

現代新儒學創造性轉化的路徑探尋 ——從熊十力、牟宗三到林安梧¹

金麗²

摘要：現代新儒家在中國現代化進程中繼承儒家道統，吸收宋明理學，試圖通過儒家的學說融合會通西學，推動傳統儒學的現代轉型，這一創造性轉化工作在現代新儒家的三代中都有所呈現。熊十力、牟宗三、林安梧分別代表了三代新儒家創造性轉化工作開展的路徑：熊十力以心學為路向，由佛入儒，構建了「新唯識論」，重建儒學本體論；牟宗三繼承了熊十力的心學路向，消解康德「道德底形上學」，轉識成智，重鑄儒家「道德的形上學」；林安梧以氣學為路向，提出儒學革命，由道德實踐轉向生活實踐，發展為「存有三態論」。他們在中國哲學的創造性轉化中的理念方法，為當前中國文化建設提供了重要的理論資源和實踐思考。

關鍵詞：創造性轉化、現代新儒家、儒學本體論、道德形上學、
存有三態論

¹ 收件日期：2021/10/31；修改日期：2022/02/11；接受日期：2022/04/08
基金專案：教育部人文社會科學研究專案「現代新儒家哲學話語創新研究」
(19YJA720009)，文章受該項目支持。

² 合肥學院馬克思主義學院副教授

Exploring the Path of Creative Transformation of Modern Neo-Confucianism—Taking Xiong Shili, Mou Zongsan and Lin Anwu as examples³

Jin Li⁴

Abstract : Modern Neo-Confucianism has inherited the Confucian Taoism in the process of China’s modernization, absorbed Song and Ming Neo-Confucianism, and tried to integrate Western learning through the integration of Confucianism, and promoted the modern transformation of traditional Confucianism. Xiong Shili, Mou Zongsan and Lin Anwu respectively represent the path of the creative transformation work of the three generations of Neo-Confucianism: Xiong Shili took the Yi Chuan as the sect, and succeeded Wang Yangming’s mentality and direction, and made a breakthrough. From Buddhism to Confucianism, he built the “new knowledge theory”. Reconstructing the Ontology of Confucianism; Mou Zongsan inherited the study of the Mind of Wufeng, Jishan and Xiangyang Yangming, dispelled Kant’s “goal bottom-up”, transformed into wisdom, and recasted Confucian “metaphysical metaphysics”; Lin Anwu took qi For the direction of the road, the Confucian revolution was proposed, from moral practice to life practice, and developed into “three-

3 Received: October 31, 2021; Sent out for revision: February 11, 2022; Accepted: April 8, 2020.

4 Associate Professor, School of Marxism, Hefei University

state theory.” Their ideas and methods in the creative transformation of Chinese philosophy have provided important theoretical resources and practical thinking for the current construction of Chinese culture.

Keywords : creative transformation, modern neo-Confucianism, Confucian ontology, moral metaphysics, existed three-state theory

一、前言

推動中華優秀傳統文化創造性轉化、創新性發展，⁵可更好地構築中國精神、體現中國價值、積蓄中國力量，為人民提供精神指引。中國優秀傳統文化的創造性轉化是當前中國文化建設的重要任務。在近代中國西學東漸過程中，現代新儒家就一直致力於「創造性地重建傳統」。⁶他們本著對傳統文化特有的敬意和同情，以儒家為正統和主幹，融合中西，統攝百家，對中國哲學的創造性轉化做出了卓有成效的貢獻。現代新儒家前兩代代表人物一直是哲學界關注的重點，熊十力和牟宗三更屬重中之重。而牟宗三弟子的林安梧提出的儒學革命論，近年來也逐漸引起學術界的關注。熊十力、牟宗三、林安梧三代相承，體現了現代新儒家的主要特徵，清晰地呈現了現代新儒學創造性轉化的演進路徑。現代新儒學創造性轉化的理念方法與路徑，為當前中國文化建設提供了可借鑒的重要理論資源與實踐思考。

二、現代新儒學創造性轉化的內涵

1972 年，美籍華裔學者林毓生在《五四時代激烈反傳統思潮與中國自由主義的前途》一文中正式提出中國傳統文化的「創造性轉化」（creativetransformation），解釋為改造「一些中國文化傳統中的符號與價值系統」，使這些「經過創造地轉化」的符號和價值系

⁵ 人民出版社編：《中國共產黨第十九次全國代表大會文件彙編》（北京：人民出版社，2017 年），頁 19。

⁶ 羅義俊：《評新儒家》（上海：上海人民出版社，1989 年），頁 4。

統成為「有利於變遷的種子」，⁷但在變遷過程中，繼續認同中國文化傳統。他站在自由主義的立場上，對中國未來導向「創造性轉化」的多元觀念進行思考，認為創造性轉化是對文化傳統中的符號與價值進行轉化。

近幾十年來，海內外各界的人士對「創造性轉化」這一概念進行了抽象的繼承和廣泛地研究。現代新儒學的創造性轉化，既包含了對中國傳統哲學的繼承，也有轉化與建設、發展的含義。現代新儒家在中國現代化進程中繼承儒家道統，吸收宋明理學，試圖通過儒家的學說融合會通西學，從而推動傳統儒學向現代轉型。

20世紀初以來，現代新儒家在傳承中國傳統哲學基礎上的創造性轉化探索，完成了傳統儒學的現代轉型。第一代新儒家發端於20世紀20年代初，面對的是民族存亡的危局，「五四」激烈的批孔反儒運動以及科學主義思潮。他們以著書論作等方式謀求儒學的復興。梁漱溟在1921年出版的《東西文化及其哲學》，以「意欲」為核心概念，把中國文化放在世界文化的架構的體系中進行比較。他認為：西方文化的根本精神是「意欲向前」，中國文化的根本精神是「意欲自為調和」，印度文化根本精神是以「意欲反身向後要求」。並且斷言，中國文化可以消除西方文化中功利競爭帶來的弊端，世界未來文化趨向就是「中國文化的復興」。⁸他繼承了中國文化的核心理念，系統地提出了新儒家面對的傳統與現代、東方與西方的關係問題，並且提出了應對之策。熊十力則認為應該先在思想

