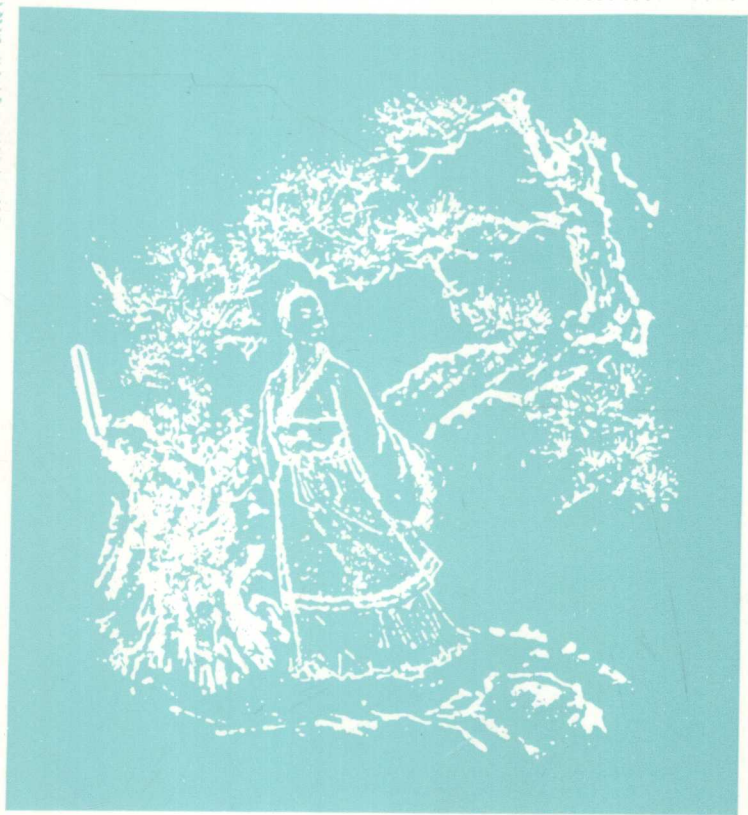


鵝湖學術叢刊 ⑭

儒學與現代意識

李明輝 著



文津出版社印行

鵝湖學術叢刊 ⑭

儒學與現代意識

李 明 輝 著

文津出版社印行

國立中央圖書館出版品預行編目資料

儒學與現代意識／李明輝著。--初版。--臺北市：文津，民80
面； 公分。--（鵝湖學術叢刊；14）
參考書目：面
ISBN 957-9400-93-8(精裝)。--ISBN 957-9400-94-6(平裝)

1. 儒家 - 論文, 講詞等

121.207

80003446

⑭ 刊叢術學湖鵝

儒學與現代意識

著作者：李 明 輝

發行者：范 惠 美

出版者：文 津 出 版 社

臺北市建國南路二段二九四巷一號

郵政劃撥：〇〇一六〇八四一〇號

電話：三六三五〇〇八・三六三六四六四

登記證：局版臺業字第八一一號

定價：精裝 二二〇元
平裝 一六〇元

中華民國八十年九月初版

ISBN 957—9400—93—8(精)

ISBN 957—9400—94—6(平)

儒學與現代意識

序 言

本書所輯的幾篇論文代表筆者近兩年來對儒家思想底現代意義所作的省思。這幾篇論文並非根據一個完整的計畫撰成，而是在特殊的機緣下針對時賢之論而發。〈儒學如何開出民主與科學？〉一文係針對林毓生先生底大作〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉而發，最初於 1988 年 12 月在香港法住文化學院主辦的「唐君毅思想國際會議」中宣讀，其後刊載於臺灣《當代》雜誌第 34 期（1989 年 2 月）。〈當前儒家之實踐問題〉一文係針對楊儒賓先生底大作〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉而寫，最初於 1990 年 4 月在東海大學哲學研究所學會主辦的臺中「當代儒學與社會實踐論文研討會」中宣讀，其後刊載於《臺灣社會研究》季刊第 2 卷 2 期（1989 年夏季號）。〈論所謂「馬克思主義的儒家化」〉一文則是針對大陸學者包遵信、金觀濤、甘陽等人底論點而發，於 1990 年 6 月在東海大學哲學研究所主辦的臺中「儒釋道與現代社會學術研討會」中宣讀，並收入會議論文集。〈論所謂「儒家的泛道德主義」〉係針對韋政通與傅偉勳兩位先生底論點而寫，於 1990 年 12 月在鵝湖月刊社等機構主辦的「當代新儒學國際研討會」中宣讀，並收入會議論文集《當代新儒學論文集》〈總論篇〉（臺北：文津出版社，1991 年）。〈歷史與目的〉則是特別針對陳忠信先生底大作〈新儒家「民主開出論」的檢討——認識論層次的批判〉而寫，刊載於《臺灣社會研究》季刊第 3 卷第 1 期。

