

引言

當我接到邀請承乏 1982 年度的錢穆講座時，雖然很懷疑我是否能勉孚由中國學術界中這個偉大的名字所激起的期望；但被邀約來參加這個聲譽卓著的講座，這項殊榮本身就足以使我接受了。而且，我也有著強烈的個人理由來承乏這項責任——過去許多年來，錢賓四先生透過他的著作一直是我的老師。雖然其他學者也在這種方式下教導我，但錢先生在引導我研究中國思想上則是為時最早而且影響最深的一位。任何人接到以這樣一位久施教澤的師長為名的邀請時，他當然是不會加以拒絕了。

在我心中錢穆先生傑出的學術貢獻與十七世紀一位學者黃宗羲是結合在一起的。在我開始研究中國文化之後不久，黃宗羲就吸引了我的注意。這已是 1937 至 1938 年間的事了，當時大多數人都以為只有從事與傳教工作有關的人才會想研究像中國這麼一個不關緊要的題目。但當時在紐約及哥倫比亞大學，對中國研究的興趣正如同宗教一般，具有政治色彩，我和保羅·羅布森 (Paul

Robeson) 及其他人同學，他們的言論激進，我與他們一樣也同情社會主義，對於毛澤東正在進行的革命鬥爭具有一種年輕人的熱情。後來，當我與同時代的其他人目睹歐洲的變局後，開始有了覺醒——史達林的整肅行動出賣了革命的理想，希特勒與史達林的協定使第二次世界大戰的暴行更形放肆，納粹和蘇聯軍隊宰割了歐洲，四處屠殺猶太人。再又是蘇聯的古拉格群島等等。我對那些主張拿西方式的革命來解決中國困境的辦法就不再那麼樂觀了。我開始探索中國人自己的生活與歷史，也許它能夠為中國的未來提供一個免於受革命與反動之苦的未來。

在探索的過程中，我注意到了當時尚不為西方世界所熟知的黃宗羲。二十世紀初，黃宗羲是中國變法家及排滿革命家心目中的一個英雄。那些想從中國歷史中尋找民主價值的人稱黃宗羲為「中國的盧梭」，雖然他們很少把黃宗羲的思想與民主價值作深入比較，也很少從黃宗羲的時代背景中詳細分疏他的思想。後來，當「美麗新世界」(brave new world) 平地而起，認為解決問題的唯一方案就是從中國歷史中完全解放出來的時候，革命的浪潮就把他們這種儒家的溫和改革思想沖到一旁了。

就在這個關頭，錢穆先生進入了我的心中。錢先生研究中國歷史與思想的方法為觀察這個蝸蟻的時代提供了廣泛的視野。正如錢先生後來在本講座所再度肯定並細加分疏的觀點一樣，中國

千萬不應該想要用那種從根拔起並摧毀過去遺產的文化革命的方式來得到解放；它只能透過中國文化本身，不管它的好壞都面對它，認為中國人的未來實植根於中國文化這種方式才能獲得。雖然有些中國人可能寄寓異國，並且吸收不同文化；但是絕大多數中國人畢竟是生活在由共同的歷史所形成的條件與外觀之下。對他們來說，移民異域當然是不可能的。¹

錢穆先生是研究中國思想一位罕見而成就卓越的史學家。錢先生早年曾重新疏解新儒家的史料，並且從宋明及清初思想史的立場來覆按黃宗羲思想的脈絡。我發現錢教授的著作（特別是他的《中國近三百年學術史》）時，正是第二次世界大戰結束期間我在太平洋服役，開始研究黃宗羲自己關於思想史著作的時候。錢教授在其所撰十七至十九世紀思想史的書序中，提醒讀者注意宋代新儒家思想的淵源。²

黃宗羲最膾炙人口的著作《明夷待訪錄》成書於公元1662年，正是他從抗清運動中歸隱不久的時候。在這部批判明代專制政治及其腐化的著作之中，黃宗羲強烈地表達了他在明末參與改革的努力，以及他以明代遺老身分抗清的雙重挫折。作為明朝忠臣，黃宗羲鯁直地批判明廷的缺點來為朝廷盡忠（儒家意義下的盡忠）；同時，身為一個對歷史有廣泛認識的新儒家，他對於朝政的敗壞也詳加分析，並遠溯其根源，迄於遠古。

