

《從價值系統看中國文化的現代意義》一文的

幾個問題及補充

◎ 薛紅岩

說 明

五年前，「現代新儒學」或「現代新儒家」對於人們來說還是完全陌生的名詞；在今天，它們不僅已經堂而皇之地出現在我們的報刊上、書冊中，而且迅速地發展成為中國現代思想文化研究中的一個新領域、新熱點。

現代新儒學本來是七十年前就已經在中國大陸產生、經過了三十年奠基和發展的一個學術思想派別，它的前期代表人物梁漱溟、熊十力、馮友蘭等都在中國現代思想史上佔有顯赫的地位。解放後，作為一個思潮和學派來說，因其反對馬克思主義和唯物主義的基本理論立場而不可能在中國大陸繼續存在和發展，它的陣地遂轉移到了港臺和海外。而就整個中國現代思想史來說，現代新儒學並沒有斷絕薪火，在第二個三十年它又經歷了新的重要的發展階段，進入八十年代以後更有進一步走向世界、發展成為一種國際性思潮的趨勢。由於海峽兩岸隔絕三十多年，國內的讀者對這些情況均難以知悉，並在一再「批儒」的氣氛中對這種思潮感到十分隔膜。

隨著中國大陸的改革開放，域外的各種思潮蜂湧而入，這種本來就是在中國土地上產生，並以維護中國民族文化精神為旗幟，以解放傳統和現代化、中西文化關係問題為宗旨的思想學說，自然不會放過返歸本土的機會。主要是通過一些海外華裔學者的努力，積極推動「儒學第三期發展」的「儒學復興」說在八十年代中國的文化討論中儼然成為了一派顯學。文化討論的現實感受加並不遙遠的歷史回顧使人們很快地接受了「現代新儒學」和「現代新儒家」的概念。

關於現代新儒學，現在人們談論得很多，但是由於研究剛剛起步，資料掌握還很不齊全，特別是對於港臺和海外的新儒家學者，研究資料尤其匱乏，因此人們的認識難免是籠統浮泛的、很不一致的，包括現代新儒家的物件、範圍、代表人物、發展階段、思想特徵、歷史評價等問題，在認識上都有頗多歧義。至於更深層次的問題，諸如現代新儒學對傳統儒學的繼承和開新，對近現代西學的融攝和「儒化」，對馬克思主義中國化的敵視和某種意義上的啟示；這個文化保守主義的思想派別是怎樣和中國的馬克思主義、自由主義的西化派「在許多共同觀念的同一架構裏運作」的，它對中國文化現代化的貢獻是甚麼而限制又是甚麼，它將會有怎樣的發展前景等等，都是待於在掌握大量資料的基礎上逐步深入地研究和討論，才有可能作出切實的回答。（方克立1990年11月《內在超越之路》序）

余英時，原籍安徽潛山，1930年生於天津。香港新亞書院文史系第一屆畢業生，師從錢穆等人。後赴美國哈佛大學攻讀博士學位。曾任哈佛大學中國歷史教授、耶魯大學歷史系講座教授、香港中文大學新亞書院院長。1987年起，任普林斯頓大學東亞研究講座教授。

余英時是海外知名的歷史學家，長於思想史的比較研究。主張用西方的概念和分析方法對中國思想傳統進行現代詮釋，昭揭中國思想傳統及原始典籍的內在脈絡，從而在世界文化背景中顯示出其特色。八十年代後，在繼續致力於闡揚儒家知識傳統的同時，對中國文化的重建問題傾注了極大熱情，連續發表了《試論中國文化的重建問題》、《從價值系統看中國文化的現代意義》、《文化建設私議》、《中國近世宗教倫理與商人精神》等流傳甚廣的論著，「將焦距集中在傳統與現代的可能接榫點上」。1982年，應當時新加坡第一副總理兼教育部長吳慶端博士之邀，與杜維明等赴新加坡，幫助擬訂「儒家倫理」課程教學大綱，其間曾就儒家思想問題發表多次演講。（1993《內在超越之路》——余英時新儒學論著輯要）編序）

正文

中國文化與現代生活之間有著甚麼樣的關係？這是一個包羅萬象的大問題。對於這樣的大問題，論者自不免有見仁見智之異。

在一般人的觀念中，中國文化和現代生活似乎是兩個截然不同而且互相對立的實體。前者是中國幾千年積累下來的舊文化傳統；後者是最近百餘年才出現的一套新的生活方式，而且源於西方。所以這兩者的衝突實質上便被理解為西方現代文化對中國傳統文化的衝擊與挑戰。自1919年「五四運動」以來，所有關於文化問題的爭論都是環繞著這一主題而進行的。

在這個一般的理解之下產生了種種不同的觀點與態度，但大體上可以分為兩個相反的傾向：一方面是主張全面擁抱西方文化，認定中國傳統文化是現代生活的阻礙，必須首先加以清除。另一方面則是極力維護傳統文化，視來自西方的現代生活為中國的禍亂之源，破壞了傳統的道德次序和社會安定。在這兩種極端態度之間當然還存在著許多程度不同的西化論與本位論，以及模式各異的調和論。這些議論，大家都早已耳熟能詳，毋須再說。

