

# 跨文化研究與詮釋問題舉隅： 儒家傳統對於知識與價值的理解

## On the Confucian Understanding of Knowledge and Value： An Illustration of Intercultural Studies through Different Interpretations of Life and Existence

劉述先\*

**關鍵詞：**知識、價值、思想的二分法、通貫的理解、全球意識、對話時代、知行合一、認知與情感意義

**Keywords:** knowledge, value, dualistic thinking, integral understanding, global consciousness, age of dialogue, unity of knowledge and practice, cognitive and emotive meaning

---

\* 國科會研究講座暨中央研究院中國文哲研究所研究客座講座。

§ 本文曾宣讀於 2003 年 11 月 14 日，由中央研究院中國文哲研究所主辦、臺灣大學東亞文明研究中心合辦之「理解、詮釋與儒家傳統」第一次小型研討會。

## 摘要

文化的特色在符號的應用，當然也就無可避免地會牽涉到詮釋問題。吾人把文化當作一個不斷在變化的歷程，而不同文化在相對隔離的情況下發展，當然會呈現十分不同的特色。本文略談儒家傳統對於知識與價值的理解與詮釋，作為我對跨文化研究與詮釋問題思考的舉証。

儒家哲學歷經先秦、宋明、當代三大時期，可以通過與西方哲學思想的比觀凸顯出來。西方哲學同樣源遠流長，經歷古代、中世紀、近現代的發展，其主流思想呈現一種二元對立的方式。在古希臘，柏拉圖對比永恆的理型與流變的事物，亞里士多德對比法式與質料；中世紀對比知信；到了近代笛卡兒割裂身心，休謨切割實然與應然，康德嚴分現象與本體，當代邏輯實徵論乃分離知識與價值。一直到晚近全球意識覺醒，才有與過去不同的省思。

但在中國儒家傳統三個時期卻都把知識與價值當作不可分割的整體看待，展現了完全不同的特色。孔子的思想倡知行合一、仁智雙彰。繼起的孟子有理想主義、荀子有自然主義的傾向，但都強調人文化成，知識與價值緊密地關連在一起。宋代朱熹講格物致知，卻不可以誤解為經驗科學的推概，而是聖學的一支，重視修養工夫，講知識、價值的踐履。王陽明提倡致良知更不待言。當代新儒家仍秉持這樣的審識，重新嚮往通貫的統觀與共識。對比於當代西方的分崩離析，在追求改弦更張之際，應該可以給予吾人重大的啟發。

## Abstract

According to Ernst Cassirer, the primary characteristic of culture lies in its use of symbols, hence it is inevitable that interpretations play an important part in its formation. We take culture to be a developing process. Since Eastern and Western culture developed under very different circumstances in different ages, naturally they exhibit very different characteristics. In this article, we study the integral understanding of knowledge and value from a Confucian perspective as an illustration of intercultural studies through different interpretations of life and existence.

There were three epochs of Confucian philosophy: Classical, Song-Ming, and Contemporary. Likewise Western philosophy went through three stages: ancient, medieval, and modern. A comparative study of the main streams of Confucian and Western philosophy shows that the latter is characterized by various ways of dualistic thinking. For example, in ancient Greek philosophy, Plato contrasted eternal Ideas and things; Aristotle, form and matter. Then in the medieval theologies, there was the contrast between faith and reason. In the modern period, Descartes separated mind and body; Hume, Is and Ought; Kant, phenomenon and noumenon. In our own age the logical positivists contrasted knowledge with cognitive meaning and value with emotive meaning. It is only in the so-called post-modern era that there has been a paradigm change in global consciousness so that other ways of thinking are being considered in an age of dialogue. It is under such circumstances that a review of the Confucian tradition of philosophy is in order.

We find that through all three epochs of Confucian philosophy, there has been an integral understanding of knowledge and value. In the ancient period, Confucius be-

lied in the unity of knowledge and practice, putting equal emphasis on humanity and wisdom. Then Mencius and Xunzi developed the so-called idealistic and naturalistic wings of Confucian philosophy, but they were in agreement on having an integral understanding of knowledge and value. In Song-Ming Neo-Confucian philosophy, there was the contrast between Zhuxi and Wang Yangming; but both sought to find sagely ways to realize harmony and equilibrium that answered intellectual and emotional needs. The contemporary Neo-Confucian philosophers are now trying to give new interpretations of Neo-Confucian insights in order to revive the important messages implicit in this spiritual tradition. It is worthwhile to learn something about them as we search for new alternatives for the further development of human culture at the present juncture.

