

書 評

王學路*

鄭宗義

《從宋明理學到當代新儒家》

香港：香港中文大學出版社，2024年，437頁，ISBN 9789882373235

在當代儒學研究中，「返本」與「開新」之間的張力始終構成一個核心命題：如何既根植於傳統義理，又直面現代性浪潮的衝擊？在《從宋明理學到當代新儒家》一書中，鄭宗義系統梳理宋明理學至當代新儒家的發展脈絡，以「十年磨一劍」的定力，對此問題做出了深刻回應，體現了自《明清儒學轉型探析——從劉戡山到戴東原》（2000年初版、2009年增訂版）到《儒學、哲學與現代世界》（2010年）研究中一以貫之的問題意識。

全書除導論、附錄以外共分為三個部分。第一部分包括第一章至第六章，以張橫渠、陳白沙、湛甘泉、羅整菴、王陽明為個案，深入闡發理、氣、心、知行等宋明儒學中的核心觀念。儘管這些文章都曾以單篇文章的形式發表，但編訂次序並非隨意聯綴，各章層層遞進形成了緊密的整體。例如開篇首章為〈張橫渠氣學評議〉，除了時間順序的考量，亦是要標示作者對「超越主義唯氣論」的特殊重視；以〈明清之際儒學的一元化傾向〉作為第六章，實現了對《明清儒學轉型探析》中未設專章討論的一

2025年6月18日收稿，2025年8月21日修訂完成，2025年11月5日通過刊登。

作者係北京清華大學哲學系博士研究生。

* Wang Xuelu, PhD student, Department of Philosophy, Tsinghua University.

元化思想脈絡的補全。第二部分包括第七章至第九章，探究當代新儒家特別是唐君毅、牟宗三兩位先生對宋明儒學的研究，比較他們截然異趣的方法：牟宗三「本體分析」的進路，重在探究宋明儒者對本體概念的理解；唐君毅則立足「德性工夫」視角，重在從學者的存在困惑及由解決困惑所引發的工夫進路入手。第三部分包括第十章至第十二章，剖析當代新儒家如何在汲取宋明儒的基礎上繼往開來，重新設想「儒學」來迎拒西方哲學思潮的輸入，並批判地回應現代性的衝擊，乃至參與到當前全球倫理與宗教對話中。僅從目錄上恐難完全呈現本書的創見，其亮眼表現有如下三個方面：

一是哲學分析與思想史考證的雙重視野。在方法上，鄭宗義的寫作呈現出深刻的延續性。回溯其著作出版歷程就能發現，早在 2000 年《明清儒學轉型探析》的序言中，鄭宗義就界定過他對哲學史與思想史研究取向的差異化理解：「哲學史追溯的是哲學理論（即哲學問題及答案的提出）本身的演變發展，強調的是考察理論的涵蓋性、一致性及其效力與困難所在。思想史尋求的是歷史真相，偏重探索（哲學）思想的形成如何受到時代環境因素的左右，以及它最終如何反過來影響時代發展的走向。」¹這種方法論的自覺，直接體現在其寫作實踐中：「在分殊評斷哲學思想時，我會緊遵理論諦當與否的準則；而介入思想史的領域時，我則嚴守證據的關口，儘量避免提出任何缺乏歷史證據的結論。」²在這本書中，鄭宗義既通過哲學分析釐清黃宗義「一心萬殊」、戴東原「達情遂欲」、劉蕺山「誠意慎獨」等概念的內在邏輯，又借助思想史方法考察明清之際學風的異動、朱子學的消長、經世與考證思潮的興起。時隔十年，在 2010 年出版的《儒學、哲學與現代世界》中，鄭宗義闡述其研究方法是「兩條腿走路」——一是哲學史的清理工作，二是哲學思想的開發工作。既是兩條腿，則這兩項工作自然是相互配合的：「沒有哲學史的清理，哲學思想的開發即便不是絕無可能，也極其量是閉門造車，想出門合轍難矣。反過來，哲

1 鄭宗義，〈序論〉，《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學出版社，2000）。

2 同上註。

學思想之不斷求能回應時代的問題，亦替哲學史的清理提供更多嶄新的視角。」³鄭宗義於以上兩部舊作中體現的方法，在新著《從宋明理學到當代新儒家》中得到了進一步延續和印證：一方面，他深入分析張橫渠氣學、陳白沙與湛甘泉的心學、羅整菴的朱子學等哲學命題；另一方面，又將視野擴展至與西方哲學的對話，援引索沙（Ernest Sosa）的德性知識論（virtue epistemology）資源，重新詮釋王陽明「知行合一」等經典命題，突顯了儒學在當代不斷自我更新的活力，亦開闢了中西哲學對話的可能。

