

書 評

趙 敬 邦^{*}

Jana S. Rošker

The Rebirth of the Moral Self: The Second Generation of Modern Confucians and Their Modernization Discourses

Hong Kong: Chinese University Press, 2016, xi + 296 pages. ISBN 978-962-996-688-1

當代新儒學是上世紀華人地區最重要的思潮之一，其不但為漢語學界重視，亦吸引了國際學界的注意，本書即為後者有關這一課題的專著。本書作者羅亞娜（Jana S. Rošker）是斯洛維尼亞盧布爾雅那大學（The University of Ljubljana）亞洲研究系教授，研究興趣主要為中國哲學。誠如羅教授在書中所言，該書希望能向西方學界介紹當代新儒學（頁 1），亦即書中所述的現代儒學（Modern Confucianism），藉以幫助促進中國與歐洲之間的對話（頁 8）。羅教授著作豐富，當為執行上述工作的一位理想人選。

任何一本學術著作均不能懸空其寫作的文化背景來考量，而須放在一較為宏觀的脈絡上來加以了解。只有透過與前人或近人的類似研究作對比，一書的得失才更能為吾人發現。如前所述，當代新儒學是近代中國一重要思潮，

2016 年 10 月 5 日收稿，2016 年 11 月 8 日修訂完成，2016 年 11 月 17 日通過刊登。

^{*} 作者係英國曼徹斯特大學宗教及神學哲學博士。

Chiu King Pong obtained his Ph.D. in Religions and Theology from the University of Manchester, UK.

不少中外學者均對其作出研究，當中更不乏水準極高者。但無可否認，部分研究似欠缺一方法論上的反省，以致相關討論存在不少值得商榷的地方。如在漢語學界中，一些學者便集中討論個別當代新儒家對某些古代中國思想的「詮釋」。這一性質的研究固有助吾人了解當代新儒家諸先生對不同傳統思想的想法，但卻忽視了諸位先生之所以如此這般地了解這些傳統思想的原因。香港已故學者陳特在美留學時，曾寫信予牟宗三（1909-1995），言及西方雖沒有中國哲學的大師，但教授和同學之間能自由討論，學術氣氛比香港開放。牟先生回信指，自己討論中國學問是要為文化續慧命，而非風花雪月。牟先生的問題意識可謂相當明顯，這情況亦可從大部分的當代新儒家身上觀察得出。若吾人僅把當代新儒學視作一概念分析，討論有關先生對以往思想的「詮釋」如何違反或發揮前人的「原意」，卻忽視了他們之所以如此理解一套思想的背景，則我們是否真能對諸位先生的理論作全面和公允的評價，實值得吾人懷疑。相對而言，不少西方學者對當代新儒學的研究較能注意其形成背景，包括當代新儒學與西方哲學的關係，此即有別於上述的漢語研究。惟其問題卻是容易忽視當代新儒家諸位先生的理論細節，以致有關討論多停留在導讀或介紹的層面，並把當代新儒學作過分簡單的概括性說明，從而低估了當代新儒家諸位先生之間的差異。當然，上述只是中西學界有關研究的一些特色，而非謂凡是討論當代新儒學者即有以上問題，但這些特色已有助我們更客觀地評價羅亞娜教授新著的價值和不足。

本書的題目，是「道德自我的重生」，副題為「第二代當代儒者及其現代化論述」，開宗明義把討論重點放在第二代當代新儒家、他們有關「道德自我」的分析，以及其與現代化的關係這三者之上。全書共八章，即大致根據以上三個範圍立論。首章是導言，交代全書的寫作目的和研究方法。羅教授認為，縱使當代新儒學在中國近代思想史上扮演一重要角色，但西方學界對其了解仍嫌不足，本書的撰作，一如前述，正是為了向英語學界介紹此一思潮。作者的研究方法並不限於哲學上的概念分析，而是宏觀地把當代新儒學放置在一歷史和文化的背景下來加以討論（頁 4-7），這實為西方漢學界的一貫做法，在一定程度上能補漢語學界的不足。第二章和第三章分別把當代新儒學出現的歷史背景及這一思潮的大概特色加以討論，以助讀者對書中所述有一基本掌握。第四章則為第二代當代新儒家思想的討論，所涉人物主要為方東

美（1899-1977）、唐君毅（1909-1978）、牟宗三和徐復觀（1904-1982）四位。本書其後有關「道德自我」的討論，亦以這四人的想法為據。第五章和第六章討論諸位先生關於「道德自我」的觀點，前者主要討論「道德自我」與科學和民主的關係；後者則討論「道德自我」本身的特性和構造，如道德反省與認知能力的關係、超驗我與經驗我的關係，以及人與形上的天的關係等。第七章圍繞「和諧」的觀念，分析第二代當代新儒家的思想與流行於現今中國大陸的儒學之間的關係。第八章為全書總結，羅教授認為第二代當代新儒家雖對中國現代化這一問題作出了理論上的回應，惟其成效並不明顯，諸位先生對制度的反省尤為不足，故他們的哲學理論可謂未竟全功。

