

論唐君毅對現代文化的省思

鄭宗義*

摘要

本文旨在分析唐君毅對現代文化的省思，以見當代新儒家第二代學者的思想既非昧於亦非不相容於現代文化。依唐君毅的思考，現代文化雖有其貢獻如科學與民主，但也產生了不少問題。此中最为嚴重的，是客觀價值意識的失落。這是源於現代人不信任理性能力及貶低道德、宗教的理想。對此，唐君毅提出我們應重新設想「道德」、「宗教」與能申明辯護它們的「哲學」，並合三者為一體，來對治現代文化的危機。

關鍵詞：現代文化、客觀價值意識、道德、宗教、哲學

* 香港中文大學哲學系教授

投稿日期：2018.10.08；接受刊登日期：2018.11.09；最後修訂日期：2018.11.19

中央大學人文學報 第六十六期

一、引言

當代新儒家第一、二代人物常被批評為傳統主義者與絕對主義者。批評他們是傳統主義者，是因為他們在中華文化花果飄零之際高舉復興的旗幟，不但過分美化傳統，更以為吾人可以返回傳統或將傳統搬到現代。批評他們是絕對主義者，是因為他們在儒學存亡繼絕之際致力辯護其勝義，甚至強調它優於其他哲學、宗教與精神傳統，好像儒學就是絕對真理。而無論是持守傳統主義或絕對主義的立場，他們似乎完全無視現代文化講求多元的特性，故所說與現代文化格格不入。本文的目的是想藉分析唐君毅對現代文化的省思來作一個有力的反駁，證明這些批評都是出於閱讀不深的浮泛印象。下面我們將會：(一) 析論唐君毅對現代文化的省察；(二) 闡述他對治現代文化危機的思考；(三) 最後，評估他說法的理論效力，亦即代他回答一些可能引起的批評，以見其有以啟發我們進一步思考之處。

唐君毅對現代文化問題的關注，根據他自述是從 41 歲開始。《日記》1954 年 3 月 15 日下記云：

夜念我過去之寫文可分五時期：自廿六歲至廿九歲數年皆喜論中西哲學問題之比較後輯成中西哲學之比較論文集于正中出版，卅歲至卅三歲數年中喜論道德人生成人生之體驗及道德自我之建立二書在中華商務印行，卅四歲後應教育部之約寫中國哲學史綱十七萬言，至卅六歲後補作宋明理學論廿萬言，後又寫朱子理氣論七萬言，此文後只零星在刊物上發表若干篇，大約見于理想與文化歷史與文化及學原，卅八至四十一歲時寫文化之道德理性基礎，其中有二篇四十二歲時乃完成，四十一歲至今則又著重論中西文化及人類文化前途等問題而針對時代立言。回想起來，皆四年一變，乃不期然而然者亦異事也，不知此後數年尚如何。¹

¹ 唐君毅，《日記（上）》（臺北：臺灣學生書局，1992 年），頁 170。

關注的結果是結集於《人文精神之重建》、《中華文化與當今世界》等書中的文字。不過，從省思的深度來看，這些文字仍遠不及他在《生命存在與心靈境界》的〈後序〉中所論述的。這篇〈後序〉的標題即是〈當前時代之問題，本書之思想背景之形成及哲學之教化的意義〉，下文的分析便主要據此來展開。²但在進入正文之前，讓我們先作幾點預備性說明。

（一）首先，是關於《生命存在與心靈境界》一書及那篇〈後序〉的寫作。查唐君毅《日記》，此書寫作始自 1968 年 4 月，先是歷時半年，初名《哲學筆記》。同年 10 月 1 日，唐君毅於《日記》中寫道：

念我以往所思之問題：一為不思而中之智慧如何可能，此為香港出版之道德自我之建立第二編之二文中之一。二為不勉而得之道德生活如何可能，此於朱陸問題探原及原性文中曾指出其為宋明儒學之核心問題。三為由言至默之知識論形上學如何可能，我此半年中所寫之哲學筆記，即向由言至默方向而論知識論形上學。然我初不自覺我之思想之三問題如此。此略類康德之何者為人所知人所行人所望之問題。而實皆高一層次之問題，而純為契應東方哲學方有之問題與思想也。³

可知此書的問題意識是知識論與形而上學，內容則契應東方哲學思想。這是恰當理解此書的關鍵所在，稍後會再作補充。有趣的是，10 月 6 日下記云：「重閱宗三兄之認識心批判一書以核證吾所寫之哲學筆記之思想

² 費瑞實 (Thomas Fröhlich) 新近出版研究唐君毅思想的專書，副題是「儒家哲學與現代性的挑戰」，其中有論及唐君毅對現代性的反省，並關連於流放 (exile) 及文化愛國主義 (cultural patriotism) 的議題，可與本文相互比觀。但本文與其論最大的不同處，在於緊扣唐著〈後序〉來展開分析，並著力於闡述唐君毅對治現代文化危機的思考。參看 Thomas Fröhlich, *Tang Junyi: Confucian Philosophy and the Challenge of Modernity* (Leiden and Boston: Brill, 2017), pp.61-107; 250-257。

³ 唐君毅，《日記（下）》（臺北：臺灣學生書局，1992 年），頁 172。

方向之同異出入。」⁴10月7日仍「閱宗三書。」⁵而核證的結果錄在8日下：

重閱宗三兄書完，此書確為超過康德羅素之大著作，我前讀之已忘，今重閱一道，覺於其義皆無阻隔，亦皆可極成，其所據之地位極高，故皆由上而下以陳義，故解人雖不易，然更能自挺立。我之所見所論，則皆由下而上，故繞彎太多，如環山而行，須歷長途方至於頂，亦意在使學者之逶迤而上。然語難盡意，亦可使人作歧想，此其短也。我所寫哲學筆記，自別有一更大之規模，乃意在展示各層次之哲學境界，但順筆寫來，不成片段，亦尚未見寫至半山、未至於頂，今以目疾之故，亦不知何時能加以整理，更續成全書矣。⁶

唐君毅之所以重閱牟宗三《認識心之批判》來印證自己的思考，一方面是因他確實相當自覺地常拿自己跟牟宗三較量，這是兩人互相攻錯、切磋砥礪的交流方式；⁷另一方面是因知識論與形而上學乃時代賦予兩人的共同研究課題，雖則他們的答案各有特色、不盡相同。由於目疾，寫作一度中斷，要到1969年3月底《日記》中才再次看到《哲學筆記》的撰述，是年12月29日「寫生命存在與心靈境界書之序七千字」，⁸這是《生命存在與心靈境界》的書名最早出現的記載。之後，寫作或重寫一直持續至1970年中。是年，2月13日記云：「寫文一萬三千字。生命存在與心靈境一書之草稿，除一章外皆已重寫，可以代前年所寫者，前年所寫者多誤亦

⁴ 同前註。

⁵ 同前註。

⁶ 同前註，頁173。

⁷ 鄭宗義曾撰文指出唐君毅研究宋明理學的《原教篇》，全書都是在與牟宗三《心體與性體》商榷，參看鄭宗義，〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，收林維杰、黃冠閔、李宗澤主編，《跨文化哲學中的當代儒學——工夫、方法與政治》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年），頁73-106。

⁸ 唐君毅，《日記（下）》，頁211。

多未完備，此重寫者較為完備，俟以後再改正。」⁹15日「補寫生命存在與心靈境界結論萬三千字」，¹⁰19日「上課一時，補作功能遍運境一萬字」，至23日「補作功能遍運境完」，28日又「補作結論第二章一萬字」，3月1日「補作結論第二章九千字完」。¹¹至於〈後序〉，則始寫於6月2日，至9日完成。接著，6月12日「再補一章論存在真理之隱顯，成一萬餘字」(即今本書第32章〈生命存在中之「真理或道」與「存在」之意義——觀生命存在中之「存在之理」之相〉)，13日「續補三千字完」。¹²至此，全書大體完成。其後，唐君毅的心力轉至撰著《中國哲學原論》，《日記》於1971至1973年只有修改此書的零星紀錄。一直到1975年中，他才再度著手整理此書，7月17日「上午整理生命三向與心靈九境一書」，¹³至8月9日「終日整理文，生命三向與心靈九境一書初步整理完」。¹⁴但9月16日下又記云：「重閱生命三向與心靈九境一書，擬每日看一萬字，並重加整理，今日開始看一萬字，費二時。」¹⁵同年11月20日，「閱牟宗三所著現象與物自身一書」，¹⁶可惜沒有留下評語。自1976年中至1977年底，唐君毅都是在與病魔搏鬥的狀況下校訂書稿。

(二) 一般慣將《生命存在與心靈境界》視為唐君毅個人哲學思想的結晶，這不算錯，卻不夠全面。唐君毅雖承認「然吾之書，吾自為之。其中自亦有吾一人之說一人之論在，而於他人之說之論，仍不能無異同」，¹⁷但也再三強調書中義理「皆順時代之呼召，或應世而生之宗教道德與哲學

⁹ 同前註，頁215。

¹⁰ 同前註。

¹¹ 同前註，頁216。

¹² 同前註，頁224。

¹³ 同前註，頁382。

¹⁴ 同前註，頁384。

¹⁵ 同前註，頁387。《日記》1975年的紀錄，都把書稱為《生命三向與心靈九境》，但1976年又改回《生命生存與心靈境界》。到底唐君毅是否曾有過更改書名的想法，今不可考。

