

人文世界的追尋及其限度

——評黃兆強《學術與經世——唐君毅的歷史哲學及其終極關懷》

● 賈慶軍

黃兆強的新著《學術與經世》是第一部系統論述唐君毅歷史哲學之著作。在這本鴻篇巨製中，作者不僅全面深刻地探究了唐氏的歷史哲學，而且還將中西歷史哲學的源流做了詳細梳理。



黃兆強：《學術與經世——唐君毅的歷史哲學及其終極關懷》（台北：台灣學生書局，2010）。

黃兆強先生深厚的史學功力已在其《清人元史學探研——清初至清中葉》一書中充分體現^①。近年，黃先生又完成一部新著《學術

與經世——唐君毅的歷史哲學及其終極關懷》（以下簡稱《學術與經世》，引用只註頁碼），這是第一部系統論述唐君毅歷史哲學之著作。在這本長達六百頁的鴻篇巨製中，黃先生不僅全面深刻地探究了唐氏的歷史哲學，而且還將中西歷史哲學的源流做了詳細梳理。筆者從中受益匪淺，並迫不及待寫下一己之感悟，以與作者和讀者共勉。

一 唐君毅之歷史哲學

《學術與經世》共有十章，彙集了作者近年來所發表的十餘篇文章而成。其內容包括：唐君毅的歷史形上學（兩章）、史學價值論、歷史知識論、史學價值判斷論，史學現代化，唐君毅論中華民族之生存發展及中華文化傳承和弘揚問題、論春秋經傳，唐君毅的終極關懷、〈中國文化與世界宣言〉之啟示等。黃先生此著可說是第一部全方位並

分門別類地對唐君毅歷史哲學和其歷史終極關懷進行歸納和提煉之作品，而且，其研究並不局限於單一的史學研究，而是在唐氏的整體著述中來凸顯其歷史哲學思想；其研究方法也不局限於史學方法，而是綜合了歷史、哲學、文學、社會學等各領域的研究方法，如此呈現的唐氏歷史哲學思想更為完整和豐滿。在此意義上，此著開拓之功不言而喻。在這裏，我們將《學術與經世》之十章內容歸納為四個方面進行介紹。

(一) 歷史本體論、歷史形而上學理論

正如黃先生所指出，唐君毅相信並認定宇宙間有一形而上的具道德性格的精神實體，此形上精神實體就是人類歷史進程的原動力（頁27、48-60），此道德形上實體既是超越的，又是內在於人的（頁33、57、63）。就其超越性來說，唐氏稱之為「道」、「道德自我」、「道德精神」、「道德理性」、「形上真實自我」等；就其內在於人來說，又稱之為「心」、「仁心」、「人之心」、「人心靈精神」、「道德自我」等（頁28-36、41-56、69）。如此，歷史就是一個「三位一體」者，即作為主觀精神載體之「人」，將絕對精神之「超越形上實體」表現為客觀精神之「歷史進程」、「歷史發展」（頁64）。也可以說，人類歷史乃絕對精神透過人類主觀精神而客觀化其自己而成者（頁60）。

在唐君毅歷史本體論的基礎上，黃先生探討了其一系列歷史形

而上學理論。關於歷史發展的必然，唐氏認為國家是宇宙本體之客觀化體現，是其必然要求和產物（頁75-80）；關於歷史發展的規律，唐氏認為人類歷史進程恆升降起伏地前進，從而將東方迴圈觀和西方進化觀結合起來（頁80-82）；至於中國歷史文化之發展，唐氏認為其中貫徹始終的就是儒家人文精神（頁84-85、90-101）；關於人在歷史中的地位和作用，唐氏予以充分肯定，他深信人類是根據其自覺的心靈，即根據其道德意識、道德意志、道德理性而自作主宰地創造其未來（頁141-45）。