站在歷史研究的立場上，我對於這一廣泛而複雜的文化問題既無意作左右袒，也不想另外提出任何新的折衷調和之說。我首先想對「中國文化」與「現代生活」兩個概念進行一種客觀的歷史分析。在分析的過程中，我自然不能不根據某種概念性的假設，但是這種假設並非我個人主觀願望的投射，而是在學術研究上具有一定的客觀性和普遍性的。在綜合判斷方面，我當然也不能完全避免個人的主觀，不過這種判斷仍然是儘量建立在客觀事實的基礎之上。
{盡其誠而已}

必須說明，文化觀察可以從各種不同的角度出發，我所採取的自然不是唯一的角度，我所提出的看法更不足以稱為最後定論。我只能說這些看法是我個人經過鄭重考慮而得到的，也許可以提供對這個問題有興趣的人參考。{鶴鳴在陰}

文化一詞有廣義和狹義的種種用法。以本文而言，則所謂中國文化是取其最廣泛的涵義，所以政治、社會、經濟、藝術、民俗等各方面無不涉及{確切地說應該是：政治、社會民俗

[風]、經濟生活、宗教道德信仰領域、藝術、個人自由這六大項，對稱易象歸類的六神數語：官星、比星、才星、印星、食傷星、日元自身；這才應該比較符合易統；可大多數新儒家卻沒有兼到「易之其小無內，其大無外。」的「其」究竟指的是甚麼？在這裏儒學與國學的相區可一見其別，致儒學則必要以兼易學而更為合適，因儒之根在易。國學之根更在於此，以西方的概念和分析方法對中國思想傳統進行現代詮釋，美則美矣！而大概則不可能盡其善矣！。以近代學者關於「文化」的討論來說，頭緒尤其紛繁。30年前克羅伯（A. L. Krober）和克拉孔（Clyde Kluckhohn）兩位人類學家便檢討了160多個關於「文化」的界說。他們最後的結論是把文化看作成套的行為系統{能否可以看成：地域之氣或地域之氣候的因素；}，而文化的核心則由一套傳統觀念，尤其是價值系統所構成。這個看法同時注意到文化的整體性和歷史性，因此曾在社會科學家之間獲得廣泛的流行。近幾十年來人類學家對文化的認識雖日益深入，但是關於文化的整體性和歷史性兩點卻依然是多數人所肯定的。{能否換成「薰陶性」與「延續性」[可受得薰陶與可以得延續]}。

另一方面，近一二十年來，由於維柯（Giambattista Vico）與赫爾德（Johann Gottfried Herder）的歷史哲學逐漸受到西方思想界的重視，不但文化是一整體的觀念得到了加強，而且多元文化觀也開始流行了。所謂多元文化觀即認為每一民族都有它自己的獨特文化；各民族的文化並非出於一源，尤不能以歐洲文化為衡量其他文化的普遍標準。赫爾德並且強調中國文化的形成與中國人的民族性有關，其他民族如果處於中國古代的地理和氣候的環境中則不一定會創造出中國文化。這種文化多元論有助於打破近代西方人的文化偏見。（但是必須指出，赫爾德本人並未能完全免於此一偏見，他仍以歐洲文化高於印度與中國。）{以己心觀物與以己心觀己心、以物觀物的區別。}

從維柯與赫爾德一系的文化觀念出發，我們可以說，只有個別的具體的文化，而無普遍的、抽象的文化{有待商榷，有普遍的心心文化而無有主觀的心物文化，文化有抽象。}。古典人類學所尋求的是一般性的典型文化，這樣的文化只是從許多個別的真实文化中抽離其共相而得來的觀念，因此僅在理論上存在。但是最近的人類學家也開始改變態度了。例如吉爾茲（Cliff-Forgeertz）便曾批評這種尋求文化典型的研究方法。他認為研究文化尤應把握每一文化系統的獨特之處。所以在這個方面史學觀點和人類學觀點的合流目前已見端倪；我們的注意力應該從一般文化的通性轉向每一具體文化的個性。以下討論中國文化大致便是從這一立場出發的。

如果我們基本上接受這一看法，那麼所謂「中國文化」便不可能是和「現代生活」截然分為兩極的。普遍性的「現代生活」和普遍性的「文化」一樣，也是一個抽象的觀念，在現實世界中是找不到的。現實世界中只有一個個具體的現代生活，如中國的、美國的、蘇俄的或日本的；而這些具體的現代生活都是具體的文化在現代的發展和表現。這當然不是否認現代生活可以歸納成某些共同的特徵。事實上，社會科學家關於「現代化」的無數討論主要都是在尋求共同的特徵，也就是理想的典型。但是典型如果要適用於一切具體的、個別的現代社會，勢必不能不通過最高度的概括。其結果則是流為一些空洞的形式，而失去了經驗的內容。舉例言之，我們大概都承認民主是現代政治生活的主要方式。所以不少社會學家只好用「大眾社會」（mass society）或「人民社會」（populistic societies）之類的概念來概括現代的政治生活。這種寬泛的概念雖能勉強把「民主」與「極權」兩種截然對立的政治方式統一起來，但畢竟只剩下一點形式的意義了。民主制度下的「大眾」或「人民」是能積極「參與」（participation）政治生活的，而極權體制下的「大眾」或「人民」卻連「代表性」（representation）也談不到，他們不過是受統治集團操縱的政治工具而已。利用最新

