

序

黃俊傑先生將他近年有關儒學研究的論著集成一書，名之曰《東亞儒學史的新視野》，承他雅意，要我寫一篇序。此書絕大部分討論日本近世關於儒學經典的解釋，後半部有幾篇文字則討論所謂中國傳統的思維方式。關於這兩個領域中的實質問題，我都不能在這裡表示任何意見。爲什麼呢？第一：對於日本儒學史我完全外行，沒有發言的資格。第二：對於中國人的特有思維方式，我雖一向深感興趣，但因所涉太廣也不敢在倉卒間有所妄議。過去二、三十年來，我即使曾偶然涉筆及此，現在也已不勝其「人生過處唯存悔，知識增時轉益疑」之感了。這篇序文既不能直接涉及本書主題，那麼將從何處說起呢？枯窘之餘，我忽然想到了禪宗的「指月」之喻。當年大智大慧的禪師以手指月，當然是指點弟子去順著他的手指去看那所指之月，而不是把眼光盯死在他的手指上。這也正是莊子「得魚忘筌」的深旨，莊與禪相通，即此可證。但是在以懷疑與否定爲主軸的後現代思維中，許多人恰恰反其道而行之，他們既不相信「月」是一客觀的存在，因此對禪師指月這一動作便不免疑慮叢生：他此舉究竟是何居心？爲什麼指月而不指日或星？他是在維持既有的精神「霸權」？還是在爭奪尚未到手的「霸權」呢？抑或要搶回已經失去的「霸權」呢？此「霸權」究屬何種性質？如此反覆追尋下去，引生出的問題可以無窮。總而言之，後現代思維不是順著手指去看月，而是逆著手指去測度禪師內心的隱微，直達其潛意識的底層。如果有人「即以其人之道還治其人之身」，將同樣的懷疑與否定反施於後現代思維者的身上，那便將導入無窮後退與惡性循

環的雙重混亂之中，再也不能脫身了。

現在讓我簡單說明我為什麼在「指月」之喻上得到啓發，又為什麼先扯上後現代思維。我將俊傑寫這部書看作和禪師指月是同樣的用心良苦。他要我們從中、日、韓儒典註釋的互相比較之中，一方面把捉東亞思維的特色，另一方面尋求普世性的價值系統。這是俊傑所指之「月」。我不取後現代思維者那種極端否定與懷疑的立場，所以我相信俊傑所指的確是天上客觀存在之「月」，不是水中倒影之「月」。但是我又和後現代思維者有一相似的取向，即對俊傑何以要在此時此地指此「月」以示人，則感到很大的興趣。然而此相同之中我又與後現代思維者有極大的分歧：我不願「以小人之心」測度別人的動機。我的興趣起於孟子的名言：「頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也。」我想讀俊傑這部書的人多少總應該對作者的意向和他的時世背景有所瞭解。我很清楚，這句話本身又會立刻引起爭議，現在有一派人主張「文本」與「作意」根本不相干，而且「作意」已隨時間消逝，即使作者本人事後也未必再能追尋那已逝的瞬間。我不想在此橫生論辯，我想說，我還是相信「讀其書，知其人，論其世」並沒有完全失效。

我自然不敢「謬托知己」，說我對俊傑有多深刻的認識。但是我畢竟與俊傑相識已四分之一世紀，其間也曾有過長談的機會。我下面要說的僅僅限於我的片面瞭解，而且集中在思想史研究這一點上。

俊傑進入中國思想史的專業與一般職業史家不同，他自始便帶著沉重的使命感而來的。他所追求的不僅是知識而且是價值。他對儒學情有獨鍾，其故也在此。他從前研究《孟學思想史論》

的態度如此，現在擴展到整個東亞儒學，其持論依然一貫。他的使命感當然不是從天上掉下來，而是前有所承。中國傳統的士，無論其思想傾向如何，實際內涵如何，大致都有之，不過儒家更爲突出而已。但自二十世紀開始，中國知識人的使命感更強烈了。這是因爲西方文化侵入中國之後，傳統社會一天一天在解體，知識人對於中國的「危亡」特別敏感，「天降大任於斯人」的意識自然也隨之而繼長增高。中國知識人的使命感雖源自傳統，尤其是儒家傳統，但在一個社會大變動、思想大轉換的時代，卻從傳統中游離了出來，獲得了自己的生命。它可以和任何外來思想結合，形成一股爲中國求變求新的力量。就二十世紀的中國思想史而言，知識人的使命感主要體現在反傳統、反儒家的種種思潮之中，「五四」新文化運動的主流即其顯證。事實上，遠在十九世紀之末譚嗣同便已樹立了一個驚心動魄的榜樣。這裡出現了一個歷史的弔詭：反對中國傳統與儒學的經驗內容的知識人，反而在很大的程度上繼承和擔當了儒家的精神。所以陳獨秀三十年代在南京獄中又重新發現了孔、孟的價值，胡適在私人道德方面則始終自覺地遵循著儒門的軌轍。早在二十年代，高夢旦便有長信給林紓，向他說胡適「事母孝」、「婚姻守信」和「取予不苟」，不必等到死後才得到「舊道德之楷模」的美諡了。這一歷史弔詭在魏晉之際已出現過，激烈的嵇康和佯狂的阮籍反而更能體現儒家的精神，儘管他們在思想上歸宗莊、老，而且公開「非湯武而薄周孔」。必須說明，這裡關於二十世紀儒家精神與反傳統之間貌離而神合的論斷，僅僅以知識人爲限，絕不包括政治上的「光棍」和「世路上英雄」；這些人物當歸入另冊，更端別論。