黃宗羲的學術努力可能是近代以前對於中國專制政治所作最整體而有系統的批判。這部書的確對傳統帝制作了激烈的攻擊。雖然黃宗羲痛詆的是政府，但是繼起的清朝卻也覺得這部書對他們具有威脅與傾覆的危險。我認為這部書由於它在史學素養上的廣度，在道德感上的深度以及表達方式上的雄渾有力，可說是儒家政治思想一個重要的里程碑。

職是之故，黃宗羲的著作在這些方面幾乎自成一格，但我們卻也不可以認為此書完全特異而與眾不同。黃宗羲並不是一個切斷他的過去、與他那個時代的學術格格不入的孤立的天才人物。相反的，黃宗羲的抗議只是把他同時代其他思想家的政治觀點作比較明確的表達而已。他這篇激越的宣言雖然因為朝代板蕩與外人入侵的危機而為之深刻化，但這篇文字不過是新儒家的自由傳統發展中一個高潮罷了。這個傳統是黃宗羲樂於認知並重新加以肯定的。

然而，這部著作並不是黃宗羲論述明代的最後一部書。黃宗羲不是只會指出明代的魚爛局面、卻將自己置身度外的人。他晚年大部分時間都致力於闡述明儒在思想及文學上的學術業績。這些晚年工作的代表就是《明儒學案》。它是明儒思想的批判性的文集，後來更成了中國思想史上的鉅著，為後人所效法（甚至撰述《朱子新學案》的錢穆亦同）。黃宗羲在此部鉅著的卷首識語中曾

說，有明一代雖有缺失，但是明儒在理學的中心領域裏，卻獲得了卓越的成就。³

對我們而言，這種說法所具有的意義不止一端。表面上，黃宗羲所編的鉅著可視為一種保守性的努力——一個典型儒家學術守先待後的例子。但是，既然黃宗羲對明代其他方面的評價這麼苛刻，我們就更不可把他對明代的哲學成就所作的推崇視為當然，或逕貶為泛泛誇讚之詞。尤有進者，黃宗羲所持對明代思想的同情態度——認為保存明代思想具有積極的重要性——正與清初學者（十七世紀下半）對明代思想所持的流行看法形成對比。當時人認為明代思想空疏腐化，最好與亡明餘燼一起煙飛灰滅。真的，黃宗羲所必須阻擋的反明思潮一直延續到這個世紀。就此點言之，黃宗羲在「保存」明儒思想遺產的努力中，實已採取了一個與當時思想主流相抗衡的獨立立場，而且與當時官方的觀點也當然是互為鑿柄的。

後來我還會談到有關黃宗羲這項決心的更深刻的意義。但我願在此說一些或許不是題外的話：就是到今日，像錢穆先生的學術也仍須面對對新儒家思想的敵視態度，甚至要面對政治上對儒家思想的激烈攻擊。錢先生是極少數能與當代流行的思潮相抗衡的傑出學人。因此我認為錢先生也繼承了黃宗羲的典型，保存（雖然不是絕無批判地保存）了他的新儒家的遺產。

當黃宗羲談到明代理學的時候，他指的是那股遠溯宋代（960–1279）的思潮中的一個特別的階段。其後當黃宗羲編完《明儒學案》之後，他更把時間上溯到宋元兩代。可惜直到他過世之時，仍未完成《宋元學案》的編輯工作。《宋元學案》這部書裏的「理學」涵蓋了整個源於宋代的廣袤的儒家思想，以宋代為其形成期而綿延及於元明兩代。很明顯的，在十七世紀末葉，黃宗羲仍指望他所如此心儀的明代思想能在花朵綻開之後，在他自己的時代或後世結成果實。

