試論牟、李、林、黃四家儒學分期思路之異同¹

王碩²

摘要：自牟宗三提出儒學三期論之後，儒學分期就成了學術界幾十年來的熱點問題之一，李澤厚四期論、成中英五期論、錢穆六期論紛紛出世。但目前學界對於分期論的研究普遍陷入誤區：僅僅對比分期的數字。其實分期話題的精髓反而不在於分幾期的數字，而在於每種分期論都反映了提出這種分期論的學者的知識結構、價值取向，甚至在一定程度上反映出了論者的人生經歷，例如，林安梧是牟宗三的嫡傳弟子，為何同一師門內兩代人的儒學分期方法不同？再如，李澤厚、黃玉順都想用「情」突破傳統形而上學，並以此作為儒學分期的新標準，但李澤厚的「情」是主體性的，而黃玉順的「情」兼有主體性、前主體性的「雙重觀念層級」並側重於後者……而每種儒學分期論的「最後一期」也通常反映了提出這種分期論的那個時代的社會焦點。

關鍵詞：儒學三期論、儒學四期論、後新儒學、生活儒學、現代性

¹ 收件日期：2022/11/09；修改日期：2023/09/18；接受日期：2023/10/15

² 山東大學哲學與社會發展學院 2021 級博士

On the similarities and differences between the periodization ideas of Confucianism of Mou, Li, Lin and Huang³

Wang, Shuo⁴

Abstract: Since Mou Zongsan put forward the Three-phase Theory of Confucianism, the periodization of Confucianism has become one of the hot issues in the academic circles for decades. Li Zehou's Four-phase Theory of Confucianism, Cheng Zhongying's Five-phase Theory of Confucianism, Qian Mu's Six-phase Theory of Confucianism were put forward one after another. However, at present, the research on the periodization theory has generally fallen into a misunderstanding: only the numbers of periodization are compared. In fact, the essence of the topic of periodization lies not in the number of periods, but each periodization theory reflects the knowledge structure and value orientation of the scholars who put forward this periodization theory, and even reflects the life ex-

³ Received: November 09, 2022; Sent out for revision: September 18, 2023; Accepted: October 15, 2023

⁴ A Ph.D. from the School of Philosophy and Social Development, Shandong University, 2021 intake.

perience of the commentator to a certain extent. For example, Lin Anwu is disciple of Mou Zongsan, why is the Confucian periodization method different between the two generations within the same master's sect? For another example, Li Zehou and Huang Yushun both want to use "emotion" to break through traditional metaphysics and use it as a new standard for Confucian periodization, but Li Zehou's "emotion" is subjectivity, while Huang Yushun's "emotion" has both subjectivity and pre-subjectivity and focuses on the latter..... The last issue of each Confucian periodization theory usually reflects the social focus of the era in which it was proposed.

Keyword: the Three-phase Theory of Confucianism, the Four-phase Theory of Confucianism, the Confucianism After New Confucianism, Life-Confucianism, modernity

一、總論：儒學分期論在學術界的概況以及本文的特色

(一) 近現代以來儒學分期論的概況

以及當前學術界對此主題研究的不足之處

自從牟宗三先生提「儒學三期論」，儒學分期問題就成為了文化界的熱點問題之一，上世紀 90 年代末，被譽為「大陸 80 年代知識分子領袖」的李澤厚發表了《說儒學四期》使大陸地區掀起了探討這一問題的熱潮。其實，同一時代，牟宗三的弟子林安梧也提出過一種新的儒學分期論，雖然也是分為三期，但劃分方式與其師牟宗三大不相同。此外還有成中英的「五期論」、錢穆的「六期論」、黃玉順的「明三暗九」分期論，杜維明則認為各種分期都有道理，「你分十期都可以」。

不僅「儒學分期論」的種類很多，而且「儒學分期論之論」在學術界更多，後者是當今學者們對於上文所述的學術界前輩們提出的「三期論」、「四期論」、「五期論」進行的論證，所以筆者戲稱之為「儒學分期論之論」。但這類文章普遍有個不足之處，那就是多半停留在文獻綜述的範圍內，而少有對各種分期論提出者的總體思想及其思想形成的背景的分析，似乎把「三期論」、「四期論」、「五期論」列舉一下就可以了，這給讀者一個誤導：好像儒學分期論的不同僅僅是分期數字的不同——也許某些作者確實是這樣誤解的。

杜維明教授說：「分期是為了討論方便起見而運用的權宜之計」⁵，也就是說，他說的「你分十期都可以」這句話的正確的理解

⁵ 杜維明：《杜維明文集》，第 1 卷（武漢：武漢出版社，2022 年第 1 版）頁 422。

方式是「不必執著於數字」。但恐怕很多人看到「你分十期都可以」這句話之後，對於該問題的理解更加可能停留在表層數字上，因為這句話很有可能會被誤解成「分幾期是個無所謂的事情」，甚至誤解為前輩學者們不同的分期是玩弄數字遊戲。杜教授提到了「方便起見」、「權宜之計」，而「權宜之計」對應的是「原則問題」，「方便法門」是為了宣講「真實奧義」。對於每位分期論者來說，分期論是他們對於儒學的理解的體現，並且往往是建立在自家對於世界本體的理解之上，只是他們在分期論中沒有長篇大論地闡述本體論，例如李澤厚在另外的作品中提出過「情本體」，而他的儒學四期論的最後一期恰好也是以「情欲」為主題的時期。回到杜教授那段話上，對於那段話，我們正確的理解方向是：各種分期方法都有道理，每種分期論的背後的道理才是關鍵。但是由於上述這種僅僅對比數字的誤解，所以每種分期論背後的道理就更少有人關注了。所以現在許多以「儒學分期論」為主題的作品，把「三期」、「四期」列舉一下，作者就以為完成任務了。⁶

那麼，對於「儒學分期論」的研究應當怎樣展開呢？

（二）有關「儒學分期論」這一主題研究應有的思想結構

筆者認為，儒學分期論其實祇是切入點，分期反映出來的作者整體思想才是更值得關注的，例如林安梧儒學分期論之中，最後一期叫做「後新儒學」，這不僅僅是在其師牟宗三的「新儒學」後面

⁶ 對於杜維明教授「你分十期都可以」這句話容易造成的問題，並非讀者臆測，李澤厚《說儒學四期》之中也引過這句話並且反駁。但，本文此處說的「誤解」也許並非誤解，而是杜維明本意。李澤厚就是以之為杜維明本意進行反駁的。詳見下文。

加了一期，而且「後新儒學」有一套完整的理論構建，還涉及哲學問題中最根本的「存有論」。而上述「作者整體思想」的形成又涉及作者的個人喜好、時代背景。一者，「個人愛好」如：林安梧的儒學分期論比其師牟宗三更多地體現出了歷史性，這與林安梧對船山學的推崇有關，王船山的學問本身歷史性就非常明顯。二者，「時代背景」如：林安梧能夠在其師牟宗三「新儒學」基礎上發展出「後新儒學」，其客觀歷史原因是林安梧的時代本身就在牟宗三之「後」。而對於「時代背景」的思考，最終會落到「歷史使命」這個問題上，這也是儒家自古以來「天道流行」、「天將降大任」、「聖之時者也」、「斯文在茲」的天時歷史觀與使命擔當意識的體現，而這方面內容往往又和每種儒學分期論的「最後一期」有重合——也就是說，上述思考形成了一個「圓環」：儒學分期問題是上述一系列思考的切入點，由此挖掘出論者之整體思想，進而涉及論者個人的學術興趣取向、生平經歷、時代背景，而時代背景又聯系到時局焦點、時代使命、歷史觀，於是又回到了分期論，最終的落腳點恰好是一開始的切入點。

這個思路的「圓環」細分有六部分：（甲）儒學分期論；（乙）提出這種儒學分期論的學者的總體思想（尤其是原創的具有存在論/本體論支撐的理論系統）；（丙）提出這種儒學分期論的學者的知識結構、學術喜好；（丁）該學者形成自己思想的時候，整個學術界的背景；（戊）社會歷史背景；（己）對儒學未來的展望以及對自己時代使命的理解。下文每一章基本都會從這六個要素來分析各家的儒學分期論，這正是為了對治上文說的當前學術界對儒學分期論的研究「多半停留在文獻綜述的範圍內」，「停留在表層數字上」的問題。

這六個要素之間的關係如下：

第一，甲由乙給出，乙又由丙丁戊給出，其中，丙是主觀原因，丁戊是客觀原因；

第二，廣義上的乙，包含甲丙己；

第三，己是該學者對丁戊的回應；

第四，己與甲相互印證，尤其是與甲的結尾部分互相印證。

為避免讀者誤解，此處解釋一下：剛剛說的「下文每一章基本都會從這六個要素來分析各家的儒學分期論」不是說下文每一章之內都分為如此六節，那樣就太瑣碎了；反之，為了行文更通順，有時祇能把上述某幾個要素融合在一起寫，例如，講到某個學者的知識結構、思維範式，自然而然也就帶出了他的師承、他的時代學術界最流行的思想等問題，所以丙丁很多時候正好一並講解，同理，有時候把甲講完整之後，讀者也就明白了己，此時若再把己拆出來單獨講，反而很不自然；本節是為了讓問題更清晰，所以這才劃分得這麼細緻。

（三）本文對於儒學分期論的選取標準以及章節安排

為避免本文主題泛化，所以筆者決定要把問題集中一下，首先，超出「儒學分期論」這個主題的一概不取，所以，像梁漱溟「文化三態論」這樣討論中西印三種民族文化的、像馮友蘭《中國哲學史》這種討論整個中國哲學史的（雖然他也有「分期」的傾向——把中國哲學史分為子學、經學不同時期）、像沈有鼎或雷海宗那樣對整個中國文化劃分時期的（儘管他們分期的節點與牟宗三一致）⁷，

⁷ 三人具體表述有區別，牟宗三以漢代為第一期的結尾，以宋明為第二期，但漢代與宋代之間隔著魏晉隋唐，第二期的始點在哪里呢？宋明理學是「出

縱使有精辟之處，不在本文的探討範圍。陳寅恪雖是著名學者，但其對於儒學分期並無成形的專門的理論，而祇有在《馮友蘭〈中國哲學史〉審查報告》中，按馮友蘭的模式做了「先秦」與「自秦以後」的粗略劃分，其理論過於單薄，在此不論。

本文首先選取的是牟宗三的儒學三期論，因為這是「儒學分期」這個話題內影響最大的理論，而且應該也是最早的理論（至少在有文獻可查、理論相對成形、在學界有足夠影響力這幾條標準下，這是最早的）。李澤厚則是「把牟宗三當做對手」⁸，李氏「四期論」字里行間也明確向牟氏「三期論」叫板論戰，因此，「儒學分期」主題的研究不應把李澤厚遺漏。林安梧是牟宗三的嫡傳弟子，同一師門內兩代人的分期思路卻大相徑庭，這很值得討論。黃玉順三大期內九小期的劃分，是按「觀念層級」劃分的，確實很新穎（見下文），能給讀者很大啟發。所以這四家分期論當各自單獨列一章，展開討論。