但是，儒學畢竟在中國文化和思想傳統中佔據了主流的地位。在這一傳統中孕育出來的現代知識人不可能毫無例外的都走

上貌離神合的反傳統道路。如果我們的眼光不過於為當時多彩多姿的新文化運動所吸引，我們便立刻會發現：無論在哲學、文學或史學的領域，當時仍然有大批的知識人站在儒家的旗幟之下。如果我們列舉個人為例，這張名單之長決不遜於一部新文化運動名人錄。我指出這一基本的歷史事實是為了澄清近幾十年來流行很廣的一種印象，以為「五四」以後凡是同情於儒家觀點的文史哲研究者已無存身的餘地，學術思想界已全部為反傳統、反儒家的勢力席捲而去。這一印象是以政治史觀點淹沒了學術思想史觀點所造成的。二十世紀的中國政治自始至終都在「革命」這一最高觀念的主宰之下，置身於「革命」行動中的人確有越來越激進，因而也越來越不能容忍異己的顯著傾向。但「革命」的領導權最後必然落在「光棍」和「世路上英雄」的手上。他們原是社會的邊緣人，具有濃厚的反知識和反知識人的特質，愈是有獨立思想和學術素養的人便愈不可能為他們所容，陳獨秀一人的下場便說明了一切。摧毀傳統與儒學而肆無忌憚的也是他們，並不是學術界中的論敵。這是打天下的「光棍」掃蕩了整個學術界與知識界，無論是舊傳統和新文化都玉石俱焚，同歸於盡。相反的，在二十世紀上半葉，專就南北各大學的文、史、哲研究而言，雖有中西新舊的種種分野，但在互相爭論與激盪之中，反而創造了許多輝煌的業績。中國大陸上近年來出版的各種「國學大師」叢書便是近在眼前的證據。這些大師們都是在「五四」前後嶄露頭角的。他們的思想取向各有不同，甚至彼此衝突，然而至少在一九四九年以前學術領域內的各派之間最多不過互有成見或偏見，卻未出現殺伐之氣。

上面所簡略概括的是二十世紀上半葉中國學術界在文、史、哲研究方面的一般狀態，這是近五十年來海外儒學研究的遠源。

唐君毅先生曾有「花果飄零」的名喻。一九四九以後，祇有少數有成就的人文學者「飄零」到香港、臺灣和西方，與當年大陸學術界全盛的狀況相較，誠不能不使人生「流落人間者，泰山一毫芒」之感。但這些偶然飄零的花果終有不少在新的土壤中獲得了新生命，好像一粒芥菜子長成大樹一樣。俊傑所最爲心儀的當代新儒家便是其中之一。但是追源溯始，我們不能不承認當代新儒家的堅實基礎是在大陸時期奠定的。不但第一代的開山大師熊十力先生的哲學事業發軔於「五四」後的北京大學，第二代的唐君毅和牟宗三兩先生的思想也早在四十年代已進入成熟的階段。第二代新儒家在哲學上的發展已越出第一代的範圍甚遠，這是大家都知道的，不必多說。但是，第二代的文化使命感也遠比第一代爲強烈而持久，這一點我認爲更值得重視。一九五一年唐君毅先生序《中國文化之精神價值》說：

唯瞻望故邦〔……〕懷昔賢之遺澤，將毀棄於一旦。時或蒼茫望天，臨風隕涕。

這幾句話完全可以代表第二代新儒家的共同心理，也是他們的使命感的真源所在。五十年來新儒家在海外的發皇主要便是憑藉著這一股感召力量，義理的精微或尚在其次。據我的認識，俊傑正是聞風而起之一人。

俊傑的專業是思想史，而不是哲學，所以他受新儒家第二代感染最深的轉在徐復觀先生。他在新儒家研究計畫中特別選徐先生爲研究的重點，即透露出此中消息。俊傑在英文新著《孟子詮釋學》中立有專章討論唐、徐、牟三家之說，字裡行間也顯出他的研究取徑與徐先生更爲相契。

我不清楚俊傑是不是以新儒家的第三代自期。從他的著作來

判斷，如果我們說他基本上繼承了新儒家精神，大概雖不中亦不甚遠。無論如何，他的文化使命感與新儒家有淵源，則是不成問題的。他在本書自序中說：

我們如能宏觀儒學在東亞各國的發展，博覽儒學在東亞各地之異致與同調，並衡定東亞儒學的內涵與特質，那麼，我們將可以在新世紀的「文明的對話」中，充分運用儒家精神資產作為東亞文明與世界文明互動與融合的基礎。

這一段話充分體現了第三代新儒家的文化使命感。在第二代的文化宣言之後，繼之以「文明的對話」，這是新儒家必然應有的發展。「宏觀」與「博覽」則標誌著第三代新儒家更進一步的學院化。所以俊傑本書所收論文，不但篇篇都旁徵博引，註釋周詳，而且對於異見也往往存而不論，絕不輕施呵斥，其有益於學風，更不待言。無論俊傑與新儒家的關係是「門人」、「私淑」還是「同調」，總之，本書為當代儒學研究開闢了新的視域，這是可以斷言的。

我很慚愧，不敢對本書的內容輕置一詞，僅就現代儒學的歷史脈絡，略作分疏，冀為讀者知人論世之一助，並以答俊傑遠道索序的雅意。

余英時

二〇〇一年九月三十日