批評牟宗三之時即很強調此一標準。[12] 郁氏則以此一標準來肯定馬克思主義：“.....中國馬克思主義者不但堅持了理在事中的正確立場，而且把對理事關係的探討和人的現實存在，即人的具體的知行活動聯繫在一起，從而克服了馮友蘭、金岳霖本體論思想中的抽象性和思辨性”(132)。西方形上學傳統並不強調知行合一，也不避諱抽象性與思辨性。在此最重要的一點是：西方尤其是基督教強調意志與知性之間的區別。所以了解上帝的訓示之人不一定會聽從此一訓示，例如撒旦即是如此。同時西方學者不會批評康德的“思辨性”與“坐而論道”。

第四，的確，存在主義者會將個人當下的存在視爲是人生價值之所在。然而此一觀點與天人合一的主張並不相同。對存在主義者而言，當下存在不是一個實行天人合一的機會，而是一個無法擺脱的困境。

此一差異涉及天人合一在道德與精神上的特殊含意。不錯，如果我們詳細分析康有爲的“大同”、章炳麟的“五無”、新儒的“無執”、張東蓀的“真我”、馮友蘭的“真我”、馮契的“大一”、或李澤厚的“美學的人化自然”等觀念的話，[13] 我們當然會看到許多理論上的差異。雖然如此，所有這些觀念都反映儒家、道家或佛教的影響，而強調一種超過小己的利害關係、配合天地境界之“大化”，而超越時空對峙的情感 (180, 204–208, 270–271, 282–283)。這樣一來，近代中國哲學所提到的形上智慧包括天人合一、破除人我，亦即在天地境界中找尋到主宰全宇宙的“真我”。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

這個精神上的情感或含意與宋明理學有連續性，而與西方的存在主義有非連續性。雖然後者也要在當下情況之中找到生活的價值，它在當下之中所遇到的是死之虛無，而非生生不已的無限。

第五，更何況按照中國哲學主流的共識，天道或宇宙原理包括一種逐漸地將現實世界與天道結合爲一的力量。這個看法也與傳統“理勢統一爲歸趨”的觀念(89)有連續性，而與西方形上學的主流有非連續性。

的確，清華學派的金岳霖與馮友蘭對此有所懷疑。他們了解到我們不容易證明形上的邏輯與歷史趨向的關係。這樣一來，他們略爲偏向張灝所謂的“幽暗意識”。金氏談到理勢之辨時強調:“‘個體底變動，理有固然，勢無必至’”(89–91, 294, 298)。馮友蘭則認爲理想人格没有能力駕馭歷史發展。

然而馮友蘭在《新事論》中卻把歷史視爲一種從農業到工業時代的進步性過程。馮契則“認爲自由的境界不是可望而不可及的，而是在人的現實的知行活動中無限地展開的”(298)。牟宗三以爲有智慧的人應“靠文化的力量”來“開出新外王”。而且如何了解文化或者宇宙方面這種力量，也是唐君毅哲學的一個焦點。[14]

因爲現代中國形上學的天道觀偏向此種歷史目的論和烏托邦主義，它又與西方形上學的主流有所不同，而反映出受到固有“大同”理想的影響。

第六，郁氏認爲具有形上智慧者會肯定辯證法。雖然金岳霖與馮友蘭多半避免此一觀念，但是清華學派的張申府、張岱年兄弟、像牟宗三的新儒家，何況馬克思主義者都慣於以辯證法來討論宇宙的“發展原理”。這與他們的烏托邦主義有關。如果不用辯證法的話，他們如何可能觀念化理與勢的統一性？

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

金岳霖的“勢無必至”的看法與他拒絶辯證法的觀點有内在邏輯的關係。

第七，具有形上智慧者會以默然的直覺超過名言之域。這個看法與西方形上學的主流迥然不同。除了像柏羅丁 (Plotinus, 205–270A.D.) 或柏格森 (Bergson) 等較例外的思想家以外，西方形上學很強調在名言之域中以“理性”與“觀念的分析”去建立一些能經過批判而不受反駁的預設，而以爲在超名言之域中以直覺或情感來追尋智慧是不可能的。中國近代哲學家則受到道家所謂“道可道非常道”的影響，傾向在邏輯性的命題以外來找尋默然的知慧，或金岳霖所謂的“本然陳述”。

