

「去巧故」、《淮南子·原道》「夫鑿、水之與形接也，不設智故，而方圓曲直弗能逃也」及《淮南子·主術》「上多故則下多詐」所謂智故，遂捨許維通的正解而取尹知章（718年逝世）假託房玄齡所註「故，事也」，將「去智與故」誤作 *rejects wisdom and affairs*（排斥智慧與事件），荒誕不通，因為沒有任何同時否定智慧和人事的學派！此句宜譯為 *eliminates cunning and pretence*。Rickett 又將「過在自用」譯成 *Transgressions are inherent in engaging oneself (in affairs)*，誤解剛愎自用為從事於業務，須知老莊所謂聖王亦不免投入無為之治，功遂始身退，非作隱士以逃避世務！（依《四部備要》本，《心術上》之主文在卷13頁1a7至2b6，從2b7至5b6簡直依次闡釋主文，可稱《心術上解》。）

《幼官（玄宮）》瀰漫着陰陽家思想，譯者成功地比較它與《禮記·月令》，又看出它的姊妹篇《兵法》受老子影響以致不像《孫子》那般強調「兵不厭詐」，以及《地圖》純屬法家和兵家的作品。這是可喜可賀的。至於參考書目中劉歆誤作劉欣（頁239及244）、孫武誤成孫吾（頁245），都不重要。

王煜

*Escape from Predicament, Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture.* By Thomas A. Metzger. (New York: Columbia University Press, 1977. xi + 303 pp.)

作者墨子可在導言中借用 William James 和 Arthur O. Lovejoy 兩位美國哲學家的術語，將中國近代和現代的傳統或保守派稱為軟心派，把西化派或革新派稱為硬心派。馮友蘭在《中國哲學史》嘗借詹姆士之語，謂孟子屬軟心派，傾向於唯心論，而荀子屬硬心派，傾向於唯物論。我們可說：宋明儒學的陸王一系自覺地闡揚孟子，故屬軟心派；程朱一系不自覺地顯揚荀子，遂屬硬心派。然而程朱比較陸王重視經驗知識與傾向實在論，非傾向唯物論或自然主義。民國初年有「科玄大論戰」，張君勱等軟心派維護形上學（如譯為玄學，亦非限於魏晉新道家之清談），胡適等硬心派力倡自然科學。保守派以中國文化為本位，仰慕德國的唯心論；革新派像主張全盤西化的陳序經（作者墨氏全書忽畧陳氏與吳稚暉、吳虞等），唯美國馬首是瞻，悅納英國的功利主義與美國的實用主義。竊以為：軟硬可具兩種意義。心靈無形而似軟，物體有形而多硬，詹姆士遂取軟硬二分法區別唯心唯物。佛學的「十二因緣」以名色指謂心身，便因名與心似軟而色身似硬。既信心識變現為萬象，佛家皆軟心派。但是軟硬亦指對外物的態度，傳統派常對機械文明與西方倫理（特別在輕視孝順）極度排斥，對英美文化比較「硬心」，而西化派對美國的文明（富強）與文化十分「軟心」。墨氏受馮友蘭影響，但如馮氏一般未能澄清陸王與程朱的歧異，更未想及軟硬的第二種義蘊。墨氏受實用主義、佛學、斯賓諾沙

和羅素所感染，遺漏了塑造馮氏思想之柏拉圖的神秘主義；提及留學英美的邏輯家金岳霖，但似未讀其代表作《原道》。儘管馮氏接受新實在論與中性一元論，否定「現象所構成的現實世界與人的道德意識組成單一的連續統（Continuum）」（頁9），他在中年仍倡「新理學」，遠不及金岳霖那道、式、能三元式形上學那樣西化。

頁11將用以研究近代中國的方法學分成五型：①新韋伯派：採取社會學家 Max Weber 的行為主義，代表人物是李亦園、楊國樞、Richard H. Soloman, Lucian W. Pye, S. N. Eisenstadt，在某種程度包括殷海光。②人文主義者，如唐君毅先生、馮友蘭及 Donald J. Munro（密西根大學教授，留學新亞書院一年後返美，著有《早期中國的「人」之概念》，由史丹福大學在1969年出版）。③人類學家：因為不顧歷史文獻，所以未能解釋知識分子的取向，僅憑「鄉村研究」說明農民的某些取向。④行為主義者：部分史家與社會科社會學家相信可量化的（Quantifiable）或明顯公開的（overt）行為才是鑽研的恰當對象，如費正清（J. K. Fairbank）學派。⑤思想史家（intellectual historians）：雖然深探有關資料，頻頻訴諸哲學，但常忽視人類共同的文化取向。譬若游泳溺斃於加州的怪傑 Joseph R. Levenson，風格是獨特地提綱挈領的，酷肖1876年出生的西班牙大提琴家 Casals 的省音（rubato）絕技，普通人只能欣賞而不能模仿，勉強摹擬也有害無益。墨氏寧願和華裔張灝（Hao Chang）一同反對 Levenson 的基本結論，且於此書歸屬新韋伯派與人文主義派，大致上融合了這兩派的優點。

