

由當前的脈絡看世界精神傳統的

傳承與開拓*

劉述先*

摘要

儒家的現世性讓我們不能不關注當前脈絡的「本土全球化」(glocalization)的趨勢。如今有兩個表面看來相反的潮流:「本土化」與「全球化」正在加速度急遽進行中。在當前的脈絡下,我認為我們必須做出兩個方向的努力,一方面每一個精神傳統必須捐棄成見,努力尋求一些像世界倫理那樣低限度的「共識」,另一方面每一個宗教必須「深化」自己的精神傳統。大家各自在本位上努力,既肯定自己的傳統,也超越自己的傳統,為世界與人類探索永續的和平共處之道。

關鍵字: 儒家、現世性、本土全球化 (glocalization)、本土化、全球化

* 收稿日期: 2009.04.20, 接受刊登: 2009.06.08。

* 政治大學講座教授、中央研究院中國文哲所兼任研究員



由當前的脈絡看世界精神傳統的

傳承與開拓

劉述先

通過當代新儒家的努力，「儒家」(Confucianism) 被視為世界精神傳統之一已經不成問題，杜維明(Tu Weiming)和瑪麗·塔克(Mary Evelyn Tucker)為「世界精神性」(World Spirituality)系列主編了兩大卷的《儒家精神性》(Confucian Spirituality)即其明証。¹不把儒家說成一個宗教是適宜的，因為「宗教」(religion)一詞涵有歧義，儒家不是一個組織(organized)宗教，但却具有宗教意涵，所謂吾道自足，可憑藉以安心(身)立命，是田立克(Paul Tillich)所謂的「終極關懷」(ultimate concern)，殆無疑義。²由人類歷史發展的長河來看，世界各主要精神傳統如西方的猶太教(Judaism)，基督宗教(Christianity)，與伊斯蘭教(Islamism)，印度的印度教(Hinduism)，與佛教(Buddhism)，中國的儒家(Confucianism)，與道家(Taoism)，自古以來分別發展於不同的地域，各有其特色，然後才慢慢有了交流與融和的現象。³到了如今進入新世紀與千禧之交，被聯合國譽為全球

¹ Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality* (New York: The Crossroad Pub. Co., 2 vols., 2003-2004). 我應邀寫了〈當代新儒家哲學〉的一章，see Shu-hsien Liu, "Contemporary Neo-Confucian Philosophy," (pp.353-376).

² Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Brothers, 1957), pp. 1-4.

³ 參休斯頓·史密士(Huston Smith)著，劉安雲譯，《人的宗教》(台北：立緒文化，1998年)。



倫理之父的孔漢思 (Hans Küng) 大聲疾呼，在文藝復興之後，又得面臨「典範轉移」(paradigm shift) 的新局，而鼓吹全球意識的覺醒。⁴他的友人與大力支持者美國的史威德勒 (Leonard Swidler) 更發出了「不對話，即死亡」的呼號。⁵我自己也在第一時間把這一思潮介紹給中文世界，並由儒家的立場作出積極的回應。⁶簡單來說，我不只贊賞波克 (Sissela Bok) 的努力，在古今中外都找到共同的人道原則與戒殺、戒盜、戒淫、戒妄的禁令，⁷還進一步指出她所謂「歸納」(induction)，就方法論而言，並不是建構全球倫理最好的進路。這是因為自彌爾 (J. S. Mill) 以來，歸納一向「取同略異」，而全球倫理在建構却亟需「存異求同」，故我建議給與宋明儒的「理一分殊」以新釋，才能夠順應我們時代的需要。⁸當然少數有心人的努力是否能夠幫助未來的人類與地球免於毀滅的危機是難以逆料或感到樂觀的，至少近年來對問題的覺察與關注已遠勝於往昔，而知其不可而為，正是以儒家生生不已的仁道為終極關懷的人的一貫的態度。

儒家的現世性讓我們不能不關注當前脈絡的「本土全球化」(glocalization) 的趨勢。很明顯地如今有兩個表面看來相反的潮流：「本土化」與「全球化」正在加速度急遽進行中。由現代到後現代，建築界首先反對只建造一些千篇一律的高樓大廈，完全喪失了彰顯個

⁴ Hans Küng and Karl-Josef Kuschel, eds., *A Global Ethic, The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: SCM Press, 1993). 孔漢思的努力後文有進一步的申論。

⁵ Leonard Swidler, ed., *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: An Interreligious Dialogue* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999).