如前所述，對本書的評價得循整體有關當代新儒家的研究來加以考量。在這一意義下，羅教授專著的優點非常明顯。第一，是把當代新儒學和現代化的問題連繫起來，避免把這一思潮僅視為一種理論遊戲，而強調其是時人對他們具體處境的回應。勞思光（1927-2012）在《虛境與希望：論當代哲學與文化》一書中指出，對一理論的評價，除了考慮其在邏輯上的一致性外，還要視乎該理論是否成功回應它所欲回應的問題。羅教授專著即是從這一立場出發的一個典型例子，有助我們對當代新儒學作更為全面的評價，避免對這一思潮作過分的貶抑或稱頌。第二，本書的討論對象包括四位人物，這在國際漢學界有關當代新儒家的研究中，尤為難得。蓋在西方學界中，牟宗三似有被視為當代新儒學代表人物的傾向，如 Jason Clower 在其 *The Unlikely Buddhologist: Tiantai Buddhism in Mou Zongsan's New Confucianism* 一書中，便稱牟先生在當代新儒家的地位仿如「鶴立雞群」。是以，不少研究即把牟先生的思想視為整個當代新儒學，或是當代新儒學之高峰來看待。因此我們可見一現象：在西方學界中，討論牟先生的專著眾多，惟對牟先生以外的其他當代新儒家人物卻認識不足，本書即有助彌補漢學界在這方面上的缺失。簡言之，不論是在深度還是廣度上，羅教授的新作均能提高讀者對當代新儒學的了解，此為本書值得肯定的地方。

惟本書在若干方面卻有值得商榷之處。首先，是對個別事實掌握不足。如書中指方東美於美國俄亥俄州立大學取得博士學位（頁 77），但方先生實只於該校短暫停留一年；書中提及香港中文大學專門從事有關中國語文和文化的研究（頁 93），這亦似誤解了該校的創立使命。蓋唐君毅正是有感新亞

書院強調的中國文化教育在香港中文大學的體制下難以保存，而終與該大學交惡。或許，對某些事實的掌握不足未致影響全書的立論，但一些事實的混亂，卻容易導致我們對書中所論人物產生不必要的誤解。最明顯的例子，是書中談及唐君毅是熊十力（1885-1968）的學生及追隨者（頁 92）。但事實是，唐先生拒絕答允當熊先生的弟子，並自言自己在遇上熊先生前即建立自己的看法。若我們不諳實情，則會高估熊十力對唐君毅的影響、忽視他人對唐先生的啓發，以及低估唐君毅與熊十力其餘弟子如牟宗三等在思想上的分別，凡此均不利我們對唐先生的哲學作充分了解。

其次，是人物選擇的標準混亂。書中雖自言討論者為第二代當代新儒家，但卻把方東美包括其中。根據羅教授的解釋，這是由於方先生是兩位人稱第三代當代新儒家人物的老師（頁 31）。惟這一說法實有欠妥當。第一，是方東美出生比被視為第一代當代新儒家的賀麟（1902-1992）更早，若後者是第一代人物，方先生實不應反屬第二代。否則，便是對「代」或 generation 這一字詞的誤用；第二，方東美與熊十力在上世紀三十年代末平輩論學，而非以師弟身分相見，這從兩人的書信中可知；第三，方東美是唐君毅的老師，方先生對唐先生在行文和立論上，多有教導。事實上，方東美教書生涯長逾半世紀，其學生跨越當代新儒學中的第二代和第三代人物，實屬可能。一如孔子的學生年齡相差極大，以致曾點和曾參兩父子竟同為孔子學生。吾人不能因為孔子曾教導曾參，而把孔子視為與曾點同輩。否則，便亂了分際，這情況當同適用於方先生身上。事實上，把方東美列入第二代當代新儒家之中，亦容易阻礙我們了解唐君毅的思想。蓋唐先生在其遺作《生命存在與心靈境界》中，強調要對不同形態的形上學作超越之餘，還得對不同形態的形上學作價值上的肯定，此所以其有「對遍觀的遍觀」一說。這一觀點，實明顯針對方東美有關「超越形上學」和「超絕形上學」之分的立場而作。若我們把方先生和唐先生視為同代人物，則方先生對唐先生的思想衝擊便較難為吾人察覺。簡言之，不論在情在理，我們均不宜把方先生視為第二代新儒家人物。另外，羅教授提及其未有討論錢穆（1895-1990）的原因，是錢先生是一史家，而非如其餘討論對象般把注意力集中在哲學上（頁 31）。但若用同一標準，則徐復觀是否可納為本書的研究對象，便是一頗值得存疑的問題。蓋徐先生在其鉅著《中國人性論史·先秦篇》的〈序〉和〈補記〉中有言，要探