(1990年春季號)。
〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建〉一文係為行政院國家科學委員會底《科學發展月刊》所撰寫，刊載於該刊第18卷第1期（1990年1月），並且得到該會之研究獎助。表面看來，此文雖未直接涉及儒家思想，但筆者之所以撰寫此文，是為了藉著探討康德倫理學在西方所受到的質疑來反省當代儒學在中國所面臨的類似處境，故將此文列為附錄。

自十九世紀中葉以來，作為中國文化主流的儒家思想面臨了前所未有的挑戰，而有逐步崩解的危機。民國初年的新文化運動終於激化成全面性的反傳統運動，首當其衝的便是儒家思想，傳統儒學成為衆矢之的。在一片「打倒孔家店」聲中，梁漱溟先生首先挺身為儒家思想辯護。幾乎在同時，張君勱、馬一浮和熊十力三位先生也起而闡揚儒家思想，再加上抗戰時期的賀麟和錢穆兩位先生，一個以重建儒家思想為職志的保守主義思潮已蔚成氣候，足以與當時在中國最具影響力的其他兩個思想方向——鼓吹英、美議會民主的中國自由主義和以俄國革命為師的中國馬克思主義——鼎足而立。但自1949年中共在大陸奪得政權後，馬克思主義憑藉中共底勢力，成為大陸上獨尊的思想方向，迫使保守主義和自由主義底勢力轉至臺灣及香港兩地活動。因避共禍而流亡到香港的錢穆、唐君毅、張丕介諸先生懷著顧炎武所謂「亡天下」之痛，結合同道，在作為英國殖民地的香港赤手空拳建立了一座以弘揚中國文化為宗旨的新亞書院，並且與當時在國外講學的張君勱先生和在臺灣任教的牟宗三、徐復觀兩位先生相呼應，使保守主義底命脈得以在臺、港及海外延續下去。我們很難想像：如果沒有他們的努力，儒家思想還能繼續維持其生命力，以至於今日。近年來，海內外的學術界多以「當代新儒家」或「現

代新儒家」來稱呼這個以維護儒學命脈為職志的思想方向。

當代新儒家透過長期的學術研究，在臺、港兩地底學術界發揮了很大的影響力，也奠定了他們在當代中國思想史中的地位。但由於內在與外在的種種因素，其影響力大致局限於特定的學術領域（主要是文學、歷史、哲學底領域）。及至八十年代，隨著臺海兩岸政經情勢底演變，當代新儒家底觀點在兩岸底文化界與知識界引起了廣泛的注意與討論。在中國大陸，隨著開放政策而興起的「文化熱」使儒家思想（尤其是當代新儒學）在知識界成為爭議底焦點。在臺灣，經濟發展底傑出表現使一向瀰漫著反傳統情緒的知識界開始反省德國社會學家韋伯（Max Weber）關於儒家思想與資本主義的理論，而興起一股「韋伯熱」，連帶地也使當代新儒學底基本觀點受到知識界底特別注意。

在這股文化反省底熱潮中，傳統儒家與當代新儒家底若干基本觀點也受到不少批評和質疑。批評者底目標主要集中在兩方面：在內部理論方面，他們質疑儒家思想底基本觀點，尤其是「內聖外王」底思想；在外部影響方面，他們質疑儒家思想（尤其是當代新儒學）底功效和實踐力。就內部理論方面而言，他們往往強調：儒家思想底基本格局有其局限性，故不能適應多元化的現代社會。筆者並不否認傳統儒學在內部理論方面有其局限性。但問題是：這種局限性是否意謂我們必須放棄儒家思想底基本精神？難道我們不能透過重新詮釋來消除這種局限性，同時也保留儒家思想底基本精神？當代新儒家對傳統儒學底局限性有極深刻的反省，但是他們希望透過儒家思想底轉化，使之適應現代化底要求，同時保留其基本精神。在此，經常引起爭議的問題是：儒家思想底基本精神或本質何在？依筆者之見，儒家傳統之所以有別於其他傳統者在於：它將一切文化活動視為人類精神生