⁶ 參拙作：《全球倫理與宗教對話》(台北:立緒文化, 2001年)。

⁷ Sissela Bok, *Common Values* (Columbia: University of Missouri Press, 1995).

⁸ 參拙作：〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，《全球倫理與宗教對話》，頁55-85，同注⑥。



性的特殊風格。由這迅速地擴散到不同的領域，在基層發出了追求自由表現的呼聲，很自然地助長了「多元主義」(pluralism)的聲勢。然而有一個問題是我們不能迴避的，極端的多元主義不免造成分崩離析乃至矛盾衝突的後果，最終難以避免引致毀滅性的結局。這當然不是我們樂見的現象。然而正在同時，世界交通網絡的發達無遠弗屆，迅速地縮短了空間的距離，把世界變成了一個狹小的地球村。在過去，不同的宗教、精神傳統可以各行其是，老死不相往來。在今日的大都會裏，五方雜處，各種不同國家、民族、信仰的人生活在一起，如果不能和平相處，立刻可以產生悲劇性的後果。也恰正是在這樣的脈絡之下促成了全球意識的覺醒。「不對話，即死亡」決不是少數知識分子的杞人憂天或者危言聳聽。二〇〇一年紐約雙子塔受到毀滅性的攻擊敲響了警鐘，迫使我們體認到問題的急迫性和嚴重性。當然生活在自由民主國家的人民有幸享有宗教信仰的自由，國家不能把信仰強加在人民身上，人們也不能把信仰強加在別人身上。「寬容」(tolerance)是有必要的，但却還不足夠。如果只知堅持自己的信仰價值，對別人的信仰價值完全缺乏同情和理解，那麼不自覺的偏見和歧視必然遲早會流露出來。因此，站在自己信仰的精神傳統的基礎上試圖了解其他宗教信仰與精神傳統，尋求低限度的共識以及交流互動，就變成了唯一可行的道路。我在這篇文章之內將試圖由儒家的立場對當前脈絡展示出來的嚴重問題作出自己的回應。

由現代到後現代，十分弔詭的是，反倒重新肯定了前現代的價值。我們在今日自無意單純地復古，但決不似信仰現代主義者的徹底否定自己的根源，而是自覺地接受了自己的傳統，包括它的資源與負擔。首先需要說明的是，我決不是一個命定論者，但我認識到一件事實，就是如果我不是從小就生活在中國文化的土壤，就決不可能在今日成



為當代新儒家的代表人物之一。我也清楚地意識到，「儒家」是一個複雜的現象，在概念上不加分疏不可能對之作出有意義的討論。很明顯，清廷覆亡，「制度的儒家」(institutional Confucianism) 已經畫下句點，但這不代表「儒家」的終結。經過五四與文革的曲折，二〇〇八年八月八日在北京舉行的奧運開幕式就刻意重新閃耀了孔子的光輝。而要進一步了解在今日仍然展示出強大的活力的儒家，如所周知，近年來我一向將之劃分成爲三個不同的層面：「精神的儒家」(spiritual Confucianism)，「政治化的儒家」(politicized Confucianism)，與「民間的儒家」(popular Confucianism)。奧運是政治化儒家的表現，我無意在此作出評論。我的重點自然是放在精神的儒家方面。二〇〇五年我應邀回香港中文大學新亞書院作第十八屆錢賓四先生學術文化講座：「論儒家哲學的三個大時代—先秦、宋明與當代」，對於源遠流長的儒家精神傳統作出了我自己的闡釋，此書已由中文大學出版社出版，讀者可以參看。⁹

中國精神傳統的建構最具關鍵性的人物無疑是孔子。他的思想對於傳統既有傳承，也有創新。他第一個把「仁」提出來，作為自己生命的終極關懷，所謂「克己復禮為仁。……為人由己，而由人乎哉？」（《論語》顏淵第十二）。對於傳統鬼神以及天的信仰，孔子的態度最是耐人尋味。他並未否認鬼神的存在，但拒絕由功利的觀點與鬼神打交道。表面上看，孔子的「天」也可以理解成爲「人格神」，但孔子的天不顯意志，他的體證乃走向了一個不同的方向，而所謂「無言之教」正是孔子徹底突破傳統的新觀念。《論語》中記載：

