

# 「道統」與「政統」之間

● 李宣侗



鄭家棟：《斷裂中的傳統——信念與理性之間》（北京：中國社會科學出版社，2001）。

上世紀90年代初，余英時教授發表〈錢穆與新儒家〉一文，系統而尖銳地批評當代新儒家熊十力、牟宗三等人，其中特別是關涉到熊、牟以「心性」論「道統」的講法。該文頗受關注。遺憾的是，在有關的討

論與爭論中，無論是余文的支持者還是反駁者，差不多都是在前者所設定的圈內鑽來鑽去，基本上無助於問題的明晰與深化。

事實上，如果我們超越了當代儒學發展中師承與門派之間的種種糾葛與限制，那麼更深一層的問題似乎就不在於熊、牟一系如何講，而在於他們為甚麼要這樣講。余先生的着眼點主要在於哲學（熊、牟）與史學（錢穆）兩種進路的分判，似乎沒有關注到後一層面的問題。近讀鄭家棟教授新著《斷裂中的傳統——信念與理性之間》，方知曉從儒家傳統的「斷續之間」來看，熊、牟有關儒家「道統」的講法，實關係甚大；並由此也在內在脈絡和理路上，對於80年代以來眾說紛紜的儒家傳統「斷續之間」的問題，了然於心。

「斷裂中的傳統」之所謂「斷裂中」，似可以理解為「斷續之間」。而「斷續之間」事關重大，也極為複雜。今日與傳統相關的諸種討論、爭論、研究等等，可以說莫不與「斷續之間」的問題有關。而對於鄭著來

余英時〈錢穆與新儒家〉一文，系統而尖銳地批評當代新儒家熊十力、牟宗三等人，其中特別關涉到熊、牟以「心性」論「道統」的講法。如果我們超越了當代儒學發展中師承與門派之間的種種糾葛與限制，那麼更深一層的問題似乎就不在於熊、牟一系如何講，而在於他們為甚麼要這樣講。

說，「斷續之間」並不是一個判斷或結論，而是展開為極其複雜的思想脈絡與學理系統，其中不僅關涉到思想、歷史、社會等不同層面的解析與學術史意義上嚴謹而精微的考辨，而且亦關涉到思想家個人的稟性、才情、學識、經歷等諸種因素的探討，關涉到必然的與偶然的、主流的與枝節的及思想與歷史、政治與學術之間的相互影響、制約與限定。

鄭著有一個基本的判斷：「儒家還活着，活在思想而非歷史中。」此一論斷有一前提，即認為「知行合一」的儒家傳統較之任何思想與文化形態都更完整的體現了「思想與歷史之間的統一」：「在儒家傳統中，思想與歷史是統一在一起的，思想應當能夠在歷史的具體性中體現出來，實現出來，脫離歷史的思想會被認為是抽象的，不真實的。」<sup>①</sup>所謂思想「在歷史的具體性中體現出來，實現出來」，即表現為社會法規、制度與禮俗，表現為社會的「文制」方面。「儒教中國」或「儒家中國」一類概念，即是着眼於「思想」與「歷史」（社會）之間的統一性。那麼在現代社會中情況又如何呢？「儒教中國」是連續的還是斷裂的？這在經驗的層面可以說是一個無從回答的問題，因為不同的說法同樣可以得到論證。而鄭著所要處理的是另一個層面的問題：就儒學自身發展的義理結構及其演化，表現當代儒家如何處理「思想」與「歷史」之間的關係，這其中發生了怎樣的改變，此種改變又具有怎樣的意義？

書中用相當大的篇幅疏理和論析後「五四」時期的「道統」觀念，此大有深意。二十世紀以來，講「道統」的一個基本趨向就是「泛化」。到了90年代，余英時肯定錢穆先生所主張的以「整個文化大傳統」為道統，反駁余氏而衛護熊、牟一系者（如牟氏弟子李明輝等），居然亦論辯後者同樣是以「整個文化大傳統」為道統。顯然，到了這裏，所謂「道統」已經「泛化」得沒了邊際，而且此「泛化」是作為某種理想的狀態被肯定。而實際上，道統觀念的「泛化」在一定意義上反映出當代儒家的茫無歸着和游離不定。

熊十力、牟宗三一系當然不是以「整個文化大傳統」為道統，至少牟宗三不是如此。如余英時先生言，熊、牟等是「以對『心性』的理解和體證來判斷歷史上的儒者是否見得『道體』」。這裏我們不討論熊、牟以「心性」論「道統」與宋儒以「傳心之法」論「道統」的區別，此區別或許並不重要，問題在於牟宗三等以「心性」論「道統」的意義何在？

