

慶祝創刊三十五周年論叢

科學之外探求真理的學問 ——兼論中國哲學的任務

金耀基

一 科學與大學共生

十七世紀歐洲的「科學革命」之後，科學作為一種知識成為改造與推動人類文明與歷史的力量。詩人科學家布朗斯基 (Jacob Bronowski) 在 1949 年與羅素 (Bertrand Russell)、湯因比 (Arnold J. Toynbee) 等討論西方傳統與未來的研討會中說：「未來屬於科學」，科學「是自文藝復興以來歐陸最渴望的傳統」^①。誠然，十八世紀的啟蒙運動的主要精神是「理性」，而科學又被視為理性的一個象徵；接着，十九世紀科學取得了更大勝利，緣科學而衍生的科技在英國催生了第一次「工業革命」，到了二十世紀科學更成為世界範圍的文明大轉型（由農業文明轉向工業文明）的基本動力。經濟學家鮑丁 (Kenneth E. Boulding) 指出二十世紀科學之所以有大幅度的躍升，主要是因為科學（活動）已成為社會實質的有機組成部分，科學之研創是科學工作者在專業及全天候的基礎上進行的^②。

在這裏，我要指出，科學之所以在二十世紀有猛速的發展，是由於二十世紀的大學 (University) 制度，特別是研究型大學，每一間大學都有成百上千的學者專家在專業及全天候的基礎上從事科學的研創工作，這也是為甚麼美國加州大學柏克萊分校校長寇爾 (Clark Kerr) 在其名著《大學之功用》(The Uses of University) 中會提出大學已成為「知識工業」(knowledge industry) 的重地的論點^③。據統計，諾貝爾科學獎 (物理、化學、生理學或醫學) 的得主有 70%

* 本文以〈科學之外探求真理的學問——陽明學的「知識」定性〉為題，於 2025 年 7 月 26 至 27 日貴州中華文化學院舉行的第二屆陽明心學論壇上發表，嗣經修改增補，並以此文賀《二十一世紀》創刊三十五周年之慶。

是出自一流大學的，世界上對國計民生產生重大影響的一流科學成果，也有70%是在一流大學中做出的。在此，我們需知歐美現代大學自二十世紀初，教研的核心知識已從傳統的神學轉到科學，這一轉變是十九世紀由德國柏林大學開啟的，而中國的現代大學也是從歐洲移植過來的，不是從傳統的太學（或國子監）承繼下來的。中國現代大學奠基人物蔡元培，效德國柏林大學之改革，把二千年來太學的核心知識「經學」（四書五經）轉為現代大學的核心知識「科學」，原來的經學都歸入到大學新知識譜系的「文科」中。一點不誇張，蔡元培把大學的核心知識從經學轉到科學是中國學術文化的旋轉乾坤之舉^④。1919年五四新文化運動中，陳獨秀標舉「科學」與「民主」二大旗幟，作為中國「啟蒙」的中心思想。百年來，德先生（Democracy）步履蹣跚，賽先生（Science）則成為時代寵兒，一馬平川，甚至出現了「科學萬能」的崇拜（胡適在《胡適文存》中有文記之^⑤）。

進入二十一世紀的今天，科學在中國已生根開花，迎來一個不折不扣的「科學新文化」^⑥。著名歷史學家弗格遜（Niall Ferguson）在《文明》（*Civilization: The West and the Rest*）一書中說，「一九九五年以來，中國〔大陸〕發明家獲得的新專利數量已成長為原來的二十九倍。這是東方崛起的一項表徵」，「西方衰退而東方崛起最具說服力的證據是教育」^⑦。中國在過去百年中，科學與大學是共生體，大學已成為科學（科技）的創新重鎮。

二 求真、求美、求善

大學在二十世紀，已是發達社會的「中心制度」。社會學家帕森斯（Talcott Parsons）指出，大學的知識（科學為核心）是一「認知性的知識叢」（cognitive complex）^⑧。大學中的課目，都是「求真」，只講“is”（實然）、不講“ought”（應然）的，求「客觀性」的理論知識。貝拉（Robert N. Bellah）等人認為大學中佔主宰地位的是「科學知識的文化範典」（cultural paradigm of scientific knowledge）^⑨。在這個範典下，科學不止是一種知識，而是已作為一切知識的尺度；凡是不具「認知性」的、講「應然」的道德或價值的學問（這當然包括儒學及其中的陽明心學），在大學的課程中已被邊緣化或已無位置了。在這裏我要引述新儒學哲學家牟宗三的一段話：「中國從古即說『大學之道，在明明德』。試問今日之大學教育，有哪一門是『明明德』。今之學校教育是以知識為中心的，卻並無『明明德』之學問。」^⑩所以，貝拉等人認為對「甚麼是好的人生與甚麼是好的社會的倫理學的反思」，已不再是現代大學教育之中心了^⑪。