¹⁶ 唐君毅，《日記(下)》，頁392。

¹⁷ 唐君毅，〈後序〉，《生命存在與心靈境界(下)》(臺北：臺灣學生書局，1986年)，頁482。

之大方向所在，而非吾一人之私見所存者也。」¹⁸所以，要恰當理解此書，應從四方面來閱讀：一是唐君毅個人學習哲學的心路歷程，及沿之而形成的哲學思想；二是他對如何重建中國形而上學這個 20 世紀中國哲學重要課題的思考與回答；三是他對現代文化的省察與思考；四是他強調哲學思辨應引歸實踐，故自視此書之種種曲折繁密繳繞無非是在展示生命的實踐之道，而使讀者有所悟會以成教。

1.先說第一個閱讀角度，他在〈後序〉中詳細交代了自己的學思歷程以為書中思想之緣起。¹⁹此即：少年時依生命實感而走上哲學探索的道路；赴北平後受當時心理學論心身問題的影響而用思於心靈生命與物質的問題；一度以為唯由科學以通哲學，乃為哲學之正途；因思及心能自覺一義而終接上西方唯心論一路；二十七、八歲時於南京玄武湖悟得「宇宙之真理」、「存在之真理」與人心自覺所及的「內具之真理」實通而為一；32 歲重見熊十力、歐陽竟無及梁漱溟等，復得交牟宗三，並回歸中國哲學特別是儒學，而最終乃得以融通中西自鑄心靈三向與九境的哲學偉構。

2.再說第二個閱讀角度，此即 20 世紀初當中國哲學面對各種西方哲學尤其是科學主義的泛濫，如何重建其形而上學遂成為學人究心用力之所在。此中最早且最系統地提出這課題及思考答案的是熊十力的《新唯識論》。儘管熊十力的兩名得意弟子唐君毅與牟宗三都沒有繼承他那自本體宇宙論切入的一套，²⁰但其點破本體非知識所行境界而唯是反求實證相應、區

¹⁸ 同前註，頁 466。

¹⁹ 參看同前註，頁 466-481。

²⁰ 牟宗三甚至曾為熊十力自本體宇宙論切入的進路辯護，以為不可目為非批判的玄談。其言曰：「熊師的學問，在某義上，有『從宇宙論說下來』的傾向。故一方既可使入想到為『非批判的』，一方又可使入想到為玄談為光景。然吾仔細一想，此不是熊師學問的真相。吾人看伏羲、孔子、孟子、中庸、易傳，可不經過科學知識之成立，批判哲學之出現那個路數，所分判的『從宇宙說下來』與『從人生說上去』那兩個來往的對立，而看之。這兩個來往，在原始儒家是一下子同時呈現的，既不隔，亦不對立。無論從那一面說，都是通着彼面的，而且亦是了然於彼面的。既不是外在猜測的，先隨意建立宇宙

分性智與量智等，都提示了唐、牟重建中國形而上學的關鍵端在於如何清楚劃開知識論與形而上學的界限，使二者不相妨礙干擾。於是，牟宗三以「執的存有論」安排知識論的範圍，以「無執的存有論」（涵道德的形上學）安頓形而上學的範圍，而兩範圍的貫通乃繫於心靈（或曰知體明覺）之順其本性以無執或逆其本性（即坎陷）為有執。唐君毅則以心靈的感通活動之三向（即內外向、前後向與上下向）所成的前四境（即萬物散殊境、依類成化境、功能序運境、感覺互攝境）安排知識論的範圍，以所成的後四境（即道德實踐境、歸向一神境、我法二空境、天德流行境）安頓形而上學的範圍，而兩範圍的貫通乃繫於心靈（於觀照凌虛境時）之上轉內轉或下轉外轉。對於必須劃開知識論與形而上學這點，唐君毅在〈後序〉中明白指出：「吾人之書之前四境中，多有知識論之反省，即皆是在圈住此外在之現實事物之世界，於人之個體、類、因果、感覺、時空、自覺、反觀之心中之理性之事」；²¹又說：「人在哲學之途程中，若缺乏此知識論之反省與訓練，而圈不住此現實事物之世界，則其哲學思維至於超此世界之時，此世界中現實事物，還將冒出，以擾亂超此世界之哲學思維之進行。」²²由此可證，唐著實應有從 20 世紀中國哲學發展這大背景來閱讀的一面。

論，如希臘早期自然哲學家之所為，亦不是從認識論上摸索着以前進，如經過科學知識之建立，批判哲學之出現者之所為。摸索着以前進，對於宇宙人生之本源是不透的；外在的，猜測的，隨意建立的宇宙論，是無根的。這是西方的進路，中國儒家講學不是這樣。它直下是人生的，同時也是宇宙的，所以本源是一，而且同是德性意義價值意義的。因此，從宇宙方面說，這本源不是無根的、隨意猜測的，這是直接由我的德性實踐作見證的。同時從人生方面說，這德性意義價值意義的本源，也不是局限而通不出去的，故性與天道一時同證。一透全透，真實無妄。無論從宇宙說下來，如中庸與易傳，或是從人生說上去，如孟子，皆是兩面不隔的，亦不是不接頭的。故不可像西方哲學那樣，視作對立的兩個途徑。對於熊師的學問亦當如此觀。」見牟宗三，〈我與熊十力先生〉，《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年），頁 150。

²¹ 唐君毅，〈後序〉，頁 488。

²² 同前註，頁 488-489。

3.關於第三個閱讀角度，〈後序〉開首便說明：

吾人所同處之人類之當前時代，即為生於此當前時代中之一切人之一共同之境。此共同之境，即吾人之共同命運所在，吾人於此亦當求見此時代對吾人之所呼喚命令者何在，或共同的天命或使命，或共當立之命何在，以謀皆盡其性，而求其生命之存在。由此而吾不能不補此章，以論此當前時代，對吾人所命者為何。並附帶說明此書之旨，其思想形成之經過，與其興教之意義所在，即以之為本書之後序。²³

可知，在唐君毅建立自己的哲學及回答如何重建中國形而上學的時，也將之置放於現代文化這世界性背景下來定位，並以為他的思考正足以批判現代文化，乃至扭轉、導正此中的危機。明乎此，我們才懂得他為何會信心十足地表示此書「皆順時代之呼召，或應世而生之宗教道德與哲學之大方向所在，而非吾一人之私見所存者也」。

4.最後，唐君毅自視其書「亦是一有道足以成教之書」，²⁴當中所論「以合哲學、宗教、道德為一體，以成一學一教之道也」，²⁵乃是想守住中國哲學講求實踐的精神，申明思辨之不礙、不離及引歸實踐之義。此義首倡於熊十力而為唐、牟所承續發揮，²⁶其重要性在於：一方面表示思辨工夫不

²³ 同前註，頁 453。

²⁴ 同前註，頁 482。

²⁵ 同前註，頁 496。

²⁶ 熊十力說：「我並不曾主張廢絕思議。極萬有之散殊，而盡異可以觀同；盡者，窮盡。察眾理之通貫，而執簡可以御繁；研天下之幾微，而測其將巨；窮天下之幽深，而推其將著。思議的能事，是不可勝言的。並且思議之術日益求精。稽證驗以觀設臆之然否，求軌範以定抉擇之順違，其錯誤亦將逐漸減少，我們如何可廢思議？不過思議的效用，不能無限的擴大。如前所說，窮理到極至處，便非思議可用的地方。這是究玄者所不可不知的。……本來，證會，是要曾經用過思議的工夫，漸漸引歸此路。證會。唯恐學者滯於思議之域，不復知有向上一機，所以說不可思議。不可者，禁止之詞，戒其止此而不更求進，故言不可，以示甚絕。常途以不可思議一語，為莫明其妙的神秘話頭，若作

可無，否則不能與西方哲學相對話相摩蕩，更遑論批判現代文化的缺失；但另一方面申明引歸實踐不可廢（此即不可誇大思辨的作用，它應有功成身退之時），否則所重建的中國形而上學將失其本懷，更遑論以此為救正現代文化危機的資源。不過，若從閱讀唐著的經驗看，讀者大概會眩惑於其中曲折繁密繳繞的思路與論證，則其引歸實踐、成就教路（即有道足以成教）的意圖恐怕是未竟其功。可見要使思辨與實踐真能相輔相成，對兩者之間的張力須有足夠的正視與疏通。此外，值得注意的是，當唐君毅將自己的思想結晶看成是在展示教路，則根器與處境不同的實踐者便需有不同的教路，教路遂必為多而非一，而唐著雖展示其教路，但亦必開啟了一扇開放、多元的大門。所以唐君毅說：「道之為道，在其恒可引而申之，以成新道，分而歧之，以成多道。於此新道與多道，吾皆許人更開之，故與天下之道，皆可並行不悖。」²⁷又說：「吾於此書，雖亦自珍惜，然亦只是一可讀，亦可不讀之書，亦天地間可有可無之書，唯以讀者之有無此書之問題以為定」；「世間一切哲學論辯之著，亦皆可讀可不讀，可有可無者也。此非故自作謙辭，更為世間哲學論辯之著，代作謙辭；而是剋就哲學論辯之著之份位，作如實說。」²⁸總之，與本文題旨直接相關的是第三與第四的閱讀角度，前兩個則不能多說。