卡西勒 (Ernst Cassirer) 指出，在芸芸萬類之中，只有人類開創了文化，其特色在符號 (symbols) 的應用，<sup>1</sup>當然也就無可避免地會牽涉到詮釋問題。<sup>2</sup>我們把文化當作一個不斷在變化的歷程，在發展中會湧現某種主流的思想，不同時期可能呈現不同的特色。而不同文化在相對隔離的情況下發展，當然更會呈現十分不同的特色。就哲學來說，有西方、中國、印度三大傳統。早在 1922 年梁漱溟就在他的名著《東西文化及其哲學》之中對這三大傳統提出了他自己的理解與詮釋，以及反省與評價。<sup>3</sup>在今日世界，西方無疑是最強勢的文化，要了解中國傳統，有必要與西方作比觀。正好 *Journal of Chinese Philosophy* 創刊三十周年，以知識與價值為主題向我們徵稿，我寫了一篇文章已經在紀念特刊發表出來，<sup>4</sup>又寫中文本：〈儒家傳統對於知識與價值的理解與詮釋〉，在文哲所宣讀。裡面提出了一些觀點，正好可以拿來作為我對跨文化研究與詮釋問題思考的舉證，下面就是我對這一主題的反省。

中西哲學均源遠流長，有非常豐富的內容，決不容許作簡單化的論斷。我有意強調一些面向以收對比之效，但絕不排斥其他可能的詮釋。我提議在本文之中只處理中國文化主流之中儒家的哲學傳統，舉此一隅，若能觸類引申，就不會茫茫然無下手處了。但即使只論儒家哲學傳統，仍是一個十分複雜的題目。我一向服膺牟宗三先生所提出的儒家哲學三大時期的看法：<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *An Essay On Man* (New Haven, CT: Yale University Press, 1962)。此書有我和甘陽兩個譯本。有關卡西勒的思想的介紹與分析，參拙著：《文化哲學的試探》（臺北：臺灣學生書局，1985年）。

<sup>2</sup> 當代詮釋學 (Hermeneutics) 思潮流行，參 Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969)，尤以海德格 (M. Heidegger) 與高達美 (H. G. Gadamer) 為時尚。但我寧取卡西勒的進路，參拙作：〈哲學分析與詮釋：方法的反省〉，《鵝湖》，總 318 期 (2001 年 12 月)，頁 11-25。

<sup>3</sup> 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（上海：商務印書館，1922年）。

<sup>4</sup> Shu-hsien Liu, "An Intergrative Understanding of Knowledge and Value: A Confucian Perspective," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 30, nos. 3&4 (Sept/Dec, 2003), pp. 387-401.

<sup>5</sup> 參牟宗三：〈儒家學術之發展及其使命〉，《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1982年修訂五版），頁 1-12。

- (一) 先秦：以孔、孟、荀為代表。
- (二) 宋明：以周、張、程、朱、陸、王為代表。
- (三) 當代：以熊十力先生開出的當代新儒家的統緒：唐（君毅）、牟（宗三）、徐（復觀）為代表。