郁氏很正確地指出，這種默然的智慧與維特根斯坦的“沉默”完全不同(244)。這一點唐君毅也曾注意到。[15] 譬如，從馮契的看法來説，具有形上智慧者能以默然的直覺去超越自身歷史的局限，直接把握實在的原狀；此人不但有“‘以我觀之’”的“‘意見’”，也有“‘以物觀之’”的“‘知識’”，以及“‘以道觀之’”的“‘智慧’”(39)。按照維特根斯坦的“沉默”的看法，“以物觀之”是不可能的，更不用説“以道觀之”。除了上帝或他的代言人，誰能“以道觀之”？

第八，“默然智慧”的觀念也涉及近代中國哲學主流對世界哲學史的一個特殊看法，亦即以爲傳統中國哲學對世界哲學發展最重要的貢獻就在於提出默然直覺。馮友蘭將此直覺稱爲“‘負的方法’”：“‘我們期望不久之後，歐洲的哲學思想將由中國哲學的直覺和體驗來予以補充，同時中國的哲學思想也由歐洲的邏輯和清晰的思維來予以闡明’”(168)。

除了肯定這兩個哲學傳統以外，此一在中國哲學界很具代表性的看法也反映了中國哲學家對於哲學之本質的一個獨特觀察。在西方，哲學的探索與認同本國或外國的思想傳統是兩回事。不錯，事實上，西方思想家也常爲某傳統或利害關係辯

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

護。然而按照他們很流行的目標，哲學的工作完全限於自我主動地以理性爲標準來取捨世界上各種文化中的思想觀念。近代中國的哲學家則是比較被動的。雖然他們一再強調將理性置於首位，但是他們同時也把世界上所形成的一些哲學傳統，視爲是不必經判斷即可肯定的思想起發點。

在這方面，一個很好的例子是唐君毅對“哲學”所下的一個定義：“我們可說，哲學是人之整個的精神活動之表現。因其目標在將人之各種分門別類之學問，關聯貫通，將人之各種知識界，存在界，生活存在界，價值界關聯貫通，以成就一整全之宇宙觀與人生觀。”[16]

這樣一來，哲學的起發點不是個人的當下呈現和思考能力，即康德的“經驗”與“理性”，而是整個人類精神的表現，即人類的思想文化史。換言之，後者是作爲一種“所與”。同時，哲學的直接目標不在於形成批判性的自覺，而在於將世界已經形成的一些思想傳統融會貫通。哲學的方法不在於將自我或他人所依賴的預設挖掘出來並加以批判，而在於了解到如何貫通己他所繼承的哲學。這個角度有一點因襲“述而不作”的認識論典範。

上述馮友蘭的哲學觀念即是如此，而鄭家棟最近所出版的《牟宗三》一書也有類似的角度。鄭家棟說他要貫通“中國哲學”固有的精神與“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”。[17] 這樣一來，中國哲學家取消了蘇格拉底 (Socrates) 的“無知”。蘇格拉底不知道没有經過批判的命題有無價值，可是中國哲學家則知道一些他們没有批判的命題一定有價值。

總之，按照郁氏與現代中國哲學主流的看法，擁有形上智慧者能了解中西歷史所醞釀出智慧的內容；名言之域中的理性

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

和非名言之域中直覺的作用；人生和宇宙的道理；天地中的“真我”；安身立命的原則；物理與數學在本體中統合爲一的所以然；歷史與實踐的規律；理勢統一化的歷史性與辯證性的趨向；以及當代政治發展的是非功過。而且擁有形上智慧者也能貫通以上諸種知識，形成一種會通中西而避免抽象性與思辨性的體系，藉此可以實現知行合一的目標。

所以按照近代中國哲學主流的看法，擁有形上智慧者所了解的範圍與西方形上學所觸及的範圍有所不同，而後者要比前者狹窄得多。

換言之，根據西方哲學的主流，擁有形上智慧者會知道形上學與其他學問的不同；會了解全人類與宇宙中一些永恆不變的特點；會知道如何區別幻想與本體；會了解共相、殊相與本體的關係；而會掌握本體的淵源。然而，按照郁氏與二十世紀中國哲學主流，擁有形上智慧者不但能了解這些事情，還能把握很多其他的真理。所以假如我們要問形上智慧是否可能，我們應先澄清“形上智慧”之概念有何內涵，它是指西方形上學所設想的範圍比較狹窄的了解，還是像中國現代哲學所設想的範圍比較廣闊的了解？

不錯，如上所述，如果這種中國式的了解是可能的，西方式的就更可能。然而，如果西方式的是可能的，中國式的不一定可能。奇怪的是按照西方近代哲學的主流，西方式的範圍較狹窄的了解是不可能的，而按照現代中國哲學的共識，中國式的範圍較廣闊的形上了解卻是可能的。這涉及筆者以前所談到的一個對照，即中國哲學固有的樂觀主義的認識論與西方近代知識論大革命之後出現的悲觀主義的認識論之區別。這一個歷史性的對照涉及下文將討論的一種哲學性的問題。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

五 如何評估現代中國哲學主流關於形上智慧的共識?