⁹ 參拙著：《論儒家哲學的三個大時代》（香港：中文大學出版社，2008年）。下面所論根據該書，不再作詳細徵引。



子曰：「予欲無言。子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（陽貨第十七）

天在這裏已完全沒有人格神的特徵，但却不可以把天道化約成爲自然運行的規律。孔子一生對天敬畏，保持了對天的「超越」性格的崇敬。他對比君子與小人，乃謂：

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。（季氏第十六）

小人怕的是上天的震怒，愛的是上天的眷顧，故多避禍祈福的舉動，對默運的天道不只沒有感應，而且加以排斥。但孔子把整個情況加以扭轉。對他而言，天是無時無刻不以默運的方式在宇宙之中不斷創造的精神力量，也正是一切存在價值的終極根源。堯舜等聖王以天爲則，孔子也是一樣。孔子的思想綱領兼顧「仁內禮外」的忠恕之道，以及「下學而上達」（憲問第十四）天人合一的證會。這才讓孔子成爲中國文化最具有象徵性的人物。

孔子以後，孟子對儒家的心性論有重大的開拓。孟子的思想綱領，根據牟宗三先生的說法是：「仁義內在，性由心顯。」孟子不只強調人禽之別，還分別小人與大人，他說：

耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思。思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。（《孟子》告子上）



一般人與禽獸相去不遠，主要是用耳目之官，注意力在外面，每易為物誘。但有修養工夫的人却善用心之官，不逐物轉，通過反思，上通於天，建立主宰，乃能邁越群倫，成為大人。孟子的意思很明白，人之所以能夠上達，終極的根源在超越的天。他說：

盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（盡心上）

依孟子，我們所以能夠知天，正因為我們生命的根源來自上天的稟賦。這建立了一種「內在超越」的形態，由我們內在的稟賦去體証超越的信息。但天意也有不可測的面相，此所以我們必須接受我們的命限，努力不懈，自強不息。孟子說：「誠者，天之道也，思誠者，人之道也。」（離婁上）又說：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」（盡心上）這句話被解釋成為某種神秘主義的思想。其實孟子無意教人去追求一種超乎日用常行的神秘。恰正相反，他所體現的乃是人人可以體現的光天化日之下的神秘。而有了這種覺悟的人決不可能只是獨善其身，所以他進一步說：「民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！」（盡心上）先秦儒另有一位重要人物是荀子，但他的貢獻在傳承經書，弘揚禮教。他的「天論」宗自然主義，又主性惡論，與孟子無交集，宋儒朱熹建構道統就把他排除在外，當然也不是我們討論的重點。朱子追隨二程，為《四書》作集註，到元代以之為科舉的基礎，一直到清末為止（1313-1905），對後世產生了深遠的影響。

宋明儒學本來是我主要的研究範圍，却不是本文的重點所在，只略綴數語帶過。由於受到玄學與佛學的衝擊，宋明儒推陳出新，在精



神上繼承孔孟，在概念上却發展了前所未有的理學（該心學），可以與二氏相匹敵。其共識為「天道性命相貫通」，結穴於「理一分殊」一語。朱子編《近思錄》建構了「濂、洛、關、閩」之統。但牟宗三先生認為朱子之理，只存有而不活動，未能善繼北宋三家（濂溪、橫渠、明道），以之為「別子為宗」，此處不贅。這一傳統到明末清初發生「典範轉移」（paradigm shift），超越的層面失落，劃然而止。到了清末廢科舉，民國替興，儒學的地位由中心滑落到邊緣。由五四到文革，儒家的命運下降到最低點。然而通過當代新儒家的努力，精神的儒家竟如浴火的鳳鳥獲得了新生命。一九五八年元旦發表由張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀四位學者簽署的〈中國文化與世界宣言〉，成為了狹義當代新儒家（精神上以第一代的熊十力為開祖）的標誌。宣言呼籲西方漢學家以同情和敬意看中國文化，正視傳統心性之學的基礎，而倡三統之說，堅決維繫傳統的「道統」，而開拓「學統」與「政統」以吸納西方的科學與民主。這篇宣言在當時雖未受重視，但後來西方流行「後現代主義」（post-modernism）、「多文化主義」（multi-culturalism），與之若合符節。而大陸文革以後撥亂返正，走開放路線，現代新儒學被視為與馬列、西方自由主義同樣重要的三大思潮之一，受到前所未有的尊重，這才成為當前的顯學，決不是半個世紀以前可以預料得到的結果。這就進入到當前「本土全球化」的脈絡，要看我們怎樣面對世界精神傳承的傳承與開拓的問題。