儘管「道統」一詞出現較晚，但是傳道統系卻是原始儒家的一個老問題。且在一定意義上可以說，無論是以「傳心之法」（宋儒）還是以「心性」（熊、牟等）說「道統」，均非原始儒家的本義。從孔、孟思想來看，儒家之「道統」首先是表現在政治與文教制度方面，此所以必須從「堯、舜、禹、湯、文、武、周公」講。堯、舜、禹、湯、文、武、周公乃中國上古社會之「立法」者也。其所立者不是「心性」之法，而是「社會」

鄭著用相當大的篇幅疏理和論析後「五四」時期的「道統」觀念，此大有深意。二十世紀以來，講「道統」的一個基本趨向就是「泛化」，這在一定意義上反映出當代儒家的茫無歸着和游離不定。從原始儒家孔、孟思想來看，儒家之「道統」首先是表現在政治與文教制度方面。

之法，是政治、文教與禮俗之法。孔子為甚麼念念不忘周公？因為捨棄此一端緒，我們便無從知曉中國社會從野蠻到文明的演化，也無從理解何謂「中國文化」。《論語·堯曰》：「堯曰：咨！爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹。」可以肯定地說，這裏所謂「堯以命舜，舜以命禹」者絕非「心性」之法，把「允執其中」理解為「人心」與「道心」之間，那也只是宋儒的說法。《論語》中此一段非同小可，它規定了儒家道統的基調：此「道統」不是「心性」或「傳心」之統，而是政治法統。後來孟子講傳道統系，便是從堯、舜、禹、湯、文王、孔子講，並表示「乃所願學孔子」。依據通常的理解，孟子之「願學孔子」者，乃是孔子的「仁學」；而實際上，孟子思想的落腳點是「仁政」而非「仁學」，是「政治」而非「道德」，或者說是道德化的政治而非後儒那種空談心性的道德：「王道」與「霸道」之爭才是孟子思想的核心。

牟宗三、錢穆等都強調唐、宋之間有一轉向：唐以前是「周孔並稱」，宋以下是「孔孟並稱」。而以「孔孟並稱」說道統，突出的是「內聖」方面。此一調整緣由何在？牟、錢兩先生並沒有確當的理解與說明。宋儒的出發點是針對佛教的挑戰，而佛教的挑戰不是來自政治、文教制度與法統方面，而是來自生命倫理、生命意義方面，來自「心性」方面。所以，宋儒以「孔孟並稱」來講儒家區別於佛家的「傳心之法」，就不是沒有道理的。

這其中的關鍵在於：儘管表面上牟宗三與宋儒的道統論同樣是突出了「心性」的層面，其涵義卻完全不同：宋儒是在儒家政治與文教法統沒有受到挑戰的情況下說「心性」，其前提已經預設了儒家政治法統和社會規範的存在及其穩定性，此政治法統是起始於所謂「三代之治」，其間並沒有實質性的改變；而牟宗三則明確指出儒家「道統」不能夠從「三代之治」講起，此所以他反覆強調孔子之「仁教」乃是「對於道之本統之重建」。與此相聯繫，他也明確反對從「六經」方面來定位孔子，認為「對於《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，無論是刪、定、

牟宗三的特異之處不在於以「心性」說「道統」，而在於要捨棄「三代之治」講「心性」、講「道統」。這一轉折表明：儒家的政治法統斷了，現代儒者終於從學理上認可了這種斷裂。圖為當代三位著名新儒家學者，左起徐復觀、牟宗三與唐君毅。



墨子刻不贊同鄭家棟有關儒家已經「走出歷史」的判斷，他似乎更看重傳統與現代之間的關聯性。墨子刻使用「樂觀主義認識論」一語來表述儒家傳統的連續性，強調與傳統儒家相比較，現當代儒家在有關宇宙、社會、人生的一些基本看法及與此相關的一些基本預設方面，並沒有實質性的改變。

作或只是搜補，有述無作，皆不重要」<sup>②</sup>。所以，牟氏的特異之處不在於以「心性」說「道統」，而在於要捨棄「三代之治」講「心性」、講「道統」。此一點無論是相對於傳統儒家還是自康有為到熊十力的近現代儒家來說，均屬「革命」之舉。此方面人們特別忽視了牟宗三與其業師熊十力之間的巨大差異：後者還是依據今文經學的架構講儒學、講孔子，故「孔子作六經」是立論的基本出發點。