2002年3月，我在東南大學的「人文大講堂」作〈人文教育在現代大學的位序〉的演講，我表示，大學應該是產生、發展及傳遞知識的殿堂，但大學教育所產生、傳遞的知識，不是也不能限於「科學範典」規限的知識。我提到聯合國教科文組織（UNESCO）有一個報告，提出教育的四個知識維度：第一個是



作者在《大學之理念》一書的發布會上講話（圖片由香港中文大學出版社提供）

“learning to know”（學習怎樣去理解），第二個是“learning to do”（學習怎樣去實踐），第三個是“learning to live together”（學習與人相處），第四個是“learning to be”（學習成就自我）。就這四種知識維度來講，科學知識能有助於“learning to know, learning to do”，而未必能有助於“learning to live together, learning to be”。我強調知識是多維度、多範疇的，有的範疇為「求真」知識，有的範疇為「求美」知識，有的範疇為「求善」知識。求美求善的知識一般都歸入到「人文學」範疇，而儒家講「仁德」，包括王陽明講「致良知」，都是在「明明德」以求「至善」的主觀主體性的人文知識。我對傳統追求「止於至善」的「大學之道」之淡出現代大學的教育殿堂是深有戚戚之感的^②。

2006年，我讀到魯易士（Harry R. Lewis）是年出版的《失去靈魂的卓越：一間偉大的學府怎麼會忘了教育》（*Excellence Without a Soul: How a Great University Forgot Education*）一書。魯易士是哈佛大學的哈佛學院（Harvard College）前任院長，也是電腦學三十年的資深教授。他說哈佛在創造知識上是卓越的，但哈佛卻忘掉了大學教育的目的——即如何培養學生為德、學雙修的人。他說，哈佛忘了「幫助他們〔學生〕成長，幫助他們尋求自我，幫助他們尋求生命中更高的目標，幫助他們畢業時成為更好的人」。他批評哈佛說：「大學已失去，誠然，已自願地放棄它鑄造學生靈魂的道德權威。」^③其實，魯易士對哈佛的批評，也適用於世界上其他的大學。他稱大學教育失去「靈魂」，究其根本原因，實由於現今大學教育過度偏重於認知性，即「理論性」的「求真」的科學知識。如前所述，其他「非認知性」（non-cognitive）的「求美」、「求善」的人文知識，如

孔子的「仁」學、王陽明的「心學」或亞里士多德的「實踐知識」(phronesis)，皆被邊緣化甚至完全「失位」了。

為了糾正大學教育中唯科學知識是尚的情況，為了端正大學教育在「求真」之外，尚有「求美」、「求善」的理想，我們必須對「知識」的多維性，特別是「科學知識」的「有限性」作進一步的詮解。

三 科學知識的「有限性」

科學的成就是無可爭議的，科學知識對人類文明的貢獻也是人所共見的，但是「科學主義」(以科學知識作為判斷一切知識的尺度與標準)則引起了廣泛的質疑與批判。英國科學家、漢學家李約瑟(Joseph Needham)指出^⑭：

「反科學主義運動」是六十年代末期的一個重要的文化現象。這個運動中特別是年輕人對科學產生一種疏離與反感，因為他們覺得現代科學對社會具有罪惡、專橫與非人性的結果。Theodore Roszak的*The Making of a Counter Culture*及*Where the Wasteland Ends*二書就代表了這種思想。不過，他們之反科學的觀點並不停留於指責誤用、亂用技術之惡果上而已，他們的批評要深入得多。他們批評「客觀意識的迷思」(myth of objective consciousness)；他們抨擊把觀察者與外在的自然現象斷然割開的「疏離的二分化〔法〕」。他們指出科學的世界觀的壟斷性，足以造成「文化的科學化」(scientization of culture)，最後不是造福人群，而是奴役人類。