很明顯，我們這一代所要面對的是與上一代完全不同的處境。在二十世紀六十年代，第二代新儒家被迫離開故土，僻處海隅，抱著孤臣孽子的心境，作出與傳統文化共存亡的最壞打算。然而韓戰把海峽兩岸的情勢穩定了下來，知識分子由文化的擔負針對時代問題發言，轉成了學術研究的不急之務，不斷出版皇皇巨著，開啓了一個前所未



見的新局。第三代遊學西方，在異域謀求一枝之棲，預設西方的多元架構，當然會有完全不同的表達方式，事至顯然。第二代面臨傳統文化危急存亡之秋，發為激越之辭，牟宗三先生強調唯有回歸中國文化的「常道」，才可以對抗「無體、無理、無力」的時流。然而下一代的杜維明却不只沒有感受到有任何必要去證明儒家勝過其他精神傳統，反而強調宗教間的平等互待、交流互動。而他長期主持哈佛燕京學社，在大陸開放之後，不斷遊走美中兩方，對馬克思主義也持開放的態度，而期望彼此之間有健康的互動。這是符合新的世界潮流的做法。他也曾和我一同參與聯合國的「普遍倫理計畫」(Universal Ethics Project)，1997—1999。這些努力雖然很難看到眼前的急效，但我同意孔漢思的呼籲，必先喚醒全球意識的覺醒，大家在心態上有所改變，也才有可能避免人類與地球毀滅的命運。

在當前的脈絡下，我認為我們必須作出兩個方向的努力，一方面每一個精神傳統都必須捐棄自己的成見，大家一同尋求一些低限度的「共識」，另一方面每一個精神傳統雖不再取「排他主義」(exclusivism)的立場，但並不需要放棄自己的特色，每一個宗教都必須「深化」自己的精神傳統。這二者似相反實相成。首先由共識的追求說起。今日各種不同的信仰五方雜處，先進的民主國家莫不肯定人民的宗教信仰自由，而採取寬容的態度。然而這只是最低限度的共識，遠遠是不足夠的。深入一層反思，如果只是聽任各個人或者族群、社團堅執自己的成見，不加任何反省，那麼潛在的矛盾衝突難免會爆發開來。順著教育程度的提高，人們不但要提升自己知識的程度，也要讓自己的信仰提升到自覺的層面。自己信仰佛教或者基督教，其實有一定的理由，絕不只是盲從的結果。當然我們也希望別人選擇和自己同樣的信仰，但並無意把自己的信仰強加在別人身上，並且想了解別人為何選擇了