的大眾傳播技術來提高人民的政治警覺和社會意識，這是現代民主生活的特徵；而利用同樣的技術來控制和操縱人民則是現代極權政治的主要內涵。這兩者之間是無法劃等號的；其背後確實有價值系統的根本不同。我們通常所謂「現代化」或「現代生活」是含有頌揚和嚮往的意義的。以政治的現代化而言，我們的理想當然是建立民主制度，而不是極權體制。這就涉及了現代生活的實際內容和價值取向，不能脫離具體的文化傳統來討論了。

不但如此，討論現代化或現代生活還不可避免地要碰到另一更嚴重的困難，即現代化與西化之間的混淆西方學者所說的現代化實際上是以17世紀以來西歐與北美的社會為標準的。所以現代化便是接受西方的基本價值。這個看法有是有非，未易一言以斷。以「五四」以來所提倡的「民主」與「科學」而言，西方的成就確實領先不止一步，應該成為其他各國的學習範例。但是現代西方的基本文化內涵並不限於這兩項，其中如過度發展的個人主義、漫無限制的利得精神（acquisitive spirit）、日益繁複的訴訟制度、輕老溺幼的社會風氣、緊張衝突的心理狀態之類，則不但未能一一適合於其他非西方的社會，而且已引起西方人自己的深切反省。在形現實世界中我們實在找不到任何一個具體的現代生活是十全十美，足供借鏡的。英、美、德、法各國儘管同屬西方文化一系，其間仍多差異，各具獨特的歷史傳統。現代化之不能等同於西化是非常明顯的事實。{代化之同也、民風之別也。}

以上的討論並不是否認「文化」與「現代化」具有超越地域的通性。通性不但可以從經驗事實上歸納出來，而且在理論上更是必要的，否則社會科學便不能成立了。我的根本意思是說，在檢討某一具體的文化傳統（如中國文化）及其在現代的處境時，我們更應該注意它的個性。這種個性是有生命的東西，表現在該文化涵育下的絕大多數個人的思想行為之中，也表現在他們的集體生活之中。所謂個性是就某一具體文化與世界其他個別文化相對照而言的，若就該文化本身來說，則個性反而變成通性了。

以下我要專談中國文化的問題。但是在我的理解中，中國文化與現代生活並不是兩個原不相干的實體，尤其不是互相排斥對立的。「現代生活」即是中國文化在現階段的具體轉變。中國文化的現代轉變自然已離開了舊有的軌轍，並且不可否認的受到了西方文化的重大影響。西方是這一轉變中的一個重要環節，這是毋須諱言的。但是現代化決不等於西化，而西化又有各種不同的層次。科技甚至制度層面的西化並不必然會觸及一個文化的價值系統的核心部分。現在一般深受西方論著影響的知識份子往往接受西方人的偏見，即以西方現代的價值是普遍性的（universalistic），中國傳統的價值是特殊性的（particularistic）。這是一個根本站不住的觀點。其實，每一個文化系統中的價值都可以分為普遍與特殊兩類。把西化與現代化視為異名同實便正是這一偏見的產物。

甚麼是中國文化？我們怎樣才能討論中國文化這樣一個廣大的題目？不用說，我們勢非採取一種整體的觀點不可。如果採取分析的途徑，從政治、經濟、宗教、藝術、民俗各方面去探索，以期獲得一個大家都能接受的確定結論，那將是一個永遠無法實現的夢想，因為這是一個沒有止境的分析過程。但是另一方面，整體的觀點則難免有流於獨斷的危險，思想訓練{思想大概是不可用訓練一詞來說}不夠嚴格的人尤其喜歡用「一言以蔽之」的方式武斷地為中國文化定性。{其實整體的觀點更可以看成是一種「物質最初的運行」}

我個人由於出身史學，一向不敢對中國文化的性格輕下結論，雖則我自己也一直在尋求一種整體的瞭解。幾經考慮之後，我最近企圖通過一組具有普遍性、客觀性的問題來掌握中國文化的價值系統。這種處理的方式也許比較符合前面所提到的人類學家和歷史哲學家的最近構想。這一組問題一方面是成套的，但另一方面也分別地涉及中國文化的主要層面。在分別討

論每一個層面時，我將點出中、西的異同。我希望從這一角度來說明中國文化與現代生活的內在關係。中國文化的現代化何以不可能完全等於西化也許可以從這種對照中凸顯出來。

一談到價值系統，凡是受過現代社會科學訓練的人往往會追問：所謂文化價值究竟是指少數聖賢的經典中所記載的理想呢？還是指一般人日常生活中所表現的實際傾向？這一問題的提法本身便顯示了西方文化的背景。西方的理論與實踐（約相當於中國所謂「知」與