李約瑟又說^⑮：

我個人認為「反科學」運動的真正意義應該在於：科學不應該被視為是唯一有效的人類「經驗形式」……。把科學的真理看做是唯一可以了解世界的觀念，實在是歐洲文化的疾病。這也就是「科學主義」的疾病。人類經驗形式是多元的，科學只是一種，其他還有宗教、美學、哲學、歷史等，都各有其價值的。以科學的觀點為認知世界唯一有效的觀點，使西方走上機械的唯物主義和科學主義之窄巷，這是我所不能接受的。不過，我們也應了解，科學使人類擺脫恐懼、禁忌和迷信。我們可以反科學主義，但不能反科學，我們不能重回到前科學期的無知狀態去。我要再強調，對科學是不必詛咒的，問題是我們應知科學的有限性，人類的樂土是不能單靠科學去贏得的。

1992年，「羅馬俱樂部」(The Club of Rome)出版《第一次全球革命》(*The First Global Revolution*)一書，積極呼籲「重建價值觀」：「科學的缺點是，雖然

它能對我們的物質幸福有很大的貢獻，例如促進健康，延長壽命，提供娛樂等，但是相較之下，對豐富人類生存內涵卻沒有甚麼幫助，目前所急需去做的是在人性架構之內控制科技發展，用神聖的，世界性甚至宇宙性的觀點，同時，藉着培養社會、道德和精神德性，去平衡物質的進步。」^⑩

事實上，上世紀初的德國社會學家韋伯在他著名的〈科學作為一種志業〉（“Science as a Vocation”）演講中，就指出科學的有限性，他認為科學不能為「意義問題」提供答案。他認為在關乎意義的問題上，科學只能為我們提供一種「手段」，而「目的」則是由我們的「價值」來決定的：我為甚麼這樣做？因為我有一種價值取向，所以價值是最終的聲音，是最後決定的聲音。韋伯給科學定性，他一方面肯定科學，一方面又規限科學的影響領域。他認為科學不能告訴我們應該做甚麼。關於意義的問題，只有讓自己的「良知」與自己的「信仰」來決定。韋伯是要為良知與信仰尋求「自主性」。在韋伯言，個人的良知是超越的，而科學與理性則是「工具性」的。韋伯說：當良知宣稱「我站立在這裏，我不能不這樣時」，科學的理性是必須臣服的。人有時候知其不可為而為之，為甚麼？因為這是你的價值觀，是你的良知下指令。

值得注意的是，二十世紀最重要的哲學家之一羅素也與韋伯有相同的看法，他說：「科學能處理手段，卻不能處理目的。目的必須依賴感受。」羅素還以帶有勸誡的口吻說：「理性或科學的態度是許多德性中的一種，沒有一個頭腦清醒的人會以為那是所有的德性。」^⑪

應該特別指出，「目的」與「價值」都是決定過程中的「非認知性」範疇，而這些是需要在科學之外的學問中求索的。事實上，韋伯在學術上最大的成就，就是在實證社會學（positivistic sociology，一般稱之為「科學社會學」）的範典之外，開啟了「理解社會學」（interpretative sociology/verstehen sociology）的範典。理解社會學把「社會行動」（social action）的意識、意義、意願的解釋帶回到社會理性建構的核心，即是把伽利略（Galileo Galilei）所指的「第二性」（secondary qualities）的東西擺到社會學上應有的位置。韋伯視「社會行動」是「個人賦予其行為以主觀意義的行為」^⑫。繼韋伯之後，舒爾茨（Alfred Schütz）把胡塞爾（Edmund Husserl）現象學中所講的「生命世界」（the life world/Lebenswelt）作為社會研究的起點。現象學可視為一種哲學性的理解（philosophical verstehen），胡塞爾的現象學工作即在探求理解人的行動之意義的可能性^⑬。韋伯開啟的「理解社會學」範典的工作，可以視為對正統實證社會學的一種挑戰和另闢途徑。

我們知道，實證哲學的鼻祖孔德（Auguste Comte）或歷史科學派學者蘭克（Leopold von Ranke）都主張把研究自然的「科學方法」，一併使用到研究社會、人文與歷史的領域，他們是「統一科學」的信使，這種知識的科學觀影響甚大，迄今在多種知識領域仍居於重要甚至主流的地位。誠然，上世紀30、40年代，邏輯實證主義（logical positivism）在卡納普（Rudolf Carnap）、赫佩爾（Carl G. Hempel）、塔爾斯基（Alfred Tarski）手上風光無比。第二次世界大戰