（三）最後一點預備性說明是有關唐君毅對現代文化的省察。我們若細讀其內容，將驚訝於它與韋伯（Max Weber）對現代性（modernity）的分析有不少相近之處，而〈後序〉卻沒有提及韋伯。例如，韋伯指出現代性的其中一個主要特徵是工具理性（instrumental rationality）的濫觴，唐君毅則說是吾人心靈自限於觀照凌虛境並沿此外轉下轉；韋伯以多神主義（polytheism）來描述價值理性（value rationality）失落後的境況，唐君毅

此解，便非我立言的意思。」見氏著，《新唯識論》（北京：中華書局，1985年），頁357、358。

²⁷ 唐君毅，〈後序〉，頁482。

²⁸ 唐君毅，〈自序〉，《生命存在與心靈境界（上）》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁7。

則說現代世界為一神魔混雜的時代。檢閱唐君毅《日記》，可以發現他曾經讀過韋伯，1949年8月1日「閱 Weber 社會經濟史，其最後一章論現代資本主義之起源甚好」，²⁹5日「閱 Weber 書」，³⁰但亦僅此而已。其後21年到1970年中寫〈後序〉，《日記》再也沒有看韋伯書的紀錄。不過必須指出的是，自1950年代起，《日記》內記載唐君毅閱讀過不少當代西方哲學家的著作，其中包括：拉斯基（Harold Laski）、羅素（Bertrand Russell）、懷特海（Alfred N. Whitehead）、史懷哲（Albert Schweitzer）、雅斯培（Karl Jaspers）、諾羅普（F. C. S. Northrop）、海德格（Martin Heidegger）、卡西勒（Ernst Cassirer）、胡塞爾（Edmund Husserl）、柯靈烏（R. G. Collingwood）、凱塞林（Hermann Keyserling）、沙特（Jean-Paul Sartre）、桑塔亞娜（George Santayana）、布伯（Martin Buber）等。另外，他在1970年1月的一場新亞書院月會演講中提到社會學家素羅鏗（Pitirim Sorokin）的著作《危機時代的社會哲學》（*Social Philosophies of an Age of Crisis*），³¹〈後序〉亦談及素羅鏗調文藝復興以降「西方文化即入於感性文化之途」。³²我們有理由相信凡此總總都是唐君毅省察現代文化的思想資源，而其分析與韋伯不謀而合便不足為怪。

²⁹ 唐君毅，《日記（上）》，頁38。

³⁰ 同前註，頁39。

³¹ 其言曰：「在美國之社會學家素羅鏗有危機時代之歷史哲學一書，其所述者即皆十九世紀末至二十世紀初之思想家，對危機時代之感覺，大家可以看看。其書所述及之二十世紀初之斯賓格勒，即由西方之大城市之技術文明，論西方文化之衰落，並預言其即將死亡。」見唐君毅，〈東西哲學學人會議與世界文化中之「疏外」問題〉，《中華人文與當今世界（下）》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁40。素羅鏗的書出版於1950年，1953年中央文物供應社有中譯本，參看 Pitirim Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis* (Boston: The Beacon Press, 1950)；另徐道鄰譯述，《危機時代的社會哲學：現代歷史哲學評論》（臺北：中央文物供應社，1953年）。

³² 唐君毅，〈後序〉，頁458。

二、對現代文化的省察

唐君毅對現代文化的省察既與韋伯相近，則我們不妨先綜述一下韋伯的觀點，以為彼此相互對照、發明之所資。(一) 韋伯認為「世界的解魅」(disenchantment of the world) 是現代性的重要標誌。³³此即現代人放棄了傳統的目的論世界觀，改而接受機械論世界觀。傳統的目的論世界觀相信世界的變化背後有其目的(telos)，例如宗教信仰的上帝計劃或中國古代《易》的生生之德，而這目的便賦予一切存在物內含的(intrinsic) 價值或意義，故事實與價值統一。到現代人因自然科學的進步而將目的從世界中剝離，剩下的就只是一副冷冰冰的機器，價值遂與事實分離而得靠吾人自己去決定與界說。結果，價值最終變成言人人殊。韋伯以多神主義來形容這一價值主觀主義(value subjectivism) 的現象。(二) 此結果亦表現於現代人的理性從價值運用轉向工具運用。也就是說，吾人的理性不能再提供任何客觀的價值或意義。當然，吾人仍可以為自己認定的價值作理性辯護，但不管吾人提出怎樣的理由都不能使凡有理性者皆接受，可知價值的認定歸根究底只是個非理性(non-rational)、主觀的個人選擇而已。然而當你一旦選定某一價值，則什麼是實現此價值最有效的方法、手段或工具，卻是凡有理性者通過計算都能獲得一致的結論。科爾布(David Kolb) 敏銳地指出韋伯觀點背後有兩項分離的預認：³⁴一是形式描述的過程與內容的分離(a distinction of formally described process from its content)，此即工具理性乃是理性的形式運用，它不給予內容而只負責說明達至內容的形式過

³³ 以下的分析參看 Max Weber, "Science as a Vocation", *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated by H. H. Gerth and Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958), pp. 129-156; 另石元康,〈多神主義的困境——現代世界中安身立命的問題〉,《當代自由主義理論》(臺北:聯經出版事業公司,1995年),頁177-194。

³⁴ 參看 David Kolb, *The Critique of Pure Modernity* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986), pp. 14-15。

程，例如現代人標榜自己是自由選擇者，但自由選擇是不涉及所選擇內容的形式過程。另一是普遍性與特殊性的分離（*a distinction of universal from particular*），此即工具理性的普遍性乃是形式或抽象的普遍性，它不能為特殊或具體的景況提供任何內容。言下之意，在傳統的價值理性觀下，形式與內容、普遍與特殊本為一體不分。（三）依此，現代世界中的個體自我（*individual self*）遂為一切價值或意義的創造者，而所謂的社會價值或意義便無非是建基於各個個體間共享的價值或意義。這是為何韋伯分析中那現代的自我會被稱為「方法論的個人主義」（*methodological individualism*）的緣故。³⁵這現代的自我，表面上看是自由的，因它能從傳統的既定價值中解放出來。但想深一層，它的自由本身不過是個形式的自由，即能作自由選擇者，而此能作自由選擇者卻不能告訴吾人應該選擇什麼，所以它的自由沒有內容，因而是空洞的。（四）尤有甚者，現代性不僅塑造個體，亦影響社會。對韋伯而言，現代社會已徹底將價值理性失落工具理性抬頭的特性制度化（*institutionalization*）。對此，他提出工具理性制度化的三種模型：³⁶一是決策模型（*decisionist model*），即社會制度是將權力擁有者如獨裁者的決策以最有效的方式實現出來；二是實效模型（*pragmatic model*），即社會制度是將其自身演進的成果或經驗以最有效的方式實現出來；三是技術模型（*technocratic model*），即社會制度不是去實現任何具體目的而是維持自身作為最有效的實現方式以適應外來挑戰。此三種模型都是工具理性制度化的表現，但程度由淺入深，因為在建立社會制度的目的與價值上，決策模型是（權力者的）決策決定；實效模型是（制度帶來的成果或）經驗決定；技術模型則完全是（制度本身的一套）機括決定。（五）總之，韋伯的結論是：深藏在現代性進步外衣下的是宰制人的危機或囚禁人的鐵籠（*iron cage*）。他把逃脫的希望寄託於能跟制度抗衡的個人意志（*will*），

³⁵ 參看同前註，pp. 9-12。

³⁶ 參看同前註，p. 14。

雖則悲觀地以為這抗衡或許注定失敗。³⁷

下面轉過來看唐君毅的省察。(一)他對現代文化危機的診斷是：

吾首可說此人類所處之當前時代，可稱之為一由吾人前所論之觀照凌虛境，而向其下之感覺互攝境，以高速的外轉、下轉，而至於自覺到人類世界之毀滅之有一真實可能之時代。³⁸

此處用了心靈九境的語言，故須作一番疏解。吾人心靈之觀照凌虛，即理性（作純粹概念思辨）的運用。唐君毅認為無論中西的古典文化，皆重在使心靈之觀照凌虛能更向內向上以入於道德、宗教的世界，但現代文化卻反其道而行，切斷了心靈向內向上的通途，這是「現代人對宗教道德理想之失落，及對其理性能力之不信任」。³⁹依唐君毅的思想架構，心靈之觀照凌虛，如不能更向內向上，則必轉而向外向下，以向於感覺、功能、類及個體的世界。換言之，心靈必撲著現實事物的世界以施其思辨或形式的作用，此即類乎韋伯所謂工具理性或形式理性的濫觴。心靈自觀照凌虛境向外向下高速轉用於現實事物的世界，最顯著的成就是現代科學（知識）；現代科學「其根源初乃在人將其於觀照凌虛境，所知之數學幾何學之知識，自外轉用於感覺經驗世界之物能之理解。此即一由觀照凌虛境，至吾人所謂感覺互攝境，更至功能序運境之一外轉，而亦下轉之一歷程。」⁴⁰同樣，心靈外轉下轉的時代精神亦影響及藝術、文學與哲學。於是，現代藝術自「文藝復興時代之達文西、米西朗格羅之雕刻，重人之體質中筋肉骨骼之結構或力量之表現，圖畫之重觀景中之物之遠近大小之比例，則為藝術之由重形相，而更重此形相與實際存在之人物之體質，與其外之物之空間關係之始。」⁴¹現代文學如「但丁之神曲，以比粹斯之女郎為導之游天國者，