現代西方與中國的哲學家處理這個歷史性對照的方法大同小異，除了少數的例外，雙方均將對方的路向視爲是一個“死胡同”，認爲對方頑固地秉持着一個早已經被反駁的看法。更精確地説，中國主流以爲西方的“不可知論”是錯誤的，可是西方主流卻將樂觀主義認識論當作一個不值得討論的觀點。譬如，郁氏注意到中國“大多數的哲學家”的共識，即他們“肯定了形而上學的合法性”(導論，5)。而郁氏似乎肯定此一共識。然而他卻没有檢驗、評估此一共識所依賴的證據和推理。

的確，他没有完全避免這個問題。他一再地將中國當代哲學家的説法視爲是“具有世界哲學意義的極有啓發性的工作”(96, 139, 163)。他也提到“理性直覺的真理性問題”，然後接受馮契的看法，認爲“哲學的理性直覺總是和理性思辨以及德性的培養聯繫在一起的”(216–217)。

拙見以爲馮契對此確有所見，然而按照這個看法，盡可能地做徹底的思辨功夫還是需要的。評估現代中國哲學關於形上智慧之可能性的共識之時，此一思辨功夫需要針對哪些問題呢？

的確，現代中國思想界也有另一種看法，認爲與其以思辨功夫去評估中國哲學家的共識，不如同情地理解爲何他們總是希望通過批判實證主義來重建形上學，並由此重建中國民族的價值系統。

然而這種價值系統的基礎是一種信仰，還是一種哲學性的智慧？如爲前者，吾人何以得知人們所要重建的信仰不是一種獨斷論，而會對中國人有益？如爲後者，我們怎麼可能在限制批判功夫之下找到哲學的智慧？限制批判功夫的“哲學”與獨斷論那裏有兩樣？企圖限制批判功夫而爲中國樹立一種新的信

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

仰者，在大學教育體系中需要成立的是“信仰系”，而非“哲學系”。何況綜觀古今中外，熱情地擁抱未經批判的固有信仰與思維方式，曾爲人們帶來了無數的災難，這難道不讓我們更爲警惕？

所以，評估上述中國哲學的共識有重要的意義，而此一工作需要盡可能地做徹底的思辨功夫。那麼，此一思辨功夫究竟爲何？在此筆者願拋磚引玉，簡單地提到以下幾個方面。

第一、根據拙見，思辨的起點具有一種難以完全避免的獨斷性、意志性或直覺性的特點。亦即依賴主體的判斷，選擇一些思想規矩。譬如説，我有一些思想規矩，你覺得這些規矩不合理，我亦無法證明其必然合理；我只能表達我的看法，希望你能肯定這些規矩，如果你仍不接受，我只能期盼他人能夠接受。

換言之，思想規矩的獨斷性有點類似市場中的廣告。例如有些人爲了推銷某種肥皂會説：“保持身體的乾淨很重要，這個牌子的肥皂可以達到此一目標”。我的“廣告”與此類似：“我們需要清晰的思辨，接受我的思想規矩會讓您比較清楚地考慮問題”。如果此一廣告找不到買主，我只有在思潮市場之中找尋別的客人，或是反身自省，修改廣告的説詞。

根據此一觀點，哲學性的命題，尤其推薦某思想規矩的命題，原來是廣告式的。我所依賴的思想規矩不是一個普遍的真理，只是某歷史人物所肯定的看法而已。然而這個説法具悖論性，因爲其中存有一個普遍性的命題，亦即主張所有的思想規矩都是這個樣子。此一悖論似乎難以避免。所以，按照邏輯，我們只能説思想規矩具有歷史性，而不能説所有的思想規矩因歷史而異。何況，這種普遍性的歷史性似乎指向一種普遍的思想義務，即要求我們以思辨的功夫盡可能地減少思想的盲點與獨斷。不錯，如果説此一義務不只限於某文化特有的價值取

