

從中國文化看 終極關懷理念型態

金觀濤* 劉青峰**

摘要

1991年在夏威夷大學召開的中國文化展望的國際會議上，傅偉勳說：「既然死亡是每一個人一定要面對的事情，為什麼我們不討論？不研究？不讓它成為公共話題？」當時造成一場爭論，今天卻因此爭論背後所蘊含的深刻理念，走向終極關懷的探索之旅。

由於傅偉勳的思考，衍生了本文主架構，並以「傅偉勳命題」分由三個方面演義。在《生命的學問和學問的生命》這本著作裡，傅偉勳對人們熟視無睹的現象進行發問：東方和西方都有「生命的學問」，但為什麼東方沒有「學問的生命」？於是命題一，為什麼東方思想中沒有古希臘那樣以追求知識為終極關懷？以求知為終極關懷和希伯來的宗教是否存在不可割斷的聯繫呢？但為什麼東方沒有「學問的生命」？

其次，從韋伯對西方現代性的起源的著名論斷：強調新教倫理對西方現代心靈形成的作用，傅偉勳問：到底東亞現代性的形成跟終極關懷是一種什麼關係呢？於是關心終極關

* 香港中文大學研究講座教授

** 香港中文大學中國文化研究所研究員

懷和現代化的關係形成命題二。

復次，就中國歷史經驗來審視傅偉勳命題之二，這種對中國的關切，特別是對中國文化往何處去的焦慮，對此二者分不開的敏銳，經過時間的淘洗與淬煉而成命題三，即在中國當代文化中重建終極關懷。

十幾年來，我們順著傅偉勳要解決的問題進行探索。一方面，就中國現代思想的起源作研究，透過一個觀念、一個觀念的梳理；另一方面，通過道德價值逆反機制來看「超越」。因而發現：超越突破的準確定義是社會組織解體時人不得不從社會中走出來，尋找獨立於社會組織的價值或意義。換言之，當社會解體時，人可以從社群中走出來，捫心自問什麼是最終的意義。而終極關懷背後存在的超越視野，就是人從社會組織中走出來追問獨立於社會的意義和正當性的結果。

On Patterns of Idea of Ultimate Concern from Chinese Cultural Perspective

Jin, Guan Tao* Liu, Qing Feng**

Abstract

In 1991, at the International Conference concerning the Outlook of Chinese Culture, held in the University of Hawaii, Professor Charles W. H. Fu (Fu Weixun) said, “Since death is something each individual must face, why do we not discuss it? Why do we not study it? Why do we not let it stand as an open topic?” At the time, his statement caused a great controversy among us, but today, the profound concepts and philosophies behind the great debate has embarked on a journey of exploration regarding the ultimate concern.

Owing to Professor Fu’s thinking, the framework for this paper arises; we will investigate “Fu’s proposition” from three aspects. In his book *“The Studies of Life and the Life of Learning”*, Fu questions a phenomenon, which involves the tendency for the Chinese to ignore or turn a blind eye to the “life of learning.” Both Eastern and Western cultures have the “studies of life”, but why do the cultures of the East not have the “life of learning”? Therefore, the first proposition is as

* Research Professor, Institute of Chinese Studies, The Chinese University of Hong Kong.

** Research Fellow, Institute of Chinese Studies, The Chinese University of Hong Kong.

follows: Why have oriental thoughts not made the pursuit of knowledge the ultimate concern as their counterparts in Ancient Greece have? Between making the pursuit of knowledge the ultimate concern and the Hebrew religions, is there an intimate and inseparable connection?

Secondly, from German sociologist Max Weber's renowned critique on the birth of Western modernity, emphasizing the role of Protestant ethic in the formation of Western spirituality, Fu poses the question: what is the relationship between the formation of East Asian modernity and the ultimate concern? Therefore, the concern of the relationship between the ultimate concern and modernization becomes the second proposition.

Lastly, using the Chinese historical experience to investigate Fu's second proposition, his deep concern about China, especially the urgency regarding the future direction for contemporary Chinese culture, through the cleansing and refinement of time, becomes the third proposition; i.e., to reconstruct, within contemporary Chinese culture, the ultimate concern.

從中國文化看 終極關懷理念型態

早在十多年以前，傅偉勳便經常與我們講起佛光山、正在計畫中的南華大學，以及要籌建的生死學研究所。當時他還講起，退休以後將來這裡工作，獻身於終極關懷的研究。但想不到壯志未酬，不久就過世了。偉勳雖然比我們大十幾歲，但他是我和青峰最好的朋友。他的過世，我們非常難過；一直不知道應該到哪裡去弔唁他。記得偉勳生前跟我們說：曾算過命，下輩子是非洲人。我常常想，是否真要到非洲去找他？幸好有緣，能見到慧開博士；他是偉勳的關門弟子，見到故友的學生，特別親近，交談中不禁熱淚盈眶。而這次來南華大學訪問，看到生死學研究所在慧開的努力下，已辦得初具規模，為偉勳的遺願得到實現由衷地感到高興。

這次演講，跟我以前做過的很多次演講性質有所不同。我覺得這不僅是在跟慧開博士對談，亦不僅是與諸位的交流，而是面對著故友繼續展開十幾年前的討論，茲以表示對他的懷念。

壹、從十七年前的爭論講起

此次演講的題目：「從中國文化看終極關懷理念型態」，和十七年前跟偉勳的一場爭論有關。六四以後，大約是1991年初，我們去參加夏威夷大學召開的中國文化展望的

國際會議。大會中偉勳發言，批評中國傳統思想；說及儒家不關心死亡問題，不僅傳統儒學如此，近代如此，甚至當代也如此。當他講到這一點時，突然話鋒一轉，開始批評我了。坐在臺下的我一點心理準備也沒有，即聽到他說：「比如說金觀濤，從來不考慮生死問題，所以你們看，這個問題有多大！」（他認為我是當代重要思想家，而且和青峰是從科學的角度出發反思傳統，並力圖建立新文化，我們關切的層面很寬廣；他曾經專門寫過文章，認為我達到相當的深度。）當時我非常不高興，不過在會場上沒與他爭辯，會後即對偉勳說：「你這樣講沒有道理，你怎麼知道我不關心生死問題？只不過我認為死亡是個人的事情，沒有必要在大會上進行討論。」偉勳反駁說：「既然死亡是每一個人一定要面對的事情，為什麼我們不討論？不研究？不讓它成為公共話題？」時間過得非常之快，十七年後的今天，想起當年的爭論，仍有重要意義。因為，背後的理念很深刻，涉及現代人如何將終極關懷定位的問題。

我所謂的「死亡是個人的事」，是持一種公領域和私領域二分的立場，將終極關懷限定在私領域。但偉勳認為，把死亡放在私領域和不在公共領域裡討論是兩回事。他認為不討論這種態度本身，仍是儒家「未知生，焉知死」的大傳統，這正是他要批評的。我當時就指出，這是混淆了「討論」和「面對」。因為，我認為無論怎樣討論亦無助於面對。而且一旦把終極關懷視為私領域的事情，人們有權不將其拿到公共領域來討論。今天我還不能判斷，我和他兩人的觀點哪一個對。但隨著年齡的增長，我也愈來愈關心終極關懷問題，對他的立場亦愈來愈同情和理解。

在今日看來，「討論」雖不能代替「面對」，但討論本身是極重要的。因為，如果不將其轉化為公共領域的討論，

研究就不能交流，也不能深入下去。其實所謂討論，準確地講，是把為什麼中國文化不討論死亡問題以及中西差異本身變成反思或研究對象。眾所周知，哲學在今日世界仍有意義，必須進行形而上的研究，本質上是因為應然和實然之間鴻溝仍然存在。既然我們不能在研究「實然」的社會科學中找到道德的基礎，就只能將其拓展到形而上的思考中。而道德的形而上基礎一定是和終極關懷有關的。因此，沒有終極關懷的哲學（包括思想史研究）不可能是深刻的。從這一意義上講，偉勳觀點似乎更對一點。而我當時的立場更像執著現在人類精神的現狀：終極關懷日益退到私領域，它帶來的現代文化的困境和不可克服的精神焦慮。我和偉勳的分歧是值得深入探索下去的，故今天我的分析從當時偉勳的起點開始。