³⁷ 參看同前註，p. 13。

³⁸ 唐君毅，〈後序〉，頁 454。

³⁹ 同前註，頁 483。

⁴⁰ 同前註，頁 456。

⁴¹ 同前註，頁 458。

則為將宗教精神連於人間之情愛之始。」⁴²現代哲學則是由知識論、自然主義哲學等居顯學地位。必須知道，心靈之向外向下轉並不必然排斥其能同時向內向上轉。事實上，現代科學最初「在本原上是承希臘之尊理性，承中世之『以神之子孫之人為現實的自然宇宙中心』之思想下來的」，⁴³只是後來心靈向內向上的道路逐漸被切斷，人「遂終于滿眼只見自然之事物，而自視人之自身與心靈之自身，亦只自然之產物，而在自然中，居一微小之地位。以為其自身之一切亦皆受自然決定」，⁴⁴此中實有一由「近代理想主義理性主義之精神，墮到自然主義現實主義之一辨證之發展」在焉。⁴⁵而現代文化的各項成就，正因脫略了客觀價值或意義（即道德與宗教）的規約，遂皆重在其所表現出的功能性意義或效用，以實現人與人相互間的感覺性活動，即以滿足人的情感欲望為目的。現代科學一轉手而成科技主導（*technological sovereignty*）即是明證。由此，現代人應用科技改變、宰制自然世界，製造核子武器互相爭鬥，乃至自覺到自己正處於「人類世界之毀滅之有一真實可能之時代」。

（二）相比起韋伯，唐君毅更明白道破現代是一個物化的時代，人心普遍陷溺於功利意識。他曾將現代人的物化（或唯物思想）分為兩類：一是生活的物化（人活得像物），一是政治的物化（把人當物看）。前者如富裕國家的人生活在消費主義的巨大潮流內，有將自己化為純粹物質存在的危機。後者如共產主義的唯物思想，通過政治、社會與經濟的制度安排，把人當成物來控制支配。⁴⁶而往深一層看，則兩類物化背後皆有現代科學或科技於其中推波助瀾。前面已指出，現代科學源於心靈向外向下轉的時代精神，這除了造成講求效益的科技泛濫之外，還潛移默化地使人產生科

⁴² 同前註。

⁴³ 唐君毅，〈西洋近代文化精神之省察〉，《人文精神之重建》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁164。

⁴⁴ 同前註。

⁴⁵ 同前註。

⁴⁶ 參看唐君毅，〈當前世界文化問題〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁17。

學主義（scientism，即以科學來理解、衡量一切事物）的哲學或信仰。用唐君毅的話說，即「科學精神在一切人類生活之上之幻覺」，⁴⁷這是科學不守自身位分而欲凌駕於整个人文世界之上的僭越。此僭越將把人逐步化約為社會存在、心理存在、生理存在、生物存在，乃至化學物理存在，而人的生命生活本可有的種種既具體且豐富的體驗，在科學求共相、因果與抽象的了解下將化為烏有。可知，科學主義正是唯物論在現代文化思想中的根源。至於科技與經濟產業結合，科技產品日新月異，大大刺激資本主義市場經濟下人的消費意欲，使人的生活及精神益趨物化，就更是爭的事實。唐君毅不無感慨說：「人一方面不能視人為物，把人當作物來安排，另一方面我們自己的生活也不能物化。只有人從物化裏解放出來，然後人才成為人。講到這裏，我就覺得我們中國幾千年來先聖先賢、列祖列宗文化遺產的可貴。他們對於人所以為人，不可物化，是言之再三，念茲在茲的。」⁴⁸他後來便通過提煉中國人文精神的資源，即強調人之所以為人者應有其客觀價值或意義，來對治現代文化使人物化的危機，以傳統的重釋批判現代。箇中的思考，下一節會有仔細分析。

（三）與韋伯一樣，唐君毅亦關注現代文化特性所建立的社會與所塑造的個人。在社會方面，用他的話說，乃心靈外運下運於功能序運境及依類成化境。這從好的一面看，是現代文化能充分區別人文世界的不同領域如政治、經濟、文化思想、宗教與藝術等，承認它們各有構成原則與特殊價值（即不同「類」），讓它們不相妨礙地發展，並在全幅人文世界中擔當不同角色、發揮不同作用（即不同「功能」）。但問題是現代文化既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。唐君毅說：「我認為中國文化過去的缺點，在人文世界之未分殊的撐開，而西方現代文化之缺點，則在人文世界之盡

⁴⁷ 唐君毅，〈科學世界與人文世界〉，《人文精神之重建》，頁 52。

⁴⁸ 唐君毅，〈當前世界文化問題〉，頁 20。

量的撐開或淪於分裂。」⁴⁹即使現代人文世界的不同領域仍必得有其統一，但統一的根據恐怕就只在於各領域帶來效益之多寡，且效益的觀念僅指經濟或物質效益，現代人慣將政治、經濟與科技領域放在較高的地位，絕非無故。不過這對唐君毅來說，則是完全錯走歪路，不斷深化現代文化的危機而已。在他看來，多姿多彩的人文世界乃是人為求充分成就自己（即充分成就人之所以為人者）而創造出來的；或者說，是人為求充分成就自己故必得超越自己（理想的實現即自我的超越）而創造出來的；或更準確說，是共在的人我為求充分成就自己而共同創造出來的。唐君毅將此求充分成就自己者稱為「道德自我」（「道德」非僅今時翻譯 *moral* 之義，宜以中國哲學的舊義把握之），又以道德自我必超越一己之限始能成己成人成物，故亦可名為「超越自我」。顯然，道德自我、超越自我才是唐君毅心目中人文世界的根本，才足以規約、涵攝人文世界的不同領域。他說：

人在各種不同之文化活動中，其自覺之目的，固不必在道德之實踐，而恆只在一文化活動之完成，或一特殊的文化價值之實現。如藝術求美，經濟求財富或利益，政治求權力之安排……等。然而一切文化活動之所以能存在，皆依於一道德自我，為之支持。一切文化活動，皆不自覺的，或超自覺的，表現一道德價值。道德自我是一，是本，是涵攝一切文化理想的。文化活動是多，是末，是成就文明之現實的。道德之實踐，內在於個人人格。文化之表現，則在超越個人之客觀社會。然而，一不顯為多，本不貫於末，理想不現實化，內在個人者，不顯為超越個人者，則道德自我不能成就他自己。而人如不自覺各種文化活動，所形成之社會文化之諸領域，皆統屬於人之道德自我，逐末而忘本，泥多而廢一；則將徒見文明之現實之千差萬別，而不能反溯其所以形成之精神理想，而見其貫通；徒知客觀社會之超越個人，而不知客觀社會亦內在於個人之

⁴⁹ 唐君毅，〈自序（二）〉，《文化意識與道德理性》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁6。

道德自我、精神自我；則人文世界將日益趨於分裂與離散，人之人格精神將日趨於外在化世俗化。⁵⁰

以道德自我而非效益來統合人文世界的不同領域，自會一反常途俗見，主張在「理想的人文世界中，政治經濟是放在較低的地位」，⁵¹「因為政治之目的，只在保障促進人之文化生活，經濟之目的只在使人生存，得從事文化生活，並生產分配財物以使人達其文化之目的，如作科學研究藝術創作之消費，而支持文化之存在。」⁵²回到本文的脈絡，道德自我的觀念能否建立，關鍵端賴於如何扭轉現代人的心靈，重開其向內向上（入於道德與宗教）的途徑，這留待下面再作討論。此處只需補充一點，即人心靈一往向外向下運用所建立的現代社會，唐君毅還指出「其最重要者，則為社會經濟之行業職業之不斷分化，為種種類」，⁵³且分化至彼此（就算同屬一行業的不同部門也）全然互不相知的地步，而人遂無異於自限甚至自囚於其中。

一般以為，民主政治是科學以外現代文化的另一成就。依唐君毅的思路，則民主政治亦是心靈外用下用於功能序運境（民主制度下權力分立的設計）、依類成化境（民主制度下國家乃統合社會上各類團體的一更大的團體概念）及萬物散殊境（講求個人的自由、自主與獨立），亦即是理性的形式運用的結果。要仔細析論唐君毅對民主政治的看法，需另文為之，但與本文題旨相關的，有數點可說。

1. 首先，他認為政治在全幅人文世界中絕不應居於至高無上的地位，他明白說道：「我認為一切政治中的思想概念，都應放在人文的思想概念之下。民主的思想概念，在我心目中，亦是一引申的第二義以下的思想概

⁵⁰ 同前註，頁 5-6。

⁵¹ 唐君毅，〈理想的人文世界〉，《人文精神之重建》，頁 66。

⁵² 同前註，頁 66-67。

⁵³ 唐君毅，〈後序〉，頁 459。

念」；⁵⁴「個人自由、人權，與國家、政治組織等觀念，在今日雖皆當重視，但在理論的層次上說，這些觀念與『政治』之觀念本身，都應成為第二義以下的觀念。」⁵⁵視政治本身以至民主及其相關的思想概念皆屬引申的第二義，是因為第一義應為全幅人文世界的充分實現，而政治作為人文世界中人所創造的一個領域，其根本作用乃在保障人文世界中的其他領域與價值得以不相妨礙地分途發展（而不在滿足人的權力欲）。所以理想地說，「理想的治者，負政治之責，將使人放心，使人相信皆可獲得更豐富之文化生活之樂；因而可不感有親身參加政治之必要。」⁵⁶

2.但吾人應警惕保障人文世界的政治必涉及權力的分配與行使，故亦必牽動參與政治者內心深處的權力私欲。為了防止專制的弊害，政治觀念本身即應肯定人人皆有參與政治的權利與責任，肯定「莫有任何個人或政黨或特殊階級應永遠把持政權」，「所以政治應以民主為極則」。⁵⁷