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

向，而是一個普遍的規律，那麼其自身即爲一以直覺來把握的思想範疇。可是以此來證明直覺之效並非筆者之本意。

第二、吾人的思想規矩會決定“清楚”的含意。譬如，很多人認爲爲了評估上述現代中國哲學家的共識，我們應採兩個標準:“理性”，以及“道德”或“真善美”。然而按照筆者的思想規矩，“科學”與“邏輯”比較清楚，而“理性”與“道德”卻很籠統，後者會有“公有公的理，婆有婆的理”之混淆。所以思辨所依賴的思想規矩需要比“理性”來得更爲清楚的標準。

第三、筆者在此所討論的思想規矩涉及許多著名哲學家的想法。這些想法與西方認識論大革命有密切的關係。在休謨與康德之後許多哲學家一再地探索: 假如像“理性”、“真理”、“知識”、“道德”等詞的含意不是既明顯又普遍的話，這些含意所牽涉到的範疇或思想規矩究竟是先驗的，還是後驗的？如屬後驗，是從經驗歸納而來，還是從自己歷史文化背景或當代意識形態繼承來的？這些範疇或思想規矩有何內容？然而到目前爲止學術界對以上的議題尚未達成共識。

譬如說，張岱年提出一個深受郁氏讚賞的說法。張氏的說法要界定一些“意義標準”。按照肯定邏輯實證論的維也納學派，除了能以經驗來證明的命題以外，所有的命題都是無意義的。張岱年反對此一觀點。他認爲除了“經驗命題”以外，還有兩種有意義的命題。第一，關於邏輯或歸納的“‘名言命題’”，如其“‘可辨或可解’”，則是有意義的；第二，還有“關於理想或事實與理想之關係的‘價值命題’”，其標準是“‘可實踐或有實踐之可能’”(135–136)。

然而，無論“可辨”的“名言命題”與“可實踐”的“價值命題”有無意義，問題在於我們應否肯定其意義？美國目前的外交政策是可實踐的，所以應該是有意義的，可是我們是否

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

應肯定此一政策？現代中國哲學關於形上的智慧是可辨的，所以應該也是有意義的，可是我們是否應肯定此一觀念？我們在討論思想規矩之時，關鍵的問題不在於確認出有意義的命題，而在於如何找到比較正確的研究方法或思路。如果我們無法得知哪些有意義的命題是比較正確的，我們哪裏有知識，何況智慧？

按照維也納學派，科學能決定哪一個“經驗命題”是比較正確的，而我們處理關於實踐或本體的命題之時，卻無法決定哪一個命題是正確的。強調我們能決定哪一個關於實踐或本體的命題有意義的張岱年，完全没有針對維也納學派的挑戰。所以，我不了解郁氏這個讚美從何而來。

第四，根據筆者所推薦的思想規矩，找尋思想規矩者應針對的問題不但包括：具有歷史性之思想規矩與必然之真理之關係、“清楚”的含意、思想規矩的作用；它們也需要決定對思考自身的基本態度。是否應採用哲學的立場？如要採用，哲學的目標爲何？是像唐君毅那樣，將歷史中的一些哲學會通爲一？還是在於盡可能地培養自己的批判意識，再以自作主宰的自覺功夫，來取捨古今中外的諸多想法？

按照筆者的思想規矩，答案是後者。我們應盡可能地將自身思想所依賴的預設挖掘出來，並加以批判。同時根據此一思想規矩，批判涉及比較，亦即要比較不同的預設。例如，當代哲學應注意的一個問題是將上述兩個樂觀主義與兩個悲觀主義作一比較。誠如前述，此一議題與合理的政治發展有密切的關係。然而到目前爲止，無論在中國或西方，哲學家很少針對這個問題。

哲學的本質涉及信仰與哲學之辨，亦即王國維所謂的“可愛”與“可信”之辨。每一個文化都有讓人覺得“可愛”而希望保存的風俗習慣與典章制度，如英國的君主政體或日本的神

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

道。然而我們不應將源於歷史的價值與普遍的真理混爲一談。換言之，如果儒學的道統是指人類在歷史上已經掌握到的普遍真理，一切未經批判的説法不能屬於道統。反過來説，我們不能將道統中國化或西方化；道統原是世界性的普遍真理與價值。

第五，按照筆者的思想規矩，在批判自己或他人的看法之時，一定要很清楚地了解這些看法的内容。如上所述，如果問題是“形上智慧是否可能”，我們首先需要了解形上智慧是甚麼樣的了解。