命之表現，而以道德價值為其他一切價值之共同根源或基礎。按照傳統的說法，這就是「內聖外王」底思想。當代新儒家對「內聖外王」思想所作的重新詮釋，為林毓生先生所謂「創造的轉化」或傅偉勳先生所謂「批判的繼承」提供了一個極佳的例證。傳統儒家基本上要求由「內聖」直接開出「外王」，最明顯的例子是〈大學〉底三綱領、八條目。當代新儒家一方面要繼承傳統儒家底內聖之學，另一方面則要突破傳統儒家在外王方面的局限性，故將由內聖通往外王的關係解釋為一種間接的辯證關係，即以「曲通」取代「直通」。此即牟宗三先生所提出的「良知底自我坎陷」說。但是此說也引起不少批評和質疑。就傳統儒家「內聖外王」思想之轉化而言，「良知底自我坎陷」說即使不是唯一可能的理論，至少是筆者迄今所見到的最適切的理論。因為只有這套理論能使「內聖外王」底思想在經過轉化之後與現代化底要求相接合，而仍保持儒學底本質。傅偉勳、林毓生等人要求放棄「內聖外王」底思想，實不足以言傳統儒學之「轉化」或「繼承」。因為這等於放棄其本質，焉能言「轉化」或「繼承」？要求儒家放棄「內聖外王」底思想，無異於要求基督徒否定「三位一體」及耶穌底象徵意義。

其次，就外部影響方面而言，臺灣學者常強調當代新儒學在近四十年來臺灣現代化底過程中並無顯著的影響力，大陸學者則往往強調「儒家思想為馬克思主義所擊敗」的事實，以證明儒家思想已為歷史法則所揚棄。他們也由此推斷儒家思想在理論方面必有缺陷或不足。如上所述，筆者並不否認傳統儒學在理論方面有其局限性。但筆者要強調：一套思想本身底真理價值無法完全決定它在現實層面上可能造成的影響，反之亦然。從理論層面評估一套思想底真理價值是一回事，而從現實層面去考察其功效和

影響力則是另一回事。因此，當我們評估儒家思想底真理價值時，後一種考察頂多只有附帶的意義，甚至可能是完全不相干的。這個道理至為淺顯，並不難明白。但在我們這個時代中，一般學者卻往往忽略這個淺顯的道理，其中實有更深一層的心理背景。

據筆者底觀察，在這類批評背後可能隱藏著一種「權力崇拜」底意識。簡單地說，這種權力崇拜底意識即是俗語所謂的「以成敗論英雄」，在學術討論中即是根據一套思想或理論在現實領域中的成敗來衡量其價值。這種態度在今天的大陸學術界尤其常見，因為它已為馬克思底歷史唯物論所合理化。根據歷史唯物論底觀點，一切思想或理論底真理價值只能放在其所由形成、且為確定不移的歷史法則所決定之歷史情境中去衡量。按照這種邏輯，一套思想或理論在現實領域中的成功自然是其真理價值之最佳證明。大陸學者經常說：「歷史實踐已證明某某思想是行不通的」，即是自覺或不自覺地在運用這套邏輯。姑不論馬克思底歷史唯物論在理論上能否成立，這種權力崇拜底意識將使一切學術辯論失去意義。因為任何有意義的學術辯論必須預設：一個超乎特定歷史情境的客觀的真理判準可能存在（姑不論這個判準為何，亦不論我們目前是否已掌握了這個判準）。一個因接受歷史唯物論而否定這項預設的學者並無必要參與學術辯論，因為歷史法則已決定了一切（包括真理）。即使他參與了學術辯論，其目的亦僅在於說服對方，而非讓其觀點接受理性底檢驗；因為他自信他所掌握的歷史法則可以決定真理，因而「超越真理」——亦即不必接受理性底檢驗。在一場學術辯論中，如果有任何參與者抱持這種態度，必然使這場辯論失去其作為溝通行為的意義。要反駁這類的馬克思主義信徒，我們只消按照他們的邏輯反問他

們：近年來東歐各國（甚至蘇俄）之迅速非共化豈非證明馬克思主義是行不通的？劉述先教授曾表示：從現實上來看，孔、孟在當世均是失敗者，當時誰能料到其思想會對後世造成如此巨大的影響力呢？對於那些質疑當代新儒學底實踐力且急於為之蓋棺論定的人，這句話或許不無參考價值。筆者認為；這種權力崇拜底意識極有礙於我們思考儒學底未來命運和評估當代新儒家底成就。