有關這三期儒學的要領，要在西方哲學思想的比觀之下凸顯出來，容後再議。現在把西方哲學的主流思想，古代、近代與當代不同的特色略加勾勒，描繪出來，作為討論的背景。據西方文德爾班（W. Windelband）與柯普斯頓（F. Copleston）的哲學史，古希臘經宇宙論、人事論到系統論時期，以柏拉圖、亞里士多德為主流思想。柏拉圖中期著《理想國》，倡超越之理型論，將超越的理型與經驗之事物打成兩橛。亞里士多德則倡內在的法式論，法式（form）與材質（matter）相互依存。但他仍保留「純粹法式」（Pure Form）的概念，以之為「上帝」（God），「不動之動者」（the Unmoved Mover）。對亞氏來說，理論科學比實用科學如倫理學仍佔優位，最高的思維是對於永恆對象的玄思默想（contemplation），這樣就在「理論」（theoria）與「實踐」（praxis）之間仍然留下一道不可跨越的鴻溝。古希臘的學術，側重邏輯、修辭學、文法的訓練，頗顯現其特色。古代哲學最後兩個時期，倫理與宗教時期，往個人的安心立命方面傾斜，由知識的追求轉往信仰的關注。而西方文化有不同的淵源，到了中世紀，源出希伯萊的基督教信仰席捲西歐。中世紀的神學也可劃分為三個階段，第一個階段的代表人物奧古斯汀深刻受到柏拉圖的影響，對比俗世的羅馬與超越的上帝之城。第二個階段的代表人物聖多瑪則有亞氏重視經驗實在論的傾向。但他還是在希臘的德性如節制、勇氣、智慧、正義之外，增加了信、望、愛的德性，也在啟示神學與自然神學之間劃下了一道不可跨越的鴻溝。但聖多瑪仍致力調和知信。到了第三階段的代表人物威廉·奧鐸乃徹底分離「信仰」（Faith）與「理性」（Reason）。耶穌既曾明白宣示「把凱撒的歸之於凱撒」，文藝復興以後西歐進入近代，乃分開國家與教會的權責，只不過時代的鐘擺擺向了俗世人文的一邊。以後近代西方的科技商業文明不可復抑，成為

了宰制世界的潮流，一直到今日為止，西方的美國還是世界唯一的超強霸主。就哲學思想來看，十七世紀笛卡兒把心身割裂成為兩截，十八世紀的休謨對比「實然」(Is)與「應然」(Ought)，啟蒙時代康德劃分「純粹理性」與「實踐理性」。十九世紀有唯心、唯物兩種路線的鬥爭。到了二十世紀，邏輯實徵論流行一時，堅持只有形式科學如邏輯、數學、經驗科學如理化、生物等在原則上可以徵驗者有認知意義 (cognitive meaning)，倫理、道德、審美只有情感意義 (emotive meaning)。這樣知識與價值被徹底打成兩橛，凡以進步的西方馬首是瞻者莫不以此為圭臬。不幸的是，人類歷經兩次世界大戰與韓戰、越戰，進入新的世紀與千禧之際，仍然飽受恐怖主義襲擊的威脅，地區性的紛爭不斷，越來越有深刻的危機感，逼著我們作進一步的省思。事實上敏銳的西方知識分子已經察覺到，由現代進入「後現代」(post-modern)，新的「典範轉移」(paradigm shift)促成了全球意識的覺醒。史威德勒 (Leonard Swidler) 指出，孔漢思 (Hans Küng) 把科學史家孔恩 (Thomas Kuhn) 的這一觀念應用到宗教、文化的領域，來說明新時代的來臨。受到了這樣的啟發，史威德勒提出了他自己的見解。<sup>6</sup>在十八世紀啟蒙時代以後，西方便已走上了典範轉移的過程。直到十九世紀，西方的真理觀念還大體是絕對的、靜態的和獨白式的，但不斷演化為非絕對的、力動的和對話式的。這種新真理觀念，至少在下列六個不同而互相關連的潮流中顯發了出來：

- 一、歷史主義 (Historicism)：真理被非絕對化了，乃由於知覺到，實在的描繪總是受到表達出來的時代環境所限制。
- 二、意向性 (Intentionality)：追求真理帶有依之行動的意向，乃將陳述非絕對化了。
- 三、知識社會學 (Sociology of Knowledge)：真理為地理、文化與社會

---

<sup>6</sup> Leonard Swidler, *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: An Interreligious Dialogue* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999), pp. 4-16。有關史威特勒見解的介紹與討論，參拙著：《全球倫理與宗教對話》(臺北：立緒文化，2001年)，頁 88-115。