第六，幾乎每一種説法都是一方面因襲傳統，另一方面依賴比較客觀的道理或證據。誠如上述，此一悖論帶來一種思想義務，亦即盡可能地減少自己思想的獨斷性，也就是將批判意識置於首位。此一義務涉及“自疑”的想法，要求不斷地懷疑自己思想是否只是一種因襲傳統的信仰，而不夠自覺。所以追求自覺的功夫與探索自己思想的歷史淵源是分不開的。

這樣一來，我們不能忽略現代中國哲學所設想的形上智慧所具有的歷史淵源。然而郁氏没有討論這個問題。

其實，現代中國哲學家企圖會通思想，並以默然的直覺來掌握和實踐天道與人道的統一，此一共識有非常明顯的歷史淵源，即宋明理學中“天人合一”與“知行合一”的傳統。新儒家當然承認此一淵源，而連以馬克思主義爲思想起發點的李澤厚也有類似的結論。[18]

楊國榮已經很敏鋭地指出“整個中國古典哲學”對現代中國實證主義的影響。根據楊氏，前者使後者“很難接受極端的經驗論立場”。[19] 其實，七十年代以後，有越來越多的學者注意到近現代中國思想(包括反傳統的思潮在内)與中國傳統思想的各種連續性。黄克武關於嚴復與梁啓超的兩本書很強調此一連續性。劉小楓則説“中國革命精神”在儒家思想中有其根

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

源，以及毛澤東與牟宗三思想共同處。筆者二十多年前即指出毛澤東與唐君毅的思想均源於儒家傳統中追求天人合一，而要“拔本塞原”的轉化性想法。[20]

的確，雖然現代中國哲學與中國傳統之間有連續性，上述中國學者對形上學的共識不一定僅只是源於此一傳統。此一論斷 (或其中的一部分) 也許能夠經過世界哲學界的批判而立足。然而，在尚未注意到此一連續性之前，中國哲學家何以得知他們没有不知不覺地將源於傳統的價值取向或當代的意識形態誤認爲是普遍的真理？

就是因爲要避免此一危險，西方哲學主流不像中國哲學主流那樣看重直覺。他們轉而強調個人主觀感覺之外的思想規矩，例如科學實驗、邏輯和思辨。不錯，人心内在的主觀活動有重大的意義。所以儒家正確地指出以教育培養個人涵養之過程是社會的基礎。而且現代中國哲學家十分了解此一培養過程與思辨功夫是交織在一起的，不然人們很容易會產生獨斷性的衝動。

然而如何將價值理性與工具性理性交織在一起？對此問題，到目前爲止，還没有人提出一個令人滿意的回答。很多人會懷疑西方在宗教與相對主義之間徬徨的回答。可是現代中國哲學的思路亦有其盲點。

譬如説，無論是新儒家的牟宗三或馬克思主義者馮契，都以爲得到形上的智慧需要一種在超名言之域中的“飛躍”或“跳躍”(216)。[21] “跳躍”之時要如何區分普遍性的道理與自身所習慣的道德傳統與意識形態呢？對牟宗三來説，此一“跳躍”是基本上肯定儒家《四書》的修身功夫，可是現在有學者指出，大學“八步”的觀念所帶來的危險不是五四學者所強調的權威主義，而是烏托邦主義與二分法，此一傾向與多元主義的市民社會之價值取向——容忍與合作——不相配合。[22] 馮契

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

則要以他所説的飛躍來肯定現代中國轉化思想，然而現在有不少學者要肯定杜亞泉的“調適的智慧”。[23]

與上述“跳躍”類似，而導致誤會之危險的説法甚多。例如，馮契將“德性”的“培養”視爲是獲取智慧的一個關鍵，而不夠考慮到他的道德觀與中國傳統文化的連續性；馮契“‘以道觀之’”(39) 來掌握智慧的方法論；金岳霖以非邏輯性的“‘本然陳述’”來得到形上的了解；以及郁氏將西方近年來一些強調“常識”或“日常生活世界”，而批評邏輯實證主義的思潮，視爲是取得形上智慧的“形下進路”(60–61)。[24]