後西方大學的哲學界中，分析哲學(analytic philosophy)居於獨領風騷的地位，而分析哲學發展的是自然科學知識的理想，所標舉的真理只是科學的真理。它把一切價值判斷、不具有認知性的形上學語言都視為「概念的詩歌」，而不是知識，只能滿足情感而已，這不啻是把「求善」的道德的學問，剝奪了作為「知識」的身份，充分表現了一種知識的虛妄。以《到奴役之路》(*The Road to Serfdom*)一書聞名於世的哈耶克(Friedrich A. von Hayek)於1974年在瑞典領取諾貝爾經濟學獎時，發表了〈知識的虛飾〉(“The Pretence of Knowledge”)的演講。他批評經濟學及其他社會科學企圖用物理學的科學方法來研究社會問題，他說經濟學所研究對象的複雜程度，絕不能單靠量化的資料證據可以為功。他明白指出了科學知識的有限性。當然，我們知道哈耶克是一位反科學主義的領軍級人物。

四 「科學知識」與「非科學的知識」

在這裏，我們來看看「科學」作為一種知識究竟具有甚麼樣的特性？最廣為人知的可能是科學哲學家波普爾(Karl R. Popper)提出的「可證偽性」(falsification)。波普爾認為，科學會給予我們絕對性的知識乃是一種錯誤的想法。他以為科學之標誌(或特性)不在於它的「經驗的印證性」(empirical verification)，而在於科學的理論或陳述是否有可證偽的可能性；凡不能被證為假或真者，皆非科學。簡言之，凡有可證偽性的知識是科學知識，但這絕不意味沒有可證偽性的就不是知識。波普爾是「科學主義」的強力抨擊者，他認為科學與藝術不存在絕對的相斥性，科學家與藝術家都依靠創造性和想像力²⁰。

另一位為「科學」定性的是著名的科學史學者及科學哲學家庫恩(Thomas S. Kuhn)。庫恩在《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolutions*)一書中指出，自然科學中常有一個共同認同的概念及方法學上的「範典」(paradigm)，一般從事科學研究的社群即在此「範典」中探索，當一個「範典」無法解釋或處理愈來愈多新出現的物象時，科學的研究社群就會轉向一個新的共同認同的概念及方法學上的「範典」。他說，當一個「範典」被另一個「範典」取代時，則出現了他所謂的「科學革命」²¹。庫恩的「範典」說是很有新意的，他的「範典」成為了解科學性格的重要概念。值得特別注意的是，在庫恩而言，「範典」是科學研究者之間有了認知上的「共識」(consensus)才會產生的。我們知道，科學之為「真理」是因其有「普遍性」，而它的普遍性則是建立在一個特定的時空中、科學研究者之間的「共識」上的。庫恩的「範典」說影響很大，它對科學的知識特性提供了一個新的說法，但是它亦受到眾多的質疑與批評。舉例而言，在人文(如哲學)、社會科學(如社會學)中的「多元範典」現象，就不是庫恩的「範典」說所能解釋的。庫恩只輕描淡寫地以人文或社會科學缺少「科學的成熟性」(指「範典性」[paradigmaticness]及科學革命)來打發掉。顯然，庫恩的

「範典」說，或許能夠說明「科學知識」與「非科學的知識」之區別，但不能判定「科學知識」與「非科學的知識」的學術位階^②。

五 「講價值」的倫理學

長期以來，在自然科學的強大影響下，實證主義科學方法普遍地被用來研究人文和社會現象，但上世紀60、70年代以來，如上面提到的哈耶克的〈知識的虛飾〉所示，對知識的「科學化」已產生愈來愈多的質疑和批判，主要是因為實證方法對於人類世界中的意識、意義、動機等比較精緻深刻的問題實在沒有能力處理，用哈貝馬斯（Jürgen Habermas）的話說，是實證科學未能發展出對「全幅的象徵結構的現象可靠的衡度方法」^③。從此人文（特別是歷史學）、社會科學（特別是社會學）就出現了一個「詮釋學的轉向」。