首章《倚賴性與中國家族主義的人文主義學說》指出中國過度注重孝道。我素來喜歡感嘆：中國傳統有時鼓吹愚孝，日本傳統提倡愚忠，印度傳統培養愚誠（對滿天神佛的虔敬）。任何道德宗教不會否定孝忠誠，然而一旦泛濫成災，孝忠誠足以掀起其反面。例如中國父母合理地望子成龍，但如非過江放洋則難成猛龍，不成猛龍便不光宗耀祖，甚至羞辱門庭，就是大不孝。青年一旦錯過留學良機，終生受盡白眼歧視，在雙親與社會造成的精神負擔下，反過來仇恨父母。墨氏聰慧地徵引台北耕莘醫院的精神病學家徐靜、台大醫學院的曾枚煌與學者李美枝的研究成果，表示家族的權威足以導致青少年的精神壓抑，剝奪他們潛在的活潑創造力。此章談及中國人的感恩報德，但未能深刻批評。須知中國哲學非但起於憂患意識，而且起於感恩意識。尤其是儒學，強調對天地（自然界）、君（代表上司）、親（代表家族）和師（品學的塑造者）的報恩。所以中國老人，極少像西方老人那麼孤寂。

第二章《唐君毅對於儒家的「自我完成」之概念》謂唐先生沉醉於德國哲人斯賓格勒（Oswald Spengler, 1880—1936）之精神科學（Geisteswissenschaft），隱諷唐氏像斯氏《西方之沒落》那樣對物質文明悲觀絕望。作者批評唐、牟兩氏云：「唐氏之書既不受歡迎，在哲學上也不嚴格。他論證：人憑道德體驗，便識知太極或宇宙的本體實在。唐氏掃除康德對此種知識的可能性之懷疑，而未系統地展示如何擺脫此等懷疑。這工作留

給牟宗三先生，他在1969年撰成《智的直覺與中國哲學》，評察康德的論證，維護新儒學的假定：「智的直覺是可能。」（頁30）墨氏看出唐先生對中國文化的反省有時「理不勝情」，中國人却多體諒唐先生在1949年後弘揚中國文化的精神價值以致奔馳於美歐亞三洲的苦口婆心，罕於計較論證的嚴謹或鬆散。墨氏的參考書目列出唐氏的《人文精神之重建》、《哲學概論》、《中國哲學原論》六冊、《中國文化之精神價值》及論文《荀子言「心」與「道」之關係辨義》，疏忽了《人生之體驗》、《道德自我之建立》、《文化意識與道德理性》、《心物與人生》、《中華人文與當今世界》、《病裏乾坤》、《青年與學問》諸書；列出牟先《心體與性體》前兩冊和《智的直覺與中國哲學》，遺漏了其他十餘本書，尤其是1975年出版的《現象與物自身》。加以未讀唐、牟兩氏共同的老師熊十力先生的十多套著述，墨氏對廿世紀最顯赫的三位新儒家缺乏全面的了解。他又過分重視侯外廬而輕忽唐先生另一老師方東美先生。方氏自稱杜威門生，其作品雖華（美學情調）而不實，但仍堪閱覽。在文學與哲學的修養，方氏遠勝侯氏。但侯氏較擅長於發掘資料。