人類對於“日常生活世界”或“常識”的了解必定會因文化歷史而異，所以除了一些形式性的範疇以外，我們如何可能在“日常生活世界”中找尋普遍的天道或人道？

其中特別會引起爭論的看法是郁氏有關天道與人道的主張。他以唯物主義和辯證法來了解普遍性的天道與人道之統一。此一觀點與張岱年、張申府的看法有關。儘管張氏兄弟注意到：“‘辯證唯物之蔽則是籠統漠忽’”，並提出能夠避免此一缺點的説法，然而，我不認爲郁氏所讚美的張氏兄弟對辯證唯物的“條理分疏”是很成功的 (202–203)。

此點涉及上述如何界定“清楚”之思想規矩的議題。的確，馬克思 (Marx) 與波普一樣，認爲存在的本體是物質性的。依賴此一共識，我們應可反駁唯心主義。而且，雖然與佛洛伊德 (Freud) 的理論不完全配合，李澤厚很合理地強調“吃、喝、住、穿”在人類生活中的重要性。[25]

然而，我們不能將迂迴曲折的歷史因果關係化約到物質生活的情況。關於這一點。甚至連李澤厚的馬克思主義也必須承認。所以按照李澤厚，歷史的“積澱”過程是從兩個本體來的，“工藝-社會結構 (工具本體) 和文化-心理結構 (心理本

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

體)”。[26] 更何況對韋伯與許多歷史學家來説，即使這個理論也過於簡單。

另一方面，無論辯證法是否爲人類思考所需依賴的範疇，以跳躍的方法將此範疇視爲是宇宙“發展原理”，涉及懷特海(Whitehead) 所謂“錯置的具體性”(misplaced concreteness) 之危險。而且即使宇宙的發展原理是辯證法，難道研究自然具體性現象的物理學者、研究歷史因果關係的歷史學者，或考慮實踐問題 (如政策) 的政治家等，能從一種一般性的辯證法導引出有用的知識？何況我們不能忽略金岳霖所謂“理有固然，勢無必至”。因爲“勢無必至”，所以我們不能以辯證邏輯將歷史的具體事件與是非，從某種宇宙的發展原理之中導引出來；因爲“理有固然”，所以我們無法接受張岱年以“凡存在皆在變化中”(203) 來談辯證法。

總而言之，按照筆者的思想規矩，大多數現代中國哲學家所設想的、範圍廣闊的形上智慧，是個不可能實行的理想。筆者此一結論能否立足，要看我的思想規矩能否配合讀者的思想規矩。然而，如果讀者以爲接受或反對此一結論之時，他們不需要挖掘與批判自己所依賴的思想規矩的話，此一態度未必不佳，然而一定和“哲學”——一個源於西方的詞——之意義格格不入。爲了描寫他們這樣的學術活動，他們應該找到另外的一個詞。

六　結論：史與思

根據筆者的思想規矩，郁氏很敏銳地注意到哲學與歷史的悖論性關係。其實，此一洞見反映出西方認識論大革命的一個貢獻，即認識到人心思維不能直接地針對“天地人”的客觀實

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

在與普遍性問題。針對普遍性和客觀性問題的人心反而是與各自的歷史、文化、語言等背景糾纏不清，而這些背景必然具有獨斷性與偶然性。郁氏雖然不一定完全接受這個西方悲觀主義認識論的結論，他的書是以“史”與“思”的關係爲起發點：“在哲學研究中，‘史’的回省常常就是‘思’的展開”。所以，他的“思”的起發點乃是二十年代之後，大多數中國哲學家對形上智慧之可能性的肯定。郁氏企圖要了解他們“在此問題上的洞見……和盲點所在”(導論，8)。

然而，在探尋盲點之時，郁氏以一個未經充分批判的預設爲起發點。對他來説，上述的肯定是值得信賴的；然而對筆者來説，此一肯定反映了中國固有的兩種樂觀主義(即對知識範圍與政治可行性的樂觀主義)，而關於這兩種樂觀主義，及其對社會發展的影響，還需要做許多的研究與反思。因爲西方思想主流偏到極爲不同的兩個悲觀主義，此一中西思想的衝突，應該成爲當代哲學界所關心的課題。

筆者認爲此一問題不限於科學與形上學的關係。科學興起之後，中西哲學界都觀察到以下的對照：即一方面科學(包括數學與邏輯在内)可以找到必然的真理或幾乎無疑的命題；另一方面，在本體、實踐(政治與非政治的實踐)，以及思辨方法(即思想規矩)等領域，卻往往無法找到像科學那樣無疑的命題。