成中英把儒學大致劃分為先秦、兩漢、宋明、清代、現當代五個時期，基本上與李澤厚劃分的時段一致，唯獨多了清代儒學，雖然這比李澤厚四期論更精確、更完善，筆者比較讚同。但由於本文篇幅有限，所以下文不再對此專門列一章講了。而是在講李澤厚、

入佛老」而產生的，魏晉隋唐恰恰是佛老昌盛的時代，所以，按牟宗三儒學三期論的結構，可以理解為魏晉隋唐的學術是在為宋明理學的出現做準備，因此，從廣義上說，魏晉隋唐都可劃入牟宗三的儒學第二期。沈有鼎認為中國文化第二期從魏晉開始，雷海宗認為中國文化第二期以淝水之戰為起點，他倆講的中國文化第二期的範圍也都包括宋明，並且也都截止於近現代，所以筆者此處說可以視作他們的劃分節點與牟宗三一致。

⁸ 見李澤厚晚年的訪談。此處略有爭議：一說，李澤厚自稱把牟宗三當做一生的對手；另一說，此事並非李澤厚自稱，而是其弟子總結的。

黃玉順等人的分期論的時候捎帶著對比一下。

錢穆的「儒學六期」劃分如下：創始期（先秦），奠定期（兩漢），擴大期（魏晉），轉進期（唐代），宗匯期（宋明），宗匯與別出期（清代）。這種劃分有許多問題：首先，把魏晉時期理解為儒學的「擴大期」就不妥，甚至是相反：稱為「低谷期」更合適。其次，錢穆把唐代稱為儒學的「轉進期」，疏漏在於：如果他想強調儒學的兩個高峰（漢代與宋明）之間隔著的幾百年中儒學發展脈絡的「轉進」，那麼，還不如把魏晉隋唐都合並稱作「轉進期」。由此可見，錢穆的六期論確實不如牟宗三的三期論格局大氣。牟宗三劃分的第二期以宋明為例，而不以魏晉隋唐為例，那是因為宋明時期儒學確實比魏晉隋唐發達，例如宋明儒學的思想結構性創新比魏晉隋唐顯著得多，儒學史上有重大影響力的人物在宋明時期的密集度也遠超過魏晉隋唐。如果像錢穆這樣把魏晉、隋唐、宋明並列為儒學的第三、四、五期，那還不如像牟宗三、沈有鼎、雷海宗那樣把魏晉隋唐的儒學視作為宋明儒學這個高峰的出現而作的準備（即錢穆所謂的「轉進」），幹脆把魏晉隋唐宋明合並在一起。退一步說，即便把宋明儒學劃為獨立的一期，至少應該把魏晉隋唐合並。錢穆把魏晉儒學與隋唐儒學劃分開，其實沒必要，看似細致，實則徒增瑣碎而已。

更嚴重的問題在於：錢穆劃分得如此瑣碎，這六期之中居然還沒有現當代儒學。

之所以出現上述兩個現象，是因為錢穆的總體思路是史學式的、考據式的，所以他更關注的是「已發生的事」或曰「既定歷史」而非「當前面臨的問題」，雖然他對於時局亦有思考與著述，但這並非其一生學術之主流。其主流思路仍為考辨。故而，當錢穆面對

的問題是儒學分期問題時，他仍然以其慣常使用的考辨式史學研究的思路來應對，沿此思路，自然而然會把問題細緻化，如上文所說：他將魏晉、隋唐、宋明劃為三期，而缺點即是缺乏宏觀性與貫通性，過於瑣碎，且與當前生活之聯繫不甚緊密。

此處注意一下，下文展開的黃玉順的儒學分期論是「明三暗九」的格局，細分有九期，比錢穆的還多，所以有讀者會疑惑：為何本文批評錢穆的六期論過於瑣碎，卻認為數字更多的九期論可取呢？筆者的答覆是：「多」與「瑣碎」是兩回事——是否「瑣碎」，關鍵看思想格局（例如上文牟氏錢氏思路對比）。本文一開始就說：不要「停留在表層數字上」以及「每種分期論的背後的道理才是關鍵」，從剛剛舉例的錢穆六期論的具體內容可見，六期論有些道理確實講不通。黃玉順以秦漢、近代為分界點把儒學劃為三大期（這個劃分與其他學者差別不大），但是，黃玉順認為，既然第二大期之中最耀眼的是宋明，所以黃玉順對第二大期劃分為「前宋明」、「宋明」、「後宋明」三個時期，這比錢穆鮮明得多；而且黃玉順把整個從秦漢到近代之間中央集權帝制時代都當作儒學的「轉進時期」（不像錢穆那樣僅僅以唐代為轉進期），而近現當代才是「轉進」之後的重返本源、再創儒學的時代。

上文說到，儒學分期論的精要之處不在於分了幾期，而在於每種分期論提出時的歷史背景，巧妙的是：牟氏三期論（1948 續後十余年）、李氏四期論（1986-1999）、林氏三期論（1997）、黃氏九期論（2008）提出的先後順序，正好與牟（1909）、李（1930）、林（1957）、黃（1957）四位學者的年齡順序一致，而且牟宗三比李澤厚年長 21 歲，李澤厚比林、黃年長 27 歲，這種年齡差正好構成三代人，跨越了一戰、二戰、國共內戰、改革開放乃至於 21 世紀；

更巧妙的是：這四位學者，一位是在大陸成長，在台灣成就；一位在台灣成長，成就之後常來大陸交流；一位在大陸成長、成就，晚年在美國度過；還有一位自出生至現在主要都在大陸……所以，把這四位學者的觀點放在一起，是絕佳的對比材料，通過「儒學分期」這一個小窗口可以看到港台儒學與大陸儒學的異同，可以看到從 20 世紀到 21 世紀中國文化界的巨變乃至於整個中國歷史的巨變！

二、牟宗三「儒學三期論」的主要內容與歷史內涵

（一）儒學分期論 / 文化形態論出現在學術界的歷史背景

儒學分期論，乃至於整個中國文化的階段劃分，是近現代學術界的一個熱點問題。從歷史背景來看，這是因為近現代我民族經歷了「三千年未有之大變局」：科技水平、生產方式、政治模式、社會結構、思想觀念……都發生了天翻地覆的變化，且這種變化至今還未結束，因為中國部分地區的工業化、信息化仍有待進一步地推動，一些社會結構性問題也有待進一步地解決，部分民眾的現代化公民意識依舊不強。在這種歷史巨變的背景下，中國傳統文化，尤其是儒家文化，就自然而然地經歷了「乘坐過山車」一樣的大起大落、既有驚險又有「多視角轉換」的百余年——這種「多視角轉換」在古代社會幾乎是沒有的（哪怕是元代把儒生定為第九等人，但也沒有把整個儒家文化系統否定了，也沒有學者提倡「全盤西化」且「廢除漢字」），古代儒家的視角比較單一，基本上就是士大夫視角，而近現代儒家有時被當做民族歷史屈辱的罪魁禍首，甚至儒者遭到人身攻擊，有時又被當做振興民族精神的文化財富，甚至和愛國主義融合到一起，或被當做解決現代性困境的心靈良藥……而正

是這「多視角轉換」容易啟發人們對儒學乃至幾千年中國文化有一種「作總結」的想法，因此，馮友蘭的《中國哲學史》、沈有鼎的「中國文化分期說」，乃至於本文提到的牟宗三、李澤厚等人的儒學分期論在最近一個多世紀紛紛出現，也是順理成章的事情。

進一步來說，近現代「三千年未有之大變局」不僅中國經歷了，同一時期的印度、日本等國也經歷了，而把這種「大變局」帶給我們的歐美國家，他們自身也經歷了「大變局」：法國大革命及其余波持續的時間不亞於中國近現代史的時間，近現代西方社會及其傳統文化受到的沖擊也不亞於中國這邊受到的沖擊：古代西方民眾可能很難想象其皇室成員在民主革命中被執行死刑，更難想象工業化、信息化之後的就業方式、生活方式。兩次世界大戰以及現代社會的環境污染、自殺率提高等問題又迫使西方人反省現代文明。交通與信息的便捷使得東西方文化交流更頻繁，使得人們的眼界更開闊，所以梁漱溟的「中西印文化三態論」與亨廷頓的《文明的沖突》的問世，也與近現代歷史背景有密切關聯。（注意：此處不代表筆者就同意梁漱溟、亨廷頓的具體觀點）

所謂「聖之時者也」，二戰之後，牟宗三先生也在這一歷史大趨勢之中提出了儒學三期論。

（二）「儒學三期論」的具體內容及其反映出的時代問題

牟宗三先生首次提出「儒學三期論」是在 1948 年的《重振鵝湖書院緣起》一文中，此後十余年，他陸續寫了《歷史哲學》《道德的理想主義》《政道與治道》（後人稱之為「新外王三書」）系統性地建構了其「儒學三期論」尤其是第三期儒學「三統並建」的思想。

按他的說法，「第一期與第二期兩形態不同，第一期之形態，孔孟荀為典型之鑄造時期，孔子以人格之實踐與天合一而為大聖，其功效則為漢帝國之建構。此則為積極的、豐富的、建設的、綜合的。第二期形態則為宋明儒之彰顯絕對主體性時期，此則為消極的、分解的、空靈的，其功效在於移風易俗。」牟先生進而推得：「第三期，經過第二期之反顯，將有類於第一期之形態。將為積極的、建構的、綜合的、充實飽滿的（牟先生此論也許受到了黑格爾「否定之否定」的啟發）。惟此期將不復能以聖賢之人格為媒介，而將以思想家為媒介（這種媒介的變化與現代性有關，尤其與現代社會獨立的「學統」有關），因而將更為邏輯的（「邏輯」一詞可見牟先生時代東西文化之交流，中華傳統文化有邏輯思想，但「邏輯」這個詞來源於近代東方人對西學的音譯）；而在功效之建設方面……將為全體的，而不復祇是聖君賢相的（這與近現代全球範圍內精英階層與草根階層的結構變化有關）。」並且牟宗三強調了第三期儒學：首先，將由以往純以道德形式而表現轉進至以國家形式而表現（這應該受啟發於他親身經歷的現代形式的理性的高效率的國家機器的運轉）；其次，儒學「以往之道德形式與天下觀念相應和，今則復需一形式以與國家觀念相應和」（這一條，應該是牟宗三有感於幾百年來各種「現代性民族國家」的建立）。

有學者認為，牟氏儒學三期論的構建，是受到了梁漱溟「中西印文化三態論」與沈有鼎「中國文化三期論」的影響。然而，這個問題細細考證起來比較難以確定，比如，梁漱溟作為和牟宗三基本上同時代但早二十年左右成名的思想家，他的「中西印文化三態論」肯定早已被牟宗三得知，但牟宗三是否讀過原文呢？即使讀過原文，是否是完整地、認真地閱讀呢？而沈有鼎的知名度遠低於梁