頁36譏評唐氏的「感通理想為「泛好的樂觀主義」（Panglossian optimism，希臘文PAN即一切，Glōssa乃舌，合成法文Panglosse。法國哲人伏爾泰有兩本小說諷刺幼稚的樂觀，傳雷譯本名《天真漢》及《老實人》，後者原名Candide，即英文Candid，字義為坦誠。主人老實人的老師教導他說：「在諸可能世界中的這個最佳世界，一切都為了最佳者」）。墨氏暗示唐氏像萊布尼茲一樣樂觀地相信現實世界是可能的多種世界中至善的一個。我須指出：萊布尼茲認為上帝選擇最佳世界給人享受，羅素懷疑萊氏此等幼稚的斷言純粹旨在取悅世俗；唐氏誠懇相信現實界的美善，甚至謳歌疾痛苦難足以鍛鍊和成就高貴的人格。我承認痛苦兼具勝義與劣義，然而至善界應無苦罪。如依中古神學學奧古斯丁之流肯定罪惡方可映照出美善，那末最佳世界宜為苦樂參半、善惡相當。（參閱 Arthur L. Herman. *The Problem of Evil and Indian Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976 p.111）我欣賞羅素甚於中古哲學及其陰影下的歐陸理性主義，絕不歌頌苦難，但是感覺墨氏將唐先生的思想過度滑稽化或漫畫化為包括「形上學的青年會之觀悅」（頁37）。唐氏非如耶教青年那般輕鬆天真，他亦知祖國傳統的醜惡一面，只因胡適和殷海光等已詳作批判，他遂凝神於闡發中國文化的可愛勝場，與西化派分庭抗禮。墨氏驚詫地察覺唐氏竟不受西方存在主義所謂苦悶、荒謬、無意義性與虛無的影響。不錯，唐氏契接佛教的華嚴宗而非耶教的或無神論的存在主義。

不過，墨氏對中國哲學有些正確的批評，頁32說中國欠缺拍拉圖和亞里士多德之重視能了解永恆形相的理性，和康德之進行分析抽象概念及其聯結之原則，又少倡導合理競爭和征服自然的積極奮鬥。頁45謂中國哲人震懾於聖賢的權威，只能反省古典，迂腐派將自創哲學體系的西方哲學家貶為自我榮耀。我亦感荀子《天論》的勇猛精神未受充

分提倡，三教的內省收斂却被過分珍惜。幸而熊十力先生在《讀經示要》非但採用王守仁的致良知，而且修正程朱學派的格物為包括自然科學的實驗。他深知內省只能修身，絕不能豐富物資以保家衛國。可惜至今某些青年未懂學問的進化性，誤以為中國哲學給唐、牟二氏研究竭盡了，豈料前輩並未掌握層出不窮的哲學工具，如現象學、心理分析、語言分析之類的犀利武器。墨氏只掌握社會學的進路以觀人文主義，雖於某些問題「旁觀者清」，但是未能替新儒學開創新局面。

第三章《新儒家的難局之感》佔全書之半。此章過分倚重錢穆、余英時兩師徒的思想，特別是余氏的抨擊中國傳統之反智論（anti-intellectualism），以王陽明代表明代的反智識主義者。頁55指出王氏比較朱子注重「難以言詮的」（ineffable）知識，頁64補充說陽明強調「言詮」（verbalization），只反對無關涉於修齊治平的讀書。在今天看來，自然科學的書籍也裨益於修齊治平。但是在迂腐者心中，閱讀和修身無直接關係的書籍，便是玩物喪志。陽明的反智論，得靈感於流行的三教，却非禪宗「不立文字」那樣極端。事實上，連禪宗也留下許多宗教、哲學與文學甚至藝術的輝煌作品。頁80竟說王守仁和毛澤東的理想社會幾乎全同，不曉得王氏必然反對以黨治國與不斷鬥爭。墨氏所言難局在於內聖（超越界）與外王（經驗界）之有機聯繫和輕重取捨，似忘記：三教皆視內聖高於外王，立德勝於立言，且立言勝過立功；而共產黨以外王掛帥，立功比立德要緊。三教所重的「無我」或「克己」針對私欲膨脹或自我中心主義，共黨的「忘我」或「無己」却克服「螻蟻尚且偷生」的貪生本能，鼓吹為黨國犧牲軀體。頁79謂：「當王陽明談及行動，他首先想到個人的倫理而非糾正國家。」此言正確。頁109 中國近代的政治觀以摩尼教（明教）的滅惡論為特徵，不管馬列主義者，自由主義者和保守派，都不甚追問惡之根源，而專心向惡鬥爭。我想補充一句：佛教徒比較熱心探討惡根，譬如唯識宗所言第八識中的部分種子或第七識之執持第八識為自我。

朱子自信以心與理為一，批評佛教以心與理為二。頁121—2解釋云：「佛陀不悟到：心雖脆弱而具體表現了對宇宙的形上學基礎之到達。實在，似乎顯然，新儒家對佛學的批判……準確。」我們亦可如此類比儒佛：程朱一系倡以心逼近理（客觀原則），作為「氣之靈」的認知心或經驗心不能先天地具備萬理；恰似唯識宗無着、世親兄弟所代表的妄心派，以經驗心接受「正聞薰習」去製造「出世清淨種子」，逐漸逼近「真如理」。朱子與世親同如荀子的重視後天積偽成善。他們的優點在保持漸教的長期「張力」（tension），不讓功夫鬆弛，媲美西方的道德宗教；缺陷在分心與理為二，簡稱心理不融，缺乏輕鬆直捷的頓教，不能講「心即理」，只能說以心「合」理或「契」理，或同語重複地（tautologically）說「性即理」。相反地，孟子與陸王一系相信超越的道德心必然具備眾理，反省便知。此似真心派的華嚴宗將真如理或客觀原則上提於心，使真如心先天必然具備真如理。他們的優點在心與理融合為一，簡稱「心即理」，使人可簡易