詮釋哲學（hermeneutic philosophy）的奠基人伽達瑪（Hans-Georg Gadamer）強烈拒斥科學（知識）是一切知識之尺度的立場，與存在主義（Existentialism，以齊克果[Søren Kierkegaard]、海德格爾[Martin Heidegger]、薩特[Jean-Paul Sartre]、耶士培[Karl Jaspers]最為代表）具有同樣反「理論知識」的知識特性。伽達瑪宣稱「詮釋哲學是實踐哲學這個老傳統的承繼者」，他以為哲學的任務是「維護實踐和政治理性來反對基於科學和科技的支配」，他說：「詮釋哲學旨在糾正現代意識的特殊虛妄，這包括對科學的盲目崇拜、對科學的莫名的權威感，詮釋哲學旨在歸復公民的最可貴的任務——依據個人的責任而做決定，而不是把這個任務交給專家。」^④

在這裏，我要指出伽達瑪對亞里士多德之無上推崇，特別是因為亞里士多德一早就把「實踐知識」與「理論知識」及「技術知識」區別開來。哈佛著名哲學家普特南（Hilary Putnam）在他的《意義與道德科學》（*Meaning and the Moral Sciences*）一書中說^⑤：

我認為亞里士多德視倫理學是關乎人之如何活及人之快樂的知識是無比正確的，他視這種知識（實踐知識）不同於理論知識也是無比正確的。在我看來，如果我們想對我們自己或者對科學有一種清醒與人性的觀點，那麼，一種承認知識之領域是大於科學之領域的知識觀就成為一種文化上的必需了。

我特別注意到普特南說「一種承認知識之領域是大於科學之領域的知識觀就成為一種文化上的必需了」一段話，這段話正是我此篇論文的主要旨趣。同時，我還要指出，「實踐知識」不是一種具有「認知性」性格的知識，而是一種「講價值」的倫理學，它既非科學，也非藝術，而是關心於價值之分析的學問，也是最關於實踐（praxis）的、行動取向的，它是探究甚麼是好、甚麼是善，以及

如何達到「好」與「善」的知識或智慧。這也是「大學之道」在求「止於至善」的孔孟、陸（九淵）王（陽明）的學問。

六 新儒家的知識論

上世紀50年代，中國大陸南下的學人錢穆、唐君毅、張丕介，在海隅一角的香港創辦了新亞書院。新亞之創建是基於幾個讀書人的一個理想和信念。這個理想和信念就是要承繼中華傳統、創新中國文化。當年物質條件極度貧乏，「手空空，無一物」，但風雨如晦，雞鳴不已，錢穆、唐君毅先生等在艱苦貧乏中從不喪志，著書施教，一心「為往聖繼絕學」。之後，牟宗三、徐復觀、嚴耕望、牟潤孫、饒宗頤、劉述先等學者加盟新亞，氣象更盛，影響更遠，新亞並被稱為「新儒學重鎮」。我這裏只講新儒學哲學家唐君毅、牟宗三如何看待「儒學」（特別是先秦的孔孟、宋明的陸王）這門學問的。需知，新亞新儒學哲學家如唐、牟，他們在著書立說時面對的是一個「科學知識的文化範典」，甚或「科學主義」（唯「科學知識」是知識，唯「科學真理」是真理）當陽稱尊的年代，如前所述，凡講道德、講價值的學問都被譏為「概念的詩歌」，也即被剝奪了作為「知識」的身份。在這樣的知識氛圍下，新儒學哲學家所不能避免的工作，就是需將「儒學」建構為一種「科學知識」之外的知識、「科學真理」之外的真理，這就是新儒家的知識論。就我所知，牟宗三的〈兩種真理以及其普遍性之不同〉這篇約二萬字的長文^②，最能代表新儒家知識論的觀點。此文開篇就說：「科學真理」之外，亦有「非科學的真理」。又說：「真理大體可分為兩種：一種叫做『外延的真理』（extensional truth），一種叫做『內容的真理』（intensional truth）。外延的真理大體是指科學的真理，……外延的知識可以脫離我們主觀的態度（subjective attitude）。凡是不繫屬於主體（subject）而可以客觀地肯斷（objectively asserted）的那一種真理，通通都是外延真理。」

牟宗三一再強調：中國儒家的學問，屬「內容的真理」，「內容真理」與「外延真理」（科學真理）之不同，正在於它是繫屬於主體的，它是由人之生命主體表現出來的。他說「我們要表現真理必須使用到語言」，邏輯實證論者把語言二分，一種是「科學語言」，一種是「情感語言」，這種二分法是不行的。唐君毅認為儒家所講的不是科學，也不是文學（情感），而是一種「理性」，一種學問，儒家所講的是「道」。唐君毅把講「道」的語言定為「啟發語言」（heuristic language），因此絕不是邏輯實證論者所說的「概念的詩歌」。