通過黃先生之傾力發掘，唐君毅之人文世界、人自作主宰之精神浮出水面，讓我們感受到其精神之宏大和充滿現實關懷之道德激情。不過，我們仍然可在其中發現西方思想的影子，例如康德 (Immanuel Kant) 自然和歷史之兩分思想、從康德到黑格爾 (Georg W. F. Hegel) 的自由思想，以及黑格爾的惡之合理性思想等。

(二) 歷史知識論、史學價值論和史學價值判斷論

關於歷史知識論，在唐君毅看來，純客觀外在的歷史事實之真相，其本身即使存在，也是我們認知能力所不能達到的（頁222-23）。唐氏認為歷史知識不過是我們的歷史意識所建構的歷史世界（頁227-33），而人之歷史意識又是道德形上實體的體現，因此，客觀歷史事實最終是由道德理性建構的，沒有獨立於道德之外的歷史事實。

通過作者之發掘，唐君毅之人文世界、人自作主宰之精神浮出水面，不過，仍然可在其中發現西方思想的影子，如康德自然和歷史之兩分思想、從康德到黑格爾的自由思想，以及黑格爾的惡之合理性思想等。

唐君毅在論述歷史事實和歷史價值判斷時出現矛盾，是他用西方二元思維進行思考的結果。其分析問題時用的是西方概念，而得出結論時又想回到中國道事合一之思想裏。

關於史學價值論，唐君毅認為，無論是史學對個人的價值，還是對社會、政治、民族之價值，抑或是史學之終極價值，其最後的基礎依然是歷史本體，即道德形上實體（頁158-83）。而道德理性之完全實現，就是建立一個人文世界及人格世界（頁174-83）。

關於史學價值判斷論，唐君毅強調，史學價值判斷的根據是道德理性和人文精神，「……史學須以同情的智慧，理解事理之得失，不能不用人生文化價值之概念，以從事評價」（頁258）。依靠最高的道德理性對歷史進行評價，其最終目的是為了促進並創造人世間有價值意義之事物及排棄並超拔反價值意義之事物，指導人們創造未來歷史的方向（頁265-67）。

筆者認為，唐君毅史學價值判斷論的邏輯無疑是清晰的，但其在論述歷史事實和歷史價值判斷不可分時，有些地方還是令人費解，茲列舉如下：

第一，唐君毅用中國古代即事言理之義來論證歷史事實與價值之不可分割（頁255、261）。他提出了一個著名觀點，即「事客觀，理亦客觀」（頁261-62）。但之前他並沒有承認客觀歷史存在，並認為其存在也是人力所不能通達的，而在這裏提出的歷史事實和歷史價值之雙重客觀性，是否等於其承認了歷史事實之客觀性呢？

第二，唐君毅區分了道德主體和認識主體。他認為中國人當前之任務是建立認識主體，在其建立之後，再讓道德主體進行價值判斷。

黃先生認為唐氏這一觀點也可用於歷史價值判斷上。但這似乎又出現了矛盾：既然承認了認識主體，則需承認歷史事實之客觀性，而唐氏依道德主體建立的歷史知識論又否定歷史事實之客觀性（頁268-70）。

出現上述矛盾，是唐君毅用西方二元思維進行思考的結果。其分析問題時用的是西方概念，而得出結論時又想回到中國道事合一之思想裏。下文我們將對這一矛盾予以系統解釋。

（三）史學個案研究

唐君毅主要的歷史個案研究包括漢代史家學術思想研究、清代學術思想研究和春秋經傳研究等。黃先生的研究表明，唐氏的具體歷史研究也是圍繞其人文精神展開的。

一、漢代史家學術思想研究。
據黃先生考察，唐君毅在漢代史家司馬談和班固對先秦思想的分類中找到中國人文精神發展史的線索。

對唐君毅來說，司馬談、班固的論說恰體現了中國文化精神，即天地混合升降之道，既能凝合又能廣被。漢代文化思想使中國人文世界與學術世界形成一包涵多方面之全體（頁294-95）。正是這樣一個整體和部分辯證存在之全體，既能體現人文精神之總體發展，又能促進專門學術之專精發展。按唐氏所說，先秦諸家之學術與現今人文之各領域有相通之處，而漢代學者能知各人文領域、專門學術各有其範