不同信仰的理由，通過互相觀摩比較，深化自己的信仰。在這樣反思的過程中，我們會驚奇地發現，各精神傳統在現代都有失墜之虞，必須面對「共同」的威脅。現代世界無疑西方居於主導的地位，而西方自文藝復興以來，俗世化（secularization）的趨勢不可阻擋，科學主義（scientism）流行，傳統信仰嚴重地受到無神論（atheism）的威脅以及虛無主義（nihilism）的侵襲。我們必須承認，啓蒙理性（enlightenment reason）之掃除迷信是有其一定的理據，但問題在科技的拓展並不能安立人生的意義與價值，反而造成了世界毀滅的危機，故爾在實徵論（positivism）流行一段時期之後，即受到邏輯實徵論（logical positivism）的修正：有認知意義（cognitive meaning）的命題局限在科學的領域，必須受到可徵驗性原則（principle of verifiability）的檢視；而只有情感意義（emotive meaning）的道德倫理與宗教信仰却留給了私領域，無法建立像科學知識那樣有普世客觀性的判準。¹⁰但道德倫理與宗教信仰難道就可以如此聽任之流放在主觀、相對的境域之中嗎？這也正是當前提倡全球倫理者所必須面對的大問題。世界各大精神傳統的分歧，是一個擺在眼前的事實，各宗教、族群之間訴諸激情的矛盾衝突自有文明以來就持續不斷，如今世界變成一個狹小的地球村，這樣的態勢如果不加以徹底扭轉，那麼人類與世界的毀滅是指日可待的。一九八九年二月聯合國教科文組織（UNESCO）在巴黎召開「世界宗教與和平」的國際會議，邀請孔漢思發表主題演講：〈沒有宗教之間的和平就沒有世界的和平〉，由世界六大精神傳統—猶太教、基督教、伊斯蘭教、印度教、佛教與儒家—作出回應。孔漢思的高瞻遠矚所以能夠邁越時流正在於他不只看到宗教的歧異性，而是明白地體認到，除非各精神傳

¹⁰ 相關問題參我的少作：《新時代哲學的信念與方法》（台北：商務印書館，1966，修訂版，1986；武漢：湖北教育出版社，簡體字版，2005）。



統能夠由內在感受到與他者的感通，超越自己的成見以消解彼此間的矛盾衝突，是不可能大家和平相處的。他要求每一個傳統作深切的自我反思與批評，尋求精神上的共鳴。而令人感到驚奇的是，他發現貫通各宗教的並不是對上帝的信仰，因為佛教就是一個無神的宗教。而各大精神傳統無不肯定”humanum”（humanity）的「人道」原則，每一傳統莫不有類似「金律」（golden rule）的表達，而以孔子的「己所不欲，勿施於人」或「己立立人，己達達人」為最典型的表達。而自古至今，各傳統莫不有類似摩西的倫理四誡，戒殺、戒盜、戒淫、戒妄的禁令。這說明貫通古今中外確可以找到一些共同的東西，雖然其表達在細節上不一樣，在精神上却並無二致，足可以由之建構一低限度（minimal）的世界或全球倫理（global ethic）。出乎意料之外，六大精神傳統的代表，包括猶太教與伊斯蘭教的學者在內，都給予了積極正面的回應。受到了這樣的鼓勵，孔漢思才會進一步起草「世界倫理宣言」，在一九九三年芝加哥舉行的「世界宗教會」（Parliament of the World's Religions）獲得通過。

孔漢思的提議之所以能夠獲得廣大的共鳴在於，各精神傳統的代表同樣體認到，在本土全球化的脈絡下，彼此之間接觸頻繁，真正要和平相處，首先要明白自己只是多元中之一元，不可以一味自我膨脹，壓抑異己。而眾端參觀反而促進了深一層的自省，回歸蘇格拉底所謂的「了解你自己」（know thyself），明白自己傳統的「理想」和「現實」有巨大的差距。再進一步反省，就體認到，連自己的理想都不一定那麼理想，而有巨大的限制。這讓我們清楚地意識到，其實各宗教的共同出發點是，人是渺小的不完美的有限的存在，所以才會祈禱超越，尋求救贖。這使得我們謙卑，但並不是要我們否定自己，因為人生在世，就是一大事因緣，我的特殊性無論為正為負，已是一個不容忽視



的價值泉源。這樣的存在於成長的過程中，發展了專屬於自己的性向，也有可以普遍化的因素。每一個個體都是「理想與現實」、「特殊與普遍」的結合體。我們必生活在一個傳統之中，這由不得我們自由選擇，但在發展的過程中，我們不斷在作「或彼、或此」(either/or)的選擇。這正是存在主義者所強調的面相。到了一個階段以後，我們就會自覺地趨向一個傳統，或者背棄一個傳統，莫不有一定的理由促使我們作出這樣的選擇。