近代西方所使用的「新儒家思想」（neo-Confucianism）這個名詞，正如馮友蘭、卜德（Derk Bodde）、張君勱以及我們哥倫比亞大學的《新儒家思想研究叢刊》各書中所使用的一樣，一般說來，是與黃宗羲所指的這個新思潮相通的。也就是說，這個名詞包括程朱學派，也包括所謂陸王學派的理學思想（我說「所謂」是因為陸象山與王陽明在某種程度上是有其相似之處；雖然王陽明事實上是明初的程朱學派所衍生，而與陸象山之間並沒有可以上溯到宋代的學術脈絡可循）。對黃宗羲和其他新儒家的史學家如孫奇逢而言，「理學」這個學派包括陸象山與王陽明，⁴而「心學」則同時泛指程朱學派與陸王學派。

最近，有些西方學者由於受某種爭正統的態度的影響，把「新儒家思想」一詞用來專指程朱學派及他們所說的「道學」。但

是，黃宗羲很清楚是反對只有程朱門人得道的說法的。他也反對只把「理學」局限在「道學」的範圍之內。⁵因為程頤與朱子始創「道學」一詞，所以用這個名詞來指稱程朱學派理當有其歷史基礎。尤有進者，程朱學派之作為正統思想已為後來中國、韓國及日本許多新儒家所接受，因此，我們也可以把「道學」或程朱學派稱為「正統新儒家」。然而，如果把「理學」或「新儒家思想」這個名詞僅用來指程朱學說，則此用法實與「理學」的歷史不符，而且與習用的「新儒家思想」這個名詞的用法分歧。

在這裏所遇到的名詞上的問題並非無關宏旨。它們均涉及我在這幾次演講裏所要提到的中心課題。因為黃宗羲在面對這種狹窄的新儒家的定義時必須兩面作戰——他一方面反對那種以褊狹的正統自居的保守、獨佔而權威性的態度；一方面又反對那些棄絕「正統」、認為傳統已瀕敗滅、無關緊要的人所持的輕蔑的反動態度。換句話說，兼具史學家與哲學家的身分，黃宗羲致力於對新儒家思想作更磅礴、更自由、更具有活力的解釋。

在採用「自由的」(liberal) 這個字時，我當然必須預期到其他誤解的可能性。有的人根植於特殊的西方文化背景(例如穆勒[John Stuart Mill]所代表的)對自由主義採取狹隘而純粹的定義。有的人則認為自由主義帶有一些他們以為是源自西方的放肆的特點。這兩種人都會認為把自由主義一詞加諸中國是陌生而不切題

的。但是我認為我們還是值得冒一下險。真的，只要不排斥在中國與西方之間探索其相似點，並由此而對雙方有更深入的理解，那麼，我們就應該歡迎就中國與西方的歷史經驗中的相異處作盡可能完整的討論與分析。

幾年前，在哥倫比亞大學所舉行的一場研討會上，我已故的同事佛蘭克 (Charles Frankel) ——他是美國自由主義及人文學界有力的發言人——就曾經從六層意義上來詮釋自由主義一語。今試撮要如次：

(一) 與地域觀念和宗教狂熱相對立的文化自由主義：「對提昇心智的多面性及其品質有肯定的興趣，以便能對人類生活的種種可能性作同情的了解及批判的欣賞」；(二) 政治自由主義：「對於能將和平變遷加以合法化的程序加以強調」；(三) 經濟自由主義：「為糾正經濟力量的不平衡而制定的政策」；(四) 哲學自由主義：「相信理性探究方法的優先性」；(五) 由中庸、自制與妥協所表現出來的自由性格或風格；(六) 自由的教育：「對於長遠的道德理想、文化理想及文明理念抱持有實踐的信念，並且能妥協而不嘩眾取寵」。⁶

在儒家傳統中找到與上述各項相對應的說法或態度並不困難，但是任何認真探討，希望作滿意的比較，都應該涉及兩者之間的重要不同。即儒家的自由傳統與西方的自由主義之間其相似

性也必須大打折扣：例如上述第四項所論及人在探討問題時應該把理性方法視為第一要務這一點便是。認清兩者間的不同對於認識兩者的局限性會有啟發。

儒家之教訓深寓人文色彩，認為人在改變世界之中扮演著最重要而且具有創造性的角色，因為孔子把人的生命與經驗視為一切可靠的學問之焦點。「人文的」一詞在此的涵義就是「現世的」(this-worldly)。但儒家並不把「人文」視為與天道相對之事物；相反的，孔子認為人事本身乃天道之顯示。

