

任继愈 主编
INTERNATIONAL SINOLOGY

国际汉学

第十辑

汉学一家言

从学术史看汉学、中国学应有的学科定位

汉学家访谈录

韩国的“汉学”与“中国学”——访韩国鲜文大学中国学系李宣徇教授

捷克汉学家、藏学家高马士访谈录

汉学家专页

艾田蒲和他的《中国之欧洲》

追思汉学家马汉茂

西方早期汉学

广州葡囚书简（1524?）

中西文化交流史

基督教在中亚和远东的早期传播

法国对入华耶稣会士与中西文化交流的研究

试论耶稣修会精神与其在华传教政策的一致性

欧美汉学史研究

剑桥汉学的形成与发展

俄国汉学史（至1917年前）

美国传教士卢公明眼中的清末科举

“当代儒学与西方文化”专题

墨子刻的儒学观

大象出版社

编 者 按

台湾中央研究院中国文哲研究所自 1993 年 8 月起推动长期的“当代儒学主题研究计划”。在第三期计划进行的最后阶段，该所于 2003 年 1 月 15—16 日在台北举行了一场“当代儒学与西方文化国际研讨会”，会上有二十多位学者发表论文，这里刊登两篇，期待广大读者的回应。

墨子刻的儒学观

□黄克武

一、前 言

在西方汉学界有关儒家思想的研究是一个持续受到关怀的主题。在此一领域中，哈佛大学博士、加州大学圣地亚哥分校名誉退休教授，现任美国斯坦福大学胡佛研究所资深研究员的墨子刻教授（Professor Thomas A. Metzger, 1933—）是个中翘楚。他所撰写的《清代官僚的内在组织》（*The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy*）^①、《摆脱困境》（*Escape from Predicament*）^②，即将出版的 *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today* 一书（香港中文大学）与中文的论文集（收入郑家栋主编，“新传统主义丛书”），以及大量的学术论文、书评，对中国的官僚组织、

^① Thomas A. Metzger, *The Internal Organization of Ch'ing Bureaucracy: Legal, Normative, and Communication Aspects* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1973).

^② Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (N. Y. : Columbia University Press, 1977).

儒家传统的连续性与非连续性、乌托邦主义与现代化、新儒家思想的时代意义等课题有深入的探索。

儒家思想的研究可谓墨先生学术关怀之核心。在中外典籍之中，他最喜爱的一本书是《论语》。^① 他觉得这本书比《圣经》更能打动他的心弦。对墨先生来说，儒家思想乃至中国文化，不只是学术研究的客体，更是一种贴近生命的学问与智慧，这种“儒者”的志向使他沉浸优游于中国的思想世界而怡然自得。

本文将略述墨氏生平与从事儒学研究的渊源，并从墨氏与史华慈 (Benjamin Schwartz, 1916—1999)、狄百瑞 (Wm. Theodore de Bary, 1919—) 等学者的对话，一窥其对“儒家是个人主义还是集体主义”、“儒家思想与西方自由主义的关系”等议题的看法。这两个主题虽只是墨先生儒学观的一部分，然颇能显示其论学之要旨。至于墨先生近年来用力最深的，有关唐君毅 (1909—1978) 思想的研究，拟于日后再行介绍。^②

二、墨子刻生平与思想略述^③

墨子刻教授于 1933 年生于德国柏林的一个犹太家庭，祖父是一位富有的商人，父亲 Arnold Metzger (1892—1974) 为哲学家，曾师事倭伊铿 (Rudolf Eucken, 1846—1926, 1908 年获得诺贝尔文学奖) 与胡塞尔 (Edmund Husserl, 1859—1938)，深通康德哲学与存在主义。Arnold Metzger 的博士论文的题目是：《论现象学与新康德主义的差异》(1914)。因为受到希特勒迫害犹太人的影响，Arnold Metzger 于 1938 年举家迁徙到法国，再辗转到英国，最后移居美国，于波士顿的 Simon's College 教书，并在耶鲁、哈佛与哥伦比亚等大学演讲。^④ Arnold Metzger 的主要学术著作均以德文撰写，其中有一部分被译为英文，例如 *Freedom and Death* (《自由与死亡》)。这本书将死亡描写为人生之中的基本因素，并企图在一个科学

^① 墨子刻先生在台湾师范大学任客座教授时，我在他的书架上看到他所读过、毛子水注释的《论语今注今译》(商务印书馆出版)，这一本书可以用两个句子来形容，一是“丹黄殆遍”，一是“韦编三绝”。

^② 墨先生有关唐君毅的研究除了《摆脱困境》之外，有“T' ang Chün-i and the Conditions of Transformative Thinking in Contemporary China”，in *American Asian Review* 3:1 (1985), pp. 1—47. “The Thought of T' ang Chün-i (1909—1978): A Preliminary Response”，载《唐君毅思想国际会议论文集》(香港：法佳出版社，1992 年)，第 1 册，第 165—198 页。以及：“Tang Jun-i and the Chinese Response to the Great Modern Western Epistemological Revolution”，载刘述先主编：《中国文化的检讨与前瞻：新亚书院五十周年金禧纪念学术论文集》(纽泽西：八方文化，2001 年)，第 565—621 页。

^③ 本节的部分内容采自拙著《墨子刻先生学述》，载《清华大学学报(哲学社会科学版)》(北京)，总第 58 期(2001 年 12 月)，第 67—70 页。

^④ Arnold Metzger 于二次大战之后返回德国定居，并任教于慕尼黑大学。

掌控的世界中来界定个人自由的意义。作者从柏拉图的本体论、康德的先验的主体性等思想背景来讨论此一课题，并与休谟的实证主义与弗洛伊德和海德格有关死亡的学说来对话。除了精通哲学之外，Arnold Metzger 也酷爱音乐，这样充满德意志风情的生命情调，对墨子刻一生有重要的启发。

墨氏从小受父亲的耳濡目染，不但精于大提琴演奏，也对西方哲学史有深刻的体会。他家中书房的墙壁上，还挂有一幅其父所遗留下来的康德画像。他曾说年轻时多次听到他的父亲谈到康德与休谟的对话在西方哲学史上具有关键的意义^①、黑格尔可能是西方哲学史上最聪明的人等。墨先生家传的哲学背景，后来影响到他以中西比较的视野从事思想史、哲学史的研究。