⁵⁴ 唐君毅，〈人文與民主的基本認識〉，《人文精神之重建》，頁 388。

⁵⁵ 唐君毅，〈中西社會人文與民主精神〉，《人文精神之重建》，頁 402-403。

⁵⁶ 唐君毅，〈理想的人文世界〉，頁 67。

⁵⁷ 同前註。值得注意的是，唐君毅肯定民主政治的關鍵理由乃在於：唯有民主政治真能防範專制，逐步去除政治上的惡，保障人文世界的存在。他說：「而古今之聖賢，亦罕能真切認識看重此人心中之撒旦之存在。因其存心忠厚，而且他又可以洞見此權力意志，在形上之境界中仍是無根的，遂加以忽略。然而在當前的現實人心中，現實政治中，却隨處可見此物在發生作用。有此物發生作用，即使柏拉圖之理想的哲學家，與儒家之聖王，縱然出現一個，亦不能保證第二個之必然出現，更不能保證其左右者皆是聖賢。一般人民之善良的道德性的政治意識，在此恒不能有真實的制裁力量，而反只成為野心家保存其權力之客觀憑藉。由是，我們便看出政治不能只是人直接的道德意識的延展。人之直接的道德意識，可以實現政治上之善，而不能根絕政治上之惡。可以逐漸根絕政治上之惡的政治，不能只是聖王之治與哲學家之治，而祇能是民主政治。因民主政治可以立各種人權保障之法律，來限制政權之使用。同時以普遍的選舉權，來決定政治上人物之進退。而此種立法與選舉之所以可能，除依於人各欲實現其人生文化價值之動機外，亦兼依於用人民的權力意志，來限制政治上人物的權力意志。人與人之權力意志，互相限制互相否定的結果，亦使人之放縱其權力意志之事，漸成不可能。由此而使欲憑其生殺予奪之權，以毀滅他人之人生文化價值之事，漸成客觀地不可能，而消極的保證社會人文世界之存在。」見唐君毅，〈人文與民主的基本認識〉，頁 396-397。

3.順著上述政治的本性，則吾人更當認識到「政治意識的本源，只能是對於社會中各種人生文化價值，俱加以肯定之一涵蓋的意識」，⁵⁸而「其內容只是一對一切人生文化價值之仁愛，而不忍其由相衝突而被毀滅，因而力求其俱成之正義感。」⁵⁹易言之，政治是有道德的基礎，或更具體的說，政治作為全幅人文世界中的一個獨特領域（其獨特性在於保障各種人文價值皆得以存在），與其他領域一樣，都是基於前述人我欲求充分成就自己的道德自我意識，此意識用傳統儒家的話說，即仁愛之心（及以仁為義，即仁愛即正義）。可惜的是，民主政治在現代人心靈不復向內向上導致缺乏客觀價值意識的時代精神影響下，遂忘其本性與道德基礎，淪為幫兇，助長一個心靈向外向下急馳而形成之物化、平面化的人文世界，這自唐君毅看來，並非理想的民主政治。因此，他再三致意要救治現代文化危機，必須善化民主政治，此即「依於客觀的價值意識之建立，以至須將一種古典式之社會政治精神，重新提出，以貫注於今日人類求民主的精神之中，而重建一較今日流行之民主精神，為更高的民主精神。」⁶⁰箇中思路，扼要言之，乃現代文化若能不再單講求效益或工具價值而重建客觀的價值意識（即道德自我或仁義，以及其所規約、涵攝的一切文化創造的各樣特殊價值；前者是本是一，後者是末是多），則民主政治必守護之體現之，且進而表現為承認人於實現價值上是有高低大小多寡的差等，並鼓勵實現價值較低者之尊敬學習較高者、較高者之愛護提攜較低者。這一承認人實現價值有差等及由之而生的人與人之間的愛敬，便是唐君毅意指的古典式之社會政治倫理秩序中的精神。毋庸諱言，這古典精神在歷史中曾被扭曲為泯失愛敬、居高位上位者壓迫居低位下位者的等級與階級社會，而現代民主政治正是從打破此等級與階級社會中發展起來，倡導人人平等自由的理想。不過，唐君毅深信這古典精神實有其合理性，如能重新提出並注入

⁵⁸ 唐君毅，〈人文與民主的基本認識〉，頁 392。

⁵⁹ 同前註。

⁶⁰ 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識（上）〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁 104。

現代民主政治中，則民主政治的平等自由觀念將超化其扭曲之可能，而其差等愛敬觀念亦將反過來充實平等自由觀念，使平等自由不再只是抽象的形式觀念。其言曰：

由是而見現代社會之所崇尚之單純的自由與平等，並非一適切人道的社會理想。因此種平等與自由，可只是使各人平等各成一特殊個體，而分道而馳，其間之聯繫，可只是各人之活動之互顯一效用工具之價值；因而各個人實只由互相需要、互相利用，以結成組織，而此組織，亦可是只賴一外在之契約法律維繫者。這並非理想的社會，已如前說。真正適切人類的社會理想，則當是透過價值的差等之肯定，而以愛敬，化此差等為平等之平等。此中之自由，則不只是分道而馳，各有其權利意志的自由，而當兼包含人與人之嚮往同一之理想的人生文化活動之形式，而各由其自己，加以實現的自由。此為我們對於現代社會中之平等自由之觀念之再造。⁶¹

換一種說法，唐君毅是依人本身的客觀價值，即人能創造實現不同的文化價值以充分成就自己，來再造平等自由的觀念。如是，人的平等不僅是抽象、形式的，如說人在政治上平等、在民主選舉中有參選與投票的平等之類（雖則抽象、形式的平等觀念在政治生活中亦為必要），而是人在成就自己實現價值上平等。此平等涵人格之先天的平等，亦不排斥人於後天實現價值上有差等；差等所可生出的人與人之間的愛敬，復在（兼形式與人格的）平等觀念的範圍下得以護持滋長，而愛敬遂可充實抽象的平等，轉進之為具體的肯定差等的平等。同樣，自由不僅是抽象、形式的，如說人有自由選擇、有各種政治上的自由權利之類（雖則抽象、形式的自由觀念在政治生活中亦為必要），而是人在成就自己創造價值處方能彰顯不受決定的自由。最後，唐君毅認為差等愛敬的觀念還可以善化民主選舉，極成選舉尊賢舉能的目的，使其不致墮落為選舉者與被選舉者之間的商業交

⁶¹ 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識（下）〉，《中華人文與當今世界（下）》，頁130-131。

易。⁶²可見，他是意圖在民主與精英領導（meritocracy）之間尋找一條能使二者相輔相成的中道，然此已超出本文題旨，不能多說。

（四）接下來，再看現代文化所塑造的個人。現代文化特顯人為一自由獨立的個體，這用唐君毅的話說，是現代人心靈更向外運下運至萬物散殊境的結果。但此所謂自由獨立的個體落入職業不斷分化的社會制度中，卻只能逐步趨向於一狹小的範圍，即某個行業部門，而適成自我的封閉。更甚者是在缺乏客觀價值意識的網維下，整個職業分化的社會根本上便不過是一套追求效益的機括而已，個人廁身其中遂易物化為機括的螺絲釘，而人與人則互為工具，非是互為真實的存在。此義，唐君毅有十分深刻的說明：「在此情形之下，勢必使人在大事業組織中工作，正如在一現代式的十層樓之大旅館中，住一間房間。此房間之外，我一無所知，則我的房間，即同時成了我的監獄；我的工作，亦同時成了我的監獄，而將我之精神物化於其中。」⁶³又說：「我在一龐大的事業組織中，作一特殊性的工作時，我只能感到此工作之滿足我之特殊的興趣，使我得盡一特殊的責任，而得一特定的報酬，此報酬有維持我個人特殊生活之效用價值。在此，我亦即成一特殊化的物，而亦無真正的客觀價值意識的存在。」⁶⁴韋伯的鐵籠在唐君毅那裡變成了監獄。

（五）現代社會的影響無遠弗屆，學術文化工作也不能倖免。儘管學術文化工作本該可以守護客觀的價值意識，但現代心靈既自絕於向內向上之路，則學術文化在職業不斷分化的社會結構中亦只有隨之職業化及分化的命運。而學術之愈分愈專門，益濟職業之不斷分化。這些不同門類的學術，遂一方面互不相知，另一方面互相對峙。它們互不相知，不是說念哲學的人不可以兼通金融財經，而是說不同的學術雖共存於一大學或研究機關，但各自的研究既無可資比較的共同標準，且乏客觀的價值意識以權衡、

⁶² 參看同前註，頁 137-141。

⁶³ 唐君毅，〈民主理想之實踐與客觀價值意識（上）〉，頁 112。

⁶⁴ 同前註，頁 113。

定位彼此在整個學術世界或人文世界內的價值，於是各學術「工作之價值，除其效用價值外，即全封閉於各人之主觀的世界之內」。⁶⁵它們互相對峙，是因為彼此互不相知自不能互相欣賞、讚美與鼓勵。倘若彼此處於一競爭狀態中，如競爭大學或研究機關的資源，則對峙之勢就更加明顯。其實，現代崇尚效益與工具價值，早已左右著不同學術之顯晦，像實用學科為熱門、人文學科為冷門，而更可怕的是，一切學術文化，包括道德與宗教的理想及哲學等，都彷彿成為可被利用的工具，來滿足某些個人、社會或政治的目的。由是，唐君毅提出神魔混雜的警告：