地位非絕對化了。

四、語言的限制 (Limits of Language)：真理既是某物意義，故特別像有關「超越」之言談，乃為語言的性質非絕對化了。

五、詮釋學 (Hermeneutics)：一切真理，一切知識，都被視為經過解釋的真理、知識，故為永遠作為解釋者的觀察者所非絕對化了。

六、對話 (Dialogue)：能知者通過其語言與實在對話，乃將一切有關實在的陳述非絕對化了。<sup>7</sup>

依史威特勒的解讀，這些來自不同領域的思潮，不約而同地帶給我們「非絕對化」(deabsolutized)的信息。我們在拒絕了「絕對主義」(absolutism)的同時，也拒絕了「相對主義」(relativism)。各人有各人的觀點，卻有必要互相溝通。由「獨白時代」(Age of Monologue)走向「對話時代」(Age of Dialogue)，而這恰正是史威特勒所提倡的「全球對話」，而他認為我們今日的選擇乃是：「對話或死亡」(Dialogue or Death)。<sup>8</sup>

對話必須要有夥伴，所幸有識的中國知識分子早已跳出了「全盤西化」的窠臼，不再亦步亦趨追隨在近代西方的後面，而通過一種批判的眼光看自己傳統與西方傳統的宇宙觀。在西方受教育的方東美教授早在 1957 年就作了這樣的觀察：

從中國哲學家看來，「宇宙」所包容的不只是物質世界，還有精神世界，兩者渾然一體不可分割；不像西方思想的二分法，彼此對立，截成互相排斥的兩個片斷。<sup>9</sup>

宇宙在我們看來，並不只是一個機械物質活動的場合，而是普遍生命流行的境界，這種理論可以叫做「萬物有生論」，世界上沒有一件東西真正是死的，一切現象裡面都孕藏著生意。<sup>10</sup>

<sup>7</sup> 我的譯文，引自同上，頁 91-92。

<sup>8</sup> 參同上，頁 93。

<sup>9</sup> 引自方東美：《中國人生哲學》（臺北：黎明文化，1979 年），頁 115，馮滬祥譯，原文見 Thomé H. Fang, *The Chinese View of Life* (Hong Kong: The Union Press, 1957)。

<sup>10</sup> 同上，頁 116。

只有近代大多數的歐洲哲學家才是另一種想法，他們因為深受物質科學的影響，不得不認定宇宙只是一個冥頑的物質系統，照他們講法，這宇宙只是由質與能的單位，依照刻板機械定律，在那兒離合變化所構成，無可諱言，這種講法若是從科學驗證的方面來看，確實能成功的引發出許多抽象精密的思想系統。

但是，如果拿這種科學唯物論來解釋人生，那就極為枯燥困難，格格不入，所以近代歐洲哲學家為了圓滿的探求人生意義與價值，便非要另起爐灶不可。麻煩的是他們永遠在精神與物質之間劃出一條鴻溝，壁壘分明，難以融合。在西方歷史中他們絞盡腦汁，想要建立一種哲學體系，以便世界觀與人生觀能夠和諧並進，但是我恐怕他們的努力，即使不失敗，也會產生矛盾。

對於這個問題，中國哲學家卻有一套十分圓通完滿的看法。「宇宙」，從我們看來，根本就是普遍生命的大化流行，其中物質條件與精神現象融會貫通，毫無隔絕。因此，當我們生在世上，不論是以精神寄物質色相，或以物質色相染精神，都毫無困難，物質可以表現精神意義，精神也可以貫注物質核心，簡單地說，精神與物質恰如水乳之交，圓融無礙，共同維繫著宇宙與人類的生命。<sup>11</sup>

或者我們無須汲汲在中西哲學之間作出價值高下的評判，無論如何中國哲學的確表現出一種不同的型態。正如前所述，邏輯實徵論割裂知識與價值，中國儒家傳統三個時期卻都把知識與價值當作不可分割的整體看待，展現了完全不同的特色。

讓我們回到中國哲學的源頭，首先要回到孔子，由《論語》略作徵引，就可以看到傳統中國思想的特色。孔子對於人智有頗符合實際的觀察。他說：「生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之又其次也，困而不學民斯為下矣。」（《季氏第十六》）他對自己的了解是：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」（《述而第七》）故此他一輩子都把重點放在「學」上。但他所謂學決不只是學完全客觀的知識。現在通行的《論語》本子開宗明