在政治方面墨先生也受到父亲的影响。Arnold Metzger 一方面从文化渊源的观点批判希特勒现象，另一方面亦接受马克思主义与斯大林思想，墨先生早期的思想发展与此相关。他回忆 20 世纪 50 年代初期在芝加哥大学读书的时候，颇为左倾，醉心于毛泽东的革命。他又深受斯诺 (Edgar Snow)《红星照耀中国》(*Red Star Over China*) 一书的感动，因而痛恨资本家对下层民众的剥削。这一种同情贫苦大众的菩萨心肠一直到今日仍然存在，每次在街上看到乞丐，他总要慷慨解囊；在旅馆或餐厅给服务生小费之时，亦绝不吝啬。当时芝大有一个同学不同意他对中国问题的看法，为了与这个同学辩论，墨先生开始学习中文，想要更深入地了解中国。在此同时，他又受到亚里士多德政治哲学的影响，开始反对他父亲所采取的马克思、黑格尔的思想取向。

芝加哥大学毕业之后，墨先生曾在美国陆军乐队服役 (1956—1959)，其后进入华盛顿的 Georgetown University 攻读硕士，他受到拉铁摩尔 (Owen Lattimore) 著作的启发，^②对中国的边疆问题颇感兴趣，硕士论文是关于中国对蒙古的政策。

为了进一步研究中国历史，墨先生再进入哈佛大学攻读博士，其间有一年多的时间 (1966—1967) 曾在台北斯坦福中心学习汉语。在这期间他曾认识殷海光，并协助当时受国民党监控的殷先生与美国联系，商议赴美事宜。^③

^① Arnold Metzger, "The Dialogue between Kant and Hume", *Freedom and Death* (London: Human Context Books, 1973), pp. 94—116.

^② 拉铁摩尔在 1941—1942 年间曾任蒋介石的顾问，见 *China Memoirs: Chiang Kai-shek and the War against Japan* (Tokyo: Tokyo University Press, 1991)。拉氏是共产主义的同情者，在麦卡锡主义时期与费正清类似，受到整肃，被迫离开 John Hopkins 大学。见张朋园：《郭廷以 费正清 韦慕庭》(台北：中央研究院近代史研究所，1997 年)，第 62 页。

^③ 当时墨夫人在台北花旗银行服务，同事之中有人与美国海军有关，墨先生乃通过军方管道协助传递邮件。余英时谈到 1967 年台大要解除殷海光教学任务，费正清与他商量，如何由哈燕社出面邀殷海光去美国访问，应该指的就是这一件事。见余英时：《费正清的中国研究》，载傅伟勋、周阳山编：《西方汉学家论中国》(台北：正中书局，1993 年)，第 32 页。亦见黎汉基：《殷海光思想研究》(台北：正中书局，2000 年)，第 36—37 页。

在美国汉学界,墨先生为哈佛大学费正清教授的第一代弟子,在费正清的指导下,他开始研究清代制度史,如陶澍的改革、两淮的盐法,并进而探索官僚制度的运作,最后以《清代官僚的内在组织》一题撰写博士论文(1967)。该论文于1973年由哈佛大学出版。这时他深入研析《大清会典》、《处分则例》等史料,了解到清代的官僚组织,不像许多人所说是一个腐败、无能的机构,反而是一个有效、具改革动力的组织,其革新方案或是激进的全盘改革,或是温和的渐进改良,而改革的源头是官员们战战兢兢、毅然以天下为己任的儒家精神,他称为“probationary ethic”。

墨先生虽为费正清的学生,但是当他逐渐建立起自己的观点而与费氏展开长期的辩论时,则表现出“当仁不让于师”的精神。墨、费之间的差距有些是比较政治性的,有些则涉及比较学术性的议题。在政治方面,在亚里士多德精神影响之下,墨先生逐渐放弃了他左倾的、同情共产革命的想法。六七十年代,中国情势亦发生较大的变化,据他说,在一个偶然的机会之中,余英时告诉他一些有关“文革”的惨况,因而改变了他以往的观点,不再肯定毛泽东的革命,并转而欣赏台湾在政治、文化方面的努力。同时,他又在杜维明的介绍之下,开始接触新儒家思想,认识到五四运动对中国传统的看法是偏颇的(下详)。这几方面的转变促使他对于以费正清为主流的美国有关中国近、现代史的研究有所不满。

1979年墨先生与马若孟(Ramon Myers)合撰《汉学的阴影:美国现代中国研究近况》(1979)一文,他们不同意费氏在《伟大的中国革命:1800—1985》(《伟大的中国革命:1800—1985》)一书中,将近代中国视为一个“革命”的过程,而此一革命的顶点是毛泽东思想与政策的成功。^①两位作者反而强调1949年之后台湾所走偏离革命的政、经发展路向是值得赞许的。1981年该文被译为中文在《食货月刊》上发表。^②

墨、费政治观点的歧异与他们不同的学术取向相关。诚如余英时所说,费正清“比较重视人口、制度、社会经济结构之类有形的东西;对于精神层面的因素如宗教、思想、文学、艺术之类则视之为派生的,次要的”^③。墨先生则受到韦伯的影响,从制度着手,走向精神的层面。再者,费正清对儒家的看法几乎完全接受五四

^① Thomas A. Metzger and Ramon H. Myers, “Sinological Shadows: The State of Modern China Studies in the U. S.,” In *Australian Review of Chinese Studies*, vol. 4 (1980), pp. 1—34, and in *The Washington Quarterly, A Review of Strategic and International Issues*, spring issue (1980). Also published in Amy Auerbacher Wilson, Sidney L. Greenblatt, and Richard W. Wilson, eds., *Methodological Issues in Chinese Studies* (New York: Praeger Publishers, 1983).