儒家思想究竟是中國現代化之阻力還是助力？它能否在經過轉化之後繼續維持其生命力？我們應當如何評估當代新儒家在儒學重建底工作方面的成就？這些問題均有待海峽兩岸底學術界與思想界作進一步的探討。筆者撰寫這幾篇論文，不敢自許能對這些問題有所論定，只是有感於儒家思想在當前常遭受的誤解與批評，心有不安，不得已而加以辯駁或澄清。開宗立說固須有正面的論述，但在今天這種價值規範日益分化、價值意識漸趨模糊的時代，為維護自己所信守的思想和價值，反面的辯駁與澄清或亦有其積極的意義。此所以筆者不辭譴陋，敢為此編。知我罪我，其在斯乎！

李 明 輝

中華民國八十年七月於臺北

儒學與現代意識

目 次

序 言

儒學如何開出民主與科學？·····	1
當前儒家之實踐問題·····	19
論所謂「馬克思主義的儒家化」·····	45
論所謂「儒家的泛道德主義」·····	67
歷史與目的·····	135
附錄：獨白的倫理學抑或對話的倫理學？——論哈柏瑪斯對康德倫理學的重建·····	157
參考書目·····	193

儒學如何開出民主與科學？

一、問題底背景

自鴉片戰爭以來，中國知識分子逐漸產生一股山雨欲來的危機感，領略到這是一場「三千年未有之變局」，而思有以因應之；其共同的願望在求中國之「富強」。民國成立之後，「富強」之願望進一步轉為「現代化」之要求，而於五四新文化運動中凝結成「民主」與「科學」兩句口號。由於極端的守舊勢力早已隨著洪憲帝制之失敗而瓦解，此後中國底知識界逐漸形成三大主流鼎足而立的局面；這三大主流分別為保守主義、自由主義和共產主義。中共在大陸奪得政權之後，保守主義和自由主義底勢力轉至臺灣及香港兩地活動，分別以《民主評論》和《自由中國》兩份刊物為代表。1958年元月，由唐君毅先生起稿，而以他和牟宗三、張君勱及徐復觀三位先生底名義在《民主評論》及《再生》兩雜誌發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉（以下簡稱〈宣言〉），正式揭櫫第二代保守主義底基本立場；臺、港及海外學術界往往以「新儒家」稱之。

對於中國現代化底問題，這三大主流底立場各有異同。若以科學與民主為現代化底基本內涵，則在「中國需要發展科學」這個要求上，這三派底立場完全一致；所不同者在於對民主的態度上。自由主義者與新儒家均主張中國應採行西方式的議會民主制

度；共產黨則斥之為「資產階級民主」，而另倡「新民主」^①。但在對中國傳統文化的態度上，自由主義者與共產黨卻採取一致的立場，即把中國底傳統文化視為現代化之障礙。反之，新儒家堅持：以儒家為主導的中國傳統文化雖未發展出科學與民主，但這兩者均為中國傳統文化發展之「內在要求」，與中國文化底本質不相牴牾。他們反對像自由主義者那樣，將中華民族發展科學與民主的過程視為自外加添的過程，而是將此過程視為中華民族自覺地以精神主體底身分開展其文化理想的過程。然而自由主義者認為：中國傳統文化底本質不利於科學與民主之發展，中國要現代化，就得揚棄或至少改造中國文化。他們對新儒家所謂「科學與民主為中國文化發展之內在要求」的說法提出質疑。

今（1988）年8月29日至9月3日在新加坡舉行的「儒學發展的問題及前景」討論會中，關於中國傳統文化與現代化底關係的爭論又再度出現。其中，林毓生先生從自由主義底立場發表〈新儒家在中國推展民主與科學的理論面臨的困境〉（以下簡稱〈困境〉）一文^②，再度對新儒家底「內在要求」說提出質疑。林先生是當年自由主義健將殷海光先生底弟子，因此他這篇文章可視為當年自由主義與新儒家間的爭論之延續。但與殷先生那一代自由主義者不同的是：林先生對中國傳統文化不再持盲目反對的態度，而是希望對中國傳統文化進行「創造的轉化」。在某種意義下，這似乎表示中國底自由主義與新儒家在對傳統的態度上已逐漸接近。但令人遺憾的是：林先生在此文中仍顯示出對新儒家的極大誤解。因此，針對林先生的質疑重新釐清其中所牽涉的問題，應當不是無意義之舉。