---

<sup>11</sup> 同上，頁 116-117。

義便說：「學而時習之，不亦說乎」（《學而第一》），是有重要指標意義的。由這句話可以看到知行一脈相連，決不可以互相割裂開來。知識的積累與價值的體現緊密地關連在一起。孔子的中心關注是「為己之學」，故答覆顏子問仁曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉！」（《顏淵第十二》）內在的仁必外現為禮，上行下效，乃有風行草偃的效果。仁是孔子的終極關懷，而知也是孔子的重要關注，兩方面要互相配合，所謂知及仁守（《衛靈公第十五》）。而《論語》末章乃謂：「不知命無以為君子也，不知禮無以立也，不知言無以知人也。」（《堯曰第二十》）由知命，孔子了解人有的是一個有限的生命，所謂「死生有命，富貴在天」（《顏淵第十二》），天意始終有其不可測的一面。但天人之間確實有著十分緊密的連繫，故孔子以無言的創生的天為楷模。<sup>12</sup>他一生知其不可而為，一點也不會喪失內在堅強的信念，而自謂「不怨天，不尤人，下學而上達」。即便世無解人也不在意，正因為他堅信「知我者其天乎！」（《憲問第十四》）這是一種知識與價值、理想與實踐緊密關連的思想，對於純理、自然科學的關注不足，孔子思想所樹立的基調的確對於後世發生了莫大的影響。

在孔子以後，先秦儒最重要的無疑是孟、荀兩家。孟子發揚光大了孔子思想理想主義的一面，暢發心性之旨，後來被宋明儒尊崇為正統。荀子則別闢蹊徑，有自然主義的傾向，由於下開法家思想，不免受到貶抑，然傳經之外，宏揚禮教，對於漢代文明的廣佈，有很大的貢獻，也不應加以漠視。孟子思想值得大書特書處，隱涵在孔子的天人合一思想，通過心性的論述，整個地顯發了出來。<sup>13</sup>孟子道性善並不是由經驗歸納出來的結果，現實上人儘可以為惡，這由牛山濯濯的比喻就可以看得明白。牟宗三先生嘗說，孔子思想的綱領是「踐仁以知天」，孟子則是「仁義內在，性由心顯」。

<sup>12</sup> 參拙作：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》，第10期（1997年3月），頁1-23。

<sup>13</sup> 參拙作：〈孟子心性論的再反思〉，現收入拙著：《當代中國哲學論：問題篇》（紐澤西：八方文化，1996年），頁139-158。

孟子言心之四端是指點語，兼存在與價值而言。由這要反身，孟子乃曰：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。」（〈盡心上〉）這裡的心、性只能作本心、本性解，配合上孟子對大體、小體的討論就可以得到相應的了解。反思才能找到自己超越的泉源，所謂「反身而誠，樂莫大焉。」（〈盡心上〉）又說：「誠者，天之道也，思誠者，人之道也。」（〈離婁上〉）由此可見，天人之間有一種互相應和的關係。必定要由超越的稟賦才可以道性善。孟子以後論性都由氣質立論，以至他的思想一千多年都無解人，到了宋儒才接上這一思緒，尊為正統，可謂異數。荀子提出性惡論，對天則取自然主義的看法，對超越的性與天道都有所睽隔，故被宋明儒擯棄在道統之外。他的思想實屬另一型態，不走反身的道路向上體證存在與價值的創造性的根源，而往下落，強調具體價值的實踐。荀子重智心，通過它把握到正確的道理而依之行事，改造自然，以開創出人類偉大的文明。他的思想其實與孟子相反相成。他的所謂「認知心」的中心關注也畢竟不在自然科學，而在人文化成，知識與價值一樣緊密地關連一起，與亞氏只有少分相似，與近代西方的二元分割更不可以道里計了，這是不在話下的。

宋代儒學由對抗二氏（老子、釋迦）而開創了中國哲學第二個黃金時代。朱熹建立道統，<sup>14</sup>尊周濂溪為開祖，但二程（明道、伊川）才是真正的開創者，張橫渠自承聞道後於二程，然而他提出了許多新的觀念、新的見解，就知識與價值的題旨而言，他的說法更能凸顯出北宋理學的特色，故以他為代表。他所作的第一個重大的區分是：見聞之知與德性之知的分別。〈大心篇〉曰：「見聞之知乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」這樣的思想明顯由孟子發展而來。牟宗三先生即引〈大心篇〉來闡明其「智的直覺」的說法。<sup>15</sup>他所作的第二個重大的區分是，氣質之性與天地之性的分別。由這一分別才能凸顯出孟子的本性，而程子認定只有兼顧