近代以來儒家所面臨的危機與隋、唐之間所面臨的危機有一個實質性的差異：前者首先是來自社會的層面，而與佛家的挑戰是來自生命意義的層面不同。這一危機的深刻性在於它動搖了儒家的社會體制，儒家的「三代」法統。康有為彰「三世」之說，企圖把危機處理為一個「三代」法統內部的問題（至少在形式上如此），但沒有成功。此後，在近現代儒者那裏，「三代之治」便成為了一個不能夠不講，亦不知道如何講的問題。直到牟宗三明確主張捨棄「三代之治」。這一轉折非同小可，它表明：儒家的政治法統斷了，且近現代儒者在經歷了近百年的彷徨之後，終於從學理上認可了這種斷裂。它實際上劃開了近代以來儒學發展自康有為以下的又一個界限：此前（直到熊十力）近現代儒學的發展基本上沒有超出康有為的問題和今文經學的背景。

政治與文教法統的斷裂還表現在現當代儒家對於「儒家與宗教」之關係的認識上。鄭著中同樣用很大

的篇幅來疏理和分析此一線索。歷史上，儒家作為國家宗教，原是與一整套典章制度和禮儀法規統一在一起。且對於「政教合一」的體制來說，政統與教統、政治的與宗教的，原是有着不可分割的聯繫。康有為試圖對於兩者加以區分。而康氏之後，儒者則多不認可「儒家是宗教」的看法。直到50年代後，唐君毅、牟宗三等人又重新強調儒家是宗教，且是一種高於耶、釋兩大傳統的「圓教」。此一轉向意義何在？實際上，唐、牟等人所論「儒教」，乃是把與「祭天祭祖」等禮儀法統聯繫在一起的一種社會化、民眾化的信仰，轉化為某種「天人合一」的精神理念。所以，不是在康有為那裏，而是在唐、牟那裏，儒家實現了在某種意義上的「政」「教」分離——在康有為那裏，儒家是不是宗教是一個政治問題，而在唐、牟等人那裏則不再是一個政治問題。更年輕一輩的新儒家學者則自西方引進「宗教性」一語來處理「儒家與宗教」的關係。而實際上，任何一種文化學說或者說哲學理論，可以說都有自己的「宗教性」。「分析哲學」難道沒有自己的「宗教性」？「分析」的前提必然是某種超越於分析的信念與設定。

上面講的，關乎到傳統「斷續之間」之「斷」的方面，那麼「續」的方面又如何呢？

鄭著在「附錄」中收存了美國方面治中國思想史的著名學者墨子刻(Thomas A. Metzger)教授的一篇數萬字的長文，該文係墨子刻為鄭家棟《牟宗三》一書所作的書評<sup>③</sup>，而

其中所討論的問題，對於我們釐清儒家傳統的連續性問題助益甚大。

墨氏不贊同鄭家棟有關儒家已經「走出歷史」的判斷，他似乎更看重傳統與現代之間的關聯性。而實際上，若依據鄭家棟的視域，墨子刻所闡發的關聯性恰恰是「思想的」而非「歷史的」，因為鄭氏所謂「歷史」乃是一個經過限定的概念，它一方面是特指思想在制度與禮俗層面的落實，另一方面也是特指思想觀照歷史的方式。在鄭氏看來，儘管牟宗三等人非常注重「時代的感受」，可他們觀照和解讀歷史的方式又恰恰是「非歷史的」。

墨子刻使用「樂觀主義認識論」一語來表述儒家傳統的連續性，強調與傳統儒家相比較，現當代儒家在有關宇宙、社會、人生的一些基本看法及與此相關的一些基本預設方面，並沒有實質性的改變。此一論斷可以為鄭著所首肯，只是在鄭氏這裏，此連續性的特徵毋寧表述為「拒絕拯救」與「拒絕有限性」。「拒絕拯救」可以說同樣是西方啟蒙運動以來的一個思想潮流，但是，自康德 (Immanuel Kant) 以下，西方近現代思想家除極少數者 (如黑格爾[G. W. F. Hegel]) 外，一些精彩的思想與論域可以說都是圍繞着人的有限性方面展開的，更不用說後現代的思想家。

現當代儒學在許多方面都有了改變，但是，在肯定人的德性與智能 (或曰智性) 的無限性方面卻沒有改變。此方面人們通常有一個誤解，即認為儒家是肯定德性的無限性而否認智能的無限性。實際上，

「天人合一」正是以肯定智能的無限性為前提的。正如墨子刻所言，「先知先覺」者能夠把握宇宙真實和歷史規律，乃是儒家的一個基本預設。以肯定人的德性與智能的無限性為前提，儒家對於化解有限與無限之間的張力持樂觀的態度。李澤厚曾批評牟宗三援引康德「現象」與「物自身」的區分，把儒家的「一個世界」講成了「兩層世界」，從而背離了「真俗不二」的傳統。而鄭著則通過鞭辟入裏的分析，令人信服的說明了牟宗三如何消解西方「超越」(物自身、上帝等等) 概念的彼岸性，從而把康德的「兩層世界」還原為「一個世界」——不是康德改造牟宗三，而是牟宗三改造康德——而牟氏所依憑的則是源遠流長的儒家傳統。