^② 墨子刻、马若孟著,刘纪曜、温振华译:《汉学的阴影:美国现代中国研究近况》,载《食货月刊》,1981年第10卷第10期,第445页。

^③ 余英时:《费正清的中国研究》,载傅伟勋、周阳山编:《西方汉学家论中国》,第11页。

运动的观点,以为它是维持专制体系的思想工具。墨先生则倾向新儒家肯定中国传统、主张“继往开来”的观点。

在哈佛大学期间他除了受到费正清影响之外,还受到其他四位老师的启发。第一位是著有《德川宗教》(*Tokugawa Ideology*)与《心的习惯》(*Habits of the Heart*)等书的贝拉(Robert N. Bellah)。贝拉的学术倾向是将社会科学与人文关怀结合在一起。在这方面墨先生也有类似的特点,他接受费正清所提倡的以科际整合的方法来治史的研究取向,所以熟读韦伯(Max Weber)与帕森斯(Talcott Parsons)等人的著作(特别是帕森斯等人所编的两册 *Theories of Society*,墨先生曾花了一个暑假很仔细地读这一套书),然而又不受社会科学之眼光所限,能将分析与体会相结合。墨先生人文的素养与他的哲学、音乐的背景自然也有关系。再者,贝拉强调一个文化不是一个静态的系统,而是一个动态的“对话”(conversation),这一观点也促使墨先生对所谓思想光谱的探究。《摆脱困境》从此观点探讨宋明理学; *A Cloud Across the Pacific* 也是从同样的角度探讨当代中西学界有关“政治理性”的各种观点。

在《心的习惯》一书中,贝拉指出美国现代的价值取向与欧洲轴心文明有密切的关系。轴心文明意指一个转折点,认为在孔子、苏格拉底、释迦牟尼等人的时代,人类在思想上有一突破,意识到理想与现实世界的区别。贝拉以为美国文化的渊源是欧洲轴心文明中的希腊思想与圣经传统,而当代问题的解决方法是回到上述的传统。此书的研究视角在于探讨道德意义问题及文化形成传统(formative tradition)对道德意义的决定性影响。受到此书的启发,墨先生关注中国传统与现代化的关系,亦即探究中国近代思想史上的连续性与非连续性。他有好几个作品(包括《摆脱困境》、《中国近代思想史研究方法上的一些问题——一个休谟后的看法》^①、“Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This-Worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinarity, and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou”^②)都环绕着探讨中国文化的固有预设,以及这些预设与中国现代思想的关系。

另外两位对墨先生产生影响的老师是杨联升与刘广京教授。这两位中国教授帮他奠下扎实的汉学基础。杨联升治学尤其广博而严谨。墨先生常说他在文献解读与行文用字上的谨慎,直接渊源于此。他还记得有一次问杨联升一个问题,杨先生很小声地说:“你连这个也不知道!”他深受震撼。后来为了避免此一窘境,他在治学上变得极端谨慎与小心。此外刘广京也时予解惑,刘先生送他一本麦金太尔(Alasdair Macintyre)的《德行之后》(*After Virtue: A Study in Moral Theory*)

^① 《近代中国史研究通讯》,1986年第2期,第38—52页。

^② *Early China*, No. 11—12 (1985—1987), pp. 61—117.

的书,这一本书所触及“西方认识论大革命”与西方当代道德危机之关系,墨先生近年来的研究,特别是当代中国知识分子对西方认识论大革命的反应,部分渊源于此。^①

最后一位影响墨先生的哈佛老师是主要从事思想史研究的史华兹。他与史华兹也有许多的辩论,特别是有关传统与现代之间的连续性与非连续性的议题,墨先生对史华兹比较倾向传统与现代的断裂,以及近代化过程中的“动力”主要来自西方的看法不表赞同。^② 在 *Ideas Across Cultures* 这本为表达对史华兹之敬意所编辑的论文集中,墨先生撰写“Continuities between Modern and Premodern China: Some Neglected Methodological and Substantive Issues”即有其寓意,^③ 这一部分下文还会再作讨论,在此先略过不谈。

离开哈佛之后,墨先生曾赴以色列教了一年的书(1968—1969),1970 年至加州大学圣地亚哥分校任教,1990 年在该校退休,转至胡佛研究所服务迄今。当时因为圣地亚哥图书馆的中文资源较差,无法继续进行依赖繁复史料的制度史研究,他乃转而从事思想史。

在这方面我们不得不再一次提到新儒家思想对他的影响。1972 年在杜维明的介绍之下,他开始阅读唐君毅的《中国文化的精神价值》,此后唐氏的作品成为他心灵的重要支柱。他曾反复地阅读《中国哲学原论》、《哲学概论》、《人文精神之重建》、《生命存在与心灵境界》等书,甚至一直到今天对这些作品仍爱不释手。在《汉学的阴影:美国现代中国研究近况》一文中,墨先生指出:

从 50 年代开始,一群很杰出的中国学者居于香港,如唐君毅、牟宗三、徐复观等人,出版了一系列有关儒家思想的著作。他们指出,不应将儒家思想的人文主义价值观,与公认阻抑中国现代化的传统制度模式混淆在一起。儒家人文主义价值观,对一个不仅需要现代化且更需要整合的精神生活的社会,是仍有其意义的。^④

总之,唐君毅以及其他新儒如牟宗三、徐复观的著作(如牟著《政道与治道》,

^① 这一思路也使墨氏与他父亲对“自由”有不同的认知。相对于其父对自由与死亡的关注,墨子刻更为强调人类的自由受限于从历史而来的思想规矩。

^② 史华兹在有关严复的书中认为西方“浮士德—普罗米修斯式”的动态崇拜,与儒家“消极而禁制性的伦理”之间有某种矛盾存在。

^③ “Continuities between Modern and Premodern China: Some Neglected Methodological and Substantive Issues”, in Paul A. Cohen and Merle Goldman eds., *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990), pp. 263—292. Frederic Wakeman 在该书的书评中表示这一本论文集中最精彩的两篇论文是李欧梵与墨子刻的文章,而墨氏的文章“我认为是这一位才气洋溢的学者所曾发表的最好的短篇作品”,见 *Journal of Asian Studies* 51:2(1992), p. 380.