漱溟，牟宗三完整地、認真地閱讀過沈有鼎的原文的概率更低……所以筆者認為，糾結於「牟宗三到底有沒有受到梁漱溟、沈有鼎的啟發」這個問題，沒有多大意義。牟宗三可能受了梁、沈的影響（嚴謹來說，祇是「可能」），至於這影響有多大程度那就不好說了。有人認為牟、沈二人思路一致，尤其是他們都以儒學為中國文化之主脈，所以，他們都認為魏晉隋唐時期佛老昌盛是中國文化之「歧出」，但「歧出」也是「大開」，文化在「大開」中得以重塑，重塑的結果就是宋明儒學，也正因為他們視儒學為中國文化之主脈，所以「大開」之後「收攏」而成的宋明理學標誌著文化回歸主脈……所以斷定牟宗三肯定受了沈有鼎的啟發。筆者認為：縱使牟、沈二人的思路真的都是這樣，其最主要的原因也是中國文化史本身能提煉出這個結論（注意：筆者祇是說中國文化史能提煉出上述結論，並非說這個結論就是唯一的、正確的；反之，從漢代到宋明的文化過渡，也可以從別的角度進行總結，不一定得出牟、沈的結論）。至於梁漱溟的「文化三態論」，雖然也可以解讀為是文化發展的三個階段，但更主要的是橫向的把中西印三種文化平行比較，而非縱向的「分期論」的思路。

牟宗三認為中國傳統文化，尤其是儒家文化，主要缺陷在於：雖「有極高之境地（此處對應下文「道德宗教為中國文化之長」），而無足以貫徹之（「而民主、科學是中國文化所短」）」，「能上升不能下貫」，這主要因為儒家祇有「理性之運用表現」，缺乏「理性之架構表現」，側重「隸屬關係」的思維，缺乏「對列之局」的思維，缺乏對象化認知研究的傳統，所以理性不能充分客觀化，中國名數之學不發達，於是科學系統不立（學統不發達），國家政制不建，儒學的高明之處往往祇能表現為道德形式，個人與天地精神

相往來（道統發達）「而不能有客觀精神作集團組織表現」（政統不發達）。

同時，牟宗三也看到了西方文化的缺點：雖有名數之學之昌、自然科學之深、民族國家之立，但「見道不真」「文化背景不實」，雖憑借「形下之堅強」而取得了近現代的種種成就，但若無「超越理性根據為其生命之安頓」，則「個人」必祇為軀殼之個人，「自由」必祇為情欲之自由。

總之，牟宗三認為：道德宗教是中國文化之長、西方文化之短；民主、科學是西方文化之長、中國文化之短。所以，他對於第三期儒學的總規劃是「端賴西方文化之特質足以補吾人之短者之收納與融攝」，把西方文化的特長「融於吾人文化之高明中而充實此高明」，展開即「三統並建」：古代儒家在一定程度上是「道統」吞並了「政統」與「學統」，所以我們如今推進第三期儒學的發展，就要在維持以往優勢（牟宗三所謂「道統之肯定」）的基礎上，讓政統和學統相對獨立出來，這樣，讓政統與學統有足夠的發展的空間，而不是把思路、視域局限在道統之下。

例如，「政統之繼續」這方面，要認識到中國歷史上雖然以「有極高之境地」的儒學治國，有科舉選士、任賢授能的優良治權，但有治亂循環、宮廷鬥爭、士人政治無法超越君主限額這三大困局，「有吏治而無政治」「有治道而無政道」（這正對應牟宗三認為儒家祇有「理性之運用表現」，缺乏「理性之架構表現」），須認識到從周之貴族政制到秦漢之後的君主制是一大進步，近現代君主制變化為民主政制則又是一大進步，是我們這個時代實現「外王」理想的第一要義，也是對上文提出的「無政道」問題的彌補。這需要我們重視憲政，重視民眾的覺醒，以民之一端制約君一端。注意：

這些建議正是牟先生一再強調的客觀理性的形式，此處他的思路與傳統士大夫那種寄希望於君王個人道德修養的思路已大不同。

「學統之開出」這方面，牟先生認為，傳統儒家「仁智合一」且「以仁通智」，缺乏獨立的知性之「智」，所以中國傳統哲學認識論不發達，也沒有開出近現代自然科學系統，因此，我們如今要注意從道德主體「轉出『知性主體』，以融納希臘傳統，開出學術之獨立性」，牟氏推崇陽明學，他以「致良知」為例，提出，舊的良知之學是將客觀物包含在行為系統之中，所以缺了純粹知識這一重要環節，因此，第三期儒學之中，要以「良知坎陷」來講良知學（此處聯繫他的「兩層存有論」），把知識系統凸顯出來。凸顯之後，知識系統與行為系統仍然統一於良知（此處似乎借鑒了《大乘起信論》「一心二門」）。「學統之開出」的重大意義在於：道統側重個人之實踐，雖可上至聖賢，但缺乏群體性制度化內容，政統之建設雖是群體化制度性的，但與道統一樣是「實踐」方面的，所以，若僅有道統、政統則缺乏一個「觀解」的層面。學統是不同的實踐主體之間的通孔，缺乏了這個通孔，人與人之間就容易缺乏互相理解；學術界也是一個專門的溝通平台，若沒有這個專門的平台、沒有「通孔」提供的有效交流，那麼很可能形成思想桎梏，甚至「以理殺人」。學統在個人的世界觀、人生觀、價值觀（尤其是個人對宗教、道德、倫理、法律的理解）與已成形的、正在社會上運轉的各種秩序（包括宗教、道德、倫理、法律）之間是緩沖帶，例如，某人對社會現有的主流價值觀、主流秩序有質疑，那麼，社會既不必按西方中世紀的方式強行壓制此人的思想，甚至對此人進行人身懲罰，也不必立刻就按此人的思想來改造現有秩序，重建政統，而是可以把這兩種「下定論」的做法都擱置，而把此人的思想（如果

言之有理)放入學統範圍內,作為一種理性的純學術討論,說不定日後會探討出有用於社會之處,或者說,保留學統這麼一個「通孔」,可以防止泛政治化與道德綁架(此處是筆者對牟公思想之發揮,並非照本宣科,若筆者有誤解牟公之處,還望讀者糾正)。

作為「新外王」的政統建立與學統開出之後,仍然以道統為核心,因為道統是價值之源,「使人成為一真正的人」,也是中國文化生命傳承之標誌。牟氏這種既建立相對獨立的政統與學統,又以道統來統攝之的構思,深得辯證法之精髓,同時,「儒學三期論」尤其是「三統並建」在當時那種歷史背景、國際環境之中提出,也體現了牟宗三敏銳的問題意識、強烈的愛國情感、使命擔當、對全人類未來的深切思考和天才的創造力。

當然,就理論本身來說,也存在不少問題,在很大程度上可以說牟宗三骨子里是宋明心性論,又在外圍拼接了西學,他為了讓原本屬於不同思路的各種概念在他新創的同一體系之中都有回旋余地,所以把自己的理論做得繁瑣曲折,再用「坎陷」把理論各個部分連接起來,李澤厚說這是「理論上的附加累贅」,同時,作為「萬能鑰匙」的「坎陷」肯定受批評最多:鄭家棟問:「完滿狀態的本心性體、道德良知,何以又要坎陷自身而下開知性呢?」⁹ 蔣慶說:「良知祇可呈現而不可坎陷。」¹⁰ 牟宗三的弟子林安梧評價牟宗三是「當代中國最大的別子為宗」¹¹……那麼,牟宗三想要構建的新時

⁹ 鄭家棟:《當代新儒學論衡》(臺北:桂冠圖書股份有限公司,1995年第1版),頁112。

¹⁰ 蔣慶:〈良知祇可呈現而不可坎陷——王陽明與牟宗三良知學說之比較及「新外王」評議〉,《中國文化》,第14期(1996年12月),頁168。

¹¹ 林安梧:《人文學方法論——詮釋的存有學探源》(上海:人民出版社,2016年第1版),頁197。

代的儒學，應該怎樣構建呢？眾人在牟宗三的理論基礎上怎樣進一步發展呢？

三、「儒學四期論」以及李牟之爭

(一) 李澤厚思想的形成

李澤厚非常關注情欲、歷史、物質、生活這些傳統哲學框架中的「形而下者」，這與李澤厚受馬克思主義影響有一定關係，李澤厚的主要人生經歷是在 1949 年之後的中國大陸渡過的，馬克思主義對於物質生活、勞動生產的重視，在李澤厚思想中有所體現，尤其是大陸改革開放後，提出「以經濟建設為中心」、「努力實現四個現代化」，李澤厚則提出了「西體中用」，他認為：近現代以來的「中體西用」應該反過來，因為「道統」在現當代很大程度上是知識分子個人的精神歸宿，而缺乏古代社會的那種普遍的實用的價值，所以恐怕已經不再具有「體」的地位；反之，一般民眾的生活可能更配得上「體」的地位，或者，開個玩笑說：就從人數上來看，一般民眾日常的生活也比部分知識分子的情懷更具有普遍意義。而一般民眾的生活的提高，必須依賴於現代化，而目前我們面對的現代化是源於西方的，雖然強調這一點會引起一些狹隘民族主義者不快，但事實就是事實，我們應當坦然地承認這一點，因此，當時中國如果想維護好「體」，就應該坦然地接受西方現代文明，努力提高民眾生活，至於「道統」，可以作為國學愛好者們茶余飯後的談資——前提是你有「茶」和「飯」，這就又回到馬克思「經濟基礎決定上層建築」的論斷上了，李澤厚這一思路，也符合大陸當時「以經濟建設為中心」的主題。

不僅馬克思主義注重原本在傳統哲學中屬於形而下部分的感性、物質，而且這是近現代以來全體哲學界的大趨勢，自從黑格爾建立了以絕對精神為核心的集傳統形而上學之大成的龐大體系之後，傳統形而上學該說的話基本上就說完了，幾乎沒有新的內容可以大規模構建了，所以黑格爾自稱在他那里「哲學終結了」並非完全自吹自擂，而是：按西方傳統形而上學的思路，確實到終點了。因此，西方哲學接下來的發展就是全面崩盤，完全跳出原先的思路才能繼續前進，所謂物極必反，形而上學到達頂點之後就是「上帝死了」¹²。既然「上帝死了」，那麼人們就要找上帝的替代物，來作為新的哲學本體，或者說，哲學家們需要一個新的話題，於是叔本華、尼采找到了意願，¹³ 羅素、維特根斯坦找到了語言，杜威找到了實用，胡塞爾找到了現象……馬克思、恩格斯則是以「人以勞動的主觀能動形式參與的感性物質世界」作為本體。