貳、傅偉勳命題

1991年當我和偉勳爭論之時，我不知道偉勳是否有預感他要得癌症；更不可能想到，偉勳生命只剩下五年。但有一件事情是確定無疑的，傅偉勳從那個時候起，就開始了他學術研究的嶄新時期。他雖然在大乘佛學、西方哲學方面做過非常好的研究，但我認為1991年是個轉折點。在他生命的最後五年中，他上升了一個台階，提出了一系列新的設想。最近為了準備來這裡的演講，我細讀他的書以及寄給我和青峰那些寫得密密麻麻的信，發現他在最後五年裡，通過中西文化的對比、哲學、宗教與人生意義的探索……勾劃出一個很大的系統，生死學只是其中一部分而已。但他剩下的時間太短，每一部分都沒有展開；因此，準確地講——他只是提出了命題。換言之，由於傅偉勳的思考，構成了我今天可以稱

之為的「傳偉勳命題」，它由三個方面組成。

一、傳偉勳命題之一

在《生命的學問和學問的生命》這本著作裡，偉勳對人們熟視無睹的現象進行發問：東方和西方都有「生命的學問」，但為什麼東方沒有「學問的生命」？「生命的學問」就是終極關懷及其研究，而「學問的生命」是指以求知為終極關懷。西方關於生命的學問，集中於宗教思想，如基督教神學，它有悠久的傳統。東方也有生命的學問，佛教、印度教，儒學都把自己稱為生命的學問。他認為，在西方「生命的學問」跟「學問的生命」是互相平衡，甚至在歷史上是密切結合的。自古希臘蘇格拉底、柏拉圖開啟求知傳統後，它能夠傳承下去，而且不斷地發揚光大，今日科學以求知為終極關懷就是「學問的生命」之表現；但是在東方思想中，「生命的學問」雖同樣發達，但是「學問的生命」又在哪裡呢？細想一下，偉勳的發問並非空穴來風。古希臘羅馬文明衰落時，新柏拉圖主義很容易轉化為基督教哲學；近代科學是在神學中孕育的，沒有新教徒的探索自然規律以榮耀上帝的精神，我們很難想象十七世紀西方的科學革命。而在中國文化和印度文化中，缺乏強有力的以求知為終極意義之傳統。雖然印度思想達到極高的思辯難度，程朱理學亦把「格致」視為體悟天理必經之途，但和西方相比，可以說「學問的生命」與「生命的學問」極不相稱。為什麼東方思想中沒有古希臘那樣以追求知識為終極關懷？以求知為終極關懷和希伯來的宗教是否存在不可割斷的聯繫呢？

要研究這個問題，就必須探索終極關懷作為人類心靈狀態，存在著哪些基本類型？不同類型的終極關懷又是怎樣發生關係的？它們有無轉化之可能？其深層的結構又是怎樣？

這不僅涉及思想史、宗教和哲學，實際上是提出終極關懷的理念型態問題。理念型（ideal type）是韋伯把握思想內在結構時提出的，但從未和終極關懷比較研究聯繫起來。因此，我把它稱為傅偉勳命題之一。終極關懷作為人類基本的心靈狀態，構成思維和社會行動進一步展開的基本框架。傅偉勳將其分成終極關懷、終極真實、終極目標、終極承諾四個部分。這種區分是否正確？如果正確，四個部分又是什麼關係？其展開邏輯如何？它們又怎樣影響價值取向和社會行動？這些問題都沒有深入討論過，因此，我們可以說傅偉勳命題之一涉及很廣闊的領域。

二、傅偉勳命題之二

在傅偉勳逝世前五年的著作中，還可以發現另外一個傾向，那就是關心終極關懷和現代化的關係。韋伯對西方現代性的起源，有過著名的論斷——強調新教倫理對西方現代心靈形成的作用。無論作為對上帝信仰和理性二元分裂的工具理性，還是唯名論否定社會有機體的個人主義，其形成均和喀爾文教傳播有關。因此，沒有西方終極關懷的孕育，現代性的形成是不可思議的。自上個世紀七十年代起，因東亞經濟起飛，將韋伯命題運用到東亞一度受到學術界的關注。但當時學術界討論韋伯命題普遍性時，視野都很窄。人們的興趣集中在儒教和東亞資本主義是否存在新教倫理和西方資本主義精神那樣的聯繫。因儒教社會的現代化模式，不能用韋伯式的命題來涵蓋；上世紀七十年代的討論草草收場，沒有得到重大理論成果。但偉勳在1990年代的視野沒有受當時社會學的限制，反而對該問題鏗而不舍。他認為，即使把韋伯命題用到東亞是張冠李戴，我們仍然可以問：到底東亞現代性的形成跟終極關懷是一種什麼關係呢？深通日文的他，一

定知道丸山真男關於日本政治思想史研究的重要性。丸山真男指出，早在江戶時代徂徠學中已實現儒家倫理和國家政治理性的分離，相繼發生佛學、神道和理性的分離。這和明治維新能迅速學習西方現代政治經濟制度直接相關。¹日本近現代思想中終極關懷和理性之二元分裂和喀爾文教不同，但是從兩者的比較研究中不正是蘊含比韋伯命題更普遍的現代性與終極關懷的新視野嗎？因此，我們可將其稱為傅偉勳命題之二。

三、傅偉勳命題之三

如果就中國歷史經驗來審視傅偉勳命題之二，問題不僅更錯綜複雜，視野亦變得更為宏大。同樣以儒學為政治文化的傳統社會，中國現代化歷程明顯不同於日本。十九世紀中國的現代化步履維艱，二十世紀又成為共產革命的溫床，今日中國經濟起飛和毛澤東思想的解構直接相關。究竟革命烏托邦和中國人的終極關懷是什麼關係？毛澤東思想和儒學又是什麼關係？任何一個對中國現代史有實感的學者都覺得中國社會現代轉型和終極關懷有關，但它遠非韋伯命題或類似於丸山真男對日本的解釋所能涵蓋，它指向新的典範。偉勳在世時，中國現象對人文社會科學現存理論的挑戰還不那麼嚴峻，偉勳亦沒有看到今天中國的經濟發展對全人類的衝擊。傅偉勳命題之二的重要性，只有到二十一世紀才能真正感受到。我認為，傅偉勳之所以有這樣的敏感，是和他對中國的關切，特別對中國文化往何處去的焦慮分不開的。故從傅偉勳命題之二還可以引出傅偉勳命題之三。

¹ 丸山真男。《日本政治思想史研究》。王中江譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000）。

我們今天講傅偉勳，在座的同學往往不知道他另外一面。他是大陸知識界跟台灣知識界溝通的先驅。傅偉勳自1980年代中期到大陸以後，幾乎每年都前往大陸兩、三次。當時台灣和大陸知識分子間的來往還很少，他突破這個障礙，以交流為使命。當時中國大陸正在開展啟蒙運動。偉勳和當時中國的知識界，特別是啟蒙運動的中堅人物，保持了非常好的友誼，並經常一起討論中國文化建設的方向。他就特別重視了當時大陸知識分子的原創性：即一方面是對馬列主義典範的揚棄，但另一方面卻不是擁抱西方資本主義，而力圖為中國找到一條新路。

當時大陸有一著名潮流，即提倡「邊緣學科」，台灣叫「科際整合」。實際上，「生死學」亦是「邊緣學科」，偉勳也想用「科際整合」來建構。他認為該方法對未來建立中國新文化很重要，並對大陸1980年代的啟蒙思潮抱有極大期望。他認為，啟蒙運動應為中國文化找到出路；特別是能夠找到一種有終極關懷視野的當代新文化。傅偉勳並不如大多海外學者那樣，對馬克思主義持全盤否定態度。因為，馬克斯主義反對宗教，通常談終極關懷，往往把馬列主義排除在外。但傅偉勳卻看到馬克思主義的宗教性，他說反對宗教本身也具有宗教性，認為馬克斯主義背後也有終極關懷。這無疑是對的，否則我們不可能理解，為什麼是馬列主義和毛澤東思想代替儒學成為當代政治意識形態。正因為如此，偉勳看到馬列信仰解構帶來的文化失落的嚴重性——人生最終意義沒有了，中國當代文化面臨極大空白。於是他希望啟蒙運動中，能把生命的意義重建起來。所以，我把在中國當代文化中重建終極關懷，稱之為傅偉勳命題之三。

從這三個命題看來，傅偉勳在夏威夷會議上對我的批評，背後存在著深切的期望。他希望大陸知識分子，能往這

個目標努力。但看到我好像固步自封，只在做中國近、現代社會越來越細的研究，感到十分失望，所以偉勳的批評始終是對我的激勵。事實上，從1993年開始，我和青峰便從中國社會結構的研究轉向思想史和觀念史。換言之，我們一直在順著傅偉勳要解決的問題進行探索。這十幾年來，我們的工作集中在中國傳統文化和中國傳統社會現代轉型方面。為了研究深入下去，我們就中國現代思想的起源作了一個觀念、一個觀念的梳理。宏觀地看，這有助於回答傅偉勳命題之二。其實，只有解決傅偉勳命題之二，才可以進一步思考傅偉勳命題之一。至於傅偉勳命題之三，我想非常複雜艱難，涉及今後中國文化的建設之方向，或許有待於幾代人的努力。故今天只能通過介紹我和青峰這十幾年來中國現代思想起源的研究，對傅偉勳命題之一和之二提出自己的看法。