^④ 《汉学的阴影:美国现代中国研究近况》,载《食货月刊》,1981 年第 10 卷第 10 期,第 448 页。

徐著《中国人性论史——先秦篇》),使他产生一种与韦伯、“五四”学者不同的对中国传统的认识。对他来说,中国传统不是停滞而缺乏动力的,更不应笼统地称之为“封建遗毒”。

70年代中期墨先生又参加杜维明主持、美国学术联合会(American Council of Learned Societies)资助的“儒学讨论会”(1971—1981),与美国西岸的学者如 Nathan Sivin、David Nivison、Don Price、Frederic Wakeman 等人广泛地交换意见。^① 1974年5月10日,墨先生在讨论会上报告《摆脱困境》一书的初稿,得到许多有助益的批评。1977年该书由哥伦比亚大学出版。

《摆脱困境》一书从宋明理学、清代官僚制度一直到当代毛泽东、新儒、与社会科学家的思想,体大思精,对美国汉学界来说是一个突破。耶鲁大学教授史景迁(Jonathan D. Spence)在 *The New York Review of Books* 撰写书评,赞誉此书。^②《亚洲研究季刊》(*Journal of Asian Studies*)特地为此书组织了一个讨论会,并出版专号(February 1980),如此地重视一本书在美国汉学界甚为罕见。在此书中墨先生深入讨论现代中国动力的起源问题,他不同意史华兹所谓动力源自于中国模仿西方的“普罗米修斯精神”(Promethean spirit),他强调此一动力与儒家传统的一些根本预设有密切关连。近代中国思想的一个主轴是以西方的新方法来实现植根于传统而长期以来未能实现的目标,以摆脱困境。“中国人之所以接受西洋方式,并非因其乃是与儒家传统矛盾的东西才接受。他们之所以热心地采行西洋方式,主要乃因他们将西洋方式视作在达到传统目标而久受挫折的奋斗中,能够预示一种突破的新手段。”当然早期现代化提倡者并非全盘接受西方思想,他们所过滤掉的西方思想主要是与固有共同体理想相冲突的个人主义,以及与传统绝对道德信仰相冲突的西方哲学上的怀疑论。^③

墨先生对中国历史的研究与他对中国文化的爱好、尊敬结合为一。他常常表示中国文化为他带来精神上的安慰。在痛苦的时候,他会读《论语》。有一次他的一位好友病危,不久于人世,他在通信之中反复提到孔子的话,如“乐以忘忧”、“不忧不惧”、“天生德于予”等来安慰她。这正是唐君毅所谓的“中国文化的精神价值”。

墨先生对中国文化的尊敬是融入生活之中的,1998年6月底我与他赴北京讲学,有一天午后共游北京郊区的明陵。我们走在神道之上,仔细端详一旁的塑像。他说这些塑像很伟大,可能比罗丹的雕塑更为伟大,这种伟大源于中国文化中的

^① 墨先生在会议中报告过的题目除了《摆脱困境》的初稿还有:“On Neo-Confucian Ontology”, March 5, 1976. “Some General Remarks on the Changing Agenda of Chinese Philosophy in Modern Times”, June 5, 1976. “Themes of ‘Efficacy’ and ‘Susceptibility’ in the Thought of Hstin-tzu”, February 10—11, 1978.

^② Jonathan D. Spence, “Why Confucius Counts”, *The New York Review of Books*, 26;4 (March 22, 1979).

^③ 《汉学的阴影:美国现代中国研究近况》,载《食货月刊》,1981年第10卷第10期,第449页。

神圣性与超越性。这时有一群西方游客嘻笑着走来，其中有一人裸露上身，神情轻率。墨先生颇不以为然，鼓励我加以纠正。我乃上前用英文告诉这个人，对中国人来说这是一个神圣的地方，类似西方的教堂，希望他将衣服穿上，以表尊重。此人才悻悻然着衣离去。墨先生感叹地说：为什么很多人无法培养出一种对中国文化的敬意？

墨先生在尊崇中国文化的同时，也带有批判性，特别重要的是对儒家思想中乌托邦精神的批判。他深深地了解到儒家转化精神所具有的正面价值，这种转化精神是奠基于“乐观主义的认识论”（对真理的乐观）与一种“对政治可行性的乐观”。他常举孔子与苏格拉底的对照，一个是“苟有用我者，期月而已可也，三年有成”，另一个则说像他自己那么耿直的人无法当官。儒家精神的理想性一方面与“知其不可而为”的使命感相结合，企望以三代的高标准来彻底改造现实的缺陷，另一方面又因为过高的理想性、使命感使人无法肯定相对的进步（亦即要以王道取代霸道），也难以接受西方“恶法亦法”的观念。在这方面就表现出转化精神之中乌托邦的一面。墨先生认为这一种乌托邦精神具有高度的危险性。这一点也涉及他从保守主义传统而来对“政治可行性”的重视。基于同样的原因，他很欣赏张灏的《幽暗意识与民主传统》一文，认为这种对人性阴暗面的洞视是在民主制度之下人们思考制度架构时所不应忽略的。^①

也出于同样的原因，他肯定近代中国知识分子如严复、梁启超等人的调适思想，而质疑追求彻底改造的转化思想（如“五四”反传统思想、中国共产革命）。在他为拙著《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》所写的序之中，清楚地表示：

我个人认为近代中国的“启蒙”与其说是在于五四运动，还不如说在于梁氏的调适思想。梁启超和不少西洋学者一样，以为现代化不单纯是培养工具性理性的过程，而是一种“极高明而道中庸”的奋斗，即是把神圣的价值与物质的进步结合在一起。而且他和牟宗三教授一样，了解到此一联合的过程是一条充满困难而崎岖复杂的“曲通”之路，人们不能在一瞬间直接地跳入一个“大公无私”的理想境界。^②

这几句话虽然寥寥数语，却充满了启发性，引人深思。

墨先生对中国文化采取既尊敬又批判的态度源于他对在知识追寻与论学上的无比热忱。他常说“最有效的沟通是读彼此的书，这才是对对方真正的尊重”。对他来说历史工作的核心不在于直接致用或找寻因果关系，而在于和自觉意识结

^① 载张灏：《幽暗意识与民主传统》，台北：联经出版事业公司，1989年。

^② 墨子刻：《墨子刻先生序》，载黄克武：《一个被放弃的选择：梁启超调适思想之研究》，第3页，台北：中央研究院近代史研究所，1994年。

合为一的反省功夫。亦即往往复论辩之中挖掘自身的预设，以观照真实的过去与人们对过去的诠释，再进而思索实践的问题。因此历史工作，尤其是思想史研究与哲学工作是分不开的，因为哲学性的评估必须以历史性的描写为基础。

然而在具体操作之上，首先要将描写与评估两者尽可能地作一区隔。墨先生强调描写难而评估易。因为如果我们能先彻底地描写，要评估何者较优、何者较劣就容易得多了。换言之，评估学术与政治理论之前应仔细了解不同理论之内涵，而不应随意地将实然与应然混为一谈。