即為宗教道德之學與哲學者，其初所關心之問題，原為超於一個人、一特殊行業職業者，其本身亦化為一特殊之行業職業。學不同之哲學，信不同宗教者，又再分為種種派別，成種種之行業職業，再濟以近代之個人主義之意識之貫注，而為宗教道德與哲學者，亦可每一人自有一宗教、一哲學、一道德理想。若再加一功利主義意識之貫注，則每一人之宗教道德哲學之工作與事業，又皆可只化為滿足某個人之求名求利等，或一行業、職業，或一國家政治中功利性的目標之手段工具。……此人之宗教道德理想與哲學思想，無不可加以工具化，雖自昔已然，但唯在現代之社會政治中，有種種組織之建立，為任何之哲學與道德宗教之工作與事業者，乃無所逃於此種種組織之外。亦唯在一功利主義已普遍於人心之現代，人乃知於上天下地之事物，無不求加以利用，以達其功利性之目標。由此而一切神聖之事物，在現代社會中，無不可顛倒其價值，而如為魔鬼之所用。現代之世界即可稱之為一真正之神魔混雜之時代。⁶⁶

⁶⁵ 同前註，頁 114。

⁶⁶ 唐君毅，〈後序〉，頁 460-461。

神魔混雜的災難性後果還在於「由此而人即對一切神聖事物，皆可有一普遍的疑慮與冷漠，以至有一畏怖之情」，⁶⁷亦即從極端的價值相對主義、主觀主義陷落為虛無主義矣！

（六）要解決現代文化的危機，相較韋伯無辦法的悲觀，唐君毅的答案與其說是樂觀，毋寧說是對（理性的）理想主義的堅持與奮鬥。他強調當吾人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」，來建立真誠相信客觀的道德與宗教價值（即一切神境聖境或超越的道理）必真實存在、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」。⁶⁸下面讓我們來看看唐君毅本理想主義所作的思考。

三、重建道德、宗教與哲學

前面的分析已指出，產生現代文化危機的關鍵在於吾人心靈不能自觀照凌虛的運用更向內向上以入於道德與宗教的世界，故無法安立客觀的價值意識。因此，唐君毅提出的對治之道，就是要重建道德、宗教，以及能申明辯護此道德與宗教的哲學。他說：

在今日唯有真實之宗教道德與哲學智慧，能為一切專門之知識技術之主宰，以使社會中各分立之階級、行業、職業中之個人，皆多少有其宗教上之篤實信念，道德上之真切修養、及哲學智慧所養成之識見，互以廣大高明之心境，相涵容覆載；然後人類世界得免於分崩離析，而破裂毀滅之虞。則今日救世界之道，在宗教道德與哲學。⁶⁹

⁶⁷ 同前註，頁 461。

⁶⁸ 參看同前註，頁 454-455。

⁶⁹ 同前註，頁 465。

在分析唐君毅如何重建道德、宗教與哲學之前，對上引文字，須略加說明。首先，他說依道德、宗教與哲學智慧來主宰一切專門知識技術，此主宰不是內容的、建構的，而是外在的、規約的。也就是說，唯有重建道德、宗教與哲學才能重建客觀的價值意識，以綱維、提攜一切專門知識技術，確定它們在全幅人文世界中的位置與意義。否則它們皆可互不關連，或唯依效益定高低，多元化變成片段化，而文化生活便有分崩離析歸於破裂毀滅之虞。其次，很明顯，這對治之道是藉由改變人心來改變社會文化，但改變人心是否需要社會制度變革的配合方能畢其功？唐君毅的思考雖亦嘗觸及制度層面，但不可否認，作為哲學家，他主要是在觀念上作疏通致遠的工作，並深信人心與觀念的改變能帶來巨大力量。最後，唐君毅十分清楚道德、宗教與哲學的重建，「將不能全同於昔日之宗教道德與哲學智慧」⁷⁰，此即重建是對觀念的重新設想（reconceptualization）。

（一）先看道德的重建。現代文化的危機既源於吾人心靈的運用，唐君毅乃先從考察理性觀念入手。他以為理性的本性或機能，應是兼具分析與綜合能力的。理性的分析能力，若以之求思想概念間的必然關係，即為狹義的邏輯理性；若以之施於人所面對的事物世界而求理解，即為經驗、科學的理性。又分析能力，能使思想依順行之序自類相生，故可「成人之思想之長度」。至於綜合能力，則能求思想概念的貫通統類，一般說的綜合，故可「成人之思想之廣度」，且亦能作批判反省來不斷超越自己至更高理境，一般說的辯證思維，故可「成人之思想之高度」。⁷¹唐君毅復將分析的理性名為「坤道的理性」，因它是「順受」經驗事物及已成知識等作理解；將綜合的理性名為「乾道的理性」，因它是不斷超越現前限制以「創

⁷⁰ 同前註。

⁷¹ 參看同前註，頁 484。值得一提的是，在唐君毅的思想中，理性可成就人思想之長度，即心靈活動的「前後向」；理性可成就人思想之廣度，即心靈活動的「內外向」；理性可成就人思想之高度，即心靈活動的「上下向」。此理性或心靈活動所涵之長、闊、高的三度空間，唐君毅以為即是人視物理世界具三度空間的根據。詳見唐君毅在《生命存在與心靈境界（上）》論感覺互攝境的文字。

造」更高理想。⁷²從能超越現前限制創造更高理想處看，綜合的或乾道的理性即一能開拓吾人人生當行之「道（路）」之「德（性）」，故亦可名為「道德理性」（這是唐君毅經常使用的道德理性一詞的實義，「道德」依中國哲學的舊義定：道者路也，德者得也）。如用上文分析的話說，分析的或坤道的理性是理性的形式或工具運用（即形式理性、工具理性），綜合的或乾道的理性是理性的具體或價值運用（即道德理性、價值理性）。而乾坤本並建，此即乾道的理性要實現其理想必得有坤道的理性助成。現代文化的危機正見於吾人的理性觀完全偏向分析一邊，不信任綜合能力，是以挽救之道首應恢復理性的本性或全體大用。唐君毅說：

此能形成人生之理想，而由人之道德之理想與實踐，加以實現之理性，即為一綜合貫通理想界與現實事物之世界，既承受此現實事物之世界，為先前之世界，如後天而奉天時；亦開創此後之世界，如先天而天弗違，合乾坤之道而為一之理性之全體大用也。⁷³

或疑如此設想的道德理性或價值理性仍不過是個形式概念，即那不斷趨向更高的人生道路、理想與價值的辯證歷程，而形式概念不能給予道路、理想與價值任何具體內容。就算如此設想的道德理性或價值理性可藉由形式理性的幫助去探索超越的道德道理，像從事倫理學思考，但所得的仍不過是個思辨的觀念，而思辨的觀念不必保證能實行。凡此，唐君毅都曾仔細想及，並以為東方哲學特別是儒學正可補足、充實理性的觀念。

儒學沒有一個完全等同於西方哲學的理性觀念，類近的是性理、本性或本心的觀念。而性理、本性或本心的涵義實是指向一個統合理性（兼分析與綜合能力）、情感與意志為一體的機能。唐君毅在中國哲學傳統中檢出「性情」一詞來命名此機能，用意就是要強調理性不必孤運，而是可以與俱起的情感、意志一體作用。依唐君毅的演繹，吾人生命與心靈中的性

⁷² 參看同前註，頁 485。

⁷³ 同前註，頁 485-486。

情，正面地說，是「對有價值意義之事物之愛慕之情」；⁷⁴反面地說，是對生命陷溺於不理想並求超越之的憤悱之情、惻怛或惻隱之情；合起來說，即好善惡惡之情。此好善惡惡之情，換一個角度看，亦即愛憐生命求生命理想化的肫肫其仁之情。可知，仁愛乃性情的真實內容。⁷⁵設想當人生活於不理想中卻不自覺，即心靈中的性情未感此不理想而應之，則所謂理想不理想俱無意義，故說性情「為理想之原始的根」。⁷⁶此外，從性情之「感應」處看，它是心靈中的實感，實感生命中理想與現實的相對，「而此實感，則為統此相對者之『統一』。」⁷⁷從性情之「能」感應處看，它是即知即行的動力，「此動力，乃通主觀與客觀世界之一形而上之生命存在與心靈，自求一切合理之理想之實現之動力。」⁷⁸從性情之能感應「不息」處看，它是理想生命的泉源，此泉源「可稱為性情之德，或本性、天性、與本情、天情。此泉源為人所見為有，在此理想之可繼續生起，欲斷之而不能斷，欲止之而不能止，遮之而不受遮，蔽之而不受蔽，忍之而忍不住處見得。」⁷⁹再從性情之能感應不息彷彿呼應理想的「召喚」處看，它有一命令之相，「此命令是人之自命，亦天之命。」⁸⁰總之，性情的豐富涵義，「人可由其道德生活之反省而自證知」。⁸¹此處必須補充一點可能引起的誤解，即唐君毅對性情觀念的解說，確實充滿儒學色彩，但他絕不以為自己是在發揮一家之言，或是在主張唯有儒學可以糾正西方哲學理性觀念的偏頗，而是以為自己在申明雖由儒學揭示出來卻屬一切追求生命理想化的心靈所應共有共許的道理。⁸²性情的充實將使理性的道德或價值運用免於