⁷ 林毓生：《中國傳統的創造性轉化》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年），頁190。

⁸ 詳參梁漱溟：《東西文化及其哲學》（上海：上海人民出版社，2006年），頁30、59、187。

上建立中哲之體，再採取西方學術之用，從而撰寫《新唯識論》等一系列著作，他稱「吾學貴在見體」，⁹ 試圖通過儒學的本體論研究實現中國價值的重建，完成了第二代新儒家哲學精神的開啟。馮友蘭繼承程朱理學路向，借鑒西方哲學理論，採用新實在論的邏輯分析方法，構建了中西匯通的共相殊相「新理學」哲學體系。

20 世紀 50 年代，第二代新儒家核心人物的創造性轉化工作移至臺灣。他們深懷對傳統失落的憂患意識和花果飄零的心態，主要通過宣言、著作的形式傳播中國傳統文化，期待全世界對中國傳統文化價值的認同。1958 年，同在美國的唐君毅和張君勱一次長談，他們感於研究中國學術文化的西方人士認為中國文化已死的誤解，由唐君毅執筆，牟宗三、徐復觀、張君勱簽名，發表了《為中國文化敬告世界人士宣言》，向中國和世界宣稱「中國文化之活的生命的存在」¹⁰。宣言表明了他們的哲學文化立場，展現了他們為現代新儒學走向世界的舞臺做出的努力。唐君毅通過代表作《道德自我之建立》和《生命存在與心靈境界》，建立了一個「心通九境」的哲學體系，牟宗三通過《心體與性體》、《現象與物自身》、《圓善論》等構建了「道德形上學」體系。

20 世紀 80 年代後，第三代新儒家面對西方現代化進程帶來的弊端以及現代化多元模式的發展，對中國傳統哲學的價值和意義做出了反思和創建性的回應。他們除了著書立作，還通過訪談，對話、學術演講和會議等多種形式進行著創造性轉化的工作。杜維明對儒

⁹ 熊十力著，蕭楚父編：《熊十力全集（第三卷）》（武漢：湖北教育出版社，2001 年），頁 145。為行文簡潔之便，本文中有關出自《熊十力全集》中之後續引文將以（《熊十力全集（卷數）》，頁數）之形式直接註明。

¹⁰ 張君勱：《新儒家思想史》（北京：中國人民大學出版社，2006 年），頁 557。

學第三期發展的前景問題尤其關注，他稱這是回應「列文森斷定儒家傳統業已死亡」¹¹的論斷而來，他認為努力方向主要有兩個：一方面與「西方比較傑出思想家進行公平的對話」。¹²另一方面與西方文化的對話，即與基督教為代表的宗教傳統、馬克思主義以及西方深度心理學學說的對話，以此實現儒學的現代轉化。劉述先的「理一分殊」的現代詮釋，就是「採取一種間接曲折的方式，才能夠更適合地表現出生、仁、理的超越理念」，¹³用現代特殊社會思想條件，吸收西方思想，以表現中國哲學的天道，實現傳統和現代的連結。余英時用「文化價值系統」比較中西文化的不同個性，強調中國文化重建是現代化背景下中國傳統的基本價值和中心觀念的調整和轉化問題。成中英用西方解釋學方法重建中國哲學，建立了系統的「本體詮釋學」體系，林安梧則是通過中國傳統文化道的理論闡發「存有三態論」。這代人多為第二代新儒家的弟子，既有深厚的中學基礎，又有對西方文化的鑽研，並且往來於北美、港臺與大陸之間，他們都對中國儒學的復興做出了重大且具原創性的貢獻。

總之，三代現代新儒家創造性轉化工作的目標是復興儒學，但側重點有所不同。第一代新儒家主要通過中西哲學對比的方式為中國哲學做出內涵深奧的辯解，闡明弘揚儒學的價值。第二代新儒家主要通過中西哲學的對接為中國哲學做更為細緻精密的解析，轉承儒學的價值。第三代現代新儒家試圖通過中西哲學的對話促進中國哲學與不同文明之間的交流，凸顯儒學全球化背景下的現代角色。

¹¹ 杜維明著，郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集（第1卷）》（武漢：武漢出版社，2002年）頁418。

¹² 杜維明：《儒學第三期發展的前景問題》（臺北：臺灣聯經出版事業公司，1989年），頁138。

¹³ 劉述先：《理一分殊》（上海：上海文藝出版社，2000年），頁6。

現代新儒家們正是在承接儒家道統的基礎之上，用「六經注我」的新形式、新術語、新義理、創造性的構建了一個全新的儒學體系。

三、現代新儒學創造性轉化的基本內容

現代新儒家對儒學的創造性轉化有著深刻的時代背景，他們擁有強烈的民族文化危機感，面對傳統價值觀念的失落和道德迷失、存在迷失、形上迷失所造成的意義危機，他們深入思考中國文化的去向，因此每個人身上都具有鮮明的民族文化本位立場。熊十力、牟宗三和林安梧繼承了宋明理學的精神，援西入儒，融匯中西，對傳統形上哲學進行批判性繼承，創造性重建。

（一）熊十力的創造性轉化：由佛入儒，會通儒佛，

歸宗於易，重建本體

熊十力創造性轉化工作主要表現在對新儒家的開啟和本體論的建立。與梁漱溟，張君勱相比，他建構了一套更為博大嚴謹的哲學體系，所以被稱作第一代新儒家的奠基者。熊十力之所以重視本體論的構建，是因為他要面對的是 20 世紀中國哲學的合理性與合法性問題。