在此精神之下，这些年来他与许多学者进行严肃的论辩。他总是非常深入地描写这些人的观点，层层剖析，挖掘对方与自己的预设，再辩论这些预设是否合理。他所论学的对象在美国学界除了费正清之外，还有史华兹和狄百瑞等，在中国学者方面则有杜维明、金耀基、杨国枢、胡国亨、李泽厚、金观涛、李强、高瑞泉、郑家栋、郁振华等人。尤其令人敬佩的是近年来他以中、英文撰写了多篇有深度的书评。这些书评短则万余字，长则四五万字。^① 不但表现出墨先生对学术的真诚，也是对每一位学者“真正的尊重”。从他与史华兹、与狄百瑞的辩论中，我们可以进一步地了解到其治学之风格。

三、儒家是个人主义还是集体主义：与史华慈论学

史华兹是墨先生在哈佛大学的老师，1985 年史氏的《中国古代的思想世界》(*The World of Thought in Ancient China*)一书出版之后，墨先生于次年发表了一篇长篇书评《论周代思想中关于自我、群体、宇宙和知识的定义》。^② 在该文中他称赞史华兹是“在西方所培养出来的，最为博学的研究中国的学者之一”。他说史氏有能力深入挖掘中国的第一手史料，并将之与西方哲学和社会科学的方法论结合在一起，既掌握关键性的细节，给予深入的分析，又能展现宽广的历史视野，可谓既见树又见林。然而他却不以为史华兹有关周代思想的书是一个定论。以下主要叙述两人有关儒家思想方面的辩论。

墨氏首先挑战史华兹对周代思想与当代思想的连续性的课题，认为史氏不够注意到连续性的一面，这一点也和史氏刻意地与西方学者(*Herbert Fingarette, Jo-*

^① 例如评胡国亨的《独共南山守中国》(“Hong Kong’s Oswald Spengler; H. K. H. Woo (Hu Kuo-heng) and Chinese Resistance to Convergence with the West”, in *American Journal of Chinese Studies*, 4:1 (April 1997), pp. 1—49); 评李强的《自由主义》; 评郁振华的《形上的智慧如何可能? ——中国现代哲学的沉思》(载《清华大学学报(哲学社会科学版)》, 总第 58 期(2001 年 12 月), 第 57—66 页); 评郑家栋:《牟宗三》(《道统的世界化: 论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》, 载《社会理论学报》5:1(2002), 第 79—152 页)等。

^② “The Definition of the Self, the Group, the Cosmos, and Knowledge in Chou Thought: Some Comments on Professor Schwartz’s Study”, in *The American Asian Review* 4:2 (summer 1986), pp. 68—116.

seph Needham、H. G. Greel、A. C. Graham、Chad Hansen 等)对话,却忽略了中国学者,特别是唐君毅、牟宗三等新儒家的观点,以及韦政通有关荀子的作品。墨先生认为这可能因为史氏还是比较同情五四运动,而不够欣赏当代人文主义思潮所致。

墨先生进一步质疑史华兹对儒家思想中有关自我与群体关系之诠释。有关儒家思想中的群己关系,在学界有两种截然不同的观点。一种观点(无论是五四运动或康德、黑格尔、马克思、弥尔、韦伯等人对中国的诠释)将儒家视为是权威主义、家庭主义,不重视个人自由、自我创造性与道德自主性。换言之,在儒家思想之中群体比个人重要。另一种则是新儒家,以及像余英时等学者的观点,认为儒家重视己,并追求群己之间的平衡。例如新儒家认为儒家理想的社会秩序不是一个金字塔式的阶序社会,而是环绕着具有超越意义的、具道德主体性的自我。余英时则说:“儒家一方面强调‘为仁由己’,即个人的价值自觉,另一方面又强调人伦秩序。更重要的是:这两个层次又是一以贯之的。”^①西方学者 Herbert Fingarette 也强调儒家追求群己平衡,但是他不像新儒或余英时从内在的、道德的超越面向来看,而是从环绕着“礼”的社会关系与活动,来找寻价值的根源。

墨先生指出史华兹的观点与上述的看法不同,史氏强调儒家思想的焦点在群体,重视权威、上下秩序与礼仪规范,尤其肯定家族观念与世袭地位。同时史华兹与 Fingarette 也不一样,他认为“内在”的精神生活对孔子来说很重要。至于如何将这两者结合在一起,史氏认为儒家力求能将阶序秩序与现实权威变得人性化(“humanize hierarchy and authority”)。

墨先生认为史氏没有详尽地分析儒家思想有关群己关系的看法,因而有疏漏与误会。首先,史氏没有注意到将现代的社会学的语汇,以及“社会”与“个人”的二元分野运用到周代思想的限制。对孔子来说,有许多重要的事情,不能用现代“社会”的概念来理解。例如对孔子来说,他与“天”、“祖先”、“古”之间的沟通,以及“学”的活动等都不必然是“社会的”。

超越社会的议题也与“超越言诠”相关。史氏认为中国古代思想的“语言危机”是较为晚期的发展,孔子并没有“对语言的不信任”。墨先生引用唐君毅《原言与默:中国先哲对言默之运用》一文,认为史氏不应忽略孔子思想之中的“默”的部分。^②

儒家对自我的看法还涉及其他的一些问题。墨先生认为史氏没有讨论儒家

^① 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,第 72 页,台北:时报出版公司,1984 年。

^② 唐君毅:《中国哲学原论——导论篇》,第 203—227 页,台北:台湾学生书局,1984 年。

的“道德自主”，以及韦伯所说的理想与现实之间的“张力”(tension)等问题。^① 例如儒家具有“忧患意识”，以及“毅然以天下为己任”的使命感。墨先生指出周代初期，道德英雄多半是王或政治核心的人物如周公等，但在《论语》之中转为具有道德自觉，特别是在政治核心之外的人物。荀子所说的“从道不从君”尤其表现出儒家思想之中具有韦伯所说的道德要求与现实缺陷之间的“张力”。这样一来，即使在儒家之中被认为最具“权威”性格的荀子，还是非常强调个人道德的自主性。^②