圍而互相制限，知其效用而自有其節度，更使之並在而俱存、相生而共長，即為使人文化成於天下之大道（頁298）。所以，唐氏把漢代看成是「人文化成於天下」的開始（頁294）。此慧識讓人佩服。唯一讓人有疑惑的是：唐氏將先秦諸家學術與現代人文各領域相比附（頁297-98）是否恰當。此前他也有將中國學術精神發展階段和西方學術精神發展階段相比附之論（頁86-87），皆有可商榷之處。

二、清代學術思想研究。根據黃先生之整理和闡釋，唐君毅對清代學術的研究極具慧識，顯示了其深厚的思想史功力。其富有啟發性的創見主要如下：

(1) 清人反對宋明理學乃由於其誤解宋明理學。據唐君毅考察，清代學者認為宋明理學忽略實際，其根本精神是虛玄不實的。這是對宋明理學之一大誤解。從文化上看，宋明理學追求的是如何自覺樹立民族真生命、民族文化真生命之精神。而其論性與天道，是要將民族和民族文化生命置於更根本之基礎上。其性與天道從來也不是脫離實際來討論的，理學家注重的就是道德實踐，性與天道無不表現在人倫、社會中。所以，清代學者所攻擊的只是宋明理學末流之弊，其主流並非如此。而清代學者對現實社會和學術實際效用之關注，已經包含在宋明理學之中，而其實踐之視野卻相對狹隘，只關注橫向的社會和經驗層面，沒有縱向的超越精神和宇宙整體意識，其精神不如宋明理學廣大（頁347-52）。

(2) 清學關注客觀研究和學術實際社會效用是儒學精神的一個進步，但其向外、向下之傾向忽視了民族文化生命之繼承和發揚。唐君毅認為，首先，清人的客觀研究精神近似於西方科學精神。但這並沒有發展出科學，原因不是這一精神和態度本身，而是其研究的對象有問題。以考據學來說，其對象為歷史文物，而非自然（頁354-56、363）。其次，顏元、李塉、戴震、焦循等人喜歡講利用厚生、錢穀兵刑，講欲當即理。這種關注人們生計問題和社會現實問題之思想，是有一定進步性的。其思想接近於西方現象主義、實用主義和自然主義，使學術思想更合常識、更實用，避免了抽象教條束縛人之流弊（頁356-58）。而今文經學家、古文經學者逐漸否定經學而接受西方思想，投身於政治改良和革命，這對於民族生命之重建有一定貢獻（頁379-82）。唐氏將清代學術思想分為七個類型進行的論述和肯定評價（頁366-82），這裏不再贅述。

至於清代學術之流弊，唐君毅認為，其訓詁考據從古書中求道，這樣就使其既無法求得真正之道，也不能開出西方之科學。因為道無處不在，並不僅僅存在於書本之中，而對歷史文物文獻的執迷，也就使儒者不能對自然和社會進行客觀研究，從而產生近代科學。如此，即喪失了宇宙本體精神，也喪失了現實關注（頁359-60），考據實學也就變成了虛學。從關注社會實際和政治改良來說，清代思想家也有很大缺陷，即其只知現實之社會

據作者考察，在對春秋經傳的研究上，也透出了唐君毅一貫的人文道德立場。唐氏對春秋三傳的研究不是單純的考證對比，而是發掘其道德與人文內涵。

政治問題，而不能像宋儒之向內、向上而用。現象主義、實用主義、自然主義之思想，雖開拓了橫向空間，卻是一種精神之降落。而失去宇宙本體精神之拔高和指引，其最終的體現就是唯物主義，民族生命和民族文化生命終不能生生不息（頁357、383）。所以，重新恢復和發揚儒家文化傳統，尤其是宋明理學家向內、向上之精神，是中華民族和民族文化得以長存的迫切要求（頁386-93）。