二、對新儒家的質疑

林先生底批評主要係針對上述〈宣言〉中的論點而發；但其批評著眼於新儒家底民主觀者多，而對其科學觀則著墨不多。首先，〈宣言〉中承認：「中國文化歷史中，缺乏西方之近代民主制度之建立，與西方之近代的科學，及各種實用技術，致使中國未能真正的現代化工業化。」（頁 897）^③因此，「中國文化中須接受西方或世界之文化。」（頁 896）但是，〈宣言〉中又強調：「我們不能承認中國之文化思想，沒有民主思想之種子，其政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立。亦不能承認中國文化是反科學的，自古即輕視科學實用技術的。」（頁 897）林先生承認：這兩項主張之間未必有矛盾，因為依較開放的解釋，新儒家可能是認為：「西方先發展出來的民主與科學本來在中國也有其種子，這些種子在過去的環境中由於種種原因未能得到適當的發展，現在藉西方文化衝激到中國來的刺激，遂將發榮滋長出來。」在此便顯示出林先生與上一代中國自由主義者不同之處：他不再對中國文化與科學、民主底相容性提出質疑，而是質問這兩者間的必然關聯。依林先生底看法，新儒家在中國文化中所發現的民主「種子」並不蘊涵現代意義的民主思想或民主制度。

〈宣言〉中列舉出制度方面的「種子」有：以民意代表天命的政治共識、以諡法褒貶君王的史官制度、代表知識分子底力量的宰相制度、以及提拔知識分子從政的徵辟制度、選舉制度、科學制度等（頁 901）。思想方面的「種子」則有：

- ①儒道兩家均主張人君不當濫用權力，而當無為而治，為政以德。

- ②儒家推尊堯舜之禪讓及湯武之革命，肯定「君位之可更迭」的原則。
- ③儒家既然肯定「天下非一人之天下，而是天下人之天下」，且在道德上相信「人皆可以為堯舜」，主張「民之所好好之，民之所惡惡之」，則已包含「天下為公」、「人格平等」的思想；此種思想必然發展至民主制度之肯定。
- ④儒家特別重視道德主體之樹立，但在君主制度下，君主固可以德治天下，人民卻只是被動地接受德化，其道德主體仍未能樹立。縱使君主為聖君，但因私其「聖」為己有，亦非真能成其為聖，真能樹立其道德主體。故儒家底道德精神與中國底君主制度間有一根本矛盾，此一矛盾唯有經由民主憲政之建立始能化解。（此四點見頁 902-904）

但〈宣言〉同時承認：上述的各種制度只能對君主底權力作一些道德上的限制，其本身是否為君主所尊重，仍只繫於君主個人之道德；如君主不加以尊重，亦無任何力量可限制之（頁 901, 902）。再就思想方面的「種子」而言，〈宣言〉也承認：第一點「只是一對君主之道德上的期望」，而禪讓與革命之說由於缺乏制度之配合，亦往往化為篡奪之假借與打天下之局面（頁 902, 903）。因此，就以上的範圍而言，〈宣言〉並未肯定這些「種子」與民主政治間的必然關聯。〈宣言〉只是就思想「種子」中的第三、四項肯定其與民主政治間的必然關聯。只要這種必然性能成立，新儒家仍可堅持「民主為儒家價值之內在要求」的論斷，而不致與其對中國傳統政治之事實上的認定相牴牾。

林先生也同意〈宣言〉中對「中國傳統政治無法有效限制君權」的論斷；但他認為這個論斷會給新儒家要求「由中國傳統開出民主政治」之可能性帶來理論上的困難。然而，如上所言，只

要新儒家能證明上述思想「種子」中的第三、四項與民主政治間的必然關聯，他們仍可自圓其說。林先生底批評也正是以此為著力點。他表示：

從嚴格的思想意義上看，上述兩點意見並不蘊涵「宣言」中所一再強調的必然性；中國傳統文化內在並不必然有要求與發展民主的思想資源。…上述「宣言」中的兩點意見最多只能說中國傳統文化中蘊涵了一些思想資源，它們與民主思想與價值並不衝突；但它們本身卻並不必然會從內在要求民主的發展。