儒家的道德感也有超越的、宇宙的基础。如孔子所说的“天生德于予”(“述而”)。这个部分也没有受到史氏的重视，更没有被他用来反驳 Fingarette。再者，相对于西方思想将“死”用来联结个人与宇宙之中终极与超越的层面，儒家则有“生生不已”的想法，这种联系超过了生物的与家庭的观念，而具有宗教的情操。

儒家思想中个人的道德自主也有知识论的面向。换言之，个人是道德价值、道德评估的终极判准。对孔子来说，“知人”不是政治权威的专利，而是具有道德自觉的君子才做得到，“唯仁者，能好人，能恶人”(“里仁”)。

从这些角度来看，墨氏认为儒家非常强调自我的尊严与价值，虽然这样的强调与西方个人主义传统下的个人观念有所不同，但如果学者们不能放弃将西方概念范畴与判准当作普世标准的话，就难以体认儒家对群己关系的安排所具有的深刻意义，而很容易从五四运动或西方像韦伯那样的诠释观点，将儒家断定为权威主义、集体主义。墨先生指出：

我们西方人必须避免假设我们所拥抱的理想是能显示“真正的自我”(authentic self)的惟一方式。我们大多数的人所肯定的方式是现代西方传统所建构的自我：强调隐私；悲观主义的认识论(怀疑知识与批判权威)；对于感情方面有酒神精神(Dionysian)与浪漫的取向，包括卢梭、陀思妥耶夫斯基、弗洛伊德等人所深入探讨的有关情感、性欲、道德、宗教等倾向之关系；强调经济的与政治的权利；以及各种哲学，它们将个人定义为具有本体论上终极意义的个体。虽然我们极力拥抱这些观念，但是我们很难说它们是超越文化的标准，借此可以达到“最好的”或“最真实的”对自我的建构。^③

由此可见墨先生能够看到西方个人主义传统在文化上的特殊性，因而能体认儒家所具有独特的自我观与群己观，此一观点是在群己平衡的前提之下，肯定自

^① 韦伯所说的“张力”问题是《逃避困境》一书的核心问题，见该书第3—4页。墨先生的看法与韦伯、S. N. Eisenstadt、Lucian W. Pye 等人主张儒家缺乏道德张力的观点不同。

^② “Continuities between Modern and Premodern China: Some Neglected Methodological and Substantive Issues”, p. 266.

^③ “Continuities between Modern and Premodern China: Some Neglected Methodological and Substantive Issues”, p. 267.

我的价值与尊严。这样一来,儒家价值能符合现代生活的需求。儒家与现代生活之间的矛盾不是权威主义与依赖性格,^①而是乌托邦思想,或说缺乏幽暗意识的一面。

墨先生虽然指出史氏的著作可能有上述的缺失,却仍然肯定该书,认为这本书代表了一个西方学者对周代思想的看法,书中所触及的议题,以及诠释的架构有无与伦比的价值。今日对中国古代思想有兴趣的学生,如果能将这一本书与唐君毅有关周代思想的著作合览并观,将会得到非常有意义的学术上的启发与激励。

墨先生虽肯定史著在学术上之贡献,然最后还是指出,长期以来哈佛大学培养了大量中国研究的专家,这些人或多或少受到史华兹(与费正清)的影响。他们对儒家的人生观,或唐君毅所说“中国文化的精神价值”的一面,不是“无知”就是仅有肤浅的了解,而缺乏同情的敬意,此一观感更进而在多方面影响到美国对中国的态度、政策,这确实是令人感叹之事。

四、“中国的自由传统”:与狄百瑞论学

在当代美国汉学界,和墨子刻先生一样肯定儒家为一人文主义的传统,而且具有深刻的精神与宗教层面的另一学者,要推哥伦比亚大学的狄百瑞教授。狄百瑞也与墨先生相同,对唐君毅有很深的敬意。狄氏所编辑的 *The Unfolding of Neo-Confucianism* 一书不但收录了唐君毅有关刘宗周思想的文章,而且将此书献给唐君毅,来表彰他毕生对新儒家思想的研究。

狄百瑞有关儒家的研究主要环绕着两个主题,一是程朱学派的历史发展;一是儒学有关自由主义和个人主义的思想。墨先生和狄百瑞的辩论主要在于后者。

1982 年狄百瑞应香港中文大学之邀,作“钱宾四先生学术文化讲座”,内容集结成书,题为《中国的自由传统》。在此书中狄氏提出儒家为自由主义传统的观念,他所谓的儒家的“自由传统”与西方的自由主义虽不完全等同,然在注重个人的自我发展与反思之上,与西方自由主义有相通之处。用他的话来说,他要“重申中西两个不同的传统也有某些相同的价值”,“宋明理学中也有新的而自由的思想,而个人在这种思想的启发中表现得很勇敢”^②。狄氏曾解释他提出此一观点的原因:

^① 此一观点与唐君毅、徐复观等人的想法非常类似。例如徐复观在一篇名为《从现实中守住人类平等自由的理想》的文章中,肯定唐君毅在《自由、人文与孔子精神》中的观点,认为“根据孔子之真正自由精神,以指出‘孔子信徒’,仍必反对一切极权主义”,见黎汉基、李明辉编:《徐复观杂文补编》,第 2 册,第 13 页,台北:中央研究院中国文哲研究所筹备处,2001 年。

^② 狄百瑞著,李弘祺译:《中国的自由传统》,第 130 页,台北:联经出版事业公司,1983 年。

当时我用自由主义来标榜儒家传统是因为学术界几乎都以为儒家传统是保守、过时、没有价值的东西。我看到儒家较深刻的一面，而用“自由主义”一词来形容它主要有以下两个理由。首先是儒家注重个人的发展和对自我的了解。其次是强调群体的发展。这两者有密切的连带关系。个人的追求和反思（即所谓的“修己”）一定会让个人感觉自己的不足，所以需要在群体中继续发展，互相切磋（就是所谓“讲学”）。修己和讲学是不可分离的活动，代表了儒家自由主义传统的精神。^①

1991年狄氏又将相关的论文编为论文集，名为《为己之学》（*Learning for One's Self-Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*），次年墨先生写了一篇书评，题目是《狄百瑞与宋明理学相遇中的几个问题》。^②在此文中墨先生首先描写了狄氏的看法。狄氏认为从12世纪至17世纪，儒家思想之中有一新的发展，其主轴是“个人的自觉”。与许多西方学者，如上述的史华兹的观点有所不同，狄氏不认为儒家思想贬抑个人在道德、知识方面的发展，并强调实现个人在阶序结构中的社会角色。他反而认为宋明儒者追求人文精神，他们企图使每一个个人发挥理性与道德的能力。这一发展并非环绕着无聊的背诵之学，而是有关自觉、批判意识、创造性的理念与独立自主的判断。