三、春秋經傳研究。據黃先生考察，在對春秋經傳的研究上，也透出了唐君毅一貫的人文道德立場（頁410-12）。因此，唐氏能夠得出與一般經史研究者不同之觀點。其對春秋三傳的研究不是單純的考證對比，而是發掘其道德與人文內涵。據其看法，《春秋》及春秋三傳隱含着中國人自覺的道德智慧，帶有明顯的道德文化判斷（頁407）。在三傳中，《穀梁》體現的是道德文化上的理性主義，《公羊》體現的則是政治上的理想主義（頁410-11），而《左傳》雖然也有文化性和道德性判斷，但其功利性相對明顯，不若《穀梁》與《公羊》更具道德理想性（頁421-22）。

（四）歷史文化研究之終極關懷

黃先生對唐君毅歷史文化研究的終極關懷進行了總結。根據唐氏之提煉和歸納，中華文化傳統就是人文精神。中華民族要站立起來，就是要靠自家傳統文化中的人文精神（頁437-42）。此人文精神乃由

孔子所立。正是孔子使人意識到其可以自覺成為道德實踐的主人，如此，人乃萬物之靈的地位才得以確立，人本、人格、人倫、人道、人性等各種人文精神內涵也就得以確立（頁437、444-50、536）。而唐氏的終極關懷就是將儒家人文精神貫徹於天下，即所謂「人文化成於天下」。其具體目標可分為兩步：一是中華民族生命和中華傳統人文精神之兩足俱立；二是秉承中華傳統文化中大同世界和太和世界之精神，積極與外邦交流，促進人類的和諧與世界之大同（頁456-72）。所以，黃先生乃稱唐氏為「人文意識宇宙中之巨人」（頁XVII、301-302、542-51）。由此，我們不妨說唐氏力圖建立一個人文的世界。

黃先生還對唐君毅等人撰寫並發表〈中國文化與世界宣言〉的貢獻進行了研究（頁479-505），並在《學術與經世》的附錄中附加了對唐氏的愛情哲學、人文意識、歷史哲學等方面的論述，還有悼念和緬懷唐氏的幾篇文章，其中再次體現了唐氏之人文精神和道德意識（頁507-612）。

二 歷史哲學思想的反思

黃先生在分析唐君毅的歷史哲學思想時，也體現了自己的歷史哲學思想，現歸納如下：

在歷史本體論方面，黃先生贊同唐君毅所說的道德形上實體為歷史之原動力，並接受此道德實體既外在又內在於人心，從而人則可以

唐君毅的終極關懷就是將儒家人文精神貫徹於天下，即所謂「人文化成於天下」。作者乃稱唐氏為「人文意識宇宙中之巨人」。由此，不妨說唐氏力圖建立一個人文的世界。

以神自期自許，以無限的自信和向上之志氣向豪傑和聖賢境地邁進（頁32、147）。黃先生也相信，道德形上實體為絕對精神，人則為絕對精神的主觀體現，而歷史和文化則是絕對精神之客觀化，三者合為一體（頁14、60-62）。與唐氏一樣，黃先生不贊同黑格爾直線式的歷史文化觀，而是認為歷史演化規律是螺旋式前進的（頁16、86）。

關於人在歷史文化中的作用，黃先生亦贊同人在歷史中的主宰地位（頁58、140-45），歷史和文化是人以其精神對自然的改造（頁87、436-37、543）。經過黃先生之闡釋，人之主體地位愈加凸顯（頁446-48）。

就歷史知識論而言，主要涉及到客觀歷史是否存在和能否通達之問題。黃先生肯定了唐君毅關於歷史認知觀點的貢獻，即雖然歷史事實可能存在，但人卻難以通達。而歷史事實得以存在，是由於其有意義之故，其意義則賴於人之歷史意識。換句話說，歷史世界之存在是由於人之歷史意識所產生的歷史知識所致（頁20、223、232-33）。既然所謂的「歷史事實」只是由人之歷史意識產生的歷史知識，那麼就不可避免地具有價值判斷之特點，所以歷史知識與價值判斷是不可分的（頁245、263-64）。