牟宗三說「啟發語言」就是《大學》中所說的「大學之道在明明德」，這個「明」，不是科學，也不是文學，而是「表示我們生命的enlightment，使我們的生命明」。回到前面所說，「內容真理」是指生命主體的學問，因此，主體永遠不能「對象化」。科學把人當對象來研究，人就變成“external object”，主體就沒有了，這樣一來，「從主體所發的這個『明』也沒有了。本來主體是有『明』

的，可是你把這個主體對象化，它那『明』的意思就沒有了，也就是那個能夠表現價值，判斷是非的那個『明』沒有了」。

牟宗三說：「這種『明』照中國以前的哲學家講，是用那一種辭語來代表呢，就是王陽明所說的良知，「人恢復為人，把人當個人看，只有在這種情形下，良知這個明才呈現出來」。他指出，在西方，講理性主要是講「理論理性」(theoretical reason)，到了康德 (Immanuel Kant) 才講到一種「實踐理性」(practical reason)，「這個實踐理性用中國話來說就是良知。孔夫子講仁也是屬於實踐理性。內容的真理……就在這個地方，也就在主體這個地方。……這就是主體的學問，也就是生命的學問」。

牟宗三表示，「外延真理」和「內容真理」都是「真理」，因此都必須有「普遍性」，「內容真理」具有「內容的普遍性」，「外延真理」具有「外延的普遍性」。所謂「內容的普遍性」，它是繫屬於主體的，譬如杜甫作詩，是有他獨特的情感的，是獨一無二的，但當他的詩作好後，是以詩的作品客觀地呈現的，人讀其詩都可以起共鳴，所以有「真實性」。儒家講「仁」、講經也會引起人的「共鳴」，也會產生真實性，也會出現「共識」的「信者」，這種真實性，這種產生共鳴、共識的現象就說明了「內容的普遍性」。牟宗三還進一步指出兩種真理的「普遍性」的不同。他說「外延的普遍性」是「抽象的普遍性」(abstract universality)，而「內容的普遍性」則是「具體的普遍性」(concrete universality)。他又說，孔子講「仁」，仁是個普遍的原則，但不是科學中的抽象的概念，「仁是可以在我們眼前真實的生命裏頭具體呈現的」。所以孟子說仁就是惻隱之心，它是具體的，也是普遍的。在這情形下所說的「普遍性」，黑格爾 (Georg W. F. Hegel) 稱之為「具體的普遍」(concrete universal)。

牟宗三的〈兩種真理以及其普遍性之不同〉長文，千言萬語旨在揚棄「科學真理是唯一真理」的虛妄，而同時闡明了儒學(孔孟的仁德之學、王陽明的良知之學)也是科學之外探求「真理」之一種學問，他歸之曰「生命的學問」。依我看，他與上面提到的伽達瑪的「詮釋哲學」的意向是殊途同歸的，都是為講道德、講價值的學問提供了知識的正當性與可信性。

七 中國哲學的任務

最後，我要談談新亞新儒學哲學家的時代使命感。這樣，我們就要問：「甚麼是中國哲學的任務？」或者：「甚麼是中國儒學研究者的天職？」這又必須直面當前或未來的問題與挑戰。用唐君毅的話，即是「當前時代……對吾人之所呼喚命令者何在」。唐先生說現代世界是一個「神魔混雜的時代」，不容諱言，我們身處的是一個以科學(及科技)為基底的「科學文明」的時代；科學對人類現代文明之貢獻是難以比擬的。科學極大程度地改變、改善了人類的生活與生存狀態，但啟蒙後的科學文明卻也有它的病態與黑暗面。兩次世界大戰

之罪惡已不言而喻，而今更有毀滅性的核武威脅、生態失衡、價值失序等關乎人類存亡絕境的問題。唐先生說「救世界之道，在宗教道德與哲學」，他認為拯救世道人心的「新哲學」必須是「與一切道德相感通之仁德之哲學」^⑦。

唐先生曾說：「昔之通經致用之經學家之任，則又似轉落入為哲學思想者之手。」^⑧可見他認為中國哲學思想者是承繼經學家（儒學家）求「明明德」、求「善」之學問的。事實上，唐先生一生致力發揮的是孔孟仁德之學、宋明儒的義理心性之學，用唐、牟二位先生的說法，即「生命的學問」、「立人極的學問」。1958年元旦，由唐君毅捉筆，以牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅四人署名發表了〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉^⑨。宣言指出，在科學之學問外，人類應該還有一種學問，一種「把人類自身當作一主體的存在看，而求此主體之存在狀態，逐漸超凡入聖，使其胸襟日益廣大，智慧日益清明，以進達於圓而神之境地，情感日益深厚，以使滿腔子是惻怛之仁與悲憫之心的學問」。宣言指這一種學問是：