中國哲學的合理性之爭緣於科學主義的興起，最為代表性的事件是著名的「科玄論戰」。「科學派」的代表丁文江稱，現代哲學發展的方向應該是科學知識論，認為馬赫為代表的唯覺主義、杜威為代表的行為派心理學以及以羅素為代表的新唯實論都是用「科學的結果同科學的方法來解決知識論的」。¹⁴而「玄學派」的代表張

¹⁴ 丁文江：《玄學與科學——答張君勱》，收入張君勱、丁文江編：《科學

君勸稱，現代哲學發展的方向是本體論的玄學，因為宇宙的神秘、心靈的變化、意志的自由都是靠哲學來說明。中國哲學的合法性之爭緣於西學東漸。大量西方文化的湧入，很多人開始懷疑中國文化的價值，尤其貶低摧殘中國哲學的價值。面對這個問題，熊十力認為，中西哲學分別以修養與知識為目標，兩者各有所長，不容偏廢。然林宰平對此提出了異議，「西人『哲學』一詞本為知識的，而弟（即熊十力——引者注）以中國學問為哲學，卻主張知識與修養一致，此恐為治西洋哲學者所不許。」（《熊十力全集（第四卷）》，頁114）

面對上述問題，熊十力的目標就是重建儒學本體論。他批評佛學法相唯識學，一方面借此去回應西方哲學，同時闡發自己的儒學思想體系。他批評唯識學體用、性相割裂，弘揚能動的、豐富的宇宙本體；他批評唯識學包括整個佛學的性體空寂，出世主義，肯定儒學的本心仁體；他批評唯識學的靜態、繁瑣、肢解，提倡儒學的簡易、體證和功夫，一定意義上也批評了西方哲學造成了對大本大源的忽視。

1940年出版的《新唯識論》語體文本是熊十力由佛入儒的一個重要標誌。雖然《新唯識論》語體文本從其文言文本改寫而來，但是思想內容發生了巨大變化。他自稱：「《新論》文言本猶融《易》以入佛，至語體本則宗主在《易》。」（《熊十力全集（第六卷）》，頁19）既體現了他看重《周易》是儒家傳統奠基的代表，也表明了他的文言文本立足於儒學思想改造佛學，而語體文本則吸收佛學以闡釋儒學。他在構建自己的哲學體系時，提到「會通空宗與大易之旨」，因為他認為「空宗把外道乃至一切哲學家各個憑臆想或情見

所組成的宇宙論」，用快刀斬亂麻的方式「斷盡糾紛」，¹⁵ 可以實現對本體的「證會」。

熊十力哲學的本體是儒家的「生生之仁體」。這個體不是孤立的，是體用一致的，他的體是本體與主體的結合，他的用是現象和功用的化身。這裡包含了兩層含義：

一是體心統一性。他認為真實存在的只有一個本體，他的體沿襲了陸王心學觀點，即是宇宙的心，又是萬事萬物之心；既是宇宙萬象本源，又是人們反求自識的真理。他的《新唯識論》第一章「明宗」開門見山，「今造此論，為欲悟諸究玄學者，令知一切物的本體，非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。」¹⁶ 該句一語點出《新唯識論》的綱領，實則表達了兩層含義，一是知體，二是明心。可見熊的哲學體系主要由「體用論」和「明心論」組成；「體」「心」不可分開，「本心即萬物實體」，「萬化之原各以本心」，兩者合而為一。

二是本體的創生性。他的體不是空寂虛無，而是《大易》生生萬化之流行。他說「《新論》談本體，以體用不二為宗，畢竟歸本於《大易》」。（《熊十力全集（第六卷）》，頁 6）《易》在熊十力哲學體系中的位置非同一般。熊十力將《大易》稱作中國學術源流的群經之首。《易》所談的本體，凸顯剛健純粹，流行不息，生化不測之德用的方式。這裡的《易》主要指《易傳》，「生生之本然，健動，而涵萬理，備萬善，是《易》所謂太極，宇宙之本體也。」¹⁷

¹⁵ 熊十力：《熊十力論著集之一（新唯識論）》（北京：中華書局，1985年），頁 378。

¹⁶ 熊十力：《新唯識論》（長沙：嶽麓書社出版社，2010年），頁 1、3。

¹⁷ 熊十力：《熊十力集》（北京：群言出版社，1993年），頁 216。

《易傳》的生生、日新的觀念也被他融進了人生觀中，突出了剛健，自強不息。他稱「天行健，明宇宙大生命」，可以「創進而無窮」，「新新而不竭」。¹⁸而君子應該發揮自強不息的精神，發揮創造之能。這樣人就可以「明天德」，以此順應天地的創生性。按此邏輯，熊十力的哲學發掘傳統文化與現代精神的接合點，從宇宙生生不息，轉化到人類創新的自強不息，建立了具有創生特徵的本體論哲學體系。

熊十力從批評唯識論的方法上入手，融會中西印思想，尤其是中國傳統哲學中《易》形上學中關於人與宇宙關係的理論，形成系統與體系，結合他自己對生命的體驗和感悟，創制了「新唯識論」的形上學系統。他「全面改造傳統哲學、積極創造新哲學」，¹⁹是一位具有獨創精神的思想家。

（二）牟宗三的創造性轉化：承接道統，學貫中西，

轉識成智，道德形上

牟宗三，《英國劍橋哲學字典》中被譽之為當代新儒家他那一代中「最富原創性的哲學家」（the most original thinker）。²⁰他生活的時代與熊十力略有不同，隨著現代化的發生和建設，儒家思想要在新的歷史條件下存在和發展，同樣也要處理好儒學傳統與現代科學民主的關係問題。他主張區分科學研究的事實世界、自然世界和哲學形而上學所研究的價值世界、意義世界，同時強調要懂得「科

¹⁸ 熊十力：《熊十力集》，頁 237。

¹⁹ 島田虔次著，徐水生譯：《熊十力與新儒家哲學》（臺北：明文書局，1992 年），頁 91。

²⁰ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd (New York: Cambridge University Press, 1999), p. 593.