由此可見，全球意識覺醒達致的低限度的「共識」不會取消各精神傳統的差異性。著《人的宗教》的休斯頓·史密斯早就注意到，尋求統一宗教的努力是徒勞的，他說「Baha'i〔大同教〕源自於希望團結那些持有共同信仰的主要宗教，結果也變成眾多教派中的另一教派。」¹¹各精神傳統之間的交流互動反而會促進各傳統的自我「深化」。而我一貫認為，「宗教內的對話」(intrareligious dialogue)比「宗教間的對話」(interreligious dialogue)更有意義和價值。後者如儒耶(Confucian-Christian)、佛耶(Buddhist-Christian)的對話，往往只是把各自的信條重新拿出來宣說一次，依舊停留在原點，缺少寸進。但前者却可以造成重大的變化，譬如通過與耶教的交流，儒者得以深切內省，體認到自己的傳統對超越的祈嚮不足，也未足夠正視現實人性的陰暗面，而可以在不棄自己的根本信守的前提下，開拓一些以往沒有足夠關注的重要層面，而為「天道性命相貫通」展示了更廣大精微的闡解。在宗教交流互動的過程中，我們可以更清楚地體認到自己傳統的優勢與限制，而獲得了前所未有的自我深化的動力。

¹¹ 史密斯：《人的宗教》，頁 526，同注③。



中西對較讓我們明白，儒家自古以來就是一個現世主義的傳統，孔子體證的神聖性（sacred）就在日用常行（secular）之中，不需要像西方，必須要到文藝復興以後才得以擺脫中世紀他世的傾向，俗世化（secularization）蔚為潮流。中國文化可以說在這方面著了先鞭。但儒家的內在超越往往過分偏重在內在面，以至「坐在利欲膠漆盆中」¹²超越面難以彰顯，也造成了巨大的障蔽。

又，儒家自孔子以來，即謂：「君子和而不同。」（《論語》子路第十三）又說：「中庸之為德也其至矣乎。」（雍也第六）〈中庸〉加以進一步發揮曰：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。」（第三十章）這是何等寬廣的胸懷。儒家正統意識雖強，但缺少排他性，漢代以來儒道互補，晚明更流行三教（儒釋道）合一，在漫長的歷史上基本上沒有為宗教打的戰爭。相形之下，西方因為宗教戰爭的禍害，反而在近代發展了寬容的觀念。在過去“syncretism”（折中調和主義）被鄙視為缺少信仰的堅執與思想的深刻與原創性，到了當前的脈絡，却成為了引領時流的先驅。一個以往無法想像的發展是，在儒耶交流的過程中白詩朗（John Berthrong）明白地提出了“multiple religious participation”（多重宗教參與）的問題。¹³不想不出十年，南樂山（Robert Neville）就出版了他的名著：Boston Confucianism（波士頓儒家）。¹⁴照他的說法他們兩個基督新教徒與當代新儒家第三代的代表人物杜維明竟然變成了波士頓儒家的

¹² 此語見黃宗羲《明儒學案》下冊，卷三十二，泰州學案一，頁703。

¹³ John Berthrong, “Syncretism Revisited: Multiple Religious Participation,” Pacific Theological Review, vol. 25-26(1993), 57-59.

¹⁴ Robert Cummings Neville, Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late Modern World (Albany, NY: State University of New York Press, 2000).



成員。這是過去難以想像的突破。三教合一在中國是常態，基督宗教則一向有排他主義的傾向：一個人不可能同時是天主教徒又是新教徒。但儒家的開放性與包容性却讓當時波士頓大學的神學院長（南樂山）和副院長（白詩朗）變成了波士頓儒家，如此引領風騷步入新的世紀與千禧，不能不令人嘖嘖稱奇。當然也可以引起質疑，儒家之所以能夠這樣做，正是因為這一精神傳統缺乏西方傳統堅強的宗教信仰所致。這方面還需要進一步的探索和省察。

在歷史上，中西文化走上了不同的塗轍。牟宗三先生早就指出，

西方文化生命一往是「分解的盡理之精神」。（在此有科學、民主，與偏至的宗教。）中國文化生命一往是「綜和的盡理之精神」與「綜和的盡氣之精神。」¹⁵

我自己的看法是，¹⁶西方哲學經歷古代、中世紀、近現代的發展，其主流思想呈現一種「二元對立」的方式。在古希臘，柏拉圖對比永恆的理型與流變的事物，亞里士多德對比法式與質料；中世紀對比知與信；到了近代，笛卡兒割裂身心，休謨切割實然與應然，康德嚴分現象與本體；當代邏輯實徵論乃分離知識與價值。一直到晚近全球意識覺醒，才展現與過去不同的省思。但在中國，儒家傳統三個時期却都把知識與價值當做不可分割的整體看待，展現了完全不同的特色。孔子的思想提倡知行合一，仁智雙彰，繼起的孟子有理想主義，荀子有自然主