⁷⁴ 同前註，頁 487。

⁷⁵ 參看同前註，頁 494。

⁷⁶ 同前註，頁 487。

⁷⁷ 同前註，頁 494。

⁷⁸ 同前註，頁 493。

⁷⁹ 同前註，頁 490。

⁸⁰ 同前註，頁 493。

⁸¹ 同前註。

⁸² 唐君毅說：「孔子之仁心，即有此性情之心。佛之慈悲心，耶穌之愛心，在根柢上，亦

淪為一只表示辯證歷程的形式概念、或一分析思辨所得的觀念，而有其具體真實的道德踐行。這是唐君毅對「道德」的重新設想。

(二)再看宗教的重建。唐君毅認為吾人性情或道德理性的表現，不能停住於道德世界，而必更向內向上入於宗教世界。這是為何在他的文字中(尤其是〈後序〉)，道德與宗教總是合為「道德宗教」或「宗教道德」。對此，唐君毅提出兩步思考：先是論性情(及其所發的理想)為實有，接著論實有的性情當歸於吾人超越的信心。首先，1.吾人性情所生起的理想，最初固是吾人通過生活的反省而自證知，故是主觀的(subjective)。惟吾人表現此性情的理想，則必見他人亦能表現其性情的理想，而知性情的理想非我獨有，乃人我心靈所共證者，故是交互主觀的(intersubjective)。又性情的理想既為一切人的心靈所共證共有，則知其為超越於一切人心靈的實有，故是客觀的(objective)。唐君毅說：

我之由我之有理性的理想，而知人之同有此理性的理想，其原亦出於我之理性的推知，由此推知，我即知我之理性，不只為一主觀的理性，而為一能肯定其他之主觀的理性之存在之一具客觀義的理性；我之人格，不只為我之主觀的人格，而亦為一能肯定其他主觀人格之一具客觀義的人格；即於此見人我之人格、人我之理性，以及由之而有之理性的理想之互相涵攝貫通，以合為一客觀的實然存在的人格世界、理性世界、理想世界。⁸³

必須指出，性情既是吾人通過生活的反省而「自證所知」，則肯定人我皆有性情及肯定性情為客觀實有，最初或可以是出於理性思考的「推知」，但其真實的基礎必在人我心靈的「共證之知」。肯定性情、理性、理想(或價值、道德)的真實存在，是實在論(realism)的立場，但哲學的實在論是通過思辨理性證立的形而上學，而唐君毅的理性世界、理想世界卻是通

為此物事。」同前註，頁 506。

⁸³ 同前註，頁 491。

過性情的自證共證來建立，所以他名為「性情之形上學」。⁸⁴其次，2.當吾人性情的理想相對於現實的不理想時，乃可覺此理想只屬應然而尚未實現。無疑，理想不可能已全然實現，因若已全然實現，則亦無理想可言、無理想與不理想之相對可言、無應然與實然之相對可言。不過，尚未實現的理想也不可能可不實現，因若可不實現，則說理想便無意義、說理想與不理想之相對便無意義、說應然與實然之相對便無意義。可見這裡有一（理想之不可全實現與不可不實現之間的）兩難，唐君毅以為突破之道唯在吾人「不懷疑」尚未實現的理想可不實現而「信」其必可實現、終將實現。此信亦是吾人性情所當生出（或曰所本有）的「超越的信心」。⁸⁵

吾人性情生起理想，則居於道德的世界；吾人性情信理想必可實現，則入於宗教的世界。超越的信心成「超越的信仰」，⁸⁶而超越的信仰涵性情之形上學。唐君毅的「超越的信仰」不是特殊的宗教，而是一切宗教之所以為宗教的共同本性（*religiosity*）。⁸⁷因此，超越的信仰一方面可融通一切宗教而使之不相衝突，另一方面它所安立的客觀價值意識即性情，亦不會為不同宗教所排斥。這是唐君毅對「宗教」的重新設想。

（三）再看哲學的重建。既已重建道德與宗教的觀念，則用來討論它們的哲學亦不能只限於思辨而必須有一相應的重建。前面曾提及，唐君毅是承續其師熊十力的主張，一方面強調思辨之不可無，另一面強調思辨之不礙、不離及引歸實踐。思辨之不可無，即承認哲學思辨的效用，此唐君

⁸⁴ 同前註，頁 502。

⁸⁵ 參看同前註，頁 491-493。

⁸⁶ 唐君毅對「超越的信仰」的演繹，參看《生命存在與心靈境界（下）》，頁 283-302。

⁸⁷ 對此宗教性，鄭宗義曾在別處詳細闡述其中所涵的義理規模，可與本文所論相互發明。參看鄭宗義，〈合哲學、道德、宗教為一體——當代新儒家的儒學觀〉，收鄭宗義、林月惠合編，《全球與本土之間的哲學探索——劉述先先生八秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2014年），頁 61-64；另 Chung-yi Cheng, "Confucianism", in Graham Oppy & N. N. Trakakis ed., *Interreligious Philosophical Dialogues Volume 3* (Oxon & New York: Routledge, 2018), pp. 3-10。

毅於其文字中反復致意，且更有發明。綜合而言，他認為哲學思辨的批判性：⁸⁸1.能使人不自限自陷於所已知者而求超拔出來；2.復能使人升進至一更高更廣大的理解層位；3.亦能使人知一切思想皆必有其對立之說，兼知兩面則可以此破彼以彼破此而皆無執；於是，4.乃能開拓人心靈的精神空間，即使在心靈活動無關乎道德理性即性情的踐履時，亦可作修養心靈的工夫；5.並且，能在人一時未能於生活的反省中自證自知自己本有的性情時，發揮助緣、開啟的作用。至於思辨之不礙、不離及引歸實踐之義，唐君毅則點明思辨自身，從思辨非實踐性的哲學問題，到思辨實踐性的哲學問題，再到由言歸默、默識體認各種理性化生活之道，是可以步步引退、功成身退的。他說：

思辨之目標，在凸出所思辨者。所思辨者既已凸出，此思辨即隱於此所思辨者之後，更功成而身退。故思辨實踐之哲學，或思辨此生活中理性之思辨，若自其所思辨者皆在思辨中觀之，人固永不能逃於思辨之外，而思辨為最後者。然自此思辨只所以凸出實踐之事，或成就生活之理性化看，則哲學思辨，非最後，哲學思辨之最後，為其自身之功成而身退。此哲學之思辨，由思辨非實踐性之哲學問題，至系統性的思辨生活中理性之表現於實踐之問題，即哲學之開始引退之第一步。而在系統性的思辨中，指出非系統性的一一散列之生活之境之存在，與如何使生活理性化之道，即哲學思辨之引退之第二步。此一思辨之完成，即哲學思辨之完全引退。⁸⁹

哲學思辨非最後，否則一切哲學論說皆是知性或概念遊戲(intellectual or conceptual game)，而與人之追求生命的理想化要麼無關，要麼是將理想的生命狹隘化為只是享受知性快樂，但理想的生命不應只有知性快樂。尤有甚者，哲學思辨若為最後者，則哲學的世界，就成了各種壁壘分明的理論互相斫伐的戰場，任一理論皆欲成為能囊括一切哲學亦即盡毀一切哲

⁸⁸ 參看唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，頁 339-342、305、493。

⁸⁹ 同前註，頁 278-279。

學的最高最大最後的哲學。⁹⁰相反，哲學思辨若能引歸實踐，即知哲學的目標是在成教，「凡哲人之言說，初雖是說其所學，而其歸宿，則皆是以言說成教。故說所學非究竟，以說所學成教，方為究竟。」⁹¹如此，則一切看似壁壘分明的理論乃可頓時化為並行不悖的橋樑、道路與河流，皆是望人知其義理概念而經過之以更有所往。總之，唐君毅重新設想的「哲學」是依如實知起真實行者。⁹²

析論至此，我們大概不難察覺唐君毅重建的道德、宗教與哲學，是可以有分與合的兩種關係。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。⁹³

⁹⁰ 參看唐君毅，〈導論〉，《生命存在與心靈境界（上）》，頁 33-36。

⁹¹ 同前註，頁 35。

⁹² 同前註，頁 24。

⁹³ 下面唐君毅的話即是明證：「吾所尊尚之哲學，乃順人既有其理想而求實現，望其實現，而更求貫通理想界與現實界之道德學兼形上學之理想主義之哲學。依此哲學言，人有理想求實現而望其實現，必求證明其能實現，而人在生活中，亦嘗多少證明其理想之恒為能實現者，由此而理想主義者，必信此理想連於一實現之之宇宙人生中一不可見之形上的真實存在。此中，以人之理想有異同，有大小高低，則其所見之此形上之真實存在，其內涵亦有異同，有大小高低。故人於此形上之真實存在，若重其為人之理想的知識之原，則視為一全知者；若重其為理想之功業之原，則重其為全能者；若重其為理想之感情之原，則重其為全愛者；若重其使人自成聖成佛，則重在內在於人之生命，以為人之本心、本性、佛心、佛性。若重在使客觀宇宙存在而有一秩序，則視為創造世界而定萬物之分別目的之上帝。以人之理想，必有種種異同、大小、高低，而此種種形上學思想，與對之之宗教信仰，及所成之宗教生活，亦永有其不同，而亦永不能加以泯滅。」唐君毅，〈後序〉，頁 509-510。