這方面馬克思主義與儒學有相似之處，雖然儒學不像馬克思主義這樣強調（體力）勞動，但儒學作為前現代社會產生的思想流派卻「敬鬼神而遠之」，基本不描述彼岸世界，這是儒學與佛教、道教、基督教、伊斯蘭教、古希臘文化、古埃及文化等其他傳統文化大異之處。儒家主要興趣在於現世生活，尤其是政治生活（學而優則仕），這與馬克思主義很有共鳴。李澤厚提出「實用理性」也正是基於馬克思主義與儒學在這方面的共同特質。

¹² 張祥龍：《當代西方哲學筆記》（北京：北京大學出版社，2005年第1版），頁1-11。

¹³ 叔本華、尼采的這一概念，當代中文的翻譯多為「意志」，但張祥龍教授認為翻譯為「意願」更為貼切，本文采用張祥龍教授的說法，張氏對「意願」的表述，詳見其作品《當代西方哲學筆記》。

馬克思主義與儒學另一共同點是對歷史重視，儒家自古就有「經史子集」、「經史之學」的說法，「史」在文獻中的地位僅次於至高的「經」。中國古代非常早的時期官方就設立了史官，中國自古以來史學比別國發達的多。馬克思對歷史的重視繼承於黑格爾，但黑格爾重視歷史是因為他認為歷史是絕對精神的外化，歷史本身是辯證的過程，換言之，黑格爾重視的不是作為「客觀（物質）生活」的歷史本身，而馬克思則把歷史的意義賦予給了物質歷史本身，李澤厚也繼承了這種對歷史本身重視的精神，但他比馬克思主義更注重歷史中的「情」，這是原始儒家注重的，同時，李澤厚的歷史哲學之中剔除了黑格爾歷史觀中的「絕對精神」與儒家歷史觀中的「天命」這一類抽象、神秘的東西，如《說巫史傳統》一書中，李澤厚完全是用唯物史觀解讀巫術文化。雖然他說過：「哲學是研究人的命運的。」¹⁴但他說的「命運」主要是指歷史必然性，按黑格爾的思路，歷史必然性最終歸於絕對精神（上帝意志）；按馬克思的思路，歷史必然性最終歸於生產力；李澤厚則更多地用「歷史積澱」來解釋歷史必然性，尤其是用「歷史文化積澱」來解釋個人乃至全民族心理的形成（包括各種情感的形成），甚至以「歷史積澱」描述人「生命」、「生活」的本質，認為人是一種「歷史的存在」，「歷史融在心理中」，「人生的意義在於情感」。¹⁵由此，李澤厚把生活、歷史、情三者統一了起來，所以李澤厚提出過「西體（中用）」、「歷史本體」、「情本體」，這三者在李澤厚思想中都具有本體論的地位（李澤厚的儒學分期方法也是基於此）。

¹⁴ Zehou Li & Jane Cauvel, *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View* (Lanham, MD: Lexington Books, 2006), pp28.

¹⁵ 李澤厚：《世紀新夢》（安徽：安徽文藝出版社，1998年第1版），頁243。

下面專門說一下李澤厚的「情」觀念與儒家文化的關係。

「性情論」本身是儒家最重視的主題之一，按沈順福的解釋：早期儒家「性」「情」不分（直至今日也能看出「情」是儒家孝悌忠信等許多精神的源頭）¹⁶，中國進入中央集權帝制之後，尤其是宋明之後，逐漸「性」「情」有別，「情自性出」，「性善情邪」¹⁷……那段時期的儒者首先想當然地設定了「性」的形而上地位，然後再構建性情關係，才遮蔽了「情」（下文，黃玉順的儒學分期論也針對這個歷史問題做了回應）。

後世解讀儒家文化有兩種大相徑庭的方向，一種是以「存天理，滅人欲」作為典型的儒家的口號，認為儒學迂腐死板，甚至「以理殺人」，20世紀中國的反傳統的文化運動基本上都是從這個角度來解讀儒學；第二種解讀儒學的方式是以孔子本人為例，以孔子熱愛音樂、熱愛美食、注重和諧為例，把六藝之中文武兼備的特質與幾千年來中國知識分子普遍涉獵琴棋書畫、詩詞歌賦的情況相結合，得出結論：儒家的根本精神在於「懂得生活」，具有文藝情懷，而後世（尤其是宋代之後）的「以理殺人」是對儒學的曲解、旁出。李澤厚也是按第二種方式來解讀儒學的，他對美學領域的重視也與此有關（當然，也與他對康德的重視有關）¹⁸，他提出「情本體論」

¹⁶ 蒙培元：《情感與理性》（北京：中國社會科學出版社，2002年第1版），頁1-16。

¹⁷ 沈順福：《生活儒學與儒家情感理論的關係》，《當代儒學（第十一輯）》（廣西：廣西師範大學出版社，2017年第1版），頁393-394。

¹⁸ 李澤厚一次訪談中提到，他對外國哲學家的排名是：康德、休謨、馬克思、柏拉圖、亞里士多德、黑格爾、笛卡爾、畢達哥拉斯、杜威、海德格爾……康、馬皆進入前三名，休謨能進前三，大概也是因為康德重視休謨，從這個排名中也能看出李澤厚的思想傾向。

也是建立在這種文化底蘊之上。李澤厚說：「人們愛說儒學是『生命哲學』，其實，生命哲學並不在那如何玄妙的高頭講章中，而就在這活生生的人們的情理結構裡。」¹⁹

有人按上文說的第二條解讀儒學的思路，認為莊子才是儒家精神的真正繼承者，理由包括：《莊子》一書中自己做的「判教系統」本身就沒把莊子自己和「老子」或者「道家」劃到一起，²⁰所謂「老莊道家」都是後人的歸納；莊子本人的氣度舉止與先秦哪位文化名人更像呢？從諸子百家各種文獻可見，莊子更像《論語》中描述的顏回。而孔子本人也表示，他其余弟子均不及顏回，甚至自己都不如顏回（「弗如也，吾與汝弗如也」），他所有弟子之中祇有顏回得其真傳，其他弟子要麼聽不到，要麼聽不懂（「夫子之言性與天道，不可得而聞也」），皆未能傳承孔子之道。周敦頤要求弟子二程用心參悟「孔顏之樂」，說明周敦頤知道這才是孔子思想之精髓，也知道孔子眾弟子之中恐怕祇有顏回一人領悟了這一精髓，對此，程顥可能參悟得更深一些，程頤可能不得其道。鑒於此，民國初年

¹⁹ 李澤厚：《說文化心理》（上海：譯文出版社，2012年第1版），頁94。

²⁰ 有人反駁該觀點，因為：他們認為《天下》的作者是不是莊子還不一定，理由是《天下》出現在《雜篇》。筆者認為這種爭議沒有什麼意義：第一，《雜篇》就一定不是莊子本人的作品嗎？目前學術界祇是有人猜測而已，並無確定證據，且，猜測是結果也祇是「《外篇》《雜篇》多偽作」，「多偽作」並非「皆偽作」；第二，這三篇的劃分標準，至今都有爭議，尤其是《外》與《雜》是如何區分的；第三，如果為了「嚴謹」，就不敢引用《天下》來說明莊子的觀點，那麼，按「嚴謹」思路推下去，其實《內篇》也不一定是莊子本人所作，或，即便莊子本人作《內篇》，但也不能排除《內篇》中很多語句被後人改動過。所以筆者認為這種爭議沒太大意義，而且，既然《內》《外》《雜》都是《莊子》這同一部書中的，一起傳下來的，所以，不如按照「莊子文化整體」來看待。

乃至 21 世紀，有各種學者陸續提出：莊子其實是儒家。這個觀點進一步向下推會得出很有顛覆性的結論：既然孔子是儒家的至聖先師，他的道統合法性是毋庸置疑的，那麼孔子弟子之中唯一領悟孔子智慧真諦的是顏回，而莊子又繼承的顏回，那麼「孔→顏→莊」才是儒學正脈，連孟子都不是正脈了；而顏回早歿，莊子又被當做了道家，合著說儒家早就失傳了。甚至有學者說不僅佛家有密宗，儒家也有密宗，「孔→顏→莊」這一支就是……當然，有些理論的表述方式比較誇張，如果按「考據」的標準來看是站不住腳的。但，如果不從史實的角度來看，僅從精神氣度傳承的角度來看，「孔→顏→莊」的說法是有道理的，李澤厚也從三方面繼承之：第一，他也認為莊子繼承了顏回²¹（注意：「繼承」不代表就是直接師承關係），但李澤厚仍然把莊子劃入道家，祇是覺得他和老子「有很大區別」，和儒家「接近」²²；第二，從學術理論上，他對儒家文化的解讀主要是莊子美學²³式的解讀，而非衛道士式的解讀，李澤厚的文筆也像孔顏對話的風格那樣輕鬆活潑；第三，李澤厚本人在生活中也是一個很隨性的人，比較像顏回、莊子。²⁴

另，上文提到的幾個關鍵詞——情、巫術、歷史、儒家文化——它們在李澤厚思想中的關係，集中於這句話：

周公「制禮作樂」，完成了外在巫術儀典理性化的最終過程，

21 李澤厚：《中國古代思想史論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008 年第 1 版），頁 29-30。

22 李澤厚：《中國古代思想史論》，頁 30、頁 199。

23 李澤厚：《中國古代思想史論》，頁 186、頁 226。

24 李澤厚一次訪談中提到，他對中國哲學家的排名是：孔、莊、老、荀、孟、韓、王弼、慧能、朱熹、陽明……其中孔子莊子緊挨著，而且在最前面，從這個排名中也能看出李澤厚自己的思維方式。

孔子釋「禮」歸「仁」，則完成了內在巫術情感理性化的最終過程……產生的是情理交融。（《世紀新夢》）²⁵

（二）李澤厚基於「情」、「生活」、 「歷史」做出的「儒學四期論」

李澤厚的「儒學四期論」絕非僅僅比牟宗三的「三期論」多了一期，而是與牟宗三的整個思維方式就大相徑庭：李澤厚比牟宗三更關注情感、歷史積澱、物質生活這些傳統哲學認為是「形而下」的東西，他做的儒學分期也是按這些因素進行分期的，所以在他的分期之中，「情欲論」是專門的一期，他把漢朝儒學單獨劃為一期，也是考慮到漢朝作為一個存續時間較長的、社會相對穩定的統一王朝，其對於中華民族的心的形成肯定有專門的、特殊的歷史積澱影響（「漢人」、「漢族」、「漢字」的說法，就是例子），所以他對於僅僅從數字上來理解「分期論」的人反駁道：