¹⁵ 牟宗三：《歷史哲學》（台北：全集第九冊，聯經，2003年），頁22，這幾句話見原序，寫於1955年。

¹⁶ 參拙作：〈跨文化研究與詮釋問題舉隅：儒家傳統對於知識與價值的理解〉，《台灣東亞文明研究學刊》，第一卷，第一期（2004,6），頁119-132。



義的傾向，但都強調人文化成，知識與價值緊密地關連在一起。宋代朱熹講格物致知，却不可以誤解為經驗科學的推概，而是聖學的一支，重視修養功夫，倡知識與價值的踐履；王陽明提倡致良知更不待言。當代新儒家仍秉持這樣的睿識，重新嚮往通貫的統觀與共識，對比於當代西方的分崩離析，在追求改弦更張之際，應該可以給予今日世界以重大的啟發。

然而傳統的資源與負擔一根而發，有一利必有一弊。由於缺乏二元對立的思想，近代西方的科技商業文明、民主政治的制度權能的制衡、對超越理想的一往無前的祈嚮，都付諸缺如。由此可見，梁漱溟說中國文化的「早熟」不為無理。¹⁷正因為中國傳統「直貫」的仁政理想無法落實，牟宗三先生才提議以「曲通」的方式吸納西方的民主與科學。我更進一步提出「理一分殊」的新解，¹⁸繼承傳統「仁」與「生生」的理念（理一），落實成為多元文化的創造（分殊）。此處不贅。

總結來說，儒家天人合一，道家有無相生，佛家真俗雙融，都是萬化歸一、內在超越、理一分殊的型態。終極而言，道可道，非常道，儒家的性理，道家的玄理，佛家的空理，都不能用一般的名言、概念來表述，故牟宗三先生都歸之於「智的直覺」的範圍。由於這一詞源自康德，我為了避免無謂的繚繞與誤解，不再取這樣的表達。而我通

¹⁷ 參梁漱溟，《中國文化要義》（台北：正中書局，1963年），此書初版出版於一九四九年。

¹⁸ 參拙作：〈「理一分殊」的現代解釋〉，現收入拙著：《理想與現實的糾結》（台北：台灣學生書局，1993年），頁157-188。我的意思比較完整的表達，還需參考另外兩篇文章，〈「兩行之理」與安身立命〉，也收入《理想與現實的糾結》，頁189-239。〈論「迴環」的必要與重要性〉，現收入拙著：《論儒家哲學的三個大時代》，頁248-269，同注¹⁷。



過懷德海「過程哲學」(process philosophy)的睿識，對中國傳統知識與價值的整體觀作出了現代、後現代的闡釋。¹⁹由於缺乏二元分割的斷裂，中國傳統不會犯懷德海所謂「錯置具體性的謬誤」(the fallacy of misplaced concreteness)，把抽象的原子、電子當作具體真實的存有。²⁰我們不會有「科學唯物論」(scientific materialism)那樣錯誤的哲學，知識、價值，存有不會割裂開來。然而概念上的缺少分疏也要讓我們付出沉重的代價。缺少了方法上的抽象的結果是，我們沒有發展出近代西方的科學，幾乎遭受到亡國滅種的禍害。這樣我們才被逼作深切的自省，增益其所不能，急起直追，這才慢慢躋身「發展國家」(developing countries)的行列。然而世界、人類再要往前走，在全球意識覺醒的時機，我們卻有寶貴的資源作探路的先鋒。

由以上所說，可見我們不可以把問題簡單化，作單一的評估而承受嚴重的偏執一隅的後果。在不斷努力探索的過程中，我們醒悟到，我們不可能切斷與自己傳統的關連，我們必須明白自己的優勢，也了解自己的限制，既有一定的擔當，也有適度的謙卑，在傳統與現代、理想與現實以及普遍與特殊之間求取適當的平衡，自覺地回歸我們知識、價值、存有歸一的傳統，在全球本土化的脈絡之下，照顧到實際的條件，有所作為，以達致「天下一家」的祈嚮。同時我們也呼籲其他精神傳統各自在本位上努力，既肯定自己的傳統，也超越自己的傳統，為世界與人類探索永續的和平共處之道。這便是我們對未來最大的期望。