「行」）、或理想與現實之間往往距離較大，其緊張的情況也較為強烈，這也許和西方二分式的思維傳統有關，此處無法作深度的討論。無論如何，烏托邦式的理想在西方的經典中遠較中國為發達。（〈禮運〉大同的理想到近代才受西方影響而流行起來。）中國思想有非常濃厚的重實際的傾向，而不取形式化、系統化的途徑。以儒家經典而言，《論語》便是一部十分平實的書，孔子所言的大抵都是可行的，而且是從一般行為中總結出來的。「古者言之不出恥躬之不逮」、「君子欲訥於言而敏於行」、「聽其言而觀其行」、「其言之不怍，則為之也難」……這一類的話在《論語》中俯拾即是。《春秋》據說是孔子講「微言大義」的著作，但後人推重它仍說它「上明三王之道，下辨人事之紀」，或「上本天道，中用王法，而下理人情」。**{察而致順、打理，而沒說下繩人情[本上帝之道，以法律為規而下繩人事之言。]}**總之，現代西方人所注重的上層文化與下層文化或大傳統與小傳統之間的差異在中國雖然不是完全不存在，但沒有西方那麼嚴重。（這一點我已在《史學與傳統》的序言中有所討論。）我特別提及這一層，意在說明下面檢討中國文化的基本價值，我將盡量照顧到理想與實際的不同層面。

我們首先要提出的是價值的來源問題，以及價值世界和實際之間的關係問題。這兩個問題是一事的兩面，但後一問題更為吃緊。這是討論中西文化異同所必須涉及的總關鍵，只有先打開這一關鍵，我們才能更進一步去解說由此而衍生的、但涉及中國價值系統各方面的具體問題。

人間的次序和道德價值從何而來？**{先後、上下、承載。}**這是每一個文化都要碰到的問題。對於這個問題，中西的解答同中有異，但其相異的地方則特別值得注意。

中國最早的想法是把人間秩序和道德價值歸源於「帝」或「天」，**{其實有「道」在，說歸源於「帝」或「天」究竟不妥。}**所謂「不知不識，順帝之則」、「天生蒸（眾）民，有物有則」都是這種觀念的表現。但是子產、孔子以後，「人」的分量重了，「天」的分量則相對的減輕了。**{可謂俗見}**即所謂「天道遠，人道邇」。但是孔子以「仁」為最高的道德意識，這個意識內在於人性，其源頭仍在於天**{天道俗意會遠而易道學意會近，學儒必致於言近意切而又不離，以引自、致遠故，言天畢卻見其浮，高遠故。}**，不過這個超越性的源頭不是一般語言能講得明白的。只有待每個人自己去體驗。「夫子之言性與天道不可得而聞」，是說孔子不正面去發揮這一方面的思想，並不是他不相信或否認「性與天道」的真實性。近代學人往往把孔子的立場劃入「不可知論」的範圍**{學之不逮，以致如是。}**，恐怕還有斟酌的餘地。**{國學自清以降，以致衰落如是}**「天生德於予」、「知我者其天乎」之類的語句對孔子本人而言是不可能沒有真實意義的。孟子的性善論以仁、義、禮、智、四大善端都內在於人性，而此性則是「天所以與我者」。所以他才說「知其性者則知天」。後來《中庸》說得更明白：「天命之謂性，率性之謂道。」**{牽強之論}**

道家也肯定人間秩序與一切價值有一超越的源頭，**{此處用「也」怕是不妥，學者往往把儒家的「仁」與道家的「道」相提並論，以資於儒、道。這是有待於糾正的認識方法論問題。希請有志於學者注意。}**那便是先天地而生的形而上道體。「道」不但是價值之源，而且也是萬

有之源。但是在中國人一般的觀念中，這個超越的源頭仍然籠統地稱之謂「天」；舊時幾乎家家懸掛「天地君親師」的字條便是明證。{其實「天地君親師」便已有道在其中了}我們在此毋須詳細分析「天」到底有多少不同的涵義。我們所強調的一點只是中國傳統文化並不以為人間的秩序和價值起於人間，它們仍有超人間的來源。近來大家都肯定中國文化特點是「人文精神」。這一點肯定是大致不錯的。不過我們不能誤認人文精神僅是一種一切始於人、終於人的世俗精神而已。