可見，在歷史哲學上，黃先生大致贊同唐君毅之觀點，而在人文精神之核心內容上，黃先生對人之主宰地位的強調更加明確。黃先生對牟宗三評價唐氏一語的改動更凸顯了這一傾向。他認為牟宗三將唐

氏稱為「文化意識宇宙中之巨人」不若「人文意識宇宙中之巨人」更恰當，因為唐氏所重的是「人」。而牟宗三所言之「文化」（人文化成）容易遭人誤解，不能凸顯唐氏對人之主宰地位的強調（頁542-52）。

接下來，筆者不揣冒昧，試着在黃先生的研究基礎上，對唐君毅之人文精神談一點自己的看法。

筆者以為，唐君毅所言的宇宙本體最終是個道德和精神之存在。而且，唐氏人文世界的基礎看似是道德形上實體，實則是人心人性。其將歷史和文化的基礎立於人心人性上，將形上宗教和信仰看成是人心的放大，而自然世界為人心所涵攝改造之事物。所以，人文人本成為其思想之核心。

關於歷史和世界本體之道德特徵，唐君毅在《道德自我之建立》一書中，曾自下而上證明世界精神實在之存在，而其基礎則是人之精神^②。關於人在宇宙中的核心地位，唐氏在《中國人文精神之發展》中有透徹的分析，他認為人心人性是世界之大本和大中，形上宗教信仰也是人心人性放大之結果^③。天人合一、天人合德只不過是人心人性伸展之結果，祭天祭祖不過是希望從精神上與之交相感通。天地之超越人之處並不存在^④。

唐君毅一再強調此心性精神如陽明思想中之「良知」概念（頁56-57）^⑤。但陽明之良知是整個宇宙（包括物質和精神）之本原，沒有主客體之分^⑥。所以，唐氏之道德形上實體顯然是精神性之存在^⑦。這就使其思想和黑格爾之思想相接近

在歷史哲學上，作者大致贊同唐君毅之觀點，而在人文精神之核心內容上，作者對人之主宰地位的強調更加明確。他認為牟宗三將唐氏稱為「文化意識宇宙中之巨人」不若「人文意識宇宙中之巨人」更恰當，因為唐氏所重的是「人」。

唐君毅所發掘出的中國人文精神並不是本真的中國精神，而是現代精神的一種古代對應物。真正的人天合一、萬物一體不是唯物也不是唯心的，它是宇宙整體，人及其心靈只不過是這個整體中的更為靈慧之部分。唐氏將人性人心看成無限之根基，就有點本末倒置了。

(頁16、45、54-55)。他和黑格爾一樣，繼承了西方哲學主體與客體、精神和物質、人文和自然、形上與形下之區分^⑥。他不滿於黑格爾的只是後者突出國家而輕視個體人格，以及將歷史發展脈絡描述得過於直線。雖然唐氏強調超越與內在之統一，以此來突出與西方哲學家之不同，但其統一的只是精神層面的東西，而在整體上依然遵行着西方兩分之邏輯。強調精神性之存在，就使唐氏著作中充滿了「道德」、「價值」、「人文精神」、「人文意識」等字眼，其西方近代人文思想之痕迹非常明顯。

三 唐君毅對人文精神的提倡

接下來，我們要追問的是唐君毅提倡人文精神之原因，並試着從如下兩個方面作分析：

一方面，出於現實關懷，馬列唯物主義、現代自然主義成為唐君毅的最大對手，且其對人文精神的提倡很大程度上是由於他對這兩者理解不恰當而產生的。

唐君毅把馬列主義看成是一種強調物質至上的思想。但是，馬列唯物主義之物質並不是平常所說的物質，其對生產力的強調也並沒有降低人之作用，因為人恰是生產力中的核心因素；而且馬列唯物主義並沒有放棄精神追求，反而是要建立一種更高形態的階級道德。馬列主義是某種版本的現代自由主義的極端表達：追求極端自由和人的完