以第六章〈明清之際儒學的一元化傾向〉的討論為例，作者回顧了以往研究概況及爭議之處：牟宗三認為，劉蕺山見諸說繁雜支離，欲「統而一之」，「其統一之法大體是直下將形而下者向裡向上緊收於形而上者，而同時形而上者亦即全部內在化而緊吸於形而下者中，因而成其為一滾地說。此大體是本體論地即體即用之一滾地說。」⁴在牟宗三看來，劉蕺山的一滾說是宋明理學發展的必然趨歸。劉述先則在明清儒學轉型的大背景，提出劉蕺山、黃宗義兩人都有一種「內在一元論」，而後考慮到內在一元論的用詞易被誤解為唯氣論，遂改為「內在一元的傾向」。⁵鄭宗義在回顧牟宗三、劉述先學說的基礎上，進一步拓展了「明清之際儒學的一元化傾向」的論域。首先，逐層分析宋明儒學中一元化思想的五個基本涵義：（1）道一、理一、性一之義；（2）（天地人我、理與氣、性與情）不離之義；（3）合一或一體之義；（4）本一之義；（5）吾儒一、釋氏二之辨儒佛之義。其次，梳理一元化思想如何在明清之際儒者的思想中逐步強化：湛甘泉為嚴辨儒釋疆界而高揚「理氣合一」，王陽明基於心學本具的一元特色發揮「理氣一物」說，劉蕺山通過「理氣緊收緊吸」、「四德七情分疏」及「本體工夫合一」將一元化推向極致，至黃宗義更直言「心即氣」，最終形成一股拒斥分解、強調整合的思想潮流。最後，說明此思潮在明清儒學轉型中起的作用：加促形而上心靈的萎縮；提升情的理論地位，而一轉手乃成只講求形而下的情感；使宋明儒即體即用的圓融論偏離恰當的理論位置，

3 鄭宗義，〈前言〉，《儒學、哲學與現代世界》（石家莊：河北人民出版社，2010）。

4 牟宗三，《心體與性體》（長春：吉林出版集團，2013），頁340。

5 劉述先，《黃宗義心學的定位》（杭州：浙江古籍出版社，2006），頁1。

因而亦造成蕩越；大大加強心學將一切收歸本心的旨趣。釐清明清之際儒學一元化傾向的發展線索，對哲學史的清理工作有十分重要的意義。

二是對當代新儒家同情地瞭解、批判地繼承。對於當代新儒家的譜系劃分，學界歷來存在不同的聲音，鄭宗義採納劉述先提出的「三代四群」說，坦言自己的研究深受唐君毅、牟宗三啟發，但這並非盲目追隨和簡單復刻，而是兼具深切的同情與理性的批判，這一特質尤其體現在對前輩學說的反思中。關於牟、唐兩位先生的差異，有謂是他們治學風格不同之故：牟宗三重斬截分明，喜化鈍角為銳角；唐君毅則重融貫會通，常化銳角為鈍角。鄭宗義認為此說過於籠統，並未切中問題的核心。

在第七章〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉中，鄭宗義首先通過挖掘唐牟通信、唐君毅日記、牟宗三年譜等未被充分利用的材料，還原了唐、牟二人相識、相知、相契、相得、相較、相競的過程。例如，唐君毅在 1965 年 10 月 5 日時，「朱子與象山之會通之文已四易其稿，今大體可算確定矣。」⁶但是於 10 月 14 日閱讀牟宗三〈陸象山與朱子之爭辯〉與〈胡五峰知言之疏解〉兩文之後的數月，都在修訂《原性篇》，甚至深夜校改時「取朱子語類對勘」，生動呈現了唐君毅如何在與牟宗三的對話中調整自身觀點。再如，唐君毅在 1969 年 6 月 21 日這天記載：「上午閱宗三心體與性體書完，此書為一大創作，有極精新處，但其論宋明儒學與我意尚多有所出入耳。」⁷鄭宗義認為，1972 年唐君毅宋明理學專著《原教篇》的寫作計劃，也是受到牟宗三出版《心體與性體》的激發。其次，鄭宗義從詮釋進路上重審了二人的區別：牟宗三注重通過概念分解，釐清宋明儒者的本體論系統，即「本體分析」的進路，其研究具有強烈的哲學體系建構意識，故講分系問題；唐君毅則強調回歸儒者的生命體驗，將本體論差異溯源至工夫實踐的多樣性，即「德性工夫」的進路。為進一步呈現唐、牟的差異所在，作者列舉三例：〔例一〕對北宋周濂溪、張橫渠至程明道的思想發展的解釋；〔例二〕對程伊川、朱子思