孔子努力於保存傳統文化的菁華，並肯定人類經驗的永恆價值。在這層意義下，他可以說是一個保守主義者；但是，因為孔子認為過去的理想與典範可作為批判當代制度的基礎，也足以提醒人所秉承於天的偉大天賦，所以孔子同時也是一個自由主義者。在此所謂「自由主義者」一詞可以是「改革者」的意思——敢於與現存否定人有實現其合理需求與慾望之機會的不公正政府相抗衡的「改革者」。這正是莫萊 (Gilbert Murray) 所說西方的保守主義與自由主義並不相衝突而是互補的道理。他說：「保守主義的目標是拯救社會秩序。自由思想的目的是要讓社會秩序更接近於自由人——免於自私、免於激情、免於偏見的人——所考慮為需要的境界，並且經由這麼一點點改變更有效地拯救社會秩序」。⁷ 在孔子之後的時代裏，儒家也都是改革者，他們提倡為生民立命

的社會福利政策。充滿革命激情的毛派或中共所謂的「左派」知道在儒者之中存有這種自由主義的改革思想。但他們批判這種改革思想，認為採取這種漸進途徑來改革社會的病痛是錯誤的。他們認為社會的毛病應加容忍，以使之潰爛、爆發而成為革命行動。依毛派之見，則儒家的改革主義因追求和平的變遷、不堅持徹底的革命，所以流於因循姑息或妥協。

然而，孔子本人絕不是安於現狀、耽逸自得的人。他說他自己乃是知其不可為而為之的人；並以久不夢見政治上的理想人物與時代來策勵改革而深自慨嘆。人類對其他人的需要有作出反應的積極義務；因此就人君而言，無視於這種需要，實在是不仁之至。職是之故，儒家的改革主義實係淵源於對人類福祉的正面肯定，並由對於現階段制度所取的批判態度來加以充實。後者反映了他們對於改革社會的其他可能途徑的警覺。

有宋一代儒學的復興所產生的新儒家思想也表現出相同的態度。但他們更把這種態度帶到一個具有宋代特徵的新的發展階段。在下文，我會用「新儒家」一詞來指在宋代具有特質的這個運動中的要素（雖然這些要素未必不見於在此之前的時代裏）；我將繼續用「儒家」這個名詞來指那些相對地不具這些特質的永恆價值與態度（雖然它仍不可避免地與過去有某些形式的差異）。在這些新發展之中，我將集中討論那些淵源於傳統儒家但同時也朝著

「近代的」、「自由的」方向發展的觀念。我無法深入詳細地追溯這些複雜的歷史潮流，但為了方便這幾次的演講，我想討論這些潮流中具有代表性的若干新儒家的基本觀念。因此，我採取的是觀念史的方法，在風格上很接近於錢賓四先生。我找出洋溢於宋明兩代新儒家論著中的中心觀念，間或提到這些觀念流傳於東亞的文化交流時日韓兩國如何對待它們的情形。這些觀念是整個新儒學（即黃宗羲所取廣泛定義）必須時刻用之作為指涉者，不過這些觀念本身則大體上出自新儒學思想的主流，即一般所說程朱學派或「正統」新儒家的思想。

首先，我應該說明一下宋代的學術趨勢。宋代思潮重新重視道的生命力與創造力，又具有新的批判性格。這兩者一在重估過去、一在拓深傳統，遂交互為用，以服務當代的需要。這些態度明顯地表現在「道學」、「道統」，以及「心學」之中。接著，我要討論新儒家思想中的自由教育與自發精神，這是宋明兩代「自我」的廣義觀念以及獨特的個人主義的基礎。在此處，具有關鍵性的觀念是「為己之學」、「自得」、「自任於道」以及程朱思想中與「自我」有關的觀念，最後我要評騭這些發展對晚明的影響。我並將歸結到黃宗羲尋覓一個新的綜合的努力。在我看來，這個新的綜合代表了比較成熟的新儒家的自由主義。結論一篇有一部分是根據1979年11月我在哥倫比亞的公開演講。它會就宋明這些思潮的發展與現在中國情形之間的關係作一些探討。