參、中國文化現代轉型的啟示

十九世紀，中國在西方衝擊下開始由傳統到現代的社會轉型。1895年甲午戰敗，宣告將現代化納入儒學經世致用的無效，1898年戊戌變法流產以及晚清立憲改革的失敗，更意味著儒學創造性轉化以形成現代意識形態的虛妄。兩千年來的政治意識形態和道德關懷，在西方船堅砲利和資本主義商品經濟面前發生了整體性地崩潰，中國現代思想在傳統的廢墟上誕生了。一般我們講中國現代思想，都強調其全盤反傳統的性質，注意到革命席捲越來越多的領域。由於反傳統和革命導致的思潮動盪，過五年就換一代人；而且革命烏托邦強烈的政治化傾向，好像跟終極關懷是沒有關係的。其實這是一種錯覺，當中國傳統文化解體而新價值誕生時，最具創造力的恰恰是來自終極關懷層面的思考。甚至可以說，中國現

代思想的形成並不僅是向西方學習的過程，它一直是處在終極關懷價值籠罩之下。而新的終極關懷是二十世紀各種政治意識形態的溫床。

我和青峰發現了一個有趣的現象：差不多所有重大的現代思潮，如對大同烏托邦理念、對平等的追求以及革命人生觀等，從一開始似乎都和佛學有關。我和青峰寫《中國現代思想的起源》時，用了一個新詞「擬佛學」來形容甲午後中國人對新價值的創造。²所謂「擬佛學」，即是在價值取向上極像佛學但又不是佛學，它實為儒學解體時形成的新終極關懷。「擬佛學」指什麼？它是怎樣產生的？我們來看幾個例子。

第一個例子是譚嗣同，他是現代革命烏托邦的始作俑者。甲午戰敗那一年，譚嗣同正好三十歲。三十歲以前，譚嗣同基本是一個清流派儒生，認為中國之所以不敵西方，是因為腐敗，或沒有徹底地貫徹孔孟之道，他對洋務毫無興趣。但是甲午戰敗以後，譚嗣同的思想發生一百八十度的轉化，1896年寫下他的代表作《仁學》。譚嗣同的「成仁」跟中國傳統的「成仁」不是一回事，儒學的「成仁」是儒家道德理想的實現，而譚嗣同的「仁」，從衝決網羅開始，嚮往「人我通」，把達到萬物平等視為最高的道德境界。他甚至把死亡本身看為衝決一切網羅以後的不朽生命，這極像佛學。譚嗣同在戊戌變法失敗以後，大無畏地選擇死亡正是基於這樣的精神。但是譚嗣同的終極關懷不可能是佛教，因為，其積極有為直指為推翻舊社會獻身；故只是擬佛學。張

² 金觀濤、劉青峰（2000）。《中國現代思想的起源》。香港：中文大學出版社，頁 321-32。

灝稱之為烈士精神，它激勵中國革命者近一個世紀之久。³事實上，中國共產黨人「在革命中永生」和「以鬥爭達到理想社會」這些終極關懷，均可追溯到譚嗣同的烈士精神。

另一個例子是康有為的《大同書》。1895年以後，中國現代化追求一直存在兩個目標，一是中國富強，二是世界大同。表面上看，近代大同理想來自於儒學，但康有為的《大同書》不僅和儒學關係不那麼大，亦和西方烏托邦無涉。就取消一切差別為最高道德境界而言，康有為的大同觀念與譚嗣同一樣。不同的是，康有為用該價值構造理想社會，把終極關懷放到理想社會之存在和實現上。今天，一講起取消差別的平等社會，就會立即想起馬列共產主義，其實康有為的大同和佛教理想的接近程度遠甚於共產主義。

佛教出發點是眾生皆苦，然後針對苦因尋找解脫的辦法，這也是康有為《大同書》的基本論證結構。《大同書》根據現代社會人生痛苦，將痛苦根源歸為「九界」，即九大差別，因此建立理想社會一定要破九界。其目標除了取消國家、私有財產、階級、人種外，男女性的差別也要盡可能地消滅。康有為認為，大同之世男女應穿一樣的衣服，都剃光頭。除了鼻毛外（因為它可以防止細菌的侵入），人的所有毛髮（頭髮、眉毛和陰毛）通通都要剃掉。這是一個公天下，古董放在博物館裡大家一起賞玩的世界。《大同書》有一奇怪的規定：在大同世界，人在四十歲以前是不可以出家的。四十歲以前出家類似於挾產私逃，人生下來，本來就是有社會責任，社會責任沒有盡就出了家，不就是挾產私逃嗎？你看，康有為把出家當作高於在共產主義社會生活的價

³ 張灝（1988）。《烈士精神與批判意識——譚嗣同思想的分析》。臺北：聯經。

值！事實上，《大同書》並不把大同世界看作進化的最高階段，它之上還有尸解、仙佛的境界。

然而，《大同書》和佛學再像，充其量也只是擬佛學而已。佛教平等意在解脫，即使淨土宗的理想世界亦不在當下，而康有為的大同理想卻是積極入世的。我們甚至可以說，康有為的《大同書》在某種意義上是在中國實現過的。毛澤東1958年搞大躍進、人民公社的時候，就反覆講康有為的《大同書》。《大同書》描寫了一個人人騎自行車、穿藍衣服的平等的社會；中國文革時候，看來不正是這樣嗎？在毛澤東的理念裡面，有多少是馬克斯主義，有多少是康有為的大同思想呢？

第三個例子是章炳麟。章太炎的文章很難讀懂，他講「五無世界」，不僅國家、政府應取消，人和動物不再有別，甚至連物質都要消滅。在常識看來，物質都不存在了，講無政府和平等還有什麼意義呢？其實，如果我們不了解唯識論，是無法解讀章太炎的無政府主義的。但章太炎思想並非佛學的唯識論的推演，其本質上亦是「擬佛學」，因為它是極為入世的，甚至直指當下社會改造。辛亥革命的時候，有的縣市是和尚光復的，當時有的革命者自稱「無政府主義金剛黨」。

不要以為「擬佛學」只是個別知識分子的思想，其實馬克斯主義之所以能以雷霆萬鈞之力傳入中國，跟當時中國內部的「擬佛學」思潮有極大關係。1920年代，中國的思想界爆發過一次大辯論，就是佛化青年跟馬克斯主義青年之間的論戰。佛化青年認為，追求世界大同，追求平等，消滅私有財產，佛陀早講過了，馬列主義在終極關懷層面並無新發明。馬克斯主義派則說，你們的共產主義是不科學的，共產主義理想必須建立在科學之上才有意義。分析爭論背後的涵

義，可發現兩點：第一，在終極關懷的價值層面，「擬佛學」和中國式馬列主義無差別；五四後，馬列主義成為了二十世紀的主流思想，緣於用科學對「擬佛學」正當性的論證。第二，1920年代以前，「擬佛學」和社會主義、共產主義本是合流的，是中國接受馬克思主義的思想史內部因素。

既然如此，立即發生一個問題，為何當原有終極關懷儒學解體時，新終極關懷「擬佛學」會迅速凸顯成為新文化的建構力量？今天歷史學者將其歸為中國文化內部沒有其它資源，只是依靠佛教資源。然而問題本質在於：「擬佛學」在價值上不等同於佛學，為什麼佛學成為創造新價值的資源？分析「擬佛學」產生過程，就可以發現它和儒學的關係。無論譚嗣同、康有為還是章太炎，他們本都以儒學為終極關懷；只有在意識到儒家道德不可欲時，「擬佛學」才迅速形成。進一步對比「擬佛學」和儒家道德理想，則看到兩者奇怪的聯繫，在超越視野方面如向善的意志及高度入世上，「擬佛學」和儒家道德理想完全一致，差別僅在於對什麼是道德的理解。儒學以倫常等級為道德，「擬佛學」以破倫常等級為道德，兩者正好相反。我和青峰把「擬佛學」定義為儒家道德價值的逆反，並提出就中國文化而言，道德價值的逆反是新終極關懷形成的重要機制。⁴

今天講中國現代性的形成，包括對西方馬列主義的接受、革命的勃興，都將其看成是向西方學習（或以俄為師）的過程。現在發現在學習的背後，是道德價值的逆反對新終極關懷的創造，這樣就可以把中國現代思想的形成和韋伯命題聯繫起來，而且可以通過將中國經驗和西方現代性形成作對比來解決傅偉勳命題之二。在處理西方現代性之起源時，