面對此一對照，當代哲學界正處於一種十字街頭。一方面，支持西方認識論大革命的哲學家承認一種二元論，認爲科學以外没有客觀的知識，對此，他們不但感覺到支離割裂、茫無歸着，也產生一種返求諸己的創造性與自由感。另一方面，現代中國哲學家走向形上學之路，很樂觀地以爲科學以外的思維還是能得到像科學一樣的、比較無疑的知識，如此可使人們在茫無歸着的憂鬱之中得解放。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

面對此一十字街頭，哲學家應該怎麼辦？現在很多西方學者決定要走前者之路，很多中國學者則決心要取後者之徑。筆者則以爲這兩種回應都不夠自覺。哲學家的職責在於仔細思考所有關於此一十字街頭所涉及的得與失。在尚未從事這樣的思辨功夫以前，冒然地選擇其中的一條路，乃無自覺之舉，而與哲學的本質南轅北轍。無論是現代中國的形上學或現代西方實證主義，似乎都没有將自身的思想規矩挖掘出來，並加以仔細的評估，看看是否合理。雖然哲學的反思是以哲學史爲起發點，反思之時，哲學是將批判意識置於首位，而不能盲目地因襲歷史的獨斷性。[27]

總而言之，黑格爾之前，中西哲學家都認爲他們能直接地談到天地人的狀況，即宇宙和人類歷史的真相。這樣一來，他們把古今中外各種哲學，視爲是一種在相同理性規律之下，針對相同的議程，而表達不同理論之討論會。換言之，在這種研討架構中，歷史變化所產生的差異，只限於古今中外思想家的説法，而不涉及他們共有的思想題目與思維規律的意義。

黑格爾之後，學者們開始更爲注意思想的歷史性，而更了解連思想題目與思維規律的意義也因歷史而異，甚至連主體所感覺到的共相和殊相，及其所依賴的基本預設，亦因歷史、文化與語言有所不同。

然而，在處理這種黑格爾之後的情況時，中西思想界的想法有所分歧。中國思想界的主流認爲雖然歷史的變遷對思想内容有所影響，古今中外的思想家還是具備參與上述討論會的能力，而正在思維的自我，一方面能繼承中外過去這個國際性討論會所已經形成之智慧，另一方面仍能以普遍性的理性規律來掌握天地人的真相。這樣，中國思想界有忽略歷史和文化對思維過程之影響的偏向。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

西方思想界則一方面陷入“唯主方式”與相對主義在邏輯上的矛盾，另一方面，把人心置於歷史與理性悖論性的交叉點，居於此一交叉點的人心所能掌握的本體，不是主體，也不是客體，而僅是交叉點之自身，亦即是指主體和客體的歷史性符號。這些符號所帶來在方法論方面的義務，在於盡可能地減少這些歷史性符號的獨斷性。

這就是説，一旦人心感覺到其所依賴之符號的歷史性與獨斷性，它就能感覺到一種無獨斷性而超越符號的理想。所以，人們在此乃找到一個從名言之域通往超名言之域的出路，而此一向上的出路與一種向下的功夫是分不開的。亦即是説，這個出路是以超符號境界爲理想，而以具有首位的批判能力爲手段，將自我話語之中從歷史繼承而來的符號性思想規矩挖掘出來，並加以批判。

因爲這種兼具向上與向下的思辨功夫並不依賴直覺性的跳躍，所以它可能是唯一具體可行的、從事中求理的哲學性方法。這就是敝人提出的哲學性廣告，而根據我的廣告，將自己的説法視爲是絶對智慧的哲學家，還不夠針對西方認識論大革命的挑戰。雖然此一革命仍有瑕疵，它還是人類啓蒙過程中所不可或缺的一部分，而不能將之化約爲中國哲學界所企圖反駁的“不可知論”。

哪一個哲學性廣告最配合啓蒙，是每一個讀者需要自行回答的問題，而回答之時需切記啓蒙對人類的政治發展有重要的意義。在此情況之下，西方認識論大革命給中國哲學家的逆耳之言與“道不可道”有些類似，即人心有能力了解啓蒙的本質，可是此一本質僅只是指一種思維與人際合作的風格罷了，而不是一種既能回答人類所有的問題，又能保障人類必有一光明之未來的智慧。換言之，安身立命的智慧在於了解智慧的限