任何哲學本質上都是政治的，這不僅是因為哲學觀念必然要影響到或轉化為有關歷史和社會的看法，而且是因為任何哲學都包含 (或預示) 了某種政治選擇，而任何政治也必然包含有某種哲學的 (價值的) 肯斷。「拒絕有限性」的儒家與新儒家哲學，在政治上必然導致道德的烏托邦。但是，與捨棄「三代之治」相聯繫，牟宗三的有關思想可以說既區別於康有為等，也區別於中國馬克思主義——康有為與毛澤東仍然是以「世界大同」的社會理想為依歸，牟宗三則在比較完全的意義上脫離了今文經學的傳統和架構，他的「道德主義」可以說是「哲學的」而非「經學的」。對於牟宗三來說，「四書」不僅高於「五經」，而且可以在比較完全的意義上取「五經」

任何哲學本質上都是政治的，這是因為任何哲學都包含 (或預示) 了某種政治選擇。「拒絕有限性」的儒家與新儒家哲學，在政治上必然導致道德的烏托邦。但是，與捨棄「三代之治」相聯繫，牟宗三的有關思想則脫離了今文經學的傳統和架構。

牟宗三的思想反映了當代儒學的一個困境：在捨棄「三代之治」的政治理想後，儒家在政治方面還能夠有所作為嗎？這等於說，除了「道德的烏托邦」之外，儒家在政治方面還能夠貢獻別的甚麼嗎？

而代之，此一論斷恐難為宋明理學家所首肯。此方面牟宗三亦與熊十力很不相同。後者雖然激烈的批評康有為，但是其問題與論域並沒有跳出康聖人的「如來佛手掌」，熊氏所作「原外王」與康有為「托古改制」的今文經學，並無實質性的區別。不了解熊、牟之間的差異性，也是余英時先生批評新儒家的一個盲點。

牟宗三的「道德主義」主要表現為肯定「良知」（聖心）的無限性，亦即肯定「先知先覺」者之德性與智能的無限性。此方面一個通常的誤解是限於「德性」的意義上講「良知」，而忽略了「良知」不僅關涉到「德」（良），更關涉到「智」（知）。對於牟氏「良知坎陷」開出民主與科學的說法，一個較為通行的批評是認為此說法混淆了「道德」與「政治」的界限，而「政治」不可能依據於「道德」。可是事實上，任何政治都無法迴避某種道德選擇，或者說都是以某種道德選擇為前提。納粹政治難道不是同樣包含了他們所認可的「道德」？問題在於：作為某種政治主張之哲學基礎的，不可能只是某種抽象的「道德」觀念，此所以任何政治主張的背後都隱含着某種具體的道德譜系，而此具體的道德譜系必然關聯於某一文化脈絡或「傳統」。

若依據儒家的「道德」譜系或傳統來談政治，則不外有兩種可能：一是通向柏拉圖所主張的精神貴族制；二是通向盧梭式的民主。一種最不可能的結果就是通向英美式的民主設計。事實上，中國現代革命

就是「三代之治」與盧梭式民主的奇妙組合。弔詭的是，牟宗三的政治理想實際上是英美民主，儘管他對美國及其政治多有批評。

牟宗三的思想反映了當代儒學的一個困境：在捨棄「三代之治」的政治理想後，儒家在政治方面還能夠有所作為嗎？這等於說，除了「道德的烏托邦」之外，儒家在政治方面還能夠貢獻別的甚麼嗎？鄭著沒有明確回答這個問題，而在韓國高麗大學「海外碩學」的講壇上，鄭先生則申明這是他目前正在研究和關注的問題。

鄭先生的研究向以哲學見長，《斷裂中的傳統》一書中也似乎很少談政治，可又似乎無處不在談政治。如果你對於儒家的關注不只是拘於某種「哲學的」或「政治的」傲慢，而是關乎到哲學與政治、「道統」與「政統」及「傳統」與「現代」之間，則鄭著不可不讀。

#### 註釋

- ① 鄭家棟：《斷裂中的傳統——信念與理性之間》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁35。
- ② 牟宗三：《心體與性體》，第一冊（台北：正中書局，1968），頁245。
- ③ 鄭家棟：《牟宗三》（台北：東大圖書公司，2000）。

李宣侁 哲學博士，現任韓國鮮文大學中國學系教授。