⁴ 金觀濤、劉青峰。《中國現代思想的起源》，頁 275-312。

所謂韋伯命題即新教倫理與資本主義精神背後恰恰是西方終極關懷內容的變化。無論信仰和理性的二元分裂，還是唯名論視社會有機體不存在，唯有個體才是真實的，都涉及西方終極關懷變化的內在邏輯。然而，對這種變化和現代性起源的關係之研究，長期以來沒有上升到哲學高度，這是因為韋伯命題被當作西方獨特的現象。確實，只要現代化後進社會的現代轉型被定位為向西方學習過程，其文化現代轉型就變得和終極關懷無關的，傅偉勳命題之二也就沒有意義。現在我們通過中國文化現代轉型研究發現，其現代化學習過程受制於道德價值逆反機制。而道德價值逆反機制本質恰恰是終極關懷的變化，這樣一來，韋伯命題在東亞有了新的意義；或者說，傅偉勳命題之二即終極關懷的變化和現代化的關係是普遍成立的。立足中國文化現代轉型的歷史經驗，可以幫助我們分析終極關懷如何創造新價值，探索終極關懷的理念結構，甚至從分析傅偉勳命題之二走向回答傅偉勳命題之一。

肆、對超越突破的新理解

那麼，道德價值逆反機制為終極關懷理念形態的研究提供了什麼啟示呢？首先，儒學不可欲導致終極關懷向「擬佛學」轉化表明：終極關懷的內容（何為善）和終極關懷的超越視野（入世和向「善」的意志）是可以分離的。例如「擬佛學」和儒學都把入世和「善」視為最高價值，超越視野相同，但對何謂善的定義相反。這樣一來，終極關懷可以分成超越視野和社會文化內容兩部分加以分析。如果超越視野和終極關懷的內容不可分離，道德價值逆反就不會發生。換言之，所謂道德價值逆反對新終極關懷的創造，本質上是把新

的社會價值和原有超越視野相聯繫。

上述結論有無普遍意義呢？我們發現，不僅中國文化如此，印度亦看到類似的現象。也就是說，正因為超越視野和終極關懷內容可以分離，通常新終極關懷在原有文化系統中產生時，超越視野本身往往沒有改變，變化的只是內容。例如，印度宗教存在著婆羅門教、佛教、耆那教、印度教等不同種類。佛教是通過批判婆羅門教形成的，而印度教亦建立在對佛教的揚棄之上。如果就理念形態宏觀地考察上述終極關懷的演變，其中變化的只是終極關懷的內容，其超越視野均為解脫的意志，不同的僅在於「什麼對應著解脫」的界定。這樣一來，我們得到第二個重要結論：要研究終極關懷的基本類型，必須先分析超越突破具有那些基本類型。一旦明確了超越突破基本類型，只要進一步分析終極關懷內容和超越視野的關係，就可把握各種終極關係的理念形態。那麼，超越突破究竟有那些基本類型呢？

超越突破即是人們常講的哲學概念，但因其定義長期含混不清，理論分析亦難以展開。根據史華慈（Schwartz）的說法，所謂「超越」（transcendence），其意義指「退而瞻遠」（standing back and looking beyond）。張灝將「超越」界定為發現現實世界之外的終極真實，它可以凌駕其他領域價值之上。⁵但是人如何可能退而瞻遠呢？又如何讓某一種價值凌駕在其他價值之上呢？長期以來，西方學術界都用救贖宗教或捨離此世的價值追求來定義「超越」。但這樣一來，就無法解釋中國文化具有的超越視野，中國文化只能被勉強地稱為「內在超越」。現在我們通過道德價值逆反機制來看

⁵ 張灝。〈從世界文化史看樞軸時代〉。《二十一世紀》總 58 期。香港：中文大學中國文化研究所，2000.4，頁 4-16。

「超越」，就可以發現：超越突破的準確定義是社會組織解體時人不得不從社會中走出來，尋找獨立於社會組織的價值或意義。

值得注意的是，道德價值逆反發生在儒家意識形態不可欲之際，因為人們意識到原有終極關懷中的社會價值之虛妄，才以逆反價值為新道德。這裡所謂意識到儒家意識形態不可欲，其背後正是指人不得不從現實中退出，反思原有社會價值並尋找新價值。由此可見，人從社會組織中退出不一定是要捨離此世。當然，捨離此世渴望救贖一定會導致人從社會組織中退出，去尋找不依賴於社會的價值和意義。正因為如此，人們常誤以為超越突破就等同於捨離此世、渴望救贖。

這一點在儒學如何實現中國式的「超越突破」中看得很清楚。中國文化以道德為終極關懷，道德實踐是高度入世的，為什麼它亦能構成超越突破呢？通常人們講的道德，都是指現實世界中的行為規則，離開了人群和社會，道德往往是沒有意義的。但是在孔子那裡，對道德的看法完成了一個大轉化。「善」不僅僅是社群價值，道德亦不僅僅是行為規範，而是個人的人格追求；即使社群解體了，個人仍可以獨善其身。換言之，當社會解體時，人可以從社群中走出來，捫心自問什麼是最終的意義。在這種前提下發現的「善」，是可以獨立於社會存在的；它和捨離此世渴望救贖一樣構成超越視野，用該價值亦可以批判社會、創造新的價值。

什麼是價值？價值是人對對象的主觀評判，該判斷決定了人對評價對象的態度和行為模式，例如規定了人對有關對象注意還是輕視、接納還是拒絕等，即價值規定人和對象是否耦合和耦合的方式。正因為是通過價值系統把人與人耦合起來組成社會，在絕大多數情況下，人對他人行為（或評價

對象)的評判標準(請注意:這就是價值)是來自於群體的,或者說是社會性的(即它是不能獨立於社會組織有機體而存在的)。只有社會解體,人被迫從社會中走出來去尋找價值時,被找到的評判標準(價值)才可能是不依賴於社會的(或者說是可以先於社會而存在的)。人追求價值的心靈狀態可以用意向性(意志)指向價值目標來刻劃。當這種價值目標是不依賴於社會組織的獨立存在時,就構成了超越突破。換言之,作為「退而瞻遠」的「超越」(transcendence),其中「退」是從社會中走出,「遠瞻」即是把意向性(意志)指向獨立於社會組織之外的價值目標。該過程一旦實現,其他社會價值就可以建立在這一價值上面或處於該價值反思及籠罩之下。這樣一來,我們得到有助於分析終極關懷理念形態的重要結論。這就是:終極關懷背後存在的超越視野,本質上是人從社會組織中走出來追問獨立於社會的意義和正當性的結果。

追求獨立於社會而存在價值有著哪些最基本的類型呢?顯然,就價值目標本身而言,只有在此世之中和不在此世兩種可能。達到該目標的方式原則亦只有兩大類,一種是依靠個人自己內心的判斷和力量,另一種是依靠外部力量和評判標準。請注意,當外部力量和評判標準不能是來自於社會時,它只可能是神祕的或來自自然界的。某種追求方式和一種價值目標的結合規定了一種超越突破的基本形態,而兩兩組合有四種可能性,故超越突破存在四種基本類型(見表1)。

表1 超越突破存在的四種基本類型

	離開此世	進入此世
依靠外部力量	希伯來宗教型超越突破 (類型一)	希臘型超越突破 (類型三)
依靠自己的修煉	印度宗教的超越突破 (類型二)	中國型超越突破 (類型四)

伍、為什麼只有四種超越視野？

超越突破的第一種類型是依靠外在神秘力量追求此世之外的目標，這就是通過對一神的皈依達到救贖的目的。它最早出現在希伯來宗教中，故亦可稱為希伯來型超越突破。猶太人把自己視為上帝的選民，猶太教為最早的救贖宗教。在猶太教中，對一神的皈依是跟猶太民族的特殊性連在一起的，它只是猶太人專利。基督教克服了這一限制，任何人只要相信耶穌，就可以達成救贖。故基督教實為救贖的普世化。基督教和猶太教的差別，除了普世外，還在於基督教比猶太教更出世。或者說，基督教基本上對此世是沒有興趣的。這一點很重要，正因為如此，才會發生中世紀神學對近代終極關懷的孕育。而伊斯蘭教在這個基礎上，又完成了第三次大轉化；這就是追求兩世吉慶，即不只是對一神的皈依，追求靈魂的得救，還要在此世建立公正的社群。在西方，猶太教、基督教、伊斯蘭教為不同型態的終極關懷，其終極關懷內容不同，但其超越視野一脈相承，我們統稱之為希伯來的超越精神。這是超越突破的第一種基本型態。