<sup>14</sup> 參拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年增訂三版），第8章第3節，〈朱子建立道統的理據〉，頁413-427。

<sup>15</sup> 參牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1971年），頁184-186。

兩面才能把握性的全貌，所謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明」是也。朱子最欣賞的是橫渠「心統性情」一語，而給與了他自己的解釋。<sup>16</sup>最後略綴數語講橫渠的〈西銘〉，這是朱子認為與濂溪〈太極圖說〉同樣影響深遠的大文章。伊川答龜山對此文之質疑，提出了「理一而分殊」的論旨，別於墨氏「二本而無分」的進路，以後成為了宋明儒的共法。〈西銘〉結語謂：「存吾順事，殁吾寧也。」橫渠的本體——宇宙論把知識價值結合在一起，固不待言者也，而「天道性命相貫通」，自此成為宋明儒學共同的睿識。<sup>17</sup>

朱子可以說是中國哲學家知識傾向最濃厚的一位思想家。朱子一生用力最勤在〈大學〉，臨死前還在改〈大學·誠意〉章，而〈大學〉講三綱領、八條目，朱子深入探究了格物、致知的問題，雖是漸教，卻有一定的指向。而朱子有充分自信，〈大學〉有缺文，乃作著名的補傳如下：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

由此可見，朱子自己有一套通貫的思想。他真正的意思是，人必須就事上磨練，久之乃可以有一異質之跳躍，掌握到通貫之理，由人事而至於自然，通天下莫非此理之呈現。對朱子來說，修養工夫、知識、價值的踐履，是緊密不可分的。很明顯，他所謂知，決不是西方式嚴守價值中立、通過經驗推概建立的科學知識。但因他未如張、程那樣明白作出德性之知、

<sup>16</sup> 《近思錄》卷1引橫渠曰：「心統性情者也。」張伯行集解依朱子的意思加以疏釋：「此言人心之妙，包乎性情，發前聖之所未發，而大有功於後學者也。統，主宰之謂。性者，心之理；情者，心之用。心者，性情之主也。」又引朱子曰：「未動為性，已動為情，心則貫乎動靜而無不在。」（頁28）

<sup>17</sup> 〈誠明篇〉云：「天所性者通極于道，氣之昏明不足以蔽之。天所命者通極于性，遇之吉凶不足以戕之。」牟宗三先生謂：「此四句即是天道性命相貫通之最精切而諦當之表示者。」《心體與性體》第1冊（臺北：正中書局，1968年），頁417。

見聞之知的分疏，以致引起了王陽明的誤解，而另外發展了一條心學的線索。

陽明清楚地理解到，見聞之知的累積，不可能達到明明德的境地。他的精神是更接近象山，但他的學問的鋪陳卻由朱子轉手，故朱子也是他的一個重要淵源。<sup>18</sup>他不認為〈大學〉有缺文，而提倡恢復〈大學〉古本，釋「致知」為「致良知」。依他之見，「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」（《傳習錄》〈答歐陽崇一〉，頁 168）陽明的思想其實是一種感應模式，俗見卻將之誤解成為了主觀唯心論的見解，我已詳細加以駁正。<sup>19</sup>我曾指出，陽明在四百年前就已把「世界」了解成為意義結構。他有一段很重要的談話：

人一日間，古今世界都經過一番，只是人不見耳。夜氣清明時，無視無聽，無思無作，淡然平懷，就是羲皇世界。平旦時，神清氣朗，雍雍穆穆，就是堯、舜世界。日中以前，禮儀交會，氣象秩然，就是三代世界。日中以後，神氣漸昏，往來雜擾，就是春秋戰國世界。漸漸昏夜，萬物寢息，景象寂寥，就是人消物盡世界。學者信得良知過，不為氣所亂，便常做個羲皇以上人。（《傳習錄》下，頁 311）