僅從價值具有超越的源頭一點而言，中、西文化在開始時似乎並無基本不同。{用這樣的比較我認為並不妥，有些事物是不能相並提的，因為它們並不是相並列的。}但是若從超越源頭和人間世之間的關係著眼，則中西文化的差異極有可以注意者在。中國人對於此超越源頭只作肯定而不去窮究到底。{中國文化卻未必是如此，舉例言之其一《易傳·第十章》：易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故；其中這遂通天下之故的故字又是何意呢？原有的文化沒有去窮根究底難道這故字是憑空拈來的嗎？余氏談中西文化比較，治國學於《易》該應爛悉於心，然談及文化之本時卻說「國人對於此超越源頭只作肯定而不去窮究到底」。那麼這又讓外人作何意理解之？我們做學問要析理如絲，環環如扣。所謂至言無隙自無他患，又何來別言哉。}這便是莊子所謂「六合之外，聖人存而不論」的態度。西方人的態度卻迥然兩樣，他們自始便要在這一方面「打破沙鍋問到底」。柏拉圖的「理想說」便是要展示這個價值之源的超越世界。這是永恆不變、完美無缺的真實（或本體）世界。而我們感官所能觸及的則是具有種種缺陷的現象世界。儘管柏拉圖也承認這個真實世界是不可言詮的，但是他畢竟還要從四面八方來描寫它。亞里斯多德的「最後之因」，或「最先的動因」（*first unmoved mover*）也是沿柏拉圖的途徑所做的探索。所以柏、亞兩師徒的努力最後非逼出一個至善的「上帝」的觀念不止。這是一切價值的共同來源。但是希臘人是靠「理性」追溯價值之源的，而人的理性並不能充分地完成這個任務。希伯來的宗教信仰恰好填補了此一空缺。西方文化之接受基督教。決不全出於歷史的偶然。無所不知、無所不在的上帝正為西方人提供了他們所需要的存有的根據。宇宙萬物是怎樣出現的？存有是甚麼？一切人間的價值是從何而來的？這些問題至此都獲得了解答。不過這種解答不來自人的有限的理性，而來自神示的理性（*revealed reason*）而已。神示和理性之間當然有矛盾，但是這個矛盾在近代科學未興起之前是可以調和的，至少是可以暫時相安的。中古聖托馬斯（*St. Thomas*）集神學的大成，其中心意義即在於此。西方的超越世界至此便充分地具體化了，人格化的上帝則集中了這個世界的一切力量。上帝是萬有的創造者，也是所有價值的源頭。西方人一方面用這個超越世界來反照人間世界的種種缺陷與罪惡，另一方面又用它來鞭策人向上努力。因此這個超越世界和超越性的上帝表現出無限的威力，但是對一切個人而言，這個力量則總像是從外面來的，個人實踐社會價值或道德價值也是聽上帝的召喚。如果換一個角度，我們也可以說，人必須遵行上帝所規定的法則，因為上帝是宇宙一切基本法則的唯一創立者。西方所謂「自然法」（*Natural Law*）傳統即由此而衍生。西方的「自然法」，廣義地說，包括人世間的社會、道德法則（相當於中國的「天理」，或「道理」）和自然界的規律（相當於中國的「物理」）。西方超越世界外在於人，我們可以通過「自然法」的觀點看得很清楚。

在西方的對照之下，中國的超越世界與現實世界卻不是如此涇渭分明的。一般而言，中國人似乎自始便知道人的智力無法真正把價值之源的超越世界清楚而具體地展示出來。（這也許部分地與中國人缺乏知識論的興趣有關。）但是更重要的則是中國人基本上不在這兩個世界劃下一道不可逾越的鴻溝。西方哲學上本體界與現象界之分，宗教上天國與人間之分，社會思想上烏托邦與現實之分，在中國傳統中雖然也可以找得到蹤跡，但畢竟不佔主導的地位。中國的兩個世界則是互相交涉，離中有合、合中有離的。而離或合的程度則又視個人而異。

我們如果用「道」來代表理想的超越世界，把人倫日用來代表現實的人間世界，那麼「道」即在「人倫日用」之中，人倫日用也不能須臾離「道」的。但是人倫日用只是「事實」，「道」則是「價值」。{用這種分的方法來闡述中國文化終究不太合適，關鍵是其語法的表達上有些西化了。}事實和價值是合是離？又合到甚麼程度？或離到甚麼程度？這就完全要看每一個人的理解和實踐了。所以《中庸》說：「君子之道費而隱，夫婦之愚可以能行焉。及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」在中國思想的主流中，這兩個世界一直都處在這種「不即不離」的狀態之下。佛教的「真諦」與「俗諦」截然兩分，最後還是為中國的禪宗思想取代了。

禪宗普願和尚說「平常心是道」，這便回到了中國的傳統。「擔水砍柴無非妙道」，真諦、俗諦的間隔終於打通了，聖與凡之間也沒有絕對的界限。宋明理學中有理世界與氣世界之別，但理氣仍是不即不離的，有氣便有理，而理無氣也無掛搭處。{理有理路在，此處不講理路卻講不即不離，怕是含蓋的太多了，讓人一下子辨別不過來。}

中國的超越世界沒有走上外在化、具體化、形式化的途徑，因此中國沒有「上帝之城」(City of God)，也沒有普遍性的教會(universal church)。六朝隋唐時代佛道兩教的寺廟決不能與西方中古教會的權威和功能相提並論。中國儒家相信「道之大原出於天」。這是價值的源頭。{本是體認的理解}「道」足以照明「人倫日用」，賦予後者以意義。禪宗也是這樣說的。未悟道前砍柴擔水，既悟道後仍然是砍柴擔水。所不同者，悟後的砍柴擔水才有意義，才顯價值，{儒佛不分}那麼我們怎樣才能進入這個這個超越的價值世界呢？孟子早就說過：「盡其心者知其性，知其性則知天。」這是走內在超越的路，{是讓大家都悟道嗎？}和西方外在超越恰成一鮮明的對照。孔子的「為仁由己」已經指出了這個內在超越的方向，但孟子特提「心」字，更為具體。後來禪宗的「明心見性」、「靈山只在我心頭」也是同一取徑。{可謂不中不西、不儒不佛之學。}