頓悟；缺陷在容易喪失漸修的張力。不宜籠統地褒讚新儒學以心理爲一而訶斥佛學隔心理爲二。墨氏只知不應粗畧地視程朱代表道問學而陸王代表尊德性，儘管程朱確實比較尊重經驗的認知。（頁136—7）

第四章《新儒學與往昔中華帝國的政治文化》重申內聖與外之間的張力或困局。新儒家苦於內在的道德修養不能客觀化或外在化爲政治權威，內聖外王不能結合，即是超越界與經驗界喪失聯繫。小人如魏忠賢輕易當權，君子却焦慮於無法將政治合理化或道德化。如墨氏所指出：明清兩代政治思想的主流是溫和的「尚實論」（realism），能正視現實，不作浪漫（romantic）玄遠的空想。黃梨洲的《明夷待訪錄》揭示指向遙遠將來的理想而非空想。

第五章《在增進的樂觀主義與西化的年代裏互相依賴的風氣》，幽默地運用 the morally elect一語。英文 the elect或the select people 本指上帝精選出來的人民，是以色列人驕傲的自稱，瀰漫着宗教色彩。墨氏加上副詞「道德地」，以「道德選民」稱謂無產階級，轉化宗教色彩成爲政治色彩。耶教認定人皆有原罪，中共曾經不自覺地將原罪投射於資產階級出身的嬰兒，否定「家庭成分不良分子」接受高等教育的權利。佛家的唯識宗雖無原罪觀念而斷言「一闍提」斷滅善根以致無可救藥，中共也不自覺地將此類「原惡」投射於家境富裕的赤子。政治鬥爭中「根本罪惡」的概念，不必植根於宗教信仰，但與一般教條同具非理性的獨斷性。心智開朗的羅素嘗撰兩書，《何以我非基督徒？》及《何以我非共產黨徒？》，可惜他不知唯識宗。更可惜墨氏未能透視古代宗教與現代政治所共同的獨斷教條。

頁221徵引了賀麟《當代中國哲學》所載邏輯家沈有鼎教授在1937年度「中國哲學會」上的講話。沈氏將中國文化劃分三期：首期（先秦）的哲學是活躍的（dynamic），次期（中古及近代）的思想太強調寂靜，第三期（現代）的哲學應當饒於組織力和邏輯精神，發掘潛存於先秦哲學的系統性和創造力，新儒學體系就是窮理盡性的儒家理想主義。墨氏以爲沈氏之言例證了一項傳統信念（思想乃道德與政治力量之基礎）的重要性。我認爲墨氏大可分析兩種邏輯家的心態，試釋何以沈有鼎皈依儒家而王浩宣傳馬列主義。從政治學轉到理則學的金岳霖，教導出兩位蜚聲國際的學者。1969年天逝的殷海光學生提倡理則、科學與自由民主，死前三年出版《中國文化的展望》，似受西方哲學家（如雅斯培）影響，始如野人獻曝那般，尊稱孟子爲道德的英雄，未悟中國傳統視英雄的地位低於聖人。因爲英雄可廣包三層：上層聖英雄通常只稱聖人，中層非聖非奸（如邱吉爾），下層奸英雄如曹操、拿破崙。狹義的英雄只須表現驚人的生命力，不必彰顯道德理性以成聖。殷氏將亞聖稱爲道德英雄，嚴格看來，却貶而非褒。金氏另一高足王浩在紐約洛克斐勒大學研究數理邏輯，亦具政治理想，撥冗撰文研究魯迅。牛津學派的P.F. Strawson，兩度訪問美國，激賞王浩而不知金、殷二氏。殷海光生晚年對儒家沒有沈有

鼎那麼樂觀，也無王浩那麼悲觀。墨氏尚年輕，未嘗徹解中國政治的微妙複雜，既不提王浩等人，亦不提毛澤東政治失策的一面，而只述毛氏如何成功。

總之，《逃避難局》尚欠深刻；然而註釋的詳細，和作者大胆採用最新資料的精神，皆甚珍貴。

王 煜