學的限度和範圍」，「這個意義世界或價值世界」²¹ 絕不能因為科學的發展而抹殺，所以他所面對的是打通傳統與現代之間的管道，實現兩者的對接。

牟宗三的哲學思考正是由此而來，道德形上學的建構是他對中國傳統哲學創造性轉化的目標。他承接宋明心性之學的儒家道統，對康德哲學和佛學既有吸收，又有批判發展，並且將康德哲學和佛學融入了心性之學之中，尤其將康德的「人是有限的」發展為「人是有限又是無限」，從而可以通過「良知的自我坎陷」曲通的方式，取得科學和民主實現，成就道德形上的終極目標。

牟宗三的哲學體系承接的儒家道統，以五峰、蕺山和象山陽明的心性之學為儒學正宗，這是其哲學的重要特徵。他以自己獨特的視角將宋明儒學分為五峰蕺山、象山陽明、伊川朱子三系。一方面將以形著說將五峰蕺山、象山陽明做了區分，另一方面以自律說將象山陽明與伊川朱子分門別類，將伊川朱子列為旁出。他借助五峰、蕺山重天道性體的特徵，用性體的「綱紀之主」克服心體的「主觀之主」²² 帶來的種種流弊，使心體「得其客觀之貞定」，²³ 從而解決了心學面臨的問題，讓其獲得了客觀性。他又藉以象山、陽明的道德本心活潑有力的特徵，解決理學面臨的只講死理問題，讓其獲得活動性。他稱，宋、明儒學的重點是「落在道德的本心與道德創造

21 牟宗三：《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁254。

22 牟宗三：《心體與性體（第二冊）》（臺北：臺灣學生書局，1968年），頁438、487。

23 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁454。

之性能上」，此「心性之學」也稱作「內聖之學」，²⁴ 中國的學術文化應當「以心性之學為其本源」。²⁵ 這也正說明牟宗三哲學的構建是以儒家心性之學為其哲學旨歸，這真正支撐了牟宗三的哲學體系。

牟宗三用康德哲學和佛教哲學為自己的哲學構思提供了新的資源和論題，他尤其重視人有智的直覺。牟宗三認為，康德哲學是西方哲學的高峰，也是中西哲學連接的橋樑。他說，「消化西方哲學必須從消化康德入手」，只有康德才是「通中西文化之郵的最佳橋樑」和「唯一的正途」。²⁶ 他非常欣賞康德哲學的理論：一是「物自身」與「現象」的區分的理論，二是人的有限心。由此他繼承了「物自身」與「現象」的區分以及康德的現象界的時空觀念和知性範疇或稱「知性的邏輯性格」的理論。但是由於康德否定人的無限性，牟宗三認為康德沒有穩住「現象」與「物自身」超越的區分。因此他提出人有「智的直覺」，並且對其理論做出了批判和發展，主要表現在：一是「人雖有限又可無限」的理論，二是現象的存有論或稱「知性的存有論性格」。中國佛學為牟宗三提供了豐富的借鑒資源，主要有：「一心開二門」的理論模型，「圓教」思想和「非分別說」的表達方式。他認為，「一心開二門」不僅適用於佛學，而且對其他一切哲學具有普適性。他稱，把「一心開二門」看作一個「共同的格局」，「可以適合儒、道、釋三家」²⁷，甚至康德的

²⁴ 牟宗三：《心體與性體（上）》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁3-4。

²⁵ 張君勱：《新儒家思想史》（北京：中國人民大學出版社，2006年），頁567。

²⁶ 牟宗三著，蔡仁厚編：《牟宗三先生全集（32）》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁45。

²⁷ 牟宗三：《中國哲學的特質》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁144。

系統也可以籠罩在這一格局之下。

「道德的形上學」是牟宗三哲學建構的最終目標。他基於儒家心性之學開出哲學科學的義理，將佛學的「一心開二門」理論、康德的「物自身」與「現象」的區分的理論都糅合在儒家的心性學之下，從而建立了「道德的形上學」體系。他將儒家心性之學的重點落在性命天道相貫通上，即如何打通由內在到超越，有限到無限的隔閡。「天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義」。²⁸ 也就是，即內在即超越，即存有即活動，即道德即宗教。即內在即超越是指通過性與天道的結合，消除天人分界，道德從而就邁向了形上學之路。即存有即活動是指心與理（性）結合來實踐本體與工夫的統一。即道德即宗教是指儒家以仁者與天地萬物為一體為終極追求的圓滿境界，從而超越了現實之人的有限性，實現了人天合一。儒學的這些特質成為他構建「道德的形上學」體系的理論前提和出發點。同時他借用佛學的「一心開二門」的概念提出了「兩層存有論」。將佛教的「一心」換「良知」，經「真如門」和「生滅門」分別換為「無執的存有論」和「執的存有論」。他解釋到，一是從物自身來看，是本體界的存有論或稱「無執的存有論」；二從現象來看，是現象界的存有論或稱「執的存有論」。²⁹ 因為「人有智的直覺」，牟宗三用認為要實現本體到現象、道德到知識、實踐理性到知識理性的過渡，通過「良知的自我坎限」，自覺地從無執轉為執，換言之，即由道德良知的自我否定，自覺地轉出知性，這樣就能實現科學的認知。牟宗三認為，良知經過「自我坎陷」後「轉為知性」，才能解決「屬於人的一切

²⁸ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 19。

²⁹ 牟宗三著，蔡仁厚編：《牟宗三先生全集（21）》，頁 40-41。

特殊問題」，「其道德的心願」才能「暢達無阻」。³⁰ 這樣一方面以肯定道德良知的主體性以達到拯救國人心靈危機的目的，另一方面以道德的自我否定的方式試圖自然而然的開出民主和科學。