6 唐君毅，《唐君毅日記（下）》（《唐君毅全集》第 27 卷，臺北：臺灣學生書局，1991），頁 72。

7 同上註，頁 195-196。

想是否為歧出的判定：〔例三〕對江右王門「歸寂」工夫的評價。學界對前兩例已有相關討論，劉述先就曾寫過〈有關理學的幾個重要問題的再反思〉與〈有關宋明儒三系說問題的再反思——兼論張載在北宋儒學發展過程中的意義〉等文章。本文以唐、牟對江右王門的評價為例，對二人的差異略作陳述：

牟宗三認為聶雙江、羅念菴之說全非王學思路，將良知本體分拆為寂感、未發已發，實則「把陽明良知教弄成面目全非的古怪樣子，而又自稱為王學，此豈非別扭之甚乎？」；⁸唐君毅則通過考究聶雙江、羅念菴「靜坐中之所證得」的工夫體驗，指出歸寂主靜工夫的積極意義，認為雖未必即能達聖賢境界，然不可謂其非聖賢之學。唐君毅對靜坐工夫可謂懷有「同情之瞭解」，這與其自身體驗密切相關——他曾在患病期間修習靜功以調適身心，其著作《病裡乾坤》就記載了這段經歷。他以病為喻，指出雙江、念菴言歸寂主靜，猶如「人病而不知養息，而自謂無病，乃與常人同為種種日用應酬之事，則其病又恆日增」。⁹在對兩種研究進路的評價上，鄭宗義採取辯證立場：一方面，他肯定牟宗三將宋明理學轉化為一門可資研究、討論及評價的客觀學問，在本體分析的詮釋進路上做出了示範，但也指出「牟先生把工夫約化的同時亦大大減低了儒者的工夫差異對其理解本體概念的影響程度。」（頁 233）另一方面，強調唐君毅的詮釋進路更能體貼儒者「存在的掙扎」，避免以邏輯體系消解實踐智慧的多維性，不過，作者承認唐君毅「當然有時體貼太過時，亦得警惕易有混同義理是非之虞。」（頁 234）兩種詮釋進路並不是彼此截然排斥，而是合則雙美——「詮釋進路與詮釋結論之間並無必然的邏輯涵蘊關係」（頁 235），研究者應兼顧本體分析與德性工夫這兩個視角，以求更全面地把握宋明儒學精神。

三是對儒學現代性的關懷與回應。儒學在數千年的發展歷程中，始終以繼往開來、返本開新的方式不斷回應時代提出的挑戰。作為極富思想活力與現實關懷的群體，當代新儒家亦不例外。自第一代新儒家起，熊十力

8 牟宗三，《從陸象山到劉戡山》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 308。

9 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇：宋明儒學思想之發展》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁 399。

通過重建「體用不二」的本體論，為「內在超越」提供了強有力的論證；梁漱溟則提出「文化三路向」說，確立中國文化在世界文明體系中的獨特地位。至第二代新儒家，唐君毅標舉「人文精神之重建」對抗現代價值虛無，守護傳統文化的慧命；牟宗三則試圖以「良知坎陷」說，開出「內聖外王」的新路徑。作為第三代新儒家的代表人物，劉述先繼承了第二代的研究路徑，先後提出「理一分殊」、「兩行之理」、「迴環的必要性」三個相互緊扣的觀念，積極與納塞（Seyyed Hossein Nasr, 1933-）、孔漢思（Hans Küng, 1928-2021）等學者開展全球倫理與宗教對話。足可以看出，新儒家並非只關注理論的工作，而是飽含強烈的現實關懷，試圖以儒學智慧為現代問題提供解決方案。正如作者在第十章〈合哲學、道德、宗教為一體——當代新儒家的儒學觀〉結語中申明的：「哲學的儒學，能通過理論建構乃至中西比較的視域來大大開拓儒學的義理世界，使之能參與到當前人類面對的各種問題的討論中以求作出貢獻，並為解決問題的實踐路向提供指引。道德的儒學，能恢復儒學作為吾人自我探究、文化與社會政治建設乃至日常生活的軌道。宗教的儒學，能極成吾人精神生活的途徑。」（頁 329）