全解放反而導致自由的喪失，追求極端的道德和德行反而是道德的墮落，也許就是歷史對人類開的一大玩笑。而唐氏沒有對此深究，只是一味反對物質，這使其走向另一極端，即追求絕對自足的精神。受現代人文精神的啟發，如黑格爾的精神哲學、柏格森(Henri Bergson)的生命哲學和現代浪漫主義等，唐氏回歸到中國古代歷史和文化中尋求人文精神，因此也就有了其洋洋幾大卷的有關中國人文精神之著述。

然而，唐君毅的論述並沒有超出柏格森、海德格爾(Martin Heidegger)等對西方唯物主義、自然主義的批判。他所開出的藥方也是借鑒西方思想家的。他的貢獻就是指出現代西方思想家並沒有將形上精神和人圓滿結合起來，強調人心人性與天心天性之合一。但是，唐氏所發掘出的中國人文精神並不是本真的中國精神，而是現代精神的一種古代對應物。所以，唐氏如此之回溯，並不是中國真正的人天合一、萬物一體思想的體現。真正的人天合一、萬物一體不是唯物也不是唯心的，它是宇宙整體，在其中只有本真和非本真之區分，沒有內和外、形上和形下、精神和物質之截然區分，它是一個有機、渾然的融合體，人及其心靈只不過是這個整體中的更為靈慧之部分。唐氏將人性人心看成無限之根基，就有點本末倒置了，天人關係也就顛倒了，人心人性亦狹隘化了。一句話，他對現代思想的反思過度依賴於現代思想和概念。

當然，唐君毅提倡人文精神是經過深入思考的，這體現在他對「人文」、「超人文」、「非人文」、「次人文」、「反人文」之概念及其關係的闡釋中^⑩。唐氏提倡人文的原因是出於對人的尊嚴和價值的全面保護，唯恐人之外的事物侵害之，其對自然宇宙和現代物質專制的恐懼在其文字中隨處可見^⑪。可以說，唐氏是在現代自由觀、人格觀、自然觀等基礎上討論人文精神的。但他在討論這一人文精神時又遇到了矛盾，因為他不得不承認人屬於世界整體之一部分，其自身價值的圓滿必須要從其他事物中得到補充。在此矛盾面前，唐氏只能說人要在「非人」和「超人」之領域選擇有益於人之思想。如此，他必然會將非人文和超人文思想置於人之控制和標準之下。但這樣經過人過濾的「非人文」和「超人文」還是其自身的本真存在嗎？人文能因此而獲得真正的圓滿嗎？這樣一種人文真是中國古人所提倡的天人合一、天人合德之思想嗎？

在傳統天人合一思想裏，人文是包涵在天文裏的，也只有在這個宇宙整體裏，人文才得以成立和拓展；而以人文為中心，將人與其他存在區別開來，並以人之判斷來裁決與涵攝其他存在，人文自身恐怕也就難以真正成立。而在唐君毅之論述中，我們看到的都是這種以人為中心進行的涵攝，這種涵攝要麼從人之經驗層面展開，要麼從人之精神層面展開，總之皆是自下而上的伸展和感通^⑫。唐氏強調人的無限性和超越性，卻忽略這一特性恰

是宇宙整體賦予人的，人無論怎樣超越，也無法超越宇宙整體這一界限。人只能帶着虔敬之心去從這一整體領悟其超越性和無限性，而非拋開之，追求所謂的「自作主宰」。即使人真有主宰之功能，這一功能依然是宇宙整體賦予他的。因此，無論怎樣，這一秩序也應是自上而下的，而非自下而上的。