「道德的形上學」一詞既是牟宗三先生對儒家哲學的創造性轉化，也是會通中西、對儒家哲學的創新發展。他繼承了熊十力對傳統進行創新的特徵，從「內容和價值」的闡發轉化到側重「形式與架構」的對接，並以儒學哲學化闡釋方式，找到儒學與現代價值對接的學理依據。牟宗三站在儒家的立場之上，批判了康德哲學的弊端，創造性地吸收和改造現象與物自身理論框架，提出了「兩層存有論」、「良知的自我坎陷」、「內聖新外王」等理論，他的「道德形上學」體系由此得以建立起來。如果說熊十力是對現代新儒家形上學建構奠定了一個基礎，那麼牟宗三則是對現代新儒家形上學建構的集大成者。

（三）林安梧的創造性轉化：儒學革命，推陳出新， 生活實踐，存有三態

林安梧，牟宗三先生弟子，具有鮮明的哲學體系創新的自覺。牟宗三致思方向主要放在儒學如何開創出新外王問題上，其貢獻偏於儒家理論體系的轉型，但是並沒有真正實現儒學在現代社會的作用，這也使得儒學「越來越成為一個遊魂」。³¹ 林安梧所同樣也面對現代儒學的發展困境：一方面儒學成為書齋裡的學問，是知識份子的特有話語；另一方面，儒家的現代價值和百姓「人倫日用」的

³⁰ 牟宗三著，蔡仁厚編：《牟宗三先生全集（21）》，頁126。

³¹ 余英時：《現代儒學論》（上海：上海人民出版社，1998年），頁6。

疏遠，曾經的日常行為規範功能日益弱化。從 1998 年《儒學革命論——後新儒家哲學的問題向度》、2006 年《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學的過渡」》再到 2011 年《儒學革命：從新儒學到後新儒學》，這些表明他的哲學體系是具有革命性的，含有對前人哲學的超越之義。林安梧重視生活實踐，提出了存有三態論。這是他對中國傳統哲學創造性轉化的目標。

林安梧對牟宗三的理論貢獻給予了較高的評價，同時提出了儒學生活實踐理論。他稱其師對近一百年來的中國哲學發展起了一個重要的里程碑作用，牟先生在中國傳統儒道佛之中消解了康德的三大批判，進行「兩層存有論」規模宏偉的體系性建構，是難能可貴的成就。他也指出，現代新儒家應該從牟先生形而上的體系中走出來，突出理論與實踐的結合，用「『兩端而一致』的辯證開啟，重開儒學的社會實踐之門」。他努力超越老師的哲學體系，朝著實踐化方向實現儒學的轉化。他的實踐理論涵蓋了主體物件化，生活世界，歷史社會總體，並且是在對比原有的儒家實踐論的缺失中完成的。他稱，以往的儒家實踐論的實踐是「境界的，是宗法的，是親情的，是血緣的，是專制的」，他們一直是沒有界限地交織在一起，這種境界看重的是心性修養，而忽略了社會實踐。所以他強調實踐「以主體的物件化活動作為其啟點」，「以整個生活世界為場域」，「以歷史社會總體為依歸」，³² 其本質是以主體為中心的物件化活動，把生活世界納入其中，並且融入了歷史社會的考察。他的實踐理論的界定恰恰與「存有三態論」是相關聯的。

「存有三態」是指「存有」的三種層面的不同狀態，依次是「存

³² 詳參林安梧：《儒學革命：從新儒學到後新儒學》（北京：商務印書館出版社，2011 年），頁 12、86、269。

有的根源」、「存有的開顯」和「存有的執定。「存有」是什麼？存有一詞來源於西方哲學中，相當於中華文化中的道。「存有是「天地人我萬有一切交融的狀態」。³³ 存有作為總體的根源或根源的總體，它造化了這世界，而不是通過人的本心體現這世界。人生於天地間，參贊於天地間理解這一世界。所以存有即「人參贊天地所形成的不可分的總體」。林安梧用「道」的理論對「存有三態論」進行具體的描繪。「存有三態」的第一層是「存有的根源」。形而上之道不可說，超乎言語之外，它寂然不動，是一切存在的根源。「存有三態」的第二層是「存有的開顯」。「道」要能夠如其自如的顯現自己，必須超出不可說的狀態，先「可道」後「開顯」，從不可說到可說，「道」的「開顯」即「道顯為象」，換句話說已經從「境識俱泯」到「境識俱起」，再從「境識俱起」未分到兩分的狀態，也是「感而遂通」的狀態。「存有三態」的第三層是「存有的執定」。「道」由「可道」開啟最終落到了「名」上，「名」由「可名」之活動到「名以定形」，即「可名」的彰顯而為「有名」，這樣的「有名」即「主體物件化活動所成的一個決定了的定象」。以上三個層次就是「存有三態論」的基本框架。

他的「存有三態論」，上至存有的根源，下至內在的本性，實則就是如何回歸到形而上之「道」與「存有的根源」，闡釋「道」如何恰當地去實踐。他非常贊同馬克思的實踐理論，「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，問題在於改變世界。」³⁴ 稱之是「預設

³³ 林安梧：〈科技、人文與「存有三態」論綱〉，《杭州師範學院學報》，2002年第4期（2002年7月），頁16-19。

³⁴ 中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編：《馬克思恩格斯選集（第1卷）》（北京：人民出版社，2012年），頁136。

了人類整個歷史乃是一實踐的社會的存在，而且整個歷史必須是一人類不斷求生存的鬥爭史」，³⁵ 將實踐觀點引入到新儒學當中，從而使之與儒學的道德實踐結合起來，將儒學從內在的道德省察走向豐富多姿的政治、社會、經濟等生活實踐層面。這是「現代新儒學」一個極其重要的創造性轉化。

三、現代新儒家對中國哲學創造性轉化的理念方法

(一) 理論方向的轉變：繼承宋明理學的精神，

由心學立場轉向氣學立場

現代新儒家與宋明理學有著深厚的淵源關係。按照傳統觀點，宋明理學主要分為心本論，理本論和氣本論。現代新儒家主要分為兩大發展路向，即陸王心學的心本論和程朱理學的理本論兩路。除了馮友蘭外，現代新儒家中多數人隸屬前者，熊十力和牟宗三都是新陸王派。