三期、四期的分歧，便不是什麼「分十期都可以」的問題，而是一個如何理解中國文化特別是儒學傳統……的根本問題。（《說儒學四期·一源起》）²⁶

反之，牟宗三考慮的不是情、歷史、生活這些因素，而是「以心性道德的抽象理論作為儒學根本」，李澤厚認為這「相當脫離甚至背離了孔孟原典」²⁷。在牟宗三這種標準下，荀學或漢儒必然不符合其興趣點，所以在牟宗三的儒學三期論之中，漢代儒學不是單獨的一期，而是合並在第一期之中的，祇是作為第一期儒學的結果：

²⁵ 李澤厚：《世紀新夢》（安徽：安徽文藝出版社，1998年第1版），頁205-206。

²⁶ 李澤厚：《說儒學四期》（上海：譯文出版社，2012年第1版），頁6。

²⁷ 李澤厚：《說儒學四期》，頁6。

「第一期……其功效則為漢帝國之建構。」（牟）

那麼，李澤厚的儒學分期是什麼樣的呢？筆者用表格進行了歸納：

	第一期	第二期	第三期	第四期
主題	禮樂論	天人論	心性論	情欲論
時代	先秦	漢代	宋明	（不確定現在是否已開始）
代表人物	孔孟荀	漢儒	宋明理學家、心學家、氣學家們	（未提，不知李澤厚是否認為自己是代表人物）
基本範疇	禮、仁、義、誠、忠、恕、敬、義、誠等等	陰陽、五行、感應、相類等等	理、氣、心、性、天理人欲、道心人心等等	自然人化、人自然化、沈澱、情感、文化心理結構、兩種道德、歷史與倫理的二律背反等等
作用	當時個人尚未從原始群體中真正分化出來，但它奠定了「生為貴」、「天生百物人為貴」的中國人本主義的根基 ²⁸	極大地開拓了人的外野和生存途徑。但個人在這人造統的封閉式中 ²⁹	極大地高揚了人的倫理本體，但個人臣伏在心律令的束縛統制下，忽視了人的自然 ³⁰	個人將第一次成為多元發展、充分實現自己的自由人 ³¹

（注：表格為筆者自制，但表格中填寫的都是李澤厚原文。）

28 李澤厚：《說儒學四期》，頁 35。

29 李澤厚：《說儒學四期》，頁 36。

30 李澤厚：《說儒學四期》，頁 36。

31 李澤厚：《說儒學四期》，頁 36。

由此可見：

- 1、前文說的李澤厚繼承於馬克思、孔子、莊子並且以之作為劃分儒學四期的標準的「情」、「生活」，不僅是分期標準，而且是第四期最終的落腳點；
- 2、四期之間有「優勢替代」關係：第一期的「禮」本是為「敬天法祖」而產生，第二期的「天人論」可視作是「敬天法祖」的發展，但漢儒逐漸僵化，「天人論」成了崇天抑人，且經學家為尋章摘句所桎梏，執著文字而難悟大道，此時魏晉老莊之學興起，反省「名教」，加之以佛教入華，宣講「緣起性空」、「眾生平等」、「自性是佛」，一下子沖開了中國人的思路，第三期儒家也正是「出入佛老」而產生，他們明顯比後期漢儒更具人性解放精神，但後來同樣呈現出嚴重問題，甚至「以理殺人」…… 儒學發展史的規律讓我們可見儒學必然地會有新一輪的「人」的解放、「人」的回歸；
- 3、「情欲論」並非李氏杜撰，第一期的「樂」就可視作「情」的體現，祇不過在第四期「情」更突顯。

李澤厚儒學四期論對牟宗三儒學三期論最大的打擊是：李澤厚認為以牟宗三為代表的「現代新儒家」根本就「構不成一個新的時期」³²，甚至連「現代新儒家」這一稱呼都應改為「現代宋明理學」，因為他們仍是宋明理學的主題（心性論），他說：

熊十力之稱二王（陽明、船山），馮友蘭之接程朱，牟宗三之崇陸、王、胡、劉，等等。所以，我以為用「現代宋明理學」來定義「現代新儒學」，便一目了然。（《說儒學四期·

³² 李澤厚：《說儒學四期》，頁 16。

附錄一 何謂「現代新儒學」》) ³³

李澤厚下文則進一步表示：他們甚至可能還不如宋明理學：

「現代新儒家」無論在理論框架上、思辨深度上、創造水平上，都沒超出宋明理學多少，也沒有真正突破的新解釋，更根本談不上任何社會影響。所以就整體說，它祇是宋明理學在現代的某種回光返照，並不會有太好的前景。（《略論現代新儒家·附錄一 何謂「現代新儒學」》）³⁴

如前文所說，李澤厚思維受馬克思主義影響較大，所以他重視感性物質層面，注重實踐，而這方面在儒家對應著「經世致用」、「外王」，恰好牟宗三也在「外王三書」中構建了現代新儒家「新外王」的宏偉藍圖，而李澤厚認為問題恰恰出在「新外王」上：

現代新儒學的特征之一，我認為是非歷史態度……即不聯繫具體歷史環境作純抽象的思辨。當然，這未嘗不可，但我不敢追隨。講「內聖」……可以超越特定時空。講「外王」則在理論上也無法脫開各種具體時空條件。（《略論現代新儒家附錄二 關於「內聖外王之道」》）³⁵

甚至說：

牟先生……想在現代中國建立一套「道德的形而上學」並以之解釋儒學傳統……實際企圖重建某種知識/權力結構，來統攝人們，因之才有那個非常矯揉造作的所謂經良知「坎陷」由「內聖開外王」說。如果真能運作在現實層面，這將是一條走向反理性主義的危險之路（如有可能，容後再論）。

³³ 李澤厚：《說儒學四期》，頁 111-112。

³⁴ 李澤厚：《說儒學四期》，頁 114。

³⁵ 李澤厚：《說儒學四期》，頁 117。

（《略論現代新儒家·附錄一 何謂「現代新儒學」》）³⁶

從「非常矯揉造作」一語可見李澤厚對此的態度，當然，這和牟先生本身的「良知坎陷論」有關，不僅李澤厚質疑「良知坎陷」，而且學術界普遍質疑該理論。李氏不僅針對「良知坎陷」，而是對牟先生的「新外王」完全推翻，因為李澤厚認為牟宗三整個「內聖開出外王」的結構放到現代就錯了：

不必硬從中國傳統的「人性善」等中，為現代政治尋覓那並不存在的「哲學」依據。「內聖」、「外王」的解構分家，反而能使兩者各得其所，各安其分，取得各自的良好發展。一個（宗教性道德，「內聖」）與恢復和轉換傳統信仰（如「天地國親師」）有關，一個（社會性道德，「外王」）與建立中國特色的現代國家（自由民主政體制度融入重主體間性、重情感、重人際和諧和群體關係等傳統精神）有關……這樣，對現代儒學的社會定位和學術定性，也就更加明確：即它在建構宗教性道德方面可做重要貢獻，但不可能依據它來「開出」現代的民主政治……它可以有某種宗教性的社會功能，但不可能有現代的經濟、政治功能。（《略論現代新儒家·附錄二 關於「內聖外王之道」》）³⁷

此處點明了若干很尖銳的問題，即便是很想維護牟先生三期論的人，也不得不承認李澤厚講得確實很現實。另外，李澤厚充分發揮馬克思主義的群眾史觀，提出：

以牟宗三為代表的現代新儒家說儒家死掉了，要救。我覺得情況恰好相反，正因為它還活著，我們才重視……老實說，

³⁶ 李澤厚：《說儒學四期》，頁 113。

³⁷ 李澤厚：《說儒學四期》，頁 123。

如果真死了，憑幾個知識分子是救不活的。（《為儒學的未來把脈》）³⁸

現代新儒學……它對廣大的中國人和中國社會沒起也不會起什麼作用或影響。（《為儒學的未來把脈》）³⁹

此處與李澤厚「西體中用論」對日常生活的重視一致。

然而有一個十分有趣的現象：成中英的儒學五期論與李澤厚的四期論劃分時段的分界線非常相似，僅僅多劃分出了清代儒學這一期，成中英五期論確實更有說服力，因為：（1）清代儒生確實與宋明儒生治學方法大異，甚至更像漢儒，所以，既然李澤厚在三期論基礎上把漢儒獨立出來了，為何不把清儒也獨立出來呢？（2）就從李澤厚注重的「歷史積澱」、「日常生活」來看，清儒的那種狀態，與清代文字獄、晚清腐敗、中國近代的落後乃至於我們今天的生活都有密切聯系，所以清儒更應該算作獨立的一期。因此可以說，清儒的問題確實是李澤厚四期論的一個漏洞。然而，李澤厚四期論很大一部分內容不是講四期論本身，而是批判牟氏三期論，甚至說牟宗三他們祇是「現代宋明理學」而構成不了獨立的一期，但如果把夾在明朝與民國之間的清朝算作儒學史上獨立的一期，那麼，牟宗三這一期就與宋明理學之間的界限更明顯了，獨立性也就凸顯了，李澤厚再批他們是「現代宋明理學」的說服力就減弱了，大概是出於這個考慮，所以李澤厚沒把清儒單列出來。

38 李澤厚：《說儒學四期》，頁 132。

39 李澤厚：《說儒學四期》，頁 146。

四、從「新儒學」到「後新儒學」：

林安梧對牟宗三的發展

(一)「後新儒學」的提出：「新儒學」之後的歷史與歷史觀

從「新儒學」到「後新儒學」的發展，與「歷史」有很大關係。此處「歷史」主要指三方面：(1) 林安梧提出「後新儒學」時的歷史背景，已經與牟宗三提出「現代新儒學」時的歷史背景有了很大不同，把這師徒兩代人的思想理論放在一起對比可以看出，親身經歷過「新文化運動」與兩次世界大戰的牟宗三的思想中有一種「急切回應西方」與「急切回應現代化」的情感，面對當時人們對中國傳統文化的質疑，他需要盡快找到為儒學進行辯護的依據，尤其是要證明儒學也可以「開出」現代文明……而相比之下，他的弟子林安梧的理論中，這樣的迫切感減弱了很多，林安梧生於 1957 年，兩次世界大戰後，世界格局已經有了很大變化，殖民體系已然崩潰，西方人也展開了自我反省，國內的西化呼聲也有所減弱，國內外都開始重新審視中國傳統，所以林安梧的思想更多地透出從容；(2) 這種總體歷史背景下，學術界當時的歷史背景也發生了變化，牟宗三時代，傳入中國的西學最為凸顯的是民主與科學，而牟宗三的「三統並建」之中，除了中國傳統上發達的道統之外，剩下的政統、學統正好對應著民主、科學；僅就「哲學」這一門學科來說，牟宗三時代傳入中國的外國哲學之中影響最大的正是德國古典哲學，牟宗三的「兩層存有」「良知坎陷」也受到了康德的啟發；而當時現象學初具規模，現象學的代表人物還普遍在世，現象學在當時中國的影響力並不大，但到了林安梧時代，現象學在中國已然成為了「中