一種由知貫注到行，以超化人之存在自己，以升進於神明之學。此即中國儒者所謂心性之學，或義理之學，或聖學。

我願以新亞新儒家之宣言，與《二十一世紀》編委同仁及讀者同道共鑒、共勉。我更期望《二十一世紀》同仁不忘創刊初衷，為創建發揚中國文化盡心盡力。

註釋

① Jacob Bronowski, "Science and the Future", in *The Western Tradition: A Series of Talks Given in the B.B.C. European Programme* (London: Vox Mundi, 1949), 53, 55.

② Kenneth E. Boulding, *The Meaning of the Twentieth Century: The Great Transition* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1964), 49.

③ Clark Kerr, "The Future of the City of Intellect", in *The Uses of University* (New York: Harper & Row, 1966), 87.

④ 金耀基：〈蔡元培與中國現代大學範典之建立〉，載《百年中國學術與文化之變：探索中國的現代文明秩序》（香港：中華書局，2020），頁68-85。

⑤ 胡適：〈《科學與人生觀》序〉，載《胡適文存二集》（上海：亞東圖書館，1925），卷二，頁1-29。

⑥ 金耀基：〈回眸五四百年：簡談中國的兩個「新文化」〉，載《百年中國學術與文化之變》，頁102-17。

⑦ 參見弗格森(Niall Ferguson)著，黃煜文譯：《文明：決定人類走向的六大殺手級Apps》（台北：聯經出版事業股份有限公司，2012），頁395。

⑧ Talcott Parsons, "Some Considerations on the Growth of the American System of Higher Education and Research", in *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, ed. Joseph Ben-David and Terry N. Clark (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977), 276-77.

- ⑨⑪ Robert N. Bellah et al., *The Good Society* (New York: Vintage Books, 1992), 153-63; 163.
- ⑩ 牟宗三：〈關於「生命」的學問——論五十年來的中國思想〉，載《生命的學問》（台北：三民書局，2018），頁37。
- ⑫ 金耀基：〈人文教育在現代大學的位序〉，載《大學之理念》，擴大版（香港：香港中文大學出版社，2024），頁209-29。
- ⑬ Harry R. Lewis, "Preface: What Universities Have Forgotten", in *Excellence Without a Soul: How a Great University Forgot Education* (New York: PublicAffairs, 2006), xii; *Excellence Without a Soul*, 159-60.
- ⑭⑮ 金耀基：〈科學、社會與人文——記與李約瑟先生的一次談話〉，載《大學之理念》，頁124；124-25。
- ⑯ 羅馬俱樂部（The Club of Rome）著，黃孝如譯：《第一次全球革命》（台北：時報文化出版公司，1992），頁186。
- ⑰ Bertrand Russell, "Scepticism and Tolerance", in *The Western Tradition*, 103, 104.
- ⑱ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trans. A. M. Henderson and Talcott Parsons, ed. Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), 88.
- ⑲⑳ 金耀基：〈範典與社會學的發展〉，載《社會學與中國研究》（香港：香港中文大學出版社，2025），頁7-20；21-27。
- ㉑ 波普爾討論科學方法論著的著作甚多，最為人知者是 Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966); *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1961); *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972)。
- ㉒ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962).
- ㉓ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: MIT Press, 1981), 156.
- ㉔ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics* 2, issue 4 (1975): 316.
- ㉕ Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 177.
- ㉖ 以下內容參見牟宗三著，陳博政記錄：〈兩種真理以及其普遍性之不同〉，載《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（台北：台灣學生書局，1983），頁19-43。
- ㉗ 唐君毅：〈後序：當前時代之問題，本書之思想背景之形成及哲學之教化的意義〉，載《唐君毅全集》，第二十六卷（北京：九州出版社，2016），頁342、348、351。
- ㉘ 唐君毅：〈中國哲學研究之一新方向〉，載《唐君毅全集》，第二十六卷，頁317。
- ㉙ 牟宗三等：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，《民主評論》，第9卷第1期（1958年1月），頁20-21。