熊十力通過心學路向重新建立儒學本體論。他對宋明理學在形上學的建構十分欣賞，認為「宋儒在形而上學方面實有甚多發見。」（《熊十力全集（第四卷）》，頁 198-199）他比較了程朱和陸王兩者的區別，朱熹的「道問學」理學和陸九淵的「尊德性」心學，認為前者「道問學」的即格物窮理與西方哲學的認識論相類似，而後者「尊德性」的本質則更能表達對中國哲學的本體訴求。熊十力認為，「陽明談良知」不是從生理角度談論心，而是從「吾人與天地萬物同體處說心」（《熊十力全集（第四卷）》，頁 394），這就是

³⁵ 林安梧：《儒學革命論——後新儒家哲學的問題向度》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁 125。

本心的含義。他的《新唯識論》核心要義正在此處。熊十力沿著心學路向，成為現代新儒家中第一個建立現代哲學本體論之人。

而牟宗三的「道德形上學」理論與陸王心學有著割捨不斷的聯繫。王陽明談「良知」就是「心之本體」，這既是人的道德本體，也是天地萬物的宇宙本體。這裡「良知」解釋為「知體」。王陽明用「知體明覺」表示「良知」，用「恒照」表示「本心」。牟宗三的「智的直覺」、「無限心」和「逆覺體證」便是從王陽明的「良知」說發揮得來，再將陸王心學與康德哲學融會貫通，創造性的融合互補，從而建立其「道德的形上學」體系。

與熊十力、牟宗三及大多數現代新儒家學者的陸王心學轉化路向不同，林安梧更看重王船山的氣學，尤其是他的「兩端而一致」論。他比較宋明儒學理學、心學和氣學三派，目的是凸顯船山重氣的特徵。重氣是「重『存在的歷史性』」³⁶，由此才能正視歷史文化。他強調，船山學的詮釋起點是人，因為只有人是天地的核心，「人具有理解和詮釋的能力」，進而批判，創造，人可以開創一個寬廣的歷史天地。對照王陽明認為「心無外物」，王夫之則強調心是物之心，物是心之物。林安梧解釋，物是心所認知、觀照和裁決的物，心是那認知、裁決及其人做出實踐活動參與的心，這就是「兩端而一致」。由船山學自然史的「理氣合一」、人性哲學的「理欲合一」再到歷史哲學的「理勢合一」，就是「兩端而一致」的思維方式。所以他主張從牟宗三回到熊十力，再回溯到王船山，這也是他的「存有三態論」的一個重要來源，由道德心性的儒學走向突出具體性、物質性、歷史性的生活世界的儒學。

³⁶ 林安梧：《王船山人性史哲學之研究》（臺北：東大圖書股份有限公司，1987年），頁1。

(二) 理論歸宿的演進：內聖外王理論的構建， 即由內聖新外王轉向新外王內聖

自孔孟以來，原始儒學一致重視「內聖外王」，既強調內在修身養性又看重外在的建功立業，宋明時期，由於帝王專制的統治，轉向了單純的內聖之學，外王無法開展而邊緣化。

到了現代新儒家，熊十力以「體用不二」構建自己的「內聖新外王」模型，他的體是實在的，創生的，動態的，由體開出大用，通過上達天德，貫通天道性命，下開人文，實現人文理想價值，成就家國天下。牟宗三則是通過「三統並建說」重塑「內聖外王」模型。主張肯定道統，開出學統與政統，即通過儒家的心學開出科學與民主之義。「三統」之中，以「學統」「政統」為主，「道統」為根本，其目標在於「本中國內聖之學解決外王問題」，通過傳統儒學為本的努力，特別用「良知的自我坎限」開出「知性主體」，再在現代化的民主科學的外王方面開出一片新的天地。

而林安梧一反前面兩代現代新儒家的做法，他認為以前的現代新儒家們面對的是救亡圖存，拯救的是中華民族的心靈危機，所以強調「心性修養」的道德形上學，而當今新儒家關注的中心成了「公民社會、民主憲政」下的「社會正義」如何可能，因此儒學該從「道德的形而上學」轉化為「道德的人間學」，由「心性修養」轉化為「社會正義」，由重視「君子」轉化重視「公民」。³⁷ 這一轉化恰恰與「內聖」開出「新外王」相反，而是「新外王」開出「內聖」。具體的

³⁷ 林安梧：〈孔子思想與「公民儒學」〉，《文史哲》，2011年第6期（2011年11月），頁14-24。

走向是指在「新外王」的學習過程調理出「內聖」，進而啟發出「新內聖」，再調理於「新外王」之中。這種「內聖」與「外王」是互為體用的，也是源於「兩端而一致」的船山式思考。³⁸

（三）學術方法的演變：東西文化的會通與創造性發展， 由中西會通向中西馬會通的方向的轉化

在現代新儒家中，熊十力是中西會通早期的開拓者之一。他以體用關係為綱，從批判唯識學開始，比較中國、西方、印度三家哲學，建立起博大的「新唯識論」哲學體系。他認為西方哲學的優點是精於思辨，中國哲學的長處是「歸極證會」，兩者結合才能構建現代中國哲學。因此他自稱「余之學，以思辨始，以體認終」，³⁹他的中西會通是在精通中西哲學傳統的基礎上，以中國哲學為主，融攝西哲，以「博學於文，約之以禮」⁴⁰的方法，達到吸收西哲的優點來擴充和發展自身哲學的目標。他的哲學正是身體力行中西會通的一個典範。

牟宗三的哲學創制，則是在堅持儒家哲學基礎上，比較康德哲學和中國佛學，建立起來的道德形上學。他引用康德哲學的概念對其進行了修正：他贊成康德的「物自身」與「現象」的區分，卻又提出除了「物自身」的存有論，又有「現象」的存有論；他不贊同康德的人是有限的存在，提出人既是有限又是無限的存在，從而人有「智的直覺」；他對比康德的「道德神學」和「道德底形上學」，