由人文涵攝和決定天文，就會導致人的僭越，不僅人文無法保證，恐怕還會走向反人文。現代唯物論、唯心論、自然主義等皆有這一毛病。它們皆以人為中心展開論述，而這樣看到的人皆不完全，其衍生的結果往往適得其反，導致對人之專制和侵害。這皆因其沒有從真正的宇宙整體出發來確定人之位置。所以，人文必須置於一個更廣大之基礎，即宇宙或天文。

人文的當與不當只有在天文之自然秩序上才能得到參照。如此，天文和人文才是人們不斷探索和追求的目標。此「天文」並不僅僅是科學意義上的天文——科學意義上的天文只不過是其一部分，此「天文」應是真正意義上整體之天文，是物質和精神的渾然整體，而僅從單一的物質（唯物）或精神（唯心）之視角探索宇宙總是偏頗的。唐君毅對自然宇宙的恐懼就是這種狹隘自然觀和宇宙觀之結果。現代科學和現代思維的局限就是這種割裂的局限。因此，重新思考中國心物合一、萬物一體之精神，是了解宇宙整體的極有價值之途徑。在這樣一個天文之下展開的人文才是完整的、健康的。這樣一個天文不僅

以人文為中心，將人與其他存在區別開來，並以人之判斷來裁決與涵攝其他存在，人文自身恐怕難以真正成立。而在唐君毅之論述中看到的都是這種以人為中心進行的涵攝，皆是自下而上的伸展和感通。

如果說馬克思學說是基督教思想的世俗翻版，唐君毅之學說則是中國儒家思想的世俗翻版。他們都是以人為中心來重新闡釋和理解這個世界，而不是從世界和宇宙本身來理解之。兩者都是現代人文主義和人本主義或人類中心主義之產物。

不會壓制人文，還會使其更完善、更廣大。

另一方面，唐君毅本身之關懷導致其對精神之青睞。在對道家思想進行分析時，唐氏對道德情懷的偏愛鮮明顯露出來，認為道教道德感不夠深厚^②。他所謂的「道德感」是人的一種積極主動性，即主動承擔維護社會正義、蕩平世間苦難的情懷。人之主體地位就凸顯出來了，而這又和他主張的人之自作主宰正相呼應。所以，唐氏對道德情懷之青睞與其提出宇宙本體為道德實體是有一定聯繫的。

從人的道德情感出發來看待世界，自然就會對道家和道教思想不以為然。因為道家思想是從宇宙整體出發的，它強調的恰是「道法自然」。這一「自然」不是近代人所理解的物質自然，而是整個宇宙的本真自然狀態和自然秩序。對道家來說，順應自然天道，就是道德的，而人之主觀行為，恰是不道德的，此道德觀正好與唐君毅之道德觀相反。道家精神被描述為一種逃避社會責任而去觀照欣賞大自然的悠遊藝術精神就可以理解了^③。

最後，筆者對唐君毅提倡的人文精神特徵作一歸納：

第一，唐君毅人心人性之學更像是唯物主義的另一翻版。如果說唐氏將宗教和宇宙等一切事物皆從心性上來解釋的話，馬克思則是將宗教等事務都從生產力上來解釋。如果說馬克思學說是基督教思想的世俗翻版，唐氏之學說則是中國儒家思想的世俗翻版。他們都是以人為中心來重新闡釋和理解這個世界