第二種類型是依靠自己的力量達到離開此世的目標，它表現為尋求解脫的意志，亦稱捨離的意志。這種超越突破最早出現在印度文明中。婆羅門教把宇宙視為由不同的解脫等

級組成，人通過此世的修行，可以在下一世相對解脫上升到更高的等級。本質上講，依靠自身的努力（而非外在力量）達到徹底的解脫，為印度宗教不同於西方救贖宗教的特點。印度宗教形形色色，差別僅在於對解脫的界定不同。例如對婆羅門教解脫等級的否定，就是佛教和耆那教，再次用等級和種姓制度對佛教的解脫目標和方法改造產生了印度教；它們都離不開依靠自身力量達到捨離此世的結構，即均屬於第二種類型。

第三種類型是依靠外部力量（標準）追求此世的價值目標。這就是以「正確」或「對」、「正義」（right）為生命的意義。請注意，一般在社會系統中判別「對」、「錯」或是否正義（人行為正確與否）的標準都是來自於社會的，現在要脫離社會尋找獨立於社會規範的此世「正確」或「正義」時，唯有把它視為追求包括自然知識在內的普遍知識的結果，也就是以求知作為生命的意義。自從柏拉圖把知識定義為必須經某種人以外的標準鑑別才能判斷的正確信念之後，古希臘哲人的探索就代表了超越突破的第三種類型。我們稱之為認知的意志。我們知道，古希臘哲人把追求知識作為終極的意義，其他價值（比如道德）都由求知推出。對於中國人來說，你能不能作個好人、實踐道德理想，主要是純化向善的意志問題。而柏拉圖、亞里士多德不是這樣看。他們認為關鍵在於人不知道什麼是善；一旦認識到什麼是善，當然可以做到善，即道德是從認知推出。也就是說，終極價值為追求知識；而且作為知識的「善」，其「對」、「錯」的基礎是「真」、「假」，是要透過外部規則（如是否符合理型）來檢測的，檢驗過後才能知道它是否「善」。這種思想方法中國人很陌生，但和西方今日科學的認知精神類似。它代表了超越突破的第三種基本類型。

第四種類型是依靠人自身（內在就具有的能力或標準）追求此世的「正確」或「正當性」。人依靠自身內心的感受就能判別的（行為）正當性只有「善」。為什麼這樣講？「善」可以用「己所不欲，勿施於人」這一道德黃金律來定義。請注意，「己所不欲，勿施於人」，所講的正是每個人利用內心標準判斷何種行為「對」。它和用外在標準如神意或自然法則（包括法律）、知識去判斷何種行為為「對」（我們將其稱為「正義」）是不同的。故超越突破的第四種類型，可以用向善的意志或追求道德來代表，這就是中國儒家文化。從來，當「應然」僅僅作為習俗而存在時，雖然它亦規定了人應該如何行動（行為規範），但它是不能獨立於社會有機體而存在的。把善和社會行為規範相剝離變成人依靠自己內心感受就能判定的價值，並把它作為意志指向的目標，意味著「應然」活動具有雙層次的結構。第一個層次是人對應該如何行動的意識，它對應著社會的規範。第二個層次是把善從具體的行為規範中分離出來，成為自由意志（意向性）指向的終極目標（真實）。當「應然」只有第一個層次時，社會組織的解體往往伴隨著習俗解體；一旦「應然」具有雙層結構，在更高層次向善意志的控制下，習俗轉化為「道德」，成為不依賴眾人行為的內在追求，這時具有雙層結構的道德規範不會隨社會組織解體而喪失。即使原有道德規範不可欲，人可以將新的行為規範和善對應，即創造新道德。

理解了超越突破的基本類型的理念型，就可以分析不同類型的超越突破之間的關係了。十分有趣的是：只要心靈狀態從此世走向離開此世，類型三就會接近類型一，類型四亦可接近類型二。也就是說，類型一和類型三是相通的；而類型二和類型四的相近亦大於它與類型一之相似。這方面最重

要的證據是魏晉南北朝時期中國文化對印度宗教的選擇性吸收。東漢末年，由於宇宙論儒學的不可欲，中國文化曾發生道德價值逆反，這就是魏晉玄學興起。魏晉玄學的超越視野和宇宙論儒學同，但把對宇宙論儒學的全盤否定—「無為」作為新道德。雖然魏晉玄學的超越視野仍指向此世，但「無為」使士大夫以不參與為最高價值道德，作為心靈狀態的「無為」是有可能走向出世的。一旦「無」包含出世，它立即接近印度超越視野了。

為什麼這樣講？因為中國文化超越視野和印度宗教的超越視野存在著共同的要素，就是靠自己的努力達到價值目標。今日我們分析魏晉時期思想界由「玄談」向「般若」轉化之時，發現其背後是對修身的渴望。以道德為終極關懷強調向善的意志，純化向善的意志必須修身，修身意味著靠自身力量達到價值目標。印度思想的價值目標雖不同於中國文化，但它亦是靠自己內在努力，而非外在的力量達到解脫。這跟中國的思想是契合的。所以，佛教的解脫之法在某種意義上亦可以作為修身之法。本來士大夫以儒學為終極關懷時，修身方法很豐富，但魏晉之際以「無」為終極關懷，老莊沒有提供系統所修身資源，故般若學對「無」的思辨引起了中國士大夫高度關注。也就是說，在魏晉玄學極度渴望達到「無」之修身時，印度宗教超越視野和中國文化超越視野的共同之處起到重要作用。正因為如此，在魏晉南北朝的時候，大乘佛教會壓倒魏晉玄學，導致佛教在中國的大傳播。

同樣，我們能用超越突破類型一和類型三的相通性，說明古希臘超越突破和希伯來超越突破的相關性和互相包容。這也許有助於我們回答傅偉勳在1990年代提出的問題：即為什麼東方思想（中國和印度）有生命的學問，但學問的生命不如西方？我認為，今天應充分重視中國文化兩次融合外來

文化的歷史經驗，意識到它對於探討終極關懷理念型的重要性。一方面它可以突破西方中心論，更重要的是提供了人類歷史上罕見的長程連續的視野。我想，這也正是偉勳生前所想看到的。

【劉青峰教授補充說明】：

剛才金觀濤提出傅偉勳命題，並分析了其前兩方面。我對第三方面補充一點意見。我認為，在現代性中如何安頓終極關懷，是當今人類文化碰到的大問題。現代人一般都持公共領域和私領域二分的立場，把死亡問題歸為私領域。表面上看，死亡一旦被視為私領域的事，每個人對死亡的看法具有高度自由，這保證了終極關懷的多元性。但實際上這是有問題的。根據必須尊重終極關懷多元性的要求，每個人都有權按照自己的終極關懷選擇某種方式有尊嚴地死去，但是在現代社會，搶救生命、抗拒死亡是醫學目標，並非是個人的事，亦不發生在私領域。這樣很容易出現公領域價值和死者終極關懷相矛盾的現象。而這種衝突帶來的困境已相當嚴重，下面舉幾個例子。

中國彝族地區，也是愛滋病流行的地方。研究者發現，該地區愛滋病人在臨終時，都要離開醫院回家，或吩咐親屬把他偷送回家。這是為什麼呢？因為在彝族文化看來，死亡不經過他們的一套程序，是不可能在死後回到祖先那裡去的。而死亡前的程序包括頭人舉行儀式，和殺一頭綿羊等。在醫院裡，臨死時不能舉行有關儀式，也就不能和祖先合為一體。必須注意，這個問題在西方不那麼突出，這是因為西方現代性的起源是和基督教終極關懷變化有關；在西方，基督教信仰不完全是私領域的事。今日將現代制度推廣到全人類，現代醫院制度不可能保證它一定不同病人臨終要求衝

突。比如說有的佛教徒在面對死亡的時候，希望有二十四個小時不動地躺在那裡；據說北京有的病人家屬經和醫院商量，最後醫院同意這樣做，病人去得很安心，他的家人也感到很安慰。但問題本質在於，人有不同的信仰、哲學理念，他們臨終時行為模式可能形形色色，基於科學和工具理性之現代醫院能容忍這麼多差異嗎？

臨終問題其實只是冰山一角。一般說來，個人道德（例如性道德、婚姻道德）大多和終極關懷有關。當終極關懷退到私領域時，亦意味著相應道德規範退出公共領域。不管它帶來其他的挑戰，就其與公共政策無關這一點，造成的問題已夠大的了。以預防愛滋病為例，現在普遍的做法，是推廣安全套和強調道德的自律，比如說減少性伴侶等。在科學上來講，似乎無疑義，但實際上往往行不通。例如對於烏干達人，他們是多妻制，多妻制就沒有辦法減少性伴侶；丈夫有問題，可能多個妻子就要受到感染。在這種情況下，你去宣揚一夫一妻、減少性伴侶，不僅無用，對這些民族亦缺乏道德的正當性。但是順應本地的習俗，亦同樣會帶來問題。把私領域的價值作為制定公共政策的前提，這在道德上站得住腳嗎？