西對比」之中最熱的主題之一（現象學本身也從東方思想中汲取了智慧），所以林安梧對此也有所借鑒；⁴⁰（3）林安梧本身在治學過程中有更明顯的歷史意識，即：意識到許多問題並非僅僅從現代學科所謂的「哲學」的視角下能夠解答，而是要放在實際發生的「生活世界」中才能明朗，這種強烈的歷史意識，與林安梧本身對王船山、熊十力、徐覆觀的學問感興趣是分不開的。

上述（2）和（3）集中體現於林安梧對其師牟宗三的「現代新儒學」的評價。「現代新儒學」對於林安梧來說，既是自己師門的成果，同時也是他展開自己的學術探索之前，學術界已經存在的客觀存在者，是林安梧面臨的學術界的歷史背景，而且更是他要以新的知識結構、新的思維方式進行反思與超越的對象。他對此的總體評價是：

經由中西哲學的對比，與概念性思維的釐清，當代新儒家對於中國傳統作了一整體的理論構造，它因而也使得原先幾近於格言式、訓誡式的中國傳統學問，一轉而為徹底的智識化的哲學理論……這是一極重要的轉進與發展。（《儒學革命·第三章》）⁴¹

林安梧之所以肯定了這一點，是因為「原先經由功夫修養而達致的天人合一帶有咒術性格的」，而新儒家對傳統儒學的改造，削減了這種「形而上者本質主義思維方式」的「奇理斯瑪」，但還有殘存，因為牟宗三規劃的第三期儒學建構之中，理論上最關鍵之處是「良知坎陷」，於是：

當代新儒學背後則是主體主義的，是道德中心主義的，而在

⁴⁰ 林安梧：《儒學革命》（北京：商務印書館，2011年第1版），頁75。

⁴¹ 林安梧：《儒學革命》，頁70-71。

方法上則是形式主義的、是本質主義的。正因如此，良知成了一最高而不容置疑的頂點，是一切放射的核心……「良知的自我坎陷以開出知性主體」這是為了安排科學與民主的曲折轉化，是由道德本體論的一體性原則轉出認識論的對偶性原則，在儒學的理論上，這一步的轉出是極為重要的。但我們要進一步指出：像這樣的方式仍祇是一理論的疏清，是一原則上的通透而已，它並不屬於實際發生上的辦法，也不是學習上需經過的歷程……這乃是後設的，回到理論根源的梳理，並不是現實實踐的理論指導……並不是由儒學去走出民主與科學來，而是在民主化與科學化的過程中，儒學如何扮演一個調節者、參與者的角色。（《儒學革命·第三章》）⁴²

林安梧還分析了「良知的自我坎陷以開出知性主體」或者「主體的轉化創造」這樣的立論的思想根源：這「是站在主體主義、形式主義、康德式批判哲學的立場而說的，這是在啟蒙的樂觀氛圍下所綻放出來的哲學，這與我們當前整個世界的處境已然不可同日而語。」而在此情況下，現代新儒家構建新儒學的時候又不自覺地摻入了「傳統儒學所隱含的專制性格與咒術性格」⁴³，最終造就了現代新儒學「良知坎陷」的理論。

那麼，林安梧說的「我們當前整個世界的處境」是怎樣的呢？他說：邁向現代化的國家、民族、社會或群體（廣義上「群體」包括「儒家」）無須「從無到有」地由自己的傳統「開出」現代化，而是「從有到有」地學習與適應現代化，此過程中，自身的傳統文化應當是一個參與者、調適者（「調試」包括，運用傳統文化中的

⁴² 林安梧：《儒學革命》，頁 71-72。

⁴³ 林安梧：《儒學革命》，頁 72。

資源來安頓現代社會的心靈、解決現代性困境等等），而不是開創的主體。

那麼，林安梧認為儒學下一步的方向是什麼呢？他說：

解開以「智的直覺」直接照見「物自身」的思考，強調感性在經驗界的優先性，免除了以「詭譎的相即」的方式來處理圓教與圓善的問題，此自可以免除前所謂的「境界形態」的「心性修養」，而逼向對「生活世界」與「歷史社會總體」的重視。（《儒學革命·第五章》）⁴⁴

在「生活世界」與「歷史社會總體」的觀念視域下，林安梧提出了自己的儒學分期論：

一般論及儒學之發展，有所謂三期之分者，一謂先秦原始儒學，二謂宋明新儒學，三謂當代新儒學，此筆者所不取；筆者將當代新儒學以前皆歸於「傳統儒學」，而在「當代新儒學」之後，則另別為一「後新儒學」（或「後當代新儒學」）。（《儒學革命·第五章》）⁴⁵

老儒家的實踐立足點是血緣的、宗法的社會，是專制的、咒術的社會；新儒家的實踐立足點是市民的、契約的社會，是現代的、開放的社會；後新儒家的實踐立足點是自由的、人類的社會，是後現代的、社會的人類。（《儒學革命·第五章》）⁴⁶

⁴⁴ 林安梧：《儒學革命》，頁 90。

⁴⁵ 林安梧：《儒學革命》，頁 105。

⁴⁶ 林安梧：《儒學革命》，頁 104。

(二) 從「兩層存有論」到「存有三態論」：

後新儒學的基礎存有論建構

林安梧從其師牟宗三的「新儒學」發展出了自己的「後新儒學」同時，也相應地對存有論做出了調整。首先，林安梧是這樣定位「兩層存有論」的：

牟先生作重要的理論建構是「兩層存有論」，這基本上是借著《大乘起信論》的「一心開二門」的結構，來關聯到康德哲學所開啟的「現象界」與「物自身界」，以強調我們的「一心」可以開出「執的存有論」與「無執的存有論」，「執的存有論」指的是「現象界的存有論」（這對應於「心生滅門」），「無執的存有論」指的是「物自身界的存有論」（這對應於「心真如門」）。它有些什麼樣的限制？首先我要指出的是：有「主體主義」的傾向；第二，太強化了人作為一個無限的神聖者的可能性，甚至是必然性，也就是通過心性修養功夫就可以去說它的實踐必然性，並通過實踐必然性而往上提，提到一個形式意義下的絕對必然性。因此，在這裡就可以看出非常強的獨斷色彩（《儒學革命·第十四章》）⁴⁷

在一次學術會談中，常會營提起：牟先生曾說儒家和西方哲學屬於「縱貫縱講」，而佛家和道家則是「縱貫橫講」，不知林安梧教授對此如何理解……林安梧說：

牟先生……用了很多詞比較麻煩……縱貫是說上溯到存有之源……儒道佛都上溯其源……再者，就落實來論其表述方式，所謂「縱講」就是整個理論系統既是上溯其源的，而且從道

⁴⁷ 林安梧：《儒學革命》，頁 294-295。

德創造之本源往下說，並且能充足地安立存在的事物，這就是縱貫縱講。

至於縱貫橫講，就是整個理論雖有上溯本源的傾向，但最後是沒有上溯到天德流行、宇宙造化之源，也就是不從這宇宙造化之源往下開啟……但佛家、道家，雖沒有縱貫的創生但卻可以是「平鋪的開顯」。比如說：佛教的「我法二空」這便是平鋪的開顯……這便不同於儒家……這時候我們稱之為「縱貫橫講」。（2020年5月22日在「哲思群」的討論）⁴⁸

注意，此處，林安梧相對於其師牟宗三的「縱」和「橫」的比喻，提出了「平鋪」這麼一種新的說法，從「方向」來看，「平鋪」也是「橫」的，但是，「平鋪」的描述多了一種淡然無執的感覺，甚至有一種「非縱非橫」的感覺，而「橫」的說法有更強的對象性、執著性。他繼續說：

依牟先生的理解，道家說的那個「生」是「不生之生」，這一點我的理解跟牟先生不太一樣，我認為道家就道體本身的生發出來說，與儒家是同源的，它依然可以說是縱貫縱講。至於西方哲學，它不是從「縱貫縱講」或者「縱貫橫講」去區別，因為西方會講……實體的形而上學。儒道佛三家基本上是「有」放在整個人的道德實踐……像道家……是一個境界形態形而上學，儒家是一個道德創生義的實體形而上學，那跟亞里士多德所說實體形而上學是不同的……牟先生這些語匯，是不是完全恰當，可以再討論。（2020年5月22日

⁴⁸ 林安梧：〈關於先秦儒學「人性論」的一些討論——以孟子和荀子為核心的展開〉，《齊魯學刊（總第286期）》，2022年第1期，頁27。

在「哲思群」的討論)⁴⁹

然後林安梧把他對其師牟宗三的「縱」、「橫」的說法的改造，引入了「兩層存有論」之中，創立了「存有三態論」，這一過程中林安梧也受到了其師熊十力的啟發。最終，作為「後新儒學」的存有論之基礎支撐的「存有三態論」如下：

存有的根源：平鋪的真如。

存有的彰顯：縱貫的創生。

存有的執定：橫向的執取。

按林安梧的理解，熊十力做的儒佛會通的工作之中，熊十力從儒家立場上對空宗的批評與融攝是從平鋪的真如到縱貫的創生，⁵⁰熊十力從儒家立場上對有宗的批評與融攝是從橫面的執取到縱貫的創生。⁵¹結合上文那次會談中林安梧表述的對三教思想是「縱」是「橫」的看法，可以總結為：

林安梧存有三態論			
存有的階段	方向	內容	對應教派
根源	平鋪	真如	佛家空宗、道家
彰顯	縱貫	創生	儒家、道家
執定	橫面	執取	佛家有宗

上述文字遠沒有充分展開林安梧先生的思想，但，由於本文是為了把「矛盾焦點」集中在「儒學分期」這個話題之內，想以「緊湊」的風格把牟、李、林等學者的最有「針對性」觀點寫出來，所以本

⁴⁹ 林安梧：〈關於先秦儒學「人性論」的一些討論——以孟子和荀子為核心的展開〉，《齊魯學刊（總第 286 期）》（2022 年第 1 期），第 27 頁。

⁵⁰ 林安梧：《存有·意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》（臺北：東大圖書公司，1993 年第 1 版），頁 151-178。

⁵¹ 林安梧：《存有·意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》，頁 179-218。

章節僅僅選取了林安梧的「後新儒學」與「存有三態論」，因為「現代新儒學」與「後新儒學」之間、「兩層存有論」與「存有三態論」之間都有鮮明的對比感。至於林安梧教授其他思想，筆者會另行撰文闡述。

五、黃玉順的前主體性「生活儒學」及其分期論

（一）黃玉順「生活儒學」觀念的形成

大陸「撥亂反正」之後，社會生活的各個方面逐漸走向正軌，教育界、學術界也逐步恢復正常，1977年，由於文革的衝擊而中斷了十年的中國高考制度得以恢復，黃玉順也正是這一年考入大學，由於黃玉順在中文系專業，所以他日後轉到中國哲學專業做研究時，具有更明顯的文字訓詁的意識（見下文）；並且，黃玉順從本科到博士經歷的80、90年代，正好是中國大陸流行「存在主義」的時期，同一時期中國大陸「國學復興」也悄然形成氣候……「生活儒學」就在這樣的歷史背景、學術背景下，匯集多方精華，應運而生。