但陽明不只像海德格在《存在與時間》中那樣，只描寫人的世界架構，還作出了簡別與選擇。人如相應於天理是一番世界，相應於人欲又是一番世界。在陽明思想中，修養工夫、知識、價值仍然緊密地結合在一起，把知行合一之旨較朱子發揮得更為淋漓盡致。程朱、陸王都是聖學的苗裔，只分殊的表現有所不同，均體現了「天道性命相貫通」的睿識。可惜王學末流有所蕩越，劉戡山所謂「參之以情識」，「蕩之以玄虛」。<sup>20</sup>明亡之後，清儒思想轉向，造成典範轉移，此學遂成絕響，一直到當代新儒家才重拾舊緒，返本開新，開創了一片新天地，而牟宗三先生乃有先秦、宋明、當

<sup>18</sup> 參拙作：〈論陽明哲學之朱子思想淵源〉，《朱子哲學思想的發展與完成》，頁 566-598。

<sup>19</sup> 參拙作：〈陽明心學之再闡釋〉，同上，頁 485-520。

<sup>20</sup> 〈證學雜解〉，《劉子全書及遺編》，解 25，頁 113。

代三期儒學的說法。<sup>21</sup>

如所周知，狹義當代新儒學由熊十力先生開山，他造《新唯識論》，回返大易生生之旨，分別量智與性智，斷定在知識之外，更有默然自識之一境，但每自嘆僅能作成境論，未能完成量論。<sup>22</sup>這一個心願由他弟子牟宗三先生完成，著《認識心之批判》，由當代之懷德海、羅素、維根斯坦回返康德，晚年更著《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《圓善論》闡明康德睿識不足之處，而指示了一個中西哲學會通的方向。<sup>23</sup>正由於當代新儒家分別知識、智慧兩個層次，由學統的拓展可以吸納西方傳統的形式科學（邏輯與數學）與經驗科學（自然科學與社會科學），卻無需排拒超越、淪全之智慧。當然第二代新儒學家為了存亡繼傾，不免有過分凸出正統的意識之嫌。下一代的新儒家針對現時的新脈絡，又作出新的努力，在多元架構的預設之下，積極推動新儒家與其他精神傳統的對話。我個人即試圖對「理一分殊」作出新釋，超越的「理一」決非儒家所獨有，全球倫理的追求即指明了各不同精神傳統所指向的乃是一超越這些傳統的「理一」。<sup>24</sup>同時在不廢分殊的前提之下，積極進行作多元互濟的對話，對修養功夫、知識與價值有一通貫的理解。<sup>25</sup>

總結來說，中國思想特別是儒家傳統，從來就視修養功夫、知識價值為一體，而拒絕將其互相割裂。這樣的思想在分殊方面不足，故必須吸納西學以開拓學統。但近代西方思想發展到當代不免分崩離析，漏洞百出，有識的知識分子發出呼聲，重新嚮往通貫的統觀與共識，像懷德海、柏格

<sup>21</sup> 參牟宗三：《道德的理想主義》，頁 1-2。

<sup>22</sup> 關於熊先生思想的簡介，參拙作：〈當代新儒家的探索〉，現收入拙著：《文化與哲學的探索》（臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 281-284。熊的全集由湖北教育出版社於 2001 年出版。

<sup>23</sup> 關於牟先生思想的簡介，參拙作：〈當代新儒家的探索〉，同上，頁 294-299。他的全集 32 卷由臺北聯經出版公司發行。

<sup>24</sup> 參拙著：《理一分殊》，景海峰編（上海：上海文藝出版社，2000 年）。

<sup>25</sup> 參拙作：〈作為世界哲學的儒學：對於波士頓儒家的回應〉，宣讀於 2002 年 12 月 28 日在臺北舉行，由中國哲學會主辦之「中國哲學與全球化」學術研討會。並刊於《哲學與文化》，革新號 347 期（2003 年 5 月），頁 3-18。

森、過程神學都給予了我們重大的啟發。在今日由源溯流，追蹤思想觀念發展的途轍，檢視儒家傳統對於知識與價值的理解與詮釋，或者不無其適切的時代意義罷！