因此，我覺得建立生死學研究所是很有意義的。在現代社會制度中，如何安置終極關懷是二十一世紀人類面臨的挑戰。傅偉勳最早意識到研究生死學必須科際整合，是很了不起的。因為解決該問題，不僅涉及哲學、宗教、科學，還涉及到人類學，社會學等等。我昨天問慧開教授，你們有哪些老師？他說有教人類學的、有教社會學的、有教宗教的、有醫學的……，實際上，對於生死學這類橫跨哲學、人文、社會科學和自然科學高度整合性的學問，需要比一般科際整合還要大的研究所。這樣的研究機構，香港沒有，大陸也沒聽

說有，希望貴研究所能愈辦愈好。

【慧開法師補充說明】：

除了聽到精闢的演講感到非常歡喜之外，也十分感謝金教授把傅老師在他過世前五年哲學思考的精華提出問題，並總結為三個命題，這三個命題也是未來我們需要再繼續努力研究及思考的方向。

藉此機會我再作一點補充，剛剛金教授提到傅老師生前非常關心並致力於兩岸知識分子間的交流跟溝通。其實，傅老師的家族歷經一個悲慘的時代遭遇，他有一個哥哥是被國民黨槍斃，罪名是加入共產黨。可是本籍新竹的傅老師非常了不起，他沒有台灣現在吵得沸沸揚揚二二八族群悲情。他在學生時代就沒有這種省籍、族群的觀念，與他非常知交的學長劉述先老師就是外省人，完全沒有偏激狹隘的族群情結問題。可惜他這麼早就離開人世，對中國文化，或對台灣都是一項莫大的損失，我覺得非常遺憾。

同時，再補充說明，傅老師應是最早提出「中國文化」跟「文化中國」的概念。

陸、答客問

問 歐崇敬教授（南華大學生死學系）：

要請教兩個老師兩個問題。在這之前，先補述傅老師當時曾經為金老師做出一些特殊的犧牲或付出的部分。我大部分聽到兩位老師的故事，都是從兩位業師，就是傅偉勳跟韋政通那裡聽來的，直到93年去拜訪兩位以外，其實沒有太深入的接觸。在87年，還是89年在新加坡會議的時候，他跟甘陽為了金觀濤教授和劉青峰教授，在公共場合特別吵了一

架，罪名就是太稱讚金觀濤和劉青峰教授而缺乏對其他現場人的褒獎。可見得傅老師對兩位教授的喜好。

我發現不管是傅老師還是韋先生，雖然他們的配偶也都在教書，可我發現他們在談論兩位的時候，除了是對兩位著作的欣賞以外，還有另外一個部分，是關於兩位學術歷程上能共同合作的羨慕。這兩個問題是從這樣來的，第一個問題是，我自己讀過兩位教授的著作，至少也有十六種，兩位老師合著的部分，除了《興盛與危機》以外，還包括《十日談》一書，就談了十天即成為一本書，我記得你們最後一句話是說，也許大時代就要到來了，接著就是89民運要到來了！沒有錯吧？我記得是這樣。其他還有好幾本著作，至少就有五到六本是掛兩位合著的。兩位教授都是如此地具有思想，而且在共同的道路上合作，而又有一片自己的天空，這個事情對學術界是很迷人的。過去在華人界裡面，婦女受到知識上的壓抑，學界還能舉出這樣的夫婦，能夠都成為學界的領導人，大概只能舉出湯一介跟樂黛雲兩位老師了。所以，我想他們兩位老師對這是非常羨慕的。

我問的第一個問題是，兩位教授在學思的歷程上，有這麼多的合作，也有各自的發展，比如說劉老師你有《讓科學的光芒照亮自己》等，這個心路歷程中能夠有另一半是隨時可以談學問。像碰到兒子問自己是做什麼的，你們可以回答說是寫文章的。你們說用寫文章來概括我們兩人，總也是不錯的。這是第一個問題。

第二個問題是，86年傅老師在《文星雜誌》的除了介紹兩位以外，同時介紹甘陽、李澤厚、方勵之等等，我注意到一個事情，就是當時兩位主編《走向未來叢書》，對那整個時代的啟蒙具有很大的領導作用，那時李澤厚先生從美學的角度，甘陽也在主編一些書籍，但傅老師當時介紹的這幾位

思想家，大部分都在香港跟美國，甘陽先生是在香港，李澤厚先生是在美國，方先生也不在本土，這是不是有一個時代的因素？當時被傅先生列為重要的四大思想家、領導青年人的重要思想家，那時金先生才四十歲左右，這是不是有一個特殊的歷史背景？

答 劉青峰教授：

說到夫妻合作，這也是一種緣分吧！但我覺得我們兩個還是有著很大差別的。哲學方面的書，主要是金觀濤寫的。我對哲學不是很喜歡。有時候睡不著覺，就拿休謨的書來看一下，這比吃安眠藥可能還要好一點。金觀濤對哲學特別有興趣，所以這一方面，我頂多聽聽他講一些，他寫出來的文章幫他改改錯別字。他哲學方面的代表作，我都沒有署名，因為這不是我的思想。但是在歷史研究上，尤其是思想史，我們一起合作，這是兩個人共同的興趣。我們兩個人已經養成一種生活習慣，日常生活比較簡單，吃飯、散步基本上都是談學問。這在一般家庭很少見，故我只能用緣分來形容這種合作。

答 金觀濤教授：

講到80年代，真是令人感慨！有時候看舊相片，常有這樣一個感覺，當時那黑白照片的世界是真實的，今日彩色的倒是虛幻的。

我必須指出，沒有80年代啟蒙運動，是不可能今日中國經濟高速發展的。但六四以後80年代啟蒙思想卻受到了壓制。人們常有一種錯覺，以為今日中國和西方接軌、在經濟上全面擁抱資本主義就是80年代啟蒙運動主張，其實這是不對的。當時除了要求民主外，還存在著尋找不同於資本主義的現代開放社會的渴望。六四後對民主的壓制，導致這一追

求的流產，這是中國文化建設的巨大損失。正如剛才崇敬講的，那些80年代啟蒙運動的中堅人物，很多流亡海外。今日忽略文化建設的惡果已經出現，知識界應該重新回到80年代關心思想，關心大問題的立場中來。

問 尤惠貞教授（南華大學哲學系）：

我剛剛聽到金教授談，如果我的理解沒錯的話，談到魏晉玄學的時候，金教授說那是中國文化往佛教方面契合，我想借這個來引出一個問題。現在人間佛教已經在台灣，我想大陸慢慢地也是意識到這個問題，是不是順著這個可以說人間佛教是佛教往中國文化契合。如果說儒家跟佛家都是有終極關懷，那目前這樣一個傾向，也可以說是佛教往儒家的話，那回應到剛剛這個問題，好像在談到終極關懷的時候，儒家強調現世的，佛教是往出世的，可是現在這個現象是不是好像也有一個融攝的情況？

答 金觀濤教授：

關於民間宗教，這是一個非常複雜的問題，我沒有到資格來回答，因為我對民間宗教不了解。但就印度宗教跟中國文化融合的問題，我想多講幾句。中國對印度思想的吸收是高度選擇性的，即使佛學亦如此。實際上，甚至可以說，在中國形成了中國式的佛教，並最後被儒學消化，產生了融合了佛學修身方法的儒學。這就是宋明理學。照理說，既然是兩種不同超越突破文化的融合，宋明理學應該包含兩種超越視野。但這如何可能呢？要知道，超越視野的基本要素如「出世」還是「入世」，以及「依靠自己」還是「依靠他力」是兩兩對立的。一種終極關懷不可能同時取「入世」和「出世」，同時取「依靠自己」和「依靠他力」。故所謂兩種超越視野的結合，往往是終極關懷在結構上被分成若干部

分，各部分有自己的超越視野，在總體上某一部分佔主導地位。例如程朱理學，把道德理想分成天理境界和天理的實現兩個層面。天理境界作為無氣之形式之理的理想狀態，在相當程度包含了佛學的思辨，即蘊含著印度宗教的超越視野，而天理的實現則完全是儒學的超越視野。其實，托瑪斯·阿奎那的神學融合了亞里士多德哲學，亦達到了希伯來超越視野和古希臘超越視野的結合。一般說來，兩種超越視野的結合比一種超越視野更具普遍性，故都對應著世界性的文化。西方的天主教如此，宋明理學亦如此。