為了更有力地證明新儒家的儒學設想可以重建儒學，鄭宗義在第十一章〈論唐君毅對現代文化的省思〉中，特別聚焦唐君毅對現代文化的批判性省思，糾正了將新儒家視為保守主義者的狹隘認識。唐君毅對現代文化的關注，集中見於《人文精神之重建》、《中華文化與當今世界》、《生命存在與心靈境界》等文字中，他痛陳現代文化切斷了心靈向內向上之路，客觀的價值意識不立，則人文世界中的不同領域便有淪為不相連繫、分崩離析之虞。這種看法與韋伯（Max Weber, 1864-1920）的論述遙相契合，在韋伯看來，深藏在現代性進步外衣下的是宰制人的危急或囚禁人的鐵籠，他把逃脫的希望寄託於能跟制度抗衡的個人意志，雖然這種抗衡或許註定失敗。不同於韋伯的悲觀，唐君毅強調面對人類世界毀滅的可能時，仍應懷有祈求人類生命能相續不息之「大仁」，以生起尋求解決危機之「大智」，及培養承擔毀滅無所畏怖之「大勇」，來建立真誠相信道德與宗教價值必常存天壤之「大信」，並更依仁智勇信而明乎「此時代之所呼喚命令

於吾人」之「自命」，¹⁰重建起道德、宗教與哲學。鄭宗義將唐君毅解決現代文化危機的方案，視為有分有合的兩種關係：「分而言之，道德是吾人本心靈性情去追求生命的理想化，宗教是沿此追求所生起之超越的信仰，以成教為目標的哲學則能申明辯護道德與宗教，三者分而緊密相關。但合而言之，道德是性情，宗教是性情之形上學，哲學是性情之教；道德性情即超越的信心亦即知行合一的哲學理性，三者本為一體。」（頁 359）

唐君毅這一極富啟發性的嘗試，需在充分繼承、消化的基礎上才能有所推進。因此在本章最後，針對學界可能對唐君毅的思考產生的誤解（諸如傳統主義、保守主義、判教色彩），鄭宗義代為指出：唐君毅理解的儒學有兩面，一面是儒學揭示出的普遍道理，可以讓一切居於不同思想傳統的心靈共認；另一面是儒學為人所可皈依的特殊教路，當代新儒家從不諱言儒學是他們生命的終極關懷。以上討論在充分肯定唐君毅方案、推進對他理解的同時，也隱含著鄭宗義的開放性認識：儒學在未來仍需自我發展，積極與其他思潮對話，從而豐富自身的回應能力。在此基礎上，鄭宗義展望了儒學未來的發展方向：「儒學普遍的一面可以使他發展成一融通不同思想、宗教的多元主義框架，但此並不排斥它同時是一套特殊教相。」（頁 360）這種在儒學基礎上發展出的「多元主義宗教觀」，作者在〈從實踐的形上學到多元宗教觀——天人合一的現代詮釋〉、〈批判與會通——當代新儒家與基督教的對話〉、〈徘徊在絕對與多元之間——論牟宗三先生的「判教」〉等文章中，都有更詳細深入的討論。

綜觀全書，鄭宗義深刻踐行「返本開新」的學術旨趣，使得《從宋明理學到當代新儒家》在方法與內容上皆具開拓意義。一方面，通過哲學分析與思想史考證的雙重視角，深入剖析宋明儒學中的重要人物與核心命題，賦予傳統義理以現代生機；另一方面，對牟宗三、唐君毅不同詮釋進路的辨正，以及對劉述先全球倫理對話實踐的探討，展現了當代新儒家如何在承繼傳統思想資源的同時，積極回應現代性帶來的挑戰。對於相關領域的研究者來說，本書樹立了兼具深度與廣度的典範，具有顯著的參考價

10 唐君毅，《生命存在與心靈境界》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 454-455。

值。即使對宋明理學與當代新儒學未有深入涉獵的讀者，亦可透過作者深入淺出的解讀，一窺其中堂奧。