在儒家思想之中，此一个人的发展与其对“社会”、“传统”、“天”的尊敬是交织在一起的。这样一来，狄氏将宋明理学视为不断地努力追求自我与传统、个性与群性之间的平衡。此即他所谓的“为己之学”。

根据狄百瑞，此一思想趋向虽植根于周代，然自宋以后逐渐扩大，至17世纪开创了学术思想的一个新阶段，而且在某种程度上决定了中国现代思想的方向，也促进了中国人对西方“人权”观念的引介。^③狄氏无疑认为宋明理学与西方的如“自由主义”、“个人主义”之价值，有相类似之处。墨氏同意上述的许多论断是奠基于扎实的史料基础之上。

墨先生虽肯定狄氏所谓儒家的“人格主义”（personalism）强调个人在道德与知识的自主性，但他不同意这一种对自我的看法在宋朝以后逐渐“扩大”；他也不认为此一发展有社会性的意义；狄氏也没有注意到明代思想变化与社会经济变动

^① 朱荣贵：《狄百瑞的儒家研究》，载傅伟勋、周阳山编：《西方汉学家论中国》，第128页。

^② “Some Problems in Professor de Bary's Encounter with Neo-Confucianism”，*The American Asian Review*, 10:2 (summer 1992), pp. 126—147.

^③ Wm. Theodore de Bary and Tu Weiming, eds., *Confucianism and Human Rights* (New York : Columbia University Press, 1998)。狄百瑞在为朱荣贵所编《前辈谈人权：中国人权文献选辑》（台北：辅仁大学出版社，2001年）所写的序也说：“跨文化的人权对话不是针对东西文化的差异来进行的，而是应该针对如何处置违反人权的事件来做的。东亚的国家……受到儒家很深的影响，都很容易接受世界人权宣言所定的人权标准。”参见该书第7页。

之间的关系。再者，狄氏没有提到相关的二手研究，尤其是唐君毅从 20 世纪 40 年代开始所做的研究，以及墨子刻与杜维明的作品等，这些著作早已阐明了儒家传统之中个人自主性的问题。

尤有进者，狄氏对中西之间类似点的强调，造成他对两者歧异处的忽视。中西之间的歧异为何重要？墨氏指出：第一，忽略歧异就无法达到以归纳的方法详尽地了解思想潮流。第二，歧异点可能有其重要性。第三，只注意相同处易导致化约主义的危险。

墨先生强调在讨论儒家思想与自由主义之关系时，不能只注意到“为己之学”或人格主义，更应注意到儒家思想有偏到乌托邦主义的危险，而重视自我道德、知识追求的自主性与忽略政治之可行性的乌托邦思想是交织在一起的，就此而言儒家思想也可能与现代政治生活有不相配合之处。墨先生在这一篇书评中没有详细地说明儒家思想与西方自由主义的差异，但是在其他的作品中却反复地讨论这个议题。

墨先生很清楚地观察到儒家乌托邦思想的根源在于一种自我的道德理念，亦即称颂三代而强调“为政以德”、“内圣外王”。这样的想法有四个重要的预设：一、“德”或“善”的定义是客观而明显的；二、德治思想，如果统治者以德治国，可为善政；三、风行草偃，上位者如能行善事，会对社会中其他成员有决定性的影响；四、这样的理想在历史上的“三代”曾经存在，因而具有可取法性与可实践性。

儒家乌托邦主义的倾向与西方自由传统的两个重要的预设格格不入。第一是张灏所说的“幽暗意识”，亦即认为政治活动是一个“神魔混杂”（唐君毅语）的过程，无法完全道德化。这一个观点源于亚里士多德，而与基督教的“原罪”的想法融合在一起。这样一来，政治活动应该环绕着以韦伯所说的“责任伦理”（ethic of responsibility）来追求可行的进步，并以制度设计来防范权力的滥用。第二个预设是“悲观主义的认识论”，认为真理的定义不那么明显，而要以理性来决定道德的客观内容几乎是不可能的事，所以人与人之间，特别是异己者，必须互相容忍、互相尊重。

墨先生指出我们不能说幽暗意识与悲观主义的认识论在儒家传统之中完全不存在，但儒家思想，乃至宋明理学都没有像西方自由传统那样，将政治活动放在幽暗意识的脉络关系来思考，也没有偏到悲观主义的认识论。儒家思想所具有的特点反而是两个乐观主义：对政治可行性的乐观与知识论上的乐观，因而具有乌托邦主义的特质。

墨先生对于儒家传统与自由主义的议题并不像狄百瑞那样较限于明末清初之前的思想发展。由于关注传统与现代之间的连续性课题，他也下探 19 世纪、20 世纪西方自由主义引进中国之后所带来的对儒家传统的冲击。其中他对自由民主框架之内“国民道德”或“公民特质”（亦即 civility）的讨论很能说明他的观点。

墨先生认为在西方自由传统之中，受到幽暗意识观念的影响，强调人类的政治行为不可能太理想。在此传统之下，国民道德的尺度有一特殊的形态，例如一个好国民可以自私，但不能说谎，应尊重契约、维持卫生习惯等。此一道德可谓“乡愿的道德”。这样的尺度亦给个人自由较广的范围。同时在此情况之下，政治冲突不是君子、小人之争，而是各自代表利害关系的“中人”之间的冲突。西方民主传统中的容忍精神部分源于此一道德理念。^①

相对来说中国知识分子在引进自由传统时，由于上述两种乐观主义，他们不肯定乡愿的道德，也不强调每个人可以追寻“既合理又合法的自我利益”(legitimate self-interest)。最好的例子是梁启超《新民说》中的“论公德”，他所企求的是君子的道德，而不是乡愿的道德。同时梁氏又撰写“论私德”，编写《德育鉴》与《明儒学案节本》，以探讨“公私德所同出之本”，而公德的一个条目是培养“利人乃所以利己”之精神，以克制自私自利的冲动。由此可见中国固有道德语言对近代中国知识分子摄取西方自由观念的影响。