因此，宋明理學不僅屬於中國，它亦是東亞的政治思想。我經常跟日本還有韓國的朋友講，通常把儒學稱為東亞有共同的文化，這是不準確的，應該講宋明理學才對。為什麼呢？因為在軸心文明以後，東亞從來就處在兩種超越視野的競爭之中。一個是儒學，另一個是佛教。在宋明理學產生前，儒學不是佛教的對手。韓國、日本基本上處於佛教籠罩之下。但宋明理學產生以後就不一樣了。儒學終於有了可以消化佛教的方法，故它在東亞成為佔主導地位的統治思想。理學先傳到朝鮮，再傳到日本。朝鮮自李朝開始，就以儒學為官方意識形態。日本亦自德川幕府起，朱子學戰勝佛教成為政治制度正當性基礎。因此，15-16世紀中、日、韓三國有了共同的政治文化。我們今天所說的東亞社會真正形成了。宋明理學成為了東亞前近代的思想基礎，也是東亞成為東亞的原因。今天討論東亞社會的現代轉型，特別是不同於西方的現代性，都應從宋明理學開始。特別要強調的是，宋明理學在中、日、韓三國的發展道路是不一樣的。中國自明末起，宋明理學受到了徹底的批評，形成了中國近代傳統。在日本，演變為日本式的儒學。江戶時代，朱子學蘊含的兩種超越視野開始分裂，其後果就是丸山真男所講的政治理性和

儒家倫理分成不同的領域，神道跟佛學分開來了，這在結構上跟西方十七世紀類似。只有在韓國，保留了宋明理學。有趣的是，十九世紀中、日、韓三國現代化道路的不同和宋明理學在三國前近代呈不同形態直接相關。

因為宋明理學蘊含著雙重超越視野，所以，明末清初對天理世界的否定帶來一重大後果，這就是中國政治思想從此只存一個超越視野了。包含在形而上層面的印度宗教的超越視野轉化為道德烏托邦，中國人近代的心靈狀態變成常識的和高度入世的。這甚至表現在藝術上，清代的繪畫，你感受得到天理境界嗎？其實如果沒有佛教對「無」的冥想，是做不到半天靜坐、半天讀書的，也不可能會知道什麼叫做天理境界。宋明理學是透過對天理世界的冥想，把佛學整個跟儒學融會貫通一體；當然它有很大問題，儒生從此成為手無縛雞之力的白面書生，結果明朝亡了國。但是作為心靈境界，作為終極關懷的特殊形態，特別是把兩種超越視野天衣無縫地結合，我認為宋明理學達到了相當的高度。現代社會研究終極關懷，在全球化多元超越視野開始衝突的今天，我認為重新研究宋明理學、恢復它的資源，是有意義的。

問 孫雲平教授（南華大學哲學系）：

我問幾個問題。第一個是提到終極關懷的類型、理念的型態，當然這是從思想史的角度來作這樣的分類，看起來好像有一定的合理性，但如果我們正在作更細緻的分析或了解的時候，會不會是一個過度簡化，為了符合分類型的一種作法？比如說您剛提到，希伯來型的一神教皈依這種類型，當時強調是靠外力、出世的這樣一種分類，實際上，比如說我們看到西方，特別是在政治哲學上面顯示，對於一個特定的權力的膨脹的限制，其實是奠立在一個非常對人性的了解，

或者對人性墮落的懷疑，這基本上是一種宗教式，或希伯來式的；也就是說，當一個超越的，或者是出世的，他還是有過很多入世的關懷的。所以，我覺得這樣的分類會不會是一種非常粗糙或簡化的分類方式？

第二個問題，有人說中國的文人——思想的知識分子跟所謂的庶民階層，根本是兩個階層，中國人自己搞一套非常精華，而且非常菁英主義式的東西，比如說談對道德的自律或超越，可是庶民老百姓——大多數的普羅大眾，其實還是過著非常俗世的生活，或是追求現實利益，追求現實需求滿足的這樣一個表現型態。因此，中國的士人或知識分子跟庶民階層根本是兩個完全沒有干係的狀態？又比如說，剛剛提到中國人的終極關懷，會不會純粹是一種知識分子的幻想，或是理想的投射？

第三個問題，您提到這幾種不同的終極關懷類型，剛才回答尤老師問題的時候提到，佛教跟中國傳統的終極關懷是有這樣交流或融合的可能性，跟其它的終極關懷類型或理念類型有沒有可能有一種對話或者交流，進而產生另外一種理念類型？

答 金觀濤教授：

我基本同意你的看法。這是一個相當簡單化的分類，簡單化一定忽略很多東西。但是為什麼還是要去尋找簡單化分類呢？因為，沒有分類，我們沒有辦法知道精神的本質在哪裡。比如說，古希臘哲學家對於知識的看法跟宋明理學對知識的看法究竟有什麼不同？程朱理學也講求知，如把格物致知中，「格」和「致」兩個字連起來叫「格致」，這是宋明理學以後的事。在這以前只有「格物致知」，沒有「格致」。在宋明理學以後，中國產生了為明天理而去求知的傳

統，但這跟希臘有什麼不一樣呢？一旦我們知道，希臘的求知精神強調建立一個外在判別標準，並最終依靠外部標準（力量）的話，差異馬上就顯現出來了。這也就幫助我們理解，為什麼程朱理學對知識的注重最多是導致考據和科學主義（利用科學建構道德意識形態），而以求知為終極意義的近代科學只能起源於西方。

另外，這些簡單的分類只是指超越視野，終極關懷是可以容納不同的超越視野的。故分析終極關懷理念型除了要考慮超越視野外，還必須考慮內容，這就複雜得多。比如希伯來宗教，本質上具有同一的超越視野，這就是對一神皈依達到救贖。但其內容可涉及不同程度的入世跟出世。猶太教是比較入世的，基督教是出世的，伊斯蘭教是相當入世的。正因為伊斯蘭教相當入世，所以帶來很大的問題，例如建立現代社會比較困難。並跟猶太教、基督教的衝突非常嚴重。有了基本類型學的分析，終極關懷的理論研究就容易展開了。例如天主教，因吸收相當多古希臘思想的成分，存在兩個超越視野。而東正教基本是拒絕古希臘的認知傳統，只有一個超越視野。

至於不同終極關懷融合問題，必須立足於終極關懷的理念型來判斷，而不能僅僅看超越視野相近程度。例如具有相同超越視野的儒學，作為宇宙論儒學逆反的魏晉玄學和印度佛教接近，但作為清代儒學價值逆反的革命烏托邦和佛學形似神不似，只是擬佛學而已。日本江戶時代的儒學是二元論式的，存在兩種超越視野，以致於在心靈結構上，日本人的儒學和中國近代思想有相當大的距離。程朱理學因具有雙重超越視野，天理世界和求知的關係有接近西方天主教神學。因此，明末耶穌會傳教士來華，有一些士大夫信了天主教。請注意，這是中國歷史上從未有過的。即使十九世紀，中國

士大夫從新教傳教士手中學習西方現代科學時，亦很少信教。故明末的情況和宋明理學的理念型有關。此外，任何類型學都只是一個框架，它不能代替具體的分析。超越視野不能代替終極關懷的內容分析，比如我們講印度教和佛教時，兩者超越視野相同，但內容差不多相反。印度教基本上是泛神論的，是把世界看成是由無窮等級構成的，從梵天開始到天神到人，再到動物、植物；認為解脫必須遵守每一等級戒律，來世可以轉到一個比較高的等級。佛教則是打破一切等級，用另外方式解脫。只有梳理終極關懷內容，才能搞清不同終極關懷之間的關係。

至於第二個問題，民間的信仰跟士人不盡相同，確實如此。正因為這樣，現在做民間信仰，強調田野工作，到民間去調查。但在做思想史時，我們只能憑文獻，有文獻紀錄的思想大多都是士大夫的思想。這樣一來，從思想角度研究終極關懷，我們只能去研究大傳統。所以我想，現在民間宗教的調查，應該補這個缺，但做歷史就沒辦法補了，這是永遠的遺憾。

問 呂凱文教授（南華大學宗教學研究所）：

剛剛金老師提到，認為中、日、韓三國共通的應該是宋明理學的系統，而不是先秦儒學。我比較好奇的地方，就是可不可以再針對這個問題，進行一個比較深入的申論。

再來就是，我們知道中國、韓國還有日本，基本上都是受到佛教文化的影響，甚至在日本的早期，佛教勢力還不會輸給儒家的思想，韓國也是。在這樣的情況底下，金老師您認為，中、日、韓不是以佛教文化為共通基本，而是以儒家文化，特別是以宋明理學為基本的這個觀點，我是蠻好奇的，想要來聽聽看。