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

制，而政治災難的萌芽不但在於誇大知性的不可靠，也在於誇大直覺的可靠。

注釋

* 本文經黃克武博士的大力斧正，作者謹表謝意。

1 郁振華，《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思》(上海：華東師範大學出版社，2000)。郁氏爲此書寫了一個提要，〈中國現代哲學的形上智慧探索〉，《學術月刊》2000，第七期，14–21。此一提要比他的書更能反映他自己的看法，亦即“形上進路”與“形下進路”的融合。本文所附的頁碼均爲郁氏的專書。

2 郁振華，〈中國現代哲學的形上智慧探索〉，14。

3 同上注，20–21。

4 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981)。MacIntyre 没有用“革命”的概念，在這方面請參考拙作 “Tang Jun-yi and the Chinese Response to the Great Modern Western Epistemological Revolution,” 載於《中國文化的檢討與前瞻：新亞書院五十週年金禧紀念學術論文集》，劉述先主編 (新澤西：八方文化企業公司，2001)，565–621；以及〈道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟，與求批判意識的歷程〉，《學術思想評論》(出版中)；“Western Philosophy on the Defensive,” *Philosophy Now* 26 (April/May 2000), 30–32。

5 對馮契而言，“智慧”是指一種針對人生終極問題的了解，它一方面屬於超名言之域，是對於實踐與本體問題的完整認識，另一方面還能以“名言”來加以表達。請見馮契，《智慧的探索》(上海：華東師範大學出版社，1994)，603–606。

6 Charles E. Lindblom, *Politics and Markets: The World' s Political-Economic System* (New York: Basic Book, Inc., Publishers, 1977), 248.

7 張灝，《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經出版事業公司，1989)。

8 嚴復即把一個社會比喻爲學校，見黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》(上海：上海書店出版社，2000)，236–237。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

9 Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967), 5: 289–300。其中有 Roger Hancock 的 "Metaphysics, History of" 與 W. H. Walsh 的 "Metaphysics, Nature of" 等兩篇文章。

10 關於法藏的〈金獅子論〉，請參考馮友蘭，《中國思想史》第二篇，第八章，第三。

11 郭齊勇，《自選集》(桂林：廣西師範大學出版社，1999)，254。

12 鄭家棟，《牟宗三》(台北：東大圖書公司，2000)。

13 李澤厚，《批判哲學的批判》(台北：風雲時代出版公司，1990)，559，579–580。

14 牟宗三，〈新版序〉，載於《政道與治道》(台北：台灣學生書局，1980)，25。關於唐君毅，請參考拙作 "Tang Jun-yi and the Chinese Response to the Great Modern Western Epistemological Revolution"; 及 "T'ang Chün-i's Rejection of Western Modernity," (unpublished)。

15 唐君毅，《哲學概論》，冊一 (台北：台灣學生書局，1974)，43。

16 同上注，47。

17 鄭家棟，《牟宗三》，230。

18 李澤厚，《批判哲學的批判》，559。

19 楊國榮，《從嚴復到金岳霖：實證論與中國哲學》(北京：高等教育出版社，1996)，149。

20 顧彬、劉小楓等著，《基督教、儒教與現代中國革命精神》(香港：漢語基督教文化研究所，1999)；黃克武，《自由的所以然》；黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》(台北：中央研究院近代史研究所，1994); Thomas A. Metzger, "T'ang Chün-i and the Conditions of Transformative Thinking in Contemporary China," *The American Asian Review*, vol. 3, no. 1 (1985), 1–47，本文最初是筆者於一九七七年在哥倫比亞大學 (Columbia University) 的一個演講稿。

21 鄭家棟，《牟宗三》，73。

22 請參考啓良，〈崇高的悲劇：儒耶二教與現代中國的激進主義〉，載於《基督教、儒教與現代中國革命精神》，顧彬、劉小楓等著，153–192。以及拙著〈烏托邦主義與孔子思想的精神價值〉，《國際儒學研究》第十輯 (2000年6月)，148–159。

23 高力克，《調適的智慧：杜亞泉思想研究》(杭州：浙江人民出版社，1998)。

24 郁振華，〈中國現代哲學的形上智慧探索〉，20。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922

25 李澤厚，《我的哲學提綱》，(台北：風雲時代出版公司，1990)，2。
26 同上注，9，25。
27 在這方面請參閱拙著*A Cloud Across the Pacific: Essays on the Impasse between Chinese and Western Political Theories* (unpublished) 第一章，以及注4所引的〈道統的世界化〉一文。

DEPARTMENT OF SOCIOLOGY · PKU 1922