公德与西方国民道德的差距显示中西自由传统对道德问题处理上的重大差异。此一差距不能简单地视为国人误解西学之精义。墨先生很敏锐地指出梁启超对德育的想法也反映近代知识分子在面对西方自由主义的批判意识，这一批判意识与严复、新儒家，甚至胡国亨在《独共南山守中国》一书的想法是一脉相承的。^② 胡氏在该书之中从孔子学说的立场批评西方自由主义、实证主义的诸多缺失。例如胡国亨指出西方自由主义模式依赖政治、经济与思想的市场竞争，并给予人们尽可能广的自由的范围。这样的市场导致西方社会“物质滥用、家庭危机、青少年早孕、毒品泛滥、对福利政策的过度依赖、犯罪以及教育不景气、精神疾病、个性丧失”等问题。其次上述三个市场的自由竞赛导致不平等的趋向，以及具优势地位的少数精英阶层控制经济、社会和知识生产，而他们并不一定具有先知先觉的智慧。第三，自由主义一方面肯定个人自主、法律之前人人平等，并以物质进步为绝对的价值，而另一方面，受实证主义、怀疑主义与不可知论的影响，在人与人有分歧与冲突之时，视量化或完全客观的证据为真理惟一的标准。这样一来，所谓法治完全取决于律师怎么操纵法律与解释证据，而不是社会正义。^③ 墨先生指出胡国亨与新儒类似：

① 有关西方自由民主体系之中需要培养的国民道德(civility)及其与中国现代主流思想的差异，请见氏著“*The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History*”, in Sudipta Kaviraj, Sunil Khilnani, eds., *Civil Society: History and Possibilities* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2001), pp. 207—214.

② 胡国亨：《独共南山守中国》，香港：中文大学出版社，1995年。

③ 墨子刻：《墨子刻序》，载《胡国亨文集》，第4—5页，兰州：兰州大学出版社，2000年。

认为西方自由主义模式与一些很严重的病状交织在一起,因为欧美文化太环绕利己主义与工具理性,所以欧美也有它们的文化危机,只有借助中国固有的精神资源才有希望。^①

墨先生承认“新儒和胡国亨肯定孔子的思想这个看法非常有价值”,对西方弊病的批判也十分敏锐,然而为了将固有道德理想与现代性目标相配合,人们需要考虑“固有人生观哪一方面要取,哪一方面要舍”^②。这一个过程自然无法依靠一个固定的公式,而需要学者们针对关键议题深入探析、相互论辩。对墨先生而言,惟有深入考察儒家传统与自由主义的异同,才可能回答中西思想界所共同面临的取舍问题。

五、结语

在西方汉学界墨子刻教授是一位特立独行的学者。在《汉学的阴影》一文中,他曾感叹美国投入大量资金支持中国研究,但是“在美国出生而从事现代中国研究的学者中,很少有人能充分了解中国语文,而达到能说能读各种不同类型作品的程度”,更不用说能深入中国文化的精髓。^③ 墨先生可以说是少数不但了解中国语文(能读、能说、能写),而且能深入中国思想及政治传统的学者。从墨先生与费正清、史华慈、狄百瑞等人的辩论,充分显示过去半个世纪以来,西方汉学界对儒家思想研究的深化。

墨先生对儒家的研究一方面源于他对中国经典的深入研读,对西方哲学、政治思想的认识,另一方面则受到新儒家思想,如唐君毅、牟宗三著作的启发,因而提出与费正清等学者不同的看法。简单地说,他希望纠正“五四”反传统思想对儒家的负面看法,肯定儒家作为人文主义传统所具有的精神价值。他认为新儒家最大的贡献是:以世人能了解的说法去证明中国文化之精神价值,亦即“证明儒家对个人的尊严与自主的主张,以及儒家‘从道不从君’的超越现实政治权威的道德理想”,和“把研究儒学的焦点从‘礼教’与‘理气’的题目转移到‘生生不已’与‘工夫’的思路”^④。但另一方面墨先生与新儒家不同的是,他认为我们应该对孔子思想作一取舍。孔子思想并不具有绝对的智慧,其中乌托邦主义的部分尤其需要加以批判、反省。这样一来五四运动的观点是偏颇的,同时新儒家的看法也有缺点,

^① 《墨子刻序》,载《胡国亨文集》,第2页。

^② 墨子刻:《乌托邦主义与孔子思想的精神价值》,载《华东师范大学学报》(哲学社会科学版),2000年第2期,第18—23页。

^③ 《汉学的阴影:美国现代中国研究近况》,载《食货月刊》,1981年第10卷第10期,第445页。

^④ 墨子刻:《道统的世界化:论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》,第148页。

现代中国的启蒙应该是“五四”与新儒家之间的对话，而梁启超的思想在这方面深具启发性的价值。

墨先生对儒家思想的看法不一定是一个定论，但这些讨论无疑地可以刺激我们继续思索儒家思想及其近代命运的重要课题。更重要的是西方学界对儒家思想的讨论显示儒家是世界的遗产。儒家之“道”是指符合真善美的理想，而且涉及实践的道理。它不是中国人的“道”，而是人之“道”、世界之“道”。这样一来，对于儒学的讨论不应限于中国思想界，而需要与世界各地，尤其是亚洲与西方学界对话，学者们需要不断地在国际性的讨论之中，针对古今中外所有相关的学说，提出儒学对于历史、实践、自然、本体以及知识的看法，并以批判精神来反省这些观点。^① 墨先生指出，这一层意义唐君毅说得最透彻：

我之一切文章……都是依于三中心信念，即人当是人，中国人当是中国
人，现代世界中的中国人，亦当是现代世界中的中国人。此三句话，一方面是
逻辑上的重复语，真是简单之至。然一方面，则我总觉此三句话，有说不尽的
庄严，神圣，而广大，深远的涵义。^②

这一段话也彰显了墨先生所揭露的：以“道统的世界化”作为儒学研究的核心理念之学术理想。

(作者单位：台北中央研究院近代史研究所)

^① 《道统的世界化：论牟宗三、郑家栋与追求批判意识的历程》，第85、149页。

^② 唐君毅：《人文精神之重建》，第2页，香港：新亚研究所，1955年。转引自《道统的世界化》，第85页。