答 金觀濤教授：

這也是我和青峰最近這幾年來正在研究的問題。為了對這個問題有全面理解，我們不能僅僅就思想史講思想。換句話說，即使終極關懷的理念研究，也必須放到和社會互動中才真正理解。

首先，在研究不同的終極關懷互相競爭時，一定要考慮它們和社會制度的適應性。就以印度宗教為例，為什麼佛教在印度不是印度教的對手？這和印度種姓制度根深柢固有關係。雖然佛教和印度教都追求解脫，但和社會制度契合程度是大不相同的。人除了關心死亡問題以外，還關心現世怎麼辦、政治權力怎麼分配、社會怎麼運行。這方面種姓制度有一整套東西，而且深入日常生活，例如種姓的各種規矩，又例如職業和節日。我們知道，印度沒有共同的節日，因為要婆羅門說了算，不同地方婆羅門說法是不一樣的。種姓的區分既然代表了解脫等級，故人們格外重視不要讓低種姓人混進來；這樣一來，種姓合併絕不可能，但一個種姓時間久了有機會分成兩個亞種姓，所以種姓越分越多，到1950年代，印度有兩萬六千多個亞種姓。佛教是完全不適應種姓制度的，故佛教大帝國只有短暫的孔雀王朝，而且還主要在印度的北部。換言之，考慮佛教在不同社會的影響，必須分析它和當地政治社會制度的關係。

佛教傳到中國、韓國和日本，其影響力以及和政治結合情況就各不相同。中國自漢代開始，儒學就是家族制度與大一統帝國的正當性基礎，佛教在民間力量再大，亦很難長時間成為佔統治地位的政治意識形態。但日本沒有中國那樣的家族組織，亦沒有實行科舉制度，故幕府早期戰國時代佛教是和政治密切結合的。政治以佛教為基礎，一定是兩張皮，

一面是武士對佛教的信仰，另一面是武裝割據。直到江戶時代，甚至明治之前，佛教都是當時政治體制的一部分。江戶時代每個居民都要到寺院裡面去登記。以前中國用保甲制度，而日本是通過寺院。正因為佛教影響在日本和朝鮮遠比中國大，宋明理學產生才那麼重要。因為只有宋明理學，才能把佛學的修身、對解脫的渴望，甚至靜坐功夫，跟儒學家庭的人倫、忠君整合在一起。這種整合的功能在朝鮮、日本是不同的。朝鮮的李朝形成了模仿中國政治社會制度的兩班制，日本則是用對將軍的忠，將各大名統一起來。

除了社會制度，還必須重視重大事件對普遍觀念的影響。宋明理學在中國、朝鮮、日本的不同命運，還和滿清入關這一事件有關。明亡天下促使一代儒生反思宋明理學的問題，結果對天理世界的冥想被拋棄。中國政治思想發生巨變，否定宋明理學產生了清代實學，使考據和氣論大行其道。該思潮對日本的影響就是氣論對統一天理世界的顛覆，日本儒學發生理的分裂。而朝鮮則把明亡天下視為中國儒學正統地位的結束。因為滿清是夷狄。去過韓國就知道，崇禎皇帝的忌日，在韓國是重要紀念日，中國人哪會把崇禎皇帝的死看成一回事嘛！而在自稱「小華」的朝鮮看來這不得了啊，因為中國亡了天下，從此捍衛理學成為朝鮮民族認同的組成部分。只有通過思想和社會制度的適應性以及研究思想與重大事件的互動才能接近歷史的真實，終極關懷的研究亦是如此。

問 歐崇敬教授：

再各請教兩位老師一個問題。金老師您認為，自己從《興盛與危機》，跟《悲壯的衰落》，還有《人的哲學》之後，自己的歷史觀還有哲學觀，在這十幾年的最大變化是什

麼？

另對劉老師的問題是，劉老師您在《讓科學的光芒照亮自己》以及在89年談的《十日談》之後，您們在面對當代中國，這麼一連串十幾年的變化，您怎麼看這個時代，以及您在這十幾年最大的變化是什麼？

答 金觀濤教授：

崇敬的問題很有意思。梁啟超喜歡以今日之我來否定昨日之我，我則相反。我基本上堅持著80年代的想法和《興盛的危機》中的系統論架構。當然，我們80年的著作比較單薄，沒有考慮到人文精神面向，比如說像傅先生指出的那些問題，特別跟韋伯命題的關係問題。但我們在80年代寫書的時候，有一點我和青峰是比較小心的，就是不懂的東西，盡量少講。現在有很多知識分子以為什麼都懂，什麼都講，結果就錯了嘛！我們基本態度是，不懂的東西弄明白才寫。因為。我們要建立的系統論史觀，包含長時段和大空間的歷史，在漫長的研究過程中，如果前面建立的基本構架跟後面的東西相矛盾，就很麻煩了。這時梁啟超式的不斷自我否定就難以避免。令人欣慰的是：我們系統論史觀是自洽的。把韋伯命題加進來，特別最近又把對軸心文明的研究和觀念史研究加進來，居然發現裡面竟然有一統一性。換言之，系統論史觀更為豐富了。所以今天如果傅先生還在，我也許可以對他說，我們沒有辜負他的期望。我們還在往前走。

答 劉青峰教授：

我也簡單說一說。我發現兩個現象很有意思。第一，我們的書在八九以後被禁了。第二，現在因為社會比較多元了，個體書商可以透過買書號的方式出書。從去年起，就有朋友想突破一下，所以，2005年金觀濤的兩本哲學在大陸出

版。我的《讓科學光芒照亮自己》那本書原定亦是要出的，可是後來上面施加壓力，一時沒有出來，好在2006年11月份，又有一點鬆動，書也出來了。這裡存在著頑強的拉鋸戰。

人們經常把我們的書和現實聯繫起來，例如我們的理論可能被人用來說中國即將崩潰。我看到網站有一個消息，把我們在《興盛與危機》談的王朝崩潰以前的假資本主義現象，如官場貪污腐敗、病態的城市化、大量人民流離失所和現實聯繫起來。好像我們在影射當下。其實，我們當時寫的是歷史現象，寫這本書時根本也不可能想到二十年後的中國。所以我覺得，作者的話不需要為人家的衍生來負責。

80年代，我們參與思想啟蒙，做了很多思想上的探索。我們兩個人特別喜歡的一句話就是：對創造的渴望。其實我們這些年，在香港還是在繼續往前走，我們覺得很多問題還沒有解決，不得不拓展研究領域。隨著我們的思考，往往會出現新的問題，為此不得不針對新問題，進一步展開新的思考，而不知老之將至也。有一種說法，80年代是思想的時代，九十年代思想淡化、學術復出的時代。但我們認為該說法對我們不適用，我們即使是在做咬文嚼字的關鍵詞研究時，背後仍存在對思想的關切。當然，現在是一個不要思想的年代，但我相信思想的火焰總會燃燒的！

總結 慧開法師：

因為時間的關係，答客問顯然意猶未盡！但今天金教授談的範圍非常廣，從終極關懷談到西方、印度、中國、日本、韓國。講到印度，我記得在美國天普大學宗教系時，有次和系上的印度老師（Dr. Yadav）聊天，從佛學講到文化又講到教育，聊著聊著他突然間有感而發的說，我們印度就是

缺了一個孔夫子！其實他是非常印度傳統的人，要講出這句話，很不容易。但很可惜後來他過世了，沒有機會再跟他深入討論這個層面所蘊含的課題。但他的這句話足以讓我們深思及探索中國文化在思想上、在哲學上、在生命面向的思維資糧。

劉教授剛剛講到，「雖然在高壓的情況，生機還是存在的」。這句話讓我想起有一次去拉斯維加斯的道場（蓮花寺），當家法師帶我到沙漠地帶參觀，印象中極度乾旱的沙漠應是寸草不生的，卻在那兒看到很多令人驚異的生機，例如在石縫中冒出的仙人掌，當時看了非常感動，認為不可思議。因此，我相信生命的韌性，只要是有一絲生機就可以發展出來。或許，我比較樂觀一點，然事實上，未來會怎麼樣是沒有定論的；從佛法來講，這個因緣的緣，它不是一個靜態的東西，而是動態的契機。但前提是，個人的努力還是很重要的。君且看看金教授與劉教授豐富的著作，其治學的嚴謹與深廣，是我們學習的典範。而今天的演講雖然結束了，但將會是另一個開始，一個嶄新的學術與思想交流之開端。