討傳統思想如何幫助解決當前的文化問題，首先當弄清傳統思想的內容究指什麼。此所以其主要從思想史的角度立論，反對以「太求之於高深」的立場來討論中國思想，並強調考據學和文獻學等傳統的國學研究方法。在這一意義下，錢、徐兩先生在討論中國哲學時所使用的方法實極為相似，此所以兩人在學術上亦較多交鋒。但何以捨錢取徐？羅教授或有更作解釋的必要。否則，便容易予人一印象：本書在選擇研究對象時所使用的標準尚欠周詳，以致有頗大的主觀性，這無疑影響書中結論的可靠性。

第三，是書中對個別研究對象的理論似了解不足。蓋本書以「道德自我」作全書的討論中心，這一角度固然適用於唐、牟、徐三位先生。因唐君毅整套哲學理論即圍繞「道德自我」這一概念而發揮；牟宗三和徐復觀雖未有如唐君毅般把「道德自我」視為一哲學概念，但其分別提出的「無限智心」和「憂患意識」等卻在很大程度上與唐先生的「道德自我」相呼應。換言之，是三位先生同樣重視「主體性」的問題，一如羅教授書中所述。惟方東美雖亦言人類當逐步超越經驗世界以成就各種形上價值，但其卻認為人類進步的動力是生生不已的「創造力」，而非涉人自覺當有所進步。在這一意義下，我們可言方先生理論的一大特色是其根本不重視主體。若定要在「道德自我」這一主題下把四位先生的理論一起討論，最大的可能或是把方先生的觀點削足適履，以配合本書的要求。不然，本書用「道德自我」作主題，恐是在未有充分掌握方先生觀點前即作的決定。惟不論何種情況，兩者均欠妥當。

第四，是本書討論第二代當代新儒家和大陸新儒家兩者關係的問題。羅教授在書中多次提及第二代當代新儒家是臺灣或香港的人物（頁 65、92），其用意似是想把這些學者和現正流行於中國大陸的儒家學者分辨開來，以說明彼此的立論並不相同。但有一點必須說明，第二代當代新儒家強調自己是中國思想家，其討論的是「真正」的儒學，它並非僅是適用於臺灣、香港兩地的思想，或是循兩地出發的觀點而已。為何這一說明如此重要？這是因為我們若強調第二代當代新儒家是臺、港學者，而另提大陸的儒家學者，則容易予人一印象：當代儒學隨著不同地區可有不同形態的發展，兩者之間只是論說的不同，而沒有價值高低的分別，大陸部分學者即有這一想法。羅教授指出，以臺、港為基地的第二代當代新儒家，其立說以孟子一系為宗；大陸儒家學者則以荀子理論為據（頁 198-202）。但若第二代當代新儒家以為其所

討論者是「真正」的儒學，則他們便需對與自身說法不同的儒學有所分判，而這正是為何書中提及的諸位先生均有就儒學進行內部判教的情況。如牟宗三在其《名家與荀子》一書中便指荀子未能把握儒學的心性，故其禮學終一轉而成法家思想，陷入虛無。換言之，縱使大陸新儒家在制度層面似提出了較為針對現代化的建議，但其立論在第二代當代新儒家眼中卻不必即屬儒學觀點，或充其量只屬儒學的末流。我們不必全然同意第二代當代新儒家有關儒學內部的判教觀，但必須提出不同意的理由，而不應直接把孟、荀兩人的理論視作在儒學中享有同等地位。若明白此點，則我們會發現把第二代當代新儒家和大陸新儒家的觀點作直接對比，並非想像般容易；未有回應第二代新儒家有關儒學內部的判教問題，便討論兩者的優劣，也許表面是一開放的做法，但其實是迴避了重要的理論問題。吾人對這一情況實不可不察。

在批評物理學時，西哲海德格（Martin Heidegger）曾言「物理學不比史學嚴格，〔物理學〕只比它〔歷史學〕狹窄。」其認為人文科學不應走上如自然科學研究般的狹隘道路，而當以一更為宏觀的視野來看待其研究對象。羅教授專著不把討論焦點放在牟先生一人身上，不視當代新儒學為一純然的哲學理論，並強調這一思潮與現代化的關係，凡此均走出吾人研究當代新儒學的重要一步，有助彌補學界在同類研究上的一些不足；惟我們若把海德格的言論從另一面思考，則廣闊的視野會否容易使討論變得雜亂、鬆散和空泛？誠然，本書討論範圍之大，涉及人物之多，為同類研究中罕見；但如前文所述，本書由選擇研究對象，到對史實和理論的掌握，均有可供商榷的地方。要兼顧嚴格的論證和廣闊的視野當然不易，惟相信只有達到這一要求，才能有效提昇我們對當代新儒學的了解，並有助我們站在前人的肩膀上，進一步發展適用於現代處境的中國哲學。若從這一標準視之，羅教授專著雖已走出重要一步，但這一步的幅度仍嫌太小，最少，我們在當代新儒學的研究上，還有繼續努力的必要。