內在超越必然是每一個人自己的事，所以沒有組織化教會可依，沒有系統的教條可循，甚至象徵性的儀式也不是很重要的。{看來「尊師重教」、「慎終追遠」事，必然是自己的事了。}中國也沒有西方基督教式的牧師，儒家教人「深造自得」、「歸而求之有餘師」，道家要人「得意忘言」，禪師對求道者則不肯「說破」。重點顯然都放在每一個人的內心自覺，所以個人的修養或修持成為關鍵所在。如果說中國文化具有「人文精神」，這便是一種具體的表現{揚國學熱心之有餘，闡述本在自不足。例如：所謂開物成務、以行其典禮之類又作何釋邪？}追求價值之源的努力是內向而不是向外向上的，不是等待上帝來「啟示」的。這種精神不但見之於宗教、道德、社會各方面，並且也同樣支配著藝術與文學的領域。所以「心源」這個觀念在繪畫和詩的創作上都是十分重要的。論畫有「外師造化，中得心源」的名言，論詩則說「憐渠直道當時語，不著心源傍古人」。這可以說是內在超越所必經的道路。

我無意誇張中、西之異，也不是說中國精神全在內化，西方全是外化。例外在雙方都是找得到的。但以大體而言，我深信中西價值系統確隱然有此一分別的。外在與內在超越各有其長短優劣，不能一概而論。值得注意的是中西文化的不同可以由此見其大概。這種不同到了近代更是尖銳化了。

前面曾指出，西方價值之源的超越世界，由於希臘理性與希伯來信仰的合流，在中古時期曾獲得暫時的統一，但是信仰與理性的合作終究不能持久。中古時代哲學是神學的婢女，理性處於輔佐信仰的地位。文藝復興以後，理性逐漸抬頭；特別是科學革命以來，理性已壓倒了信仰。西方的超越世界於是分裂了。科學解答了自然世界的奧秘，這是理性的大勝利。宇宙

是有秩序的、有規律的，可以通過人的理性來發現。理性的份量從此越來越重，人們對基督教的上帝的信仰相對地減輕了。牛頓仍然相信這個有秩序、有規律的宇宙是上帝創造的，但是自然科學的成功畢竟把上帝推遠了一大步。自然事實的價值源頭開始被切斷了。「自然法」（natural law）中的一大部分現在變成了「自然的規律」（laws of natural）。

康得的哲學最能反映西方兩個世界分裂和緊張的情況。康得是理性時代的最高產品，但是他卻要推究理性的限度所在。理性只能使人知道現象界，而不是本體界。這便為上帝保留了地位，因為本體或物自體只有上帝才能完全知道。（其基本假定是只有創造者才能對其創造品有完全的知識。）康得又特別提出實踐理性來保證世界的客觀存在。他一方面承認人受經驗世界一切規律的支配，另一方面又規劃出一個自主、自由的價值世界。這兩個世界——一方面是事實世界、必然世界，另一方面是價值世界、自由世界——最後仍可統一在「上帝」這個觀念之下。人作為一種自然現象是在因果律支配之下，但作為一本體現象則是自由的。本體必預設上帝的觀念。康得的上帝觀自然大不同於中古以來傳統的舊說。他用批判理性來摧破了舊的形而上學或思辨神學，並同時建立了新的道德理論。

康德的哲學成就在近代是無倫與比的，但是他的努力仍未能挽救西方科學與宗教分裂的命運。{我並不同意其「理性只能使人知道現象界，而不是本體界。本體或物自體只有上帝才能完全知道」的說法。中國國學，所謂：「至誠無息，不息則久，久則征征則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。薄厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變無為而成，天地之道可一言而盡也。」於此康德並沒有挽救科教分裂的命運可見其理論的本體並沒有達到「至誠無息、其征無疆」的地步。所以人之為學不是自己編出來的[偽學的臆造]，余氏說「康得的哲學成就在近代是無倫與比的」，不知是甚麼意思？哲學又豈是以「代」來言的，其實所謂的成就，幾百年才有那麼幾位，甚至根本都沒有。}他的「物自體」說、「先驗綜合原理」說，後世一直聚訟不已，至今仍處於信者自信、疑者自疑的狀態，而且疑者遠多於信者。19世紀達爾文的生物進化論出世之後，上帝創造世界的信仰更受到了致命的打擊。一般號稱基督徒的西方人雖然進教堂如儀，但心中已沒有真實的上帝信仰。價值之源已斷，生命再無意義可言。所以尼采要借一個瘋人的口喊道「上帝死亡了」，「所有的教堂如果不是上帝的墳墓，又是甚麼呢？」{某一階段的現實才是上帝的墳墓而教堂還是教堂，並且又僅是限於西方}