(頁300)，而不是從世界和宇宙本身來理解。換句話說，兩者都是現代人文主義和人本主義或人類中心主義之產物，只不過各自都抓住了人的某一方面：一個從物質層面講，一個從精神層面講。深入來看，兩種學說不過是一體兩面。也難怪唐氏尊崇黑格爾的辯證法和歷史哲學(頁368)，而黑格爾的辯證法也為馬克思所繼承了；不同的只是一個從物質層面講，一個從精神層面講。馬克思自己也講其思想是黑格爾思想的顛倒(顛倒的黑格爾依然還是黑格爾啊)。所以，作為黑格爾的繼承者，唐氏和黑格爾是一脈相承的，兩者的邏輯在本質上是一致的。唐氏對精神實在的論證和唯物主義如出一轍，如從個別上升到一般、惡與欲望在歷史上的作用、歷史有必然之法則等(頁144-45)。如此，唐氏對唯物學說的批評就是無力的。也正因為他糾結於馬列學說，就無法超越和糾正它，亦無法領悟中國傳統文化的真正內涵。因此，現代主客觀二元思維對其有着巨大的影響，而黑格爾的幽靈也頑固地困擾着他，就像其困擾於馬克思一樣。唯心主義和精神道德論無法撼動唯物論和自然主義，因為它們本就是一根藤上的，都是整體分裂之結果，誰也說服不了誰。而中國傳統的渾然一體之天文之學，則有助於超越這一頑固的迴圈。

第二，唐君毅學說與清代學術之同質性。唐氏和清代學人一樣，是從人思到天，以地來合天的。其所講的人心人性就是從人自身出

發，向上透向天的。他總強調人心人性之超經驗、超現實性，但他堅持人自身就是核心，並從其出發自下而上論證道德實體之存在，其路數和清儒大體相似，只不過清儒的出發點是物質事實，而唐氏的出發點是精神事實。不管怎樣，兩者都是心物分離的表現。

我們都知道，唐君毅研究歷史文化之初衷就是融合中西文化，以中國傳統高明博厚之文化涵攝西方峻峭高拔之科學民主成就，最終促成中華民族生命和文化生命的重生和勃發。唐氏之初衷是無可置疑的，但如果要涵攝西方科學與民主成就，就應在傳統真正廣大之思想基礎上進行。而按筆者的分析，似乎他對中國傳統文化之理解先就沾染了西方思維模式，這就影響了涵攝和提升之效果。

綜上所述，通過黃先生對唐君毅歷史哲學之全方位描述和分析，展示了唐氏之人文歷史或人文文化觀。這一歷史和文化觀當然極具價值，這是唐氏將人文價值和精神引入中國傳統文化的一次偉大嘗試。其宏闊的理論探索勇氣和博大的現實擔當精神是我輩深感佩服並引以為榜樣的。

註釋

① 黃兆強：《清人元史學探研——清初至清中葉》（台北：稻鄉出版社，2000）。筆者曾撰文評論此書，參見賈慶軍：〈台灣學人的史學研究管窺：以《清人元史學探研》為例〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研

究所），2013年2月號，頁128-35。

② 唐君毅：《道德自我之建立》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁11-13、78-88、118、138。

③④⑨⑫ 唐君毅：《中國人文精神之發展》（台北：台灣學生書局，2000），頁371-72；373-74；9-11；354、356。

⑤ 唐君毅：《道德自我之建立》，頁14；《人文精神之重建》（台北：台灣學生書局，2000），頁502-503。

⑥ 賈慶軍：〈陽明思想中「良知」與「良能」概念之關係探究——兼論其「意」之分層〉，《當代儒學研究》，2012年第12期，頁31-58。

⑦ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁107、248-49、256、258、321、516；《中國人文精神之發展》，頁376、379。

⑧ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁84-86、100、244；《中國人文精神之發展》，頁10、18、26、30、34-35、357、368。

⑩ 唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁19、29-31、337；《人文精神之重建》，頁47-48、51-58、119-32、163-70、176-79、181-86、201-209、274-81、313-24、555-60。

⑪ 唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁18、26、34-36、366-70、375-76、385、387、389；《人文精神之重建》，頁59、61-63、100、107、245、239、247、249-50、252-53、256、258、320-21、327、346、516、518。

⑬ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁101、104-105、109-10；《中國人文精神之發展》，頁22-23、25。

唐君毅研究歷史文化之初衷就是融合中西文化。如果要涵攝西方科學與民主成就，就應在傳統真正廣大之思想基礎上進行。唐氏對中國傳統文化之理解先就沾染了西方思維模式，這就影響了涵攝和提升之效果。