³⁸ 林安梧：〈「內聖」、「外王」之辯：一個「後新儒學」的反思〉，《天府新論》，2013年第4期（2013年7月），頁10-11。

³⁹ 熊十力：《十力語要初續》（上海：上海書店出版社，2007年），頁49。

⁴⁰ 熊十力：《十力語要初續》，頁14。

提出了「道德的形上學」。牟宗三借用佛學的哲學資源：「一心開二門」的模型；「圓教」的思想，「非分別說」的表達方式。正如蔡仁厚所言，「牟先生對中西哲學會通之道路，亦達到前所未有之精透。」⁴¹

林安梧繼承了現代新儒學中西會通的學術傳統，現代西方社會批判理論、現象學和解釋學以及馬克思主義哲學都是他會通的哲學資源。他重視生活世界，把生活世界解釋為由人參與的實踐活動構成的世界。他稱：「生活世界指的是由人之作為一活生生的實存而有，進入到世界之中，而視此世界乃是一活生生的世界。」⁴² 林安梧既化解了現代新儒學主體性哲學的弊端，又將生活世界的概念引入儒學。他認為，「馬克思主義傳統也成為一個重要的傳統。」而談及馬克思主義與儒學關係時候，他稱兩者的共通之處就是「人文主義」，都是「以人作為核心性」的思考，同時關注人的「平等性」。⁴³ 正因如此，兩者便具有調節、交流、對話甚至進一步融合的可能。他本人也通過文章、著作等方式，積極促進中、西、馬的融合發展，搭建三者會通的橋樑。2000年，林安梧與郭齊勇、鄧曉芒、歐陽康在武漢大學舉辦的兩岸哲學對話時指出，哲學不能局限於某個門派，中、西、馬具有「一種彼此相互參與的新的可

⁴¹ 蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁90-91。

⁴² 林安梧：《儒學革命論——後新儒家哲學的問題向度》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁32。

⁴³ 林安梧、陳占彪：〈儒學與馬克思主義應該有一個重要的接榫點〉，《社會科學論壇（學術評論卷）》，2008年第9期（2008年9月），頁102-117。

能」。⁴⁴2005年第二次對話時，他提出，用現代哲學學術話語詮釋中國哲學，「讓整個中國哲學能夠參與到人類哲學和世界哲學的話語交談之中」。⁴⁵2010年，林安梧、鄧曉芒、歐陽康進行了第三次對話。林安梧認為，中國傳統文化「不僅僅停留於學術層面，而且落實到制度和器物層面」。⁴⁶三次對話的共識是中、西、馬不再是對立的，而是朝著交流、對話、融合的方向發展。

四、結語

為了適應時代的發展，應對西學的挑戰，現代新儒家對儒學創造性轉化工作體現在內容上：借助西學，在現代學術範式下完成陸王心學、船山氣學向現代的轉化；方式上：將突出理智的、分析的西方哲學和重視實踐的、體證的儒學結合起來，完成了詮釋方式的轉化，對實踐型的儒學進行分析的重建。然而，當前儒家面對的核心問題不再是如何從傳統過渡到現代，而是在現代社會，如何讓儒家經典智慧重放光芒，參與到人們的現代生活當中。因此，現代新儒學不僅要在深度和高度上下功夫，還應該拓寬其廣度，積極面對

⁴⁴ 林安梧、歐陽康、鄧曉芒、郭齊勇：〈武漢對談：中國哲學的未來（一）——中國哲學、西方哲學與馬克思主義哲學的交流與互動〉，《鵝湖》，2002年第6期（2002年6月），頁1-8。

⁴⁵ 林安梧、歐陽康、鄧曉芒、郭齊勇：〈中國哲學的未來：中國哲學、西方哲學、馬克思主義哲學的交流與互動（下）〉，《學術月刊》，2007年第5期（2007年5月），頁27-36。

⁴⁶ 林安梧、歐陽康、鄧曉芒：〈高端對話：哲學視野下的當代中國的文化轉型問題〉，《華南科技大學學報·社科版》，2010年第4期（2010年7月），頁4。

現代社會中出現的新的問題。

其一、道德形上與生活實踐的結合。先秦儒家面對的是周王朝的禮崩樂壞，宋明儒家面對的是佛學傳入，道德頹廢，現代新儒家面對的是西學東漸，儒家文化解體。所以儒學理論總是和人倫政治實踐相關聯的。然而隨著傳統書院向現代大學的轉變，儒學的學理化、知識化特性愈發突出，理論與實踐之間的張力日益明顯，儒學正在成為遠離實際生活世界的一種學問。針對現代新儒學實踐力量逐漸變弱的情形，林安梧指出，以「道德形而上」為中樞指揮天下，而沒有落在人世塵間，真正進到整個實踐的場域裡是牟宗三理論系統的弊端。為此，他認為「道德形上學」應該轉化為「道德的人間學」，應該放在生活世界和歷史社會整體去理解。新儒學的一個重要轉向就是要將道德形上學的種子引入人間，鬆土灌溉，扎實生根。

第二、精英學者與百姓大眾的結合。傳統時代，上至朝廷下至書院、私塾，到處都有經筵講座，都是儒家的講學之所。時至今日，儒學更多的是依附於高等院校或研究機構，成為一種純粹的專家之業。正因為「儒家並不是有組織的宗教，也沒有專職的傳教人員；在現代社會中，從家庭到學校，儒家教育都沒有寄身之處。」⁴⁷ 進入新時代，推動中華優秀傳統文化創造性轉化成為時代文化主題。現代新儒家要致力於中華文化傳承方式的創新，就應將道統傳承由精英走向大眾，讓少數學者的研究轉化成全民的責任，讓「為往聖繼絕學」的專業成為全民的共業。一是通過廣建書院和學堂，讓儒學有個立身之地。二是儒家的研究者們走出書齋，面向大眾，用人們喜聞樂見的方式講聖學，詮義理。三是培養有志於傳道授業的儒