就「天下非一人之天下，而是天下人之天下」這一點而言，林先生認為：這只能蘊涵傳統的「天下為公」與「內聖外王」之觀念，而不蘊涵作為民主思想基石的「主權在民」與「人民自治」之觀念。因為傳統儒者以「天命」為君權底政治合法性之根源，即已滿足這項要求。因此，嚴格而論，傳統儒者並無政統與道統之分，而只有勢統與道統之分。至於儒家所強調的道德主體性或道德自主性之觀念，林先生承認這「的確可以變成與現代自由的民主(liberal democracy)及平等的自由(equal liberty)『接枝』的思想資源」。但他懷疑此一思想資源是否必然由內部的自我要求便能發展為民主政治，因為

儒家所強調的道德主體性或道德自主性的觀念自漢以後與深受陰陽五行學說影響而形成的「天人相副」、「天人相應」的宇宙觀糾纏在一起了。道德主體性觀念與外在的現實客體有機地整合在一起以後，便很難發揮其本身的力量。除非自漢以後的傳統宇宙觀自身發生劇烈的變化，新的宇宙觀能夠積極地支持道德主體性觀念的發展，希望儒家道德主體性的思想「必當發展為政治上的

民主制度」便很難不是一廂情願的願望。

姑且不論兩漢以後儒家底道德哲學（特別是在宋、明儒）是否真的無法擺脫林先生所說的困境，林先生在此顯然否定（至少是懷疑）儒家道德哲學之基本信念與民主政治間的邏輯關聯；換言之，他否定或懷疑由儒家底道德哲學開出民主政治的「邏輯必然性」。

除了從邏輯的層次上否定儒家道德哲學與民主政治間的必然關聯之外，林先生還從**思想模式**底層次上指出儒家思想底限制，此即他所謂「藉思想文化以解決問題的方法」（the cultural-intellectualistic approach）^①。他在儒家底「內在超越」之觀念中發現這項限制：

儒家「內在超越」的觀念，使人與宇宙有機地融合在一起——人性內涵永恆與超越的「道」，「天道」因此可在「盡性」中由「心」契悟與體會。儒者認為「超越」與「無限」內涵於人性之中；因此由「盡性」可以體現天道，故孔子說：「人能弘道，非道弘人。」換句話說，「內在超越」的觀念導致了人與「天道」銜接與溝通的特殊方式：不假外求，直接訴諸生命中「人性」的實踐。「道心」不是由「啟示」得來，它是在「盡性」與「踐仁」的實際生命過程中由「人心」內省、體會與契悟而得。

林先生承認這種思想有極大的正面意義。但他接著強調：由於缺乏西方思想中居於人與超越實體間的那種媒介（先知或教會），儒家底「內在超越」思想有其流弊：

「內在超越」的觀念中，雖然在純理論的層次上有「內在」與「超越」之間的緊張性（tension），但「內在

超越」的觀念確有滑落至特別強調一切來自「內在」的傾向。這種傾向在儒家傳統中直接導致把道德與思想當作人間各種秩序的泉源與基礎的看法，以及遇到了困難的社會與政治問題，便以「藉思想、文化以解決問題的方法」對付之。此種頗含烏托邦性質，強調人的內在力量的思想模式很顯然地表現在新儒家所強調的中國文化思想傳統可以「開出」民主的看法。

林先生在文中並未單獨討論科學底問題，他似乎忘了這個問題。我姑且假定：他就思想模式底層面對新儒家所作的批評也適用於科學問題方面。至此，我已儘量以同情的態度來理解林先生底觀點。以下我便進一步來檢討他所提出的質疑。

三、在什麼意義下儒學始能開出民主與科學？

首先我要指出：林先生並未了解宣言中所強調的「儒家思想能開出科學與民主」之必然性究竟何所指。就〈宣言〉中所列舉的第三、四項思想「種子」與民主政治間之必然關聯而言，新儒家所強調的並非其邏輯的必然性。但如上所述，林先生主要是就邏輯的必然性對「儒學能開出科學與民主」之說提出質疑，因此其批評並不切題。

再者，此說亦非就**因果的必然性**立論。林先生在「困境」一文中雖未直接就因果關聯來批評新儒家底論點，但他在分析促成西方民主政治的因素時卻也強調：「它[西方法治]的淵源除了文化思想的因素以外，更有經濟、社會與政治的因素。」這無異暗