「生活儒學」的形成，除了上述幾個因素之外，還有一個重要原因：黃玉順受其導師蒙培元教授的「情感儒學」的影響。按黃玉順本人的理解，把儒學研究的重心轉向情感，並非憑空出現的，而是早在梁漱溟時代，儒學界就有了「情感論轉向」⁵²；進一步說，「情

⁵² 黃玉順：〈當代儒學「生活論轉向」的先聲——梁漱溟的「生活」觀念〉〈存在·情感·境界——對蒙培元思想的解讀〉，《儒家思想與當代生活——「生活儒學」論集》（北京：光明日報出版社，2009年第1版），頁149-164，頁169。

感」和「儒學」能聯繫起來，根本原因是，儒學本身就是講情感的，祇不過在帝王集權的兩千年左右之中，儒家的「情感」精神被遮蔽了；並且其「去蔽」恰恰在中國結束帝王專政，進入共和時代之後（梁漱溟）。

黃玉順說的近現代儒學的「情感論轉向」，確實可以成立，本文上一章講的李澤厚也是這一時代的，恰好他提出了「情本體」；此外，年齡介於梁漱溟和李澤厚之間的馮友蘭，他的哲學思想也被人概括為「有情無我」。李、馮的思想，可視作對黃玉順「情感論轉向」的佐證。⁵³

除了「情感儒學」之外，蒙培元還提出了「生態哲學」。蒙培元的時代，正好是中國迅速工業化，生態問題逐漸凸顯的時代，當時中國在對外開放過程中，西方後現代生態環保思想也傳入中國並且成為熱點，蒙培元把當今「節約資源」「保護環境」中那種偏於形而下的（甚至是功利化的）對自然生態的敬意引申到傳統儒家「敬天愛人」「仁民愛物」的精神，由此他把「生態」與「情感」兩個主題結合了起來。並且他解釋道：應以三層含義來理解中國哲學語境下的「生」：（1）「生」是生成論意義上的，而非西方哲學本體論意義上的；（2）中國注重生命哲學（對比梁漱溟「生命哲學」）而非機械哲學；（3）中國「生」的精神包括人與自然和諧統一，⁵⁴ 即：

⁵³ 其實，從這一點來看，李澤厚所謂的「情欲論」主題的第四期儒學就已經到來了，不僅蒙培元、黃玉順屬於這一期，而且早在梁漱溟就已經體現出這一期的特質了，所以，李澤厚認為現代新儒家僅是宋明理學的回光返照、構不成獨立的一期、不屬於自己說的以「情欲論」為主題的第四期，恐怕就不成立了。

⁵⁴ 蒙培元：《人與自然——中國哲學生態觀》（北京：人民出版社，2004年），頁 4-5。

其本身就囊括了生態環保的意義。

除了直接講環保的那一條，蒙培元對「生」的重視都被其弟子黃玉順繼承並發展。黃玉順結合儒家的「生」的傳統與海德格爾「存在——存在者」的觀念架構，悟出了「生活存在」的觀念。他以文字訓詁解釋道：「生」在甲骨文之中為發芽的情境，「活，流水聲」，「存」為「人之初」，「在」為大地之初，⁵⁵「生活存在」是情境，是原初生命力：情境先於一切存在者，給一切存在者提供舞台；生命力先於一切存在者，是一切存在著的生出之本源。⁵⁶注意：「舞台」、「生命力」都是筆者的方便說辭，千萬不要用「實體化」思維來理解，例如，有人問黃玉順：你這一思想中最根本的「生活存在」到底是什麼東西？黃玉順回答：它就不是「東西（存在者）」，如果你按「它是什麼東西」來問，這種提問方式就是不合法的，如果非要說它是什麼，我祇能說：它是「無」（老子、海德格爾）。同時，黃玉順將其導師蒙培元的「情感儒學」發展為觀念層次更清晰的「情→性→情」架構，以此對應「生活存在→形而上存在者→形而下存在者」，前一個「情」是前主體性本源層級的，後一個「情」是平日里一般人粗淺理解的「情」。⁵⁷黃玉順又把其師公馮友蘭的「境界論」結合進來，把「自然→功利→道德→天地」四重境界化為「自發→自為→自如」三重境界，也安置到上述「三級架構」中。如下表：⁵⁸

⁵⁵ 黃玉順：《生活儒學講錄》（安徽：安徽人民出版社，2012年第1版），頁24-26。

⁵⁶ 黃玉順：《愛與思——生活儒學的觀念（增補本）》（四川：四川人民出版社，2017年第1版），頁233。

⁵⁷ 李澤厚雖然以「情」為本體，但李澤厚的「情」應該是黃玉順層級中的後一種「情」，下文詳細對比。

⁵⁸ 黃玉順：《儒教問題研究》（北京：人民出版社，2012年第1版），頁98。

	存在		形而下 存在者 (萬物)		形而上 存在者 (神性的 →理性的)		存在	/	
			形而下 學	←	形而上 學	←	原始 觀念	奠基 關係	
生成 關係	生活 感悟	→	形而下 者	→	形而上 者				
教化	詩教 (情教)	→	書教 禮教 春秋教	→	易教 (神教→ 理教)	→	樂教 (情教)		
信仰					初階	→	中階	→	高階
境界	自發	→	自為			→	自如		

前文說到，黃玉順認為「情」與「儒學」結合起來，並非在其導師蒙培元那里憑空出現，而是在梁漱溟時期就已經有了近現代儒學的「情感論轉向」，且，向根源上追溯，「情」正是原始儒家重視的。這一思路也同樣適用於「生」：首先黃玉順認為梁漱溟是當代儒學「生活論轉向」的先聲：⁵⁹

這不禁使我們把目光投向梁漱溟先生，並且為之驚嘆：在現代新儒學的諸家之中，似乎唯有梁先生能夠以其特具的穎

⁵⁹ 黃玉順：〈當代儒學「生活論轉向」的先聲——梁漱溟的「生活」觀念〉，頁 149。

悟，早已率先獨步於時代觀念的這個嶄新的思想視域——他的「新孔學」就是以「生活」為基本觀念的……是出於對儒家所固有的生活觀念的當下領悟。（《當代儒學「生活論轉向」的先聲——梁漱溟的「生活」觀念》）⁶⁰

現當代儒學確實非常關注「生」，除了梁漱溟、蒙培元以及黃玉順本人之外，林安梧講「生命儒學」、「縱貫創生」；李澤厚「西體中用」之中「體」指「日常生活」，並且他說他的「情本體」的「形而上」即在「形而下」之中，這把「情」與「生活」結合了起來。其次，「生」也是從原始儒家就開始重視的觀念，比如，儒家以《易》為「群經之首」，《易》的基本精神是什麼呢？——「生生之謂易」。

（二）黃玉順的儒學分期論（兼與李澤厚、錢穆等人對比）

黃玉順的儒學分期的方法正是基於其「生活儒學」的基本精神。生活儒學強調前主體性（存在）、主體性（存在者）觀念層級的區別，哪怕某個概念 / 主體 / 存在者是形而上的，它也仍然祇是「主體性」「存在者」層級的，而未能達到「前主體性」「存在」層級。所以，「形而上者」「形而上學」這一類詞彙，在黃玉順「生活儒學」的語境中是這樣一種尷尬地位：一方面，它們比形而下者多了一些哲學味道，但另一方面，它們可能是哲學走偏路的產物，之所以說「走偏路」是因為它們脫離了「生活」。此處「生活」一詞當這樣理解：正如黃玉順「情→性→情」架構中有兩個「情」，黃玉順「生活儒學」架構中「生活」也可以從兩個層級來看，一個是黃氏視作本源的前主體性的「存在」，另一個則是作為形而下存在者

⁶⁰ 黃玉順：〈當代儒學「生活論轉向」的先聲——梁漱溟的「生活」觀念〉，頁 149。

的「生活」，也就是一般人日常口語中的「生活」。剛剛筆者說形而上學、形而上者脫離了「生活」，其實是把這兩個「生活」都脫離了。所以黃玉順認為，儒學可以大致分三期：原始儒學是領悟到了前主體性本源生活存在的，而整個帝國時代（君主專制中央集權時代），儒者（尤其是朝廷御用文人）基本上都忙於構建形而上學，以某個至高的形而上者（比如「天理」）來統攝其它概念，所以黃玉順儒學分期論之中，整個帝制時代都是儒學的「轉進時代」，而非錢穆那樣僅僅把唐代作為儒學的轉進時代（見本文第一章），錢穆說的「轉進」是小的轉進，黃玉順說的「轉進」是整個觀念層級、整個思維方式的轉進。帝國時代的儒者忙於構建形而上學，在一定程度上也是為了皇權政治服務（正如黑格爾構建的以絕對精神為統攝的龐大體系也受到了普魯士王室的支持），正如這種專制之下全社會的權力漸漸地收攏在統治者那里，帝國時代的形而上學之內各個概念也最終收攏在某個至高形而上者那里，在這一時代，活潑潑的生活被遮蔽了，「本源的生活情感被降格為關於形而下存在者的事情」。⁶¹ 而伴隨著近代中國帝制的解體，第三期儒學也在此時出現，與近現代以來人性解放的精神一致，這一期（黃氏稱為「再創時代」）儒學的歷史使命是「重返本源」。⁶²

由此可見，黃玉順的儒學分期論完全和前任人不是一個思路：他是從「觀念層級」上來分期的。在這一視角下，無論李澤厚針對牟宗三的分期論多劃出了漢儒，還是成中英比李澤厚多出了清儒，都

61 黃玉順：〈儒學當代復興的思想視域問題——「儒學三期」新論〉，《儒家思想與當代生活——「生活儒學」論集》（北京：光明日報出版社，2009年第1版），頁92。

62 黃玉順：《儒學當代復興的思想視域問題——「儒學三期」新論》，頁84。

沒有根本變革。錢穆的六期論雖然期數更多，但六期之中沒有「現當代」，而「現當代」恰恰是黃玉順極其注重的「觀念層級」巨變的時代。

雖然黃氏三期論與牟氏三期論都沾了「三」這個數字，「但實質上卻是截然不同的」（黃玉順自己的評價）。⁶³ 反而與李氏四期論近一些：李、黃二人分期的依據都是「生活」、「情」。區別在於，按黃氏觀念層級架構來看，李氏用的祇是形而下的「生活」和「情」。