一部西方近代史主要是由聖入凡的俗世化（secularization）的過程。政治、社會、思想當然也走向世俗化的途徑。18世紀的思想家開始把自然法和上帝分開，轉而從人具有理性這一事實上重建自然法的基礎。但是西方近代文化在人世間尋找價值源頭的努力仍然遇到不易克服的困難，社會契約說所假定的「自然狀態」是一種烏托邦，不足以成為道德的真源。（最近羅爾斯[JohnRawls]所建立的「原始立場說」[originalposition]是這一方面的重要發展。）功利主義的快樂說過分注重效用與後果，又有陷入價值無源論的危險。在重要關頭，西方人往往不免要乞靈於上帝的觀念。美國獨立宣言那些不容剝奪的「天賦人權」都說成是「不證自明的真理」（self-evidenttruths），因為人的基本權利是創世主（creator）的恩賜。甚至今天在一般西方人的觀念中，人權還是來自上帝。{主要的意思還是「不容置疑」的。在這裏所謂「不證自明的真理」的理性的認識，卻彙有「盆盎之水」所見者清，所不見者濁。欲以盆盎之水，求一山之形，則智由此惑。}

現代的中國知識份子都認為西方近代文化從中古基督教權威中解放出來是一個最偉大的成就，因為我們心嚮往之的民主與科學便是在這一解放過程中發現出來的。這個看法當然是有根據的，但是我們不能誤解西方近代的俗世化是徹底地剷除基督教，更不能把科學和宗教看

成是絕對勢不兩立的敵體。走「外在超越」之路的西方文化終不能沒有一個精神世界為它提供價值的來源。相反地，基督教經過宗教改革的轉化之後反而成為西方現代化的重要精神動力之一。以科學而言，伏爾泰（Voltaire）便說過，傳道師不過告訴孩子們有上帝存在，牛頓則向他們證明了宇宙確是上帝智慧的傑作。牛頓對上帝是深信不疑正是激勵他探求宇宙秩序的力量。（有一次愛因斯坦問道：「在製造宇宙時上帝有多少選擇性？」如果無邊界假設是正確的，在選擇初始條件上它就根本沒有自由。當然，仍有選擇宇宙所服從的定律的自由。然而，實在並沒有那麼多的選擇性；很可能只有一個數目很少的完整的統一理論，它們是自洽的，並且允許諸如能研究宇宙定律和詢問上帝本性的人類那樣複雜結構的存在。）據專家研究，16世紀英國的醫學發展也得力於上帝的觀念。治病救人是回應上帝的召喚，發現人體機能的奧妙和藥物的本性也是執行上帝的使命。醫德和醫學研究的熱誠都源於對上帝的信仰。在政治社會思想方面，我們已指出「天賦人權」的觀察，西方近代的個人主義和近代基督教的發展有密切的關聯。宗教改革以來，各種教派興起，彼此相持不下，於是才出現了「良心的自由」（freedom of conscience）的觀念。這是個人主義（個人作主宰）的一個重要構成部分。我們還可以補充一點，「容忍」這一重要觀念也是在這一宗教背景之下產生的。再就資本主義的興起來說，韋伯（Max Weber）關於新教倫理的理論已成為大家耳熟能詳的常識了。韋氏理論引起的辯難很多，但他的基本論點並未被推翻。英國的陶奈（R.H. Tawney）在重新檢討了這個問題之後，依然肯定清教徒的倫理觀對英國的勞動和企業精神的興起發生了決定性的刺激作用。不但如此，英國清教徒不肯向國教屈服的精神（nonconformity）對英國民主的發展貢獻尤為重大。

由此可見基督教在西方近代文化中有兩重性格：制度化的中古教會權威在近代科學的衝擊之下已徹底崩潰了，但是作為價值來源的基督教精神則仍然瀰漫在各個文化領域。外在超越型的西方文化不能完全脫離它，否則價值將無所依託。啟蒙運動時代西方文化思想家所攻擊只是教會的專斷和腐敗而非基督教所代表的基本價值。反教會最烈的伏爾泰。據近人的研究，其實是相信上帝的。尼采和祁克果（Kierkegaard）都曾公開著書反對基督教，但是他們對原始教義仍然是尊重的。他們只是不能忍受後世基督教徒的庸俗和虛偽。尼采認為古今只有一個真正的基督徒，但已釘死在十字架上了。他把耶穌（Jesus）和基督（Christ）一分為二，其用意即在此。現代西方的神學家也接受了他的分別。