四、理論效力的評估

毋庸諱言，唐君毅合道德、宗教與哲學為一體的偉構，是其用心於救治現代文化危機、重建客觀價值意識的思考，當中種種細微關鍵處，自還可以更作釐清、演繹，乃至斟酌、詰難，本文無意視之為最佳或最終的答案，猶如唐君毅自己也是作如是觀。但同樣不容否認的是，這是一極富啟發性的嘗試，如不充分繼承、消化之，則恐無法更有所推進。下面讓我們先代之回應一些可能引起的批評來結束本文。

（一）或疑唐君毅是傳統主義者。則答曰：根據以上的分析，唐君毅絕非傳統主義者，即幼稚地以為可將傳統搬到現代。他只是不相信現代文化（或現代性）包括其危機是一成不變的，亦不相信傳統與現代是截然割裂的。從他看來，傳統與現代應有相互批評的關係，某些傳統觀念的重新詮釋應可作為省思現代文化的思想資源。

（二）或疑唐君毅是絕對主義者。則答曰：非是。唐君毅並非獨斷地以為儒學是絕對真理。他重建的道德、宗教與哲學，確實多有得於儒學的觀念與思路，但他更強調的是，這些提煉自儒學的觀念與思路皆是普遍的道理，皆可以為處於不同哲學或宗教傳統中的心靈所共認共許。或謂他的用語過於儒學化，難脫絕對主義的嫌疑。則答曰：凡表述普遍的道理都必得使用某種帶有特殊歷史文化印記的語言，因為吾人根本不可能有一套普遍的哲學語言（或一個普遍的哲學視角）來表述普遍的道理。是以即便是思考現代文化危機這樣的全球性問題，哲學家也只能依據其所擁有的地域性知識（**regional knowledge**）來進行，唐君毅如此，當代其他西方哲學家亦無不如此。

（三）或謂唐君毅的思想有判教色彩，如把儒家的天德流行境放在心靈九境的最高位，足見其絕對主義的立場。則答曰：唐君毅所理解的儒學有兩面：一面是儒學揭示出的普遍道理，可讓一切居於不同思想傳統的心

靈共證共認。儒學在歷史中彰顯的包容性正是它有此一面的明證。另一面是儒學為人所可皈依的一條特殊教路，當代新儒家學者從不諱言儒學是他們生命的終極關懷（ultimate concern）。而這兩面不必互相否定。儒學普遍的一面可以使它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。並且當人歸宗於這特殊的一套時，亦必作判教以見證其所歸宗者有真實殊勝之義。用傳統的話說，儒學普遍的一面是道，道必一，是涵攝包容多的一；儒學特殊的一面是教，教必多，惟人亦只能歸宿於多中之一。⁹⁴

（四）或謂唐君毅過於偏重拯救人的心靈，忽略變革社會制度的重要性。則答曰：唐君毅不必否認變革社會制度的重要性，雖則他確是主要在作疏通觀念的工作，亦深信改變人心所能帶來的力量。須知文化本有觀念與制度兩面，除非我們持守一化約主義的立場，主張觀念都是制度的派生物，即沒有制度的改變就沒有觀念的改變，則唐君毅的工作自有嚴重缺失。但以制度為第一序、思想為派生的第二序的文化觀是大有問題的。或疑唐君毅亦是持守一化約主義的文化觀，只是反過來以思想為第一序、制度為派生的第二序而已，故導致他輕視制度一面。⁹⁵則答曰：如前面曾提及，

⁹⁴ 鄭宗義有一系列文章詳細分析此中涉及的義理，提出儒學可發展一套「多元主義宗教觀」，並在其下安立一套「多元宗教的判教模型」。參看〈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」〉，三文均收於鄭宗義，《儒學、哲學與現代世界》（石家莊：河北人民出版社，2010年），頁217-235、235-256、256-287。另參看〈明末王學的三教合一論及其現代迴響〉，收吳根友主編，《多元範式下的明清思想研究》（北京：三聯書店，2011年），頁181-233。

⁹⁵ 例如，勞思光晚年建立文化的二重結構觀，強調文化的觀念與制度兩面不能相互化約，則視自己早年受黑格爾影響的文化觀所謂 Hegelian model（唐君毅亦屬此類）是犯了化約主義的毛病。不過，即使勞思光肯定文化有二重結構，但當他進一步診斷現代文化的問題時，卻是反溯文化的意識取向，以文化意識（包括建設意識與解放意識）來說明文化的定向。可見，在承認文化有不可相互化約的兩面的前提下，他還是重視觀念在文化發展中的主導作用。參看勞思光著，劉國英編註，《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年）。

唐君毅主張道德自我或道德理性是人文世界各個領域的根本，說「人類一切文化活動，均統屬於一道德自我或精神自我、超越自我，而為其分殊之表現」，⁹⁶確有化約主義之嫌。然若深究他所謂的根本是外在的、規約的而非內容的、建構的，則他亦不必定是化約主義，而只是更重視觀念在文化中的主導作用。在這一點上，當代西方學人有不少與唐君毅同調。例如，雅斯培在《現代的人》(*Man in the Modern Age*)中便明言人如何於當前處境中自處，首要是維持(高尚的)自我(maintenance of selfhood)，而這是要在心靈境界中進行之事(it is conducted in the realm of mind)。⁹⁷

(五)或疑現代文化之所以失落了客觀的價值意識，是因韋伯所謂世界的解魅，而現在唐君毅重建的嘗試便無異於想將世界再魅化(re-enchantment)，但這可能嗎？則答曰：韋伯對現代性的描述有其準確之處，問題是人真的可以生活在價值徹底主觀的世界？倘若價值完全是言人人殊，則涉及價值爭議的社會議題又如何解決？此所以晚近有識之士已提出尋求共識的必要。對照於由下而上(bottom up)的共識尋求，則可知韋伯所謂的世界解魅，只是除掉(西方中世紀宗教)那從上而下(top down)的客觀甚至絕對的價值，而價值的客觀性為不可無。相較之下，唐君毅汲取自儒學資源的重建便清楚指出：客觀價值必須藉由個人自己的探究以及人與人相互的印證來獲得，易言之，必是一條由下而上即由主觀至交互主觀再至客觀的路。韋伯多神主義的挑戰恐非無法克服的困難。

⁹⁶ 唐君毅，〈自序(二)〉，《文化意識與道德理性》，頁5。

⁹⁷ 參看 Karl Jaspers, *Man in the Modern Age*, translated by Eden and Cedar Paul (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1951), pp. 175-196。

徵引文獻

- 石元康。《當代自由主義理論》。臺北：聯經出版事業公司，1995年。
- 牟宗三。《生命的學問》。臺北：三民書局，1970年。
- 唐君毅。《文化意識與道德理性》。臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 。《生命存在與心靈境界》。臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 。《中華人文與當今世界》。臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 。《人文精神之重建》。臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 。《日記》。臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 徐道鄰譯述。《危機時代的社會哲學：現代歷史哲學評論》。臺北：中央文物供應社，1953年。
- 勞思光著，劉國英編註。《文化哲學講演錄》。香港：中文大學出版社，2002年。
- 熊十力。《新唯識論》。北京：中華書局，1985年。
- 鄭宗義。《儒學、哲學與現代世界》。石家莊：河北人民出版社，2010年。
- 。〈明末王學的三教合一論及其現代迴響〉，吳根友主編《多元範式下的明清思想研究》。北京：三聯書店，2011年。
- 。〈合哲學、道德、宗教為一體——當代新儒家的儒學觀〉，鄭宗義、林月惠合編《全球與本土之間的哲學探索——劉述先先生八秩壽慶論文集》。臺北：臺灣學生書局，2014年。
- 。〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，林維杰、黃冠閔、李宗澤主編《跨文化哲學中的當代儒學——工夫、方法與政治》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年。
- Cheng, Chung-yi. "Confucianism", in Graham Oppy & N. N. Trakakis ed., *Interreligious Philosophical Dialogues Volume 3*, Oxon & New York: Routledge, 2018.
- Fröhlich, Thomas. *Tang Junyi: Confucian Philosophy and the Challenge of Modernity*, Leiden and Boston: Brill, 2017.

Jaspers, Karl. *Man in the Modern Age*, translated by Eden and Cedar Paul ,
London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1951.

Kolb, David. *The Critique of Pure Modernity*, Chicago and London: The
University of Chicago Press, 1986.

Sorokin, Pitirim. *Social Philosophies of an Age of Crisis*, Boston: The Beacon
Press, 1950.

Weber, Max. "Science as a Vocation", *From Max Weber: Essays in Sociology*,
translated by H. H. Gerth and Wright Mills, New York: Oxford University
Press, 1958.

On Tang Junyi's Reflections on Modern Culture

Chung-yi Cheng*

Abstract

This paper aims to analyze Tang Junyi's reflections on modern culture. Accordingly, the thought of the second generation scholars of Contemporary Neo Confucianism is neither ignorant about nor incompatible with the modern culture. For Tang, although the modern culture has had significant contributions to humans, such as modern science and democracy, it, however, has also generated many problems. Among these problems, the most serious one is the loss of an objective consciousness of values, which Tang considers as the result of modern people distrust the ability of reason and view the moral and religious ideas with contempt. In order to resolve the crisis of the modern culture, Tang suggests the reconceptualization of 'moral,' 'religion' and 'philosophy' and their unification to rebuild the objective consciousness of values.

Keywords: the modern culture, the objective consciousness of values, moral, religion, philosophy

* Professor, Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong
Received October 8, 2018; accepted November 9, 2018; last revised November 19, 2018