雖然李澤厚有意識突破傳統形而上學，意圖貫通形而上者與形而下者這兩個層級，但是，他的方法是把原先形而上學的術語（「本體」）硬套進形而下層級的東西，這種表述容易導致人們觀念層級的混亂，雖然李澤厚自己解說這是「形而上即在形而下之中」⁶⁴，但這實則取消了形而上，而且是莫名其妙地取消了。筆者之所以說這是「莫名其妙」是因為李澤厚自己也沒充分解釋「本體」這種原本是形而上的術語套在原本大家認為是形而下的「情」「生活」上的合法性，同理，他也沒充分解釋傳統形而上學在他這里為什麼就被換成別的話語體系了。所以，有讀者會質疑：難道傳統形而上學全都沒有意義嗎？是可以直接拋棄的嗎？直接用形而下事物（比如「情」）就能把一切問題講清楚嗎？然而，傳統形而上學怎麼可能沒有意義呢？！從形而下的日常生活中的事物，總結、建構出形而上者，這是思想的深化，是從具體思維到抽象思維的推進，體現了人類「提煉」的能力，能夠解答更加抽象的、宏觀的問題。

⁶³ 黃玉順：《儒學當代復興的思想視域問題——「儒學三期」新論》，頁 80。

⁶⁴ 李澤厚：《該中國哲學登場了？：李澤厚 2010 年談話錄》（上海：譯文出版社，2011 年），頁 75。

對於傳統形而上學、形而上者，黃玉順的解決方式是在「生活存在（情）→形而上存在者（性理）→形而下存在者（世俗的情與生活）」架構中為形而上者保留了一席之地——傳統形而上學的缺陷在於執著於存在者主體，遮蔽了前主體性的存在，由此，正確的解決方式是首先應當具備前主體性（生活存在）的觀念層級（而非李澤厚的把形而上、形而下硬套在一起的方法），然後再對存在者主體詳細區分。

黃氏分期論是「明三暗九」，每一大期內部又分三小期，例如，第一期（先秦，儒學原創期）內部又分為：孔子前時期、孔子時期、孔子後時期……⁶⁵ 注意：九小期的具體名稱不是重點，重點是黃玉順劃分各期的標準是「觀念層級」，而這正是黃氏分期論與牟宗三、李澤厚、成中英、錢穆的分期論最根本的區別。

六、結論

本文對於幾家儒學分期論進行取舍的格局是：「取六舍五，詳四簡二」。「取六舍五」是指：按照（一）「分期」的對象僅限於中國儒學；（二）有文獻可考；（三）理論相對成形；（四）在學術界有一定影響力……這四條標準，選取了牟宗三儒學三期論、林安梧儒學三期論、李澤厚儒學四期論、成中英儒學五期論、錢穆儒學六期論、黃玉順儒學九期論這六家理論進行研討，而認定梁漱溟、馮友蘭、陳寅恪、沈有鼎、雷海宗這五家的相關理論要麼祇是與「儒學分期」這個話題有關聯但超出了這一主題的範圍，要麼是理論不夠成型，所以在此不論。「詳四簡二」即：本文選取的那六家之中，筆者對牟、李、林、黃進行了詳細論述，至於錢、成兩家則簡要提及。

⁶⁵ 黃玉順：《儒學當代復興的思想視域問題——「儒學三期」新論》，頁 84。

下面，以表格的形式，把本文重點講的牟、林、李、黃這四家儒學分期論的主要內容進行梳理，形成對比：

學者姓名	牟宗三	李澤厚	林安梧	黃玉順
分期數	三	四	三	明三暗九
各期名稱	先秦兩漢儒學→宋明儒學→現代新儒學	禮樂論(先秦儒學)→天人論(兩漢儒學)→心性論(宋明儒學乃至熊、牟)→情欲論(未來儒學)	傳統儒學→當代新儒學→後新儒學	原創時代→轉進時代→再創時代(這每一期內部再分三期)
主要發表時間	首發於 1948 年，此後十餘年陸續拓展。	1986-1999 年	1997 年	2008 年
相關作品	《重振鵝湖書院緣起》(1948 年)，此後陸續出版了「新外王三書」：《歷史哲學》《道德的理想主義》《政道與治道》。	80 年代至 90 年代中葉陸續提出四期論，首次以此體現於題目是《說儒學四期》一文，見於《己卯五說》文集(1999)，後抽出此文，與作者更早的文稿合並後重新出版，書名即《說儒學四期》。	《〈後新儒家哲學論綱〉的詮解》，《論綱》作於 1994 年，此《詮解》作於 1997 年，後編為《儒學革命·第五章》(2011)，還編為《血緣性縱貫軸·副論三》(2016)	《儒學當代復興的思想視域問題——「儒學三期」新論》，原發表於《周易研究》(2008)，人大複印資料《中國哲學》(2008，第 5 期)，後收入《儒家思想與當代生活——「生活儒學」論集》(2009)。

該學者的存有論/本體論	兩層存有論	歷史本體論；情本體論；西體中用論	存有三態論	生活儒學
該學者的興趣方向、知識結構以及與此相關的學術背景	<ol style="list-style-type: none"> 1. 西方「存有論」、「認識論」的說法、近現代民主觀念傳入中國； 2. 梁漱溟、沈有鼎等學者對中西文化的對比、歸納； 3. 《大乘起信論》「一心二門」的啟發。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 西曆 1949 年之後，馬克思主義在大陸普遍傳播，李澤厚也由馬克思主義受啟發，對於人的物質生活、情感欲望的重視； 2. 「文革」結束後，文化解禁，儒學可以重新被作為正面形象來研究； 3. 用顏回——莊子一系的生活式、美學式的思路解讀儒家。 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 對其師公熊十力的學問感興趣（「存有三態論」亦汲取了熊、牟之精華）； 2. 對船山學之中歷史精神的重視； 3. 中西文化交流進一步深入，現象學、詮釋學的啟發。⁶⁶ 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 繼承其師蒙培元的「情感儒學」（黃玉順認為：從更長遠來看，早在 20 世紀初，文化界已經有了「情感論轉向」、「生活論轉向」，梁漱溟是代表）； 2. 改革開放後，「存在主義」在中國大陸火熱傳播； 3. 當代儒學復興； 4. 「生—活」、「存—在」在文字學方面的含義。

⁶⁶ 林安梧：《儒學革命》，頁 75。

<p>社會歷史背景</p>	<p>1.近現代以來西方對東方剝削壓迫的同時又為東方輸入了現代文明，東方傳統文化受到沖擊的同時需要回應西方文化； 2.現代化的帶來的各種問題，尤其二戰後人們普遍對此反思。</p>	<p>大陸改革開放背景下，經濟建設、提高民眾生活水平(尤其物質生活水平)成為社會主題</p>	<p>1.20世紀後半頁，尤其冷戰結束後，中西方衝突不像近代那麼劇烈了； 2.現代性困境更加凸顯，「後現代」的觀念傳播。</p>	<p>經過改革開放後幾十年的現代化歷程，進入21世紀，中國全社會已經有了翻天覆地的變化，人們對於中國近現代的歷史巨變、本國傳統文化、中西文化對比、現代性困境、人生的意義都有了新的認識。</p>
<p>該分期論之中對於「歷史使命」的定位</p>	<p>中西互補，三統並建，以新時代的內聖開出新時代的外王</p>	<p>建立適應當前人民大眾日常生活的「情欲論」主題的第四期儒學</p>	<p>建立適應後現代社會的後新儒學</p>	<p>超越形而上存在者的遮蔽，回歸「前主體性的情境」、「生活存在」這個「大本大源」。</p>

由上表可見，各種的儒學分期論都不是孤立存在的，而是與多重因素有或明或暗、或多或少的關聯。所以，本文從一開始就傳達了這樣一個觀點：儒學分期論的精髓恰恰不是「分期」本身，而是這種分期背後的思考過程，以及每位進行分期的學者為何會形成這樣的思路的原因，這涉及提出這種分期論的學者的價值觀、知識結構，而學者的價值觀、知識結構又與他的平生經歷、歷史背景有關。甚至可以說：在一定程度上，儒學分期論的重點不是對歷史上的儒學進行分期，而是對當代乃至未來的儒學進行分期。⁶⁷

所以，如今我們對比各種儒學分期論，絕不應該僅僅是為了「文獻綜述」，而應該是透過各種分期論來更好地理解我們自己的時代、自己的生活。

⁶⁷ 所以，本文對錢穆的儒學六期論評價不高，因為此論基本不涉及「當代乃至未來的儒學」，見第一章。

引用書目

一、專書 / 專書論文

1. 杜維明：《杜維明文集》，第1卷，武漢：武漢出版社，2022年第1版。
2. 李澤厚：《世紀新夢》，安徽：安徽文藝出版社，1998年第1版。
3. 李澤厚：《中國古代思想史論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年第1版。
4. 李澤厚：《該中國哲學登場了？：李澤厚2010年談話錄》，上海：譯文出版社，2011年，。
5. 李澤厚：《說文化心理》，上海：譯文出版社，2012年第1版。
6. 李澤厚：《說儒學四期》，上海：譯文出版社，2012年第1版。
7. 沈順福：《生活儒學與儒家情感理論的關係》，《當代儒學（第十一輯）》，廣西：廣西師範大學出版社，2017年第1版。
8. 林安梧：《存有·意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》，臺北：東大圖書公司，1993年第1版。
9. 林安梧：《儒學革命》，北京：商務印書館，2011年第1版。
10. 林安梧：《人文學方法論——詮釋的存有學探源》，上海：人民出版社，2016年第1版。
11. 黃玉順：〈儒學當代復興的思想視域問題——「儒學三期」新論〉，《儒家思想與當代生活——「生活儒學」論集》，北京：光明日報出版社，2009年第1版。
12. 黃玉順：〈當代儒學「生活論轉向」的先聲——梁漱溟的「生活」觀念〉〈存在·情感·境界——對蒙培元思想的解讀〉，《儒家思想與當代生活——「生活儒學」論集》（北京：光

明日報出版社，2009 年第 1 版。

13. 黃玉順：《生活儒學講錄》，安徽：安徽人民出版社，2012 年第 1 版。
14. 黃玉順：《儒教問題研究》，北京：人民出版社，2012 年第 1 版。
15. 黃玉順：《愛與思——生活儒學的觀念（增補本）》，四川：四川人民出版社，2017 年第 1 版。
16. 蒙培元：《情感與理性》，北京：中國社會科學出版社，2002 年第 1 版。
17. 蒙培元：《人與自然——中國哲學生態觀》，北京：人民出版社，2004 年。
18. 張祥龍：《當代西方哲學筆記》，北京：北京大學出版社，2005 年第 1 版。
19. 鄭家棟：《當代新儒學論衡》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995 年第 1 版。
20. Zehou Li & Jane Cauvel, *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View*. Lanham, MD: Lexington Books, 2006.

二、期刊論文

1. 林安梧：〈關於先秦儒學「人性論」的一些討論——以孟子和荀子為核心的展開〉，《齊魯學刊》，第 286 期，2022 年 2 月，頁 5-29。
2. 蔣慶：〈良知祇可呈現而不可坎陷——王陽明與牟宗三良知學說之比較及「新外王」評議〉，《中國文化》，第 14 期，1996 年 12 月，頁 168。