以上是對西方現代化的一個極簡要的說明。從這個說明中，我們可以確切地瞭解到西方所走的途徑是受它的特殊文化系統所限定的。中國的歷史文化背景與西方根本不同；這就決定了它無法亦步亦趨地照抄西方的模式。但是近代中國的思想界卻自始便未能看清這點。康有為提倡成立孔教會，顯然是要模仿西方政教分立的形式。事實上中國既屬於內在超越的文化型，其道統從來便沒有經過組織化與形式化。臨時見異思遷是註定不可能成功的。由於中國的價值與現實世界是不即不離的，一般人對這兩個世界不易分辨。因此「五四」以來反傳統的人又誤以為現代化必須以全面地拋棄中國文化傳統為前提。他們似乎沒有考慮到如何轉化和運用傳統的精神資源以促進現代化的問題。中國現代化的過程因此而受到嚴重的思想挫折，是今天大家都看得到的事實。「五四」的知識份子要在中國推動「文藝復興」和「啟蒙運動」，這是把西方的歷史機械地移植到中國來了。他們對儒教的攻擊即在有意或無意地採取了近代西方人對中古教會的態度。換句話說，他們認為這是中國「俗世化」的問題，因為中國沒有西方教會的傳統，縱使我們勉強把六朝隋唐的佛教比附於西方中古的基督教，那麼禪宗和宋明理學也早已完成了「俗世化」的運動。中國的古典研究從來未曾中斷，自然不需要甚麼「文藝復興」；中國並無信仰與理性的對峙，更不是理性長期處在信仰壓抑之下的局面，因此「啟蒙」之說在中國也是沒有著落的。康得在「甚麼是啟蒙？」一文中開頭便標舉

「有運用理性的勇氣」。這是西方的背景。宋明理學是一部分精神正在於此。理學中的「理」字雖與西方的reason不盡相同，但相通之處也不少，所以中國人用「理性」兩字來譯reason，西方人也往往用reason一字來譯「理」字。我決不是說中國傳統文化毫無弊端。

「五四」人物所揭發是中國病象不但都是事實，而且尚不夠鞭辟入裏。中國文化的病是從內在超越的過程中長期積累而成的。這與西方外在超越的文化因兩個世界分裂而暴發的急症截然不同。中、西雙方的病象盡有相似之處，而病因則有別。「五四」人物是把內科病當外科病來診斷的，因此他們的治療方法始終不出手術割治和器官移植的範圍。

這裏不是討論中國文化的缺點的地方。相反地，我要從正面說明中國文化的內在超越性在現代化的過程中所已經發生或可能發生的作用。中國人的價值之源不是寄託在人格化的上帝觀念之上，因此既沒有創世的神話，也沒有包羅萬象的神學傳統。達爾文的生物進化論在西方引起強烈的抗拒，其餘波至今未已。但進化論在近代中國的流傳幾乎完全沒有遭到阻力。其他物理、化學、天文、醫學各方面的知識，中國人更是來者不拒。我們不能完全從當時人要求「船堅炮利」的急迫心理上去解釋這種現象，因為早在明清之際，士大夫在接受耶穌會所傳來的西學時，他們的態度已經是如此了。（只是所不同的是「在利瑪竇的時代，西方傳教士為了宣揚天主教不得不精研儒學，因為只有把基督教義翻譯成中國士大夫認為天經地義的語言，才有被接納的可能。但是到了近現代，即使最保守的國粹派也常常不自覺地披上民主科學的外衣來顯示其進步性」[杜維明《儒學第三期發展的前景問題》1985]。而就算是這樣70年代以後出生的年輕人還是對傳統的意象，沒有甚麼語句與現實的概念，這其間的差別又豈可一語道之。對於一些人稱近期的儒學在國內外幾代學者的努力下逐步成為一門顯學時，怕是還需要再慎重思考才能予以下結論吧。毋庸置疑我們喪失了語言權利的中心，「承上所言，這兩個時代的差別可以用文法和辭彙來說明。利瑪竇用儒家的文法來講天主教，基督教義並沒有取代儒學，只不過是豐富了儒家傳統的辭彙而已。五四以來的知識份子（包括近現代的學者）即使宣揚孔孟之道（包括其他的各門類學術研究的話語、所屬大多數雜誌刊物），他們運思的文法也已經西化了；儒學變成了一些散離的辭彙，在他們的心目中已喪失了有機整體的生命力」（這在個時代）談到儒學的復興，這將是一個漫長的過程，得須幾十年甚至上百年的沉澱後才有所希望與可能，但這也是不容樂觀的，我們現在所能夠做的僅是「盡心格物」而已，一併加上自己在現實生活中的生活、學習、運用、以及處理各種事務方面的經驗等之所有具體的實踐工夫之所言以並記載下來傳於後人。以為第三期儒學復興的資料，除此而無須多言。另外還有一點需要注意的是：海外大多數學者對世界、古今各思想學派闡述的比較多，而對自己在現近社會中是怎樣做怎樣的實踐認知體認的工夫卻說的很少，這不能不說是一種知識份子在自身「知、識」方面之於未來新儒學發展方向的闡述問題有一定缺陷。這還有待於各位學者的努力，總體來講余氏有兩點是值得我們學習的：一站在時代的高度，溝通中西文化的志向。二對良心的負責，向世界導引於儒學的願望。）。

《二十一世紀》(http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c) 《二十一世紀》網絡版第二十期 2003年11月29日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第二十期（2003年11月29日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。