⁴⁷ 余英時：《現代儒學的回顧與展望》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年），頁267。

學志願者隊伍，重回民間，推動儒學發展。四是借助數位化網路化等現代傳播手段，讓大眾能聽見儒學的聲音。

第三、側重知識與落實行動的結合。儒學本身是一種生活的智慧，實踐的學問。但其發展到現代新儒學似乎成了一種知識系統，藏在了知識的象牙塔里，成為了深宅大院裡的專業。所以，現代新儒學作為身心性命之學的真正危機，不再是來自外在的攻擊，而是專業大潮衝擊下「知」與「行」關係的內在分離。要改變這種知行分離的局面，就需要儒家學者「從坐而論道到起而行之，致於知識與生活、實踐的聯結」⁴⁸意即由知到行進而知行合一。按照能行則行，當下即行的思路，儒學的研究者和有志於儒學的傳播者一起努力，人人可行。然而，現代新儒家如何能夠做到理論與實踐層面、操作層面的結合，精英學者與大眾百姓生活的結合，側重知識與落實行動的結合，將是一個更為重大和艱深的課題。

⁴⁸ 顏炳罡：〈當代儒學創造性轉化的四種方式與路徑〉，《國際儒學研究》第23輯（2014年10月），頁142-151。

引用書目

一、專書

1. 丁文江：《玄學與科學——答張君勸》，收入張君勸、丁文江編：《科學與人生觀》，濟南：山東人民出版社，1997年。
2. 人民出版社編：《中國共產黨第十九次全國代表大會文件彙編》，北京：人民出版社，2017年。
3. 中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編：《馬克思恩格斯選集（第1卷）》，北京：人民出版社，2012年。
4. 牟宗三：《中國哲學的特質》，上海：上海古籍出版社，2007年。
5. 牟宗三：《心體與性體（上）》，上海：上海古籍出版社，1999年。
6. 牟宗三：《心體與性體（第二冊）》，臺北：臺灣學生書局，1968年。
7. 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
8. 牟宗三：《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
9. 牟宗三著，蔡仁厚編：《牟宗三先生全集（21）》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
10. 牟宗三著，蔡仁厚編：《牟宗三先生全集（32）》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
11. 余英時：《現代儒學的回顧與展望》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年。
12. 余英時：《現代儒學論》，上海：上海人民出版社，1998年。
13. 杜維明：《儒學第三期發展的前景問題》，臺北：臺灣聯經出

- 版事業公司，1989年。
14. 杜維明著，郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集（第1卷）》，武漢：武漢出版社，2002年。
 15. 林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書股份有限公司，1987年。
 16. 林安梧：《儒學革命：從新儒學到後新儒學》，北京：商務印書館出版社，2011年。
 17. 林安梧：《儒學革命論——後新儒家哲學的問題向度》，臺北：臺灣學生書局，1998年。
 18. 林毓生：《中國傳統的創造性轉化》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年。
 19. 張君勱：《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社，2006年。
 20. 張君勱：《新儒家思想史》，北京：中國人民大學出版社，2006年。
 21. 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，上海：上海人民出版社，2006年。
 22. 熊十力：《十力語要初續》，上海：上海書店出版社，2007年。
 23. 熊十力：《新唯識論》，長沙：嶽麓書社出版社，2010年。
 24. 熊十力：《熊十力集》，北京：群言出版社，1993年。
 25. 熊十力：《熊十力論著集之一（新唯識論）》，北京：中華書局，1985年。
 26. 熊十力著，蕭楚父編：《熊十力全集（第三卷）》，武漢：湖北教育出版社，2001年。
 27. 熊十力著，蕭楚父編：《熊十力全集（第六卷）》，武漢：湖

- 北教育出版社，2001 年。
28. 熊十力著，蕭楚父編：《熊十力全集（第四卷）》，武漢：湖北教育出版社，2001 年。
 29. 劉述先：《理一分殊》，上海：上海文藝出版社，2000 年。
 30. 蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》，臺北：臺灣學生書局，1996 年。
 31. 羅義俊：《評新儒家》，上海：上海人民出版社，1989 年。
 32. Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2nd, New York : Cambridge University Press, 1999.

二、期刊論文

1. 林安梧：〈孔子思想與「公民儒學」〉，《文史哲》，2011 年第 6 期，2011 年 11 月，頁 14-24。
2. 林安梧：〈「內聖」、「外王」之辯：一個「後新儒學」的反思〉，《天府新論》，2013 年第 4 期，2013 年 7 月，頁 8-15。
3. 林安梧、陳占彪：〈儒學與馬克思主義應該有一個重要的接榫點〉，《社會科學論壇（學術評論卷）》，2008 年第 9 期，2008 年，頁 102-117。
4. 林安梧、歐陽康、鄧曉芒、郭齊勇：〈武漢對談：中國哲學的未來（一）——中國哲學、西方哲學與馬克思主義哲學的交流與互動〉，《鵝湖》，2002 年第 6 期，2002 年 6 月，頁 1-8。
5. 林安梧、歐陽康、鄧曉芒、郭齊勇：〈中國哲學的未來：中國哲學、西方哲學、馬克思主義哲學的交流與互動（下）〉，《學術月刊》，2007 年第 5 期，2007 年 5 月，頁 27-36。

6. 林安梧、歐陽康、鄧曉芒：〈高端對話：哲學視野下的當代中國的文化轉型問題〉，《華中科技大學學報·社科版》，2010年第4期，2010年7月，頁4。
7. 顏炳罡：〈當代儒學創造性轉化的四種方式與路徑〉，《國際儒學研究》第23輯，2014年10月，頁142-151。
8. 林安梧：〈科技、人文與「存有三態」論綱〉，《杭州師範學院學報》，2002年第4期，2002年7月，頁16-19。