¹⁹ 參拙作：〈中國傳統知識與價值整體觀之現代、後現代闡釋〉，《人文論叢：2006 卷》，馮天瑜主編（武昌：武漢大學出版社，2006 年），頁 3-13。

²⁰ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Macmillan, 1950), pp.75,85.



【參考文獻】

黃宗羲，《明儒學案》，北京：中華書局，二冊，1985年。

牟宗三，《歷史哲學》，收於《牟宗三先生全集第九冊》，台北：聯經出版公司，2003年。

梁漱溟，《中國文化要義》，台北：正中書局，1963年。

休斯頓·史密斯(Huston Smith)著，劉安雲譯，《人的宗教》，台北：立緒文化，1998年。

劉述先，《全球倫理與宗教對話》，台北：立緒文化，2001年。

劉述先，《新時代哲學的信念與方法》，台北：商務印書館，1966，修訂版，1986；武漢：湖北教育出版社，簡體字版，2005。

劉述先，《論儒家哲學的三個大時代》，香港：中文大學出版社，2008年。

劉述先，〈「理一分殊」的現代解釋〉，《理想與現實的糾結》，台北：台灣學生書局，1993年，頁157-188。

劉述先，〈「兩行之理」與安身立命〉，《理想與現實的糾結》，台北：台灣學生書局，1993年，頁189-239。

劉述先：〈從當代新儒家觀點看世界倫理〉，《全球倫理與宗教對話》，台北：立緒文化，2001年，頁55-85。



劉述先：〈跨文化研究與詮釋問題舉隅：儒家傳統對於知識與價值的理解〉，《台灣東亞文明研究學刊》，第一卷，第一期（2004,6），頁 119-132。。

劉述先，〈中國傳統知識與價值整體觀之現代、後現代闡釋〉，馮天瑜主編：《人文論叢：2006 卷》，武昌：武漢大學出版社，2006 年。

劉述先，〈論「迴環」的必要與重要性〉，《論儒家哲學的三個大時代》，香港：中文大學出版社，2008 年，頁 248-269。

Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, New York: Macmillan, 1950.

Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Brothers, 1957.

Hans Küng and Karl-Josef Kuschel, eds., *A Global Ethic, The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, London: SCM Press, 1993.

Leonard Swidler, ed., *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: An Interreligious Dialogue*, Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999.

Robert Cummings Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late Modern World*, Albany, NY: State University of New York Press, 2000.



John Berthrong, “Syncretism Revisited: Multiple Religious Participation,” *Pacific Theological Review*, vol. 25-26(1993), pp. 57-59.

Shu-hsien Liu, “Contemporary Neo-Confucian Philosophy,” Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality*, New York: The Crossroad Pub. Co., 2 vols., 2003-2004, pp.353-376.



On the Transmission and Further
Development of World's Spiritual Traditions
at the Present Juncture

Shu-hsien Liu *

Abstract

As a contemporary Confucian with a strong this-worldly concern, I cannot but reflect seriously on the trend of "glocalization" at the present juncture entering into the new century as well as the new millennium. There appear to be two opposing trends: localization and globalization going full speed at the same time. As a matter of fact, however, they could be complementary to each other. I believe we need to make great effort to move toward two directions. On the one hand, each spiritual tradition must try very hard to remove age-long prejudices against other traditions, and look for a minimal "consensus" such as a global ethic. On the other hand each tradition must "deepen" itself through interreligious and intrareligious dialogues. In this way each tradition would work hard on its own foundation, finds something positive in the tradition and in the meantime

* Chair Professor, Chengchi University, and Adjunct Research Fellow, Academia Sinica



incorporates something new to transcend its old boundary. And pray all traditions are willing to work together to find ways to live peacefully along with one another in the shrinking global village before it is too late.

Keywords: Confucian, this-worldly concern, glocalization, localization, globalization

