

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 儒家的現代性？

Confucian Modernity?

doi:10.6752/JCS.200903_(8).0006

文化研究, (8), 2009

Router: A Journal of Cultural Studies, (8), 2009

作者/Author：楊儒賓(Rur-Bin Yang)

頁數/Page：152-156

出版日期/Publication Date：2009/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200903_\(8\).0006](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200903_(8).0006)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



批評與回應 《文化研究》第八期（2009年春季）：152-156

儒家的現代性？ Confucian Modernity?

楊儒賓

Rur-Bin Yang

清華大學中文系教授

張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀先生1958年聯名發表〈中國文化與世界宣言〉，文章由唐先生起稿，個別的論點不會一致，徐先生對形上學的興趣不高，可想見的，他對宣言當中觸及形上學的內容會有較多的保留，但基本的論點可代表四人共同的想法。此宣言發布已逾半世紀，它是當代中國思想史的重要文獻，其論點不時會被提到，在眾多的研究文章中，本文〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉應該是挑戰性最高、也最具現代性意義的一篇，其論點或許還不夠周全，爾後的發展是否可以印證本文的基本論點，其中的變數也還多，但這無礙於本文引發議題的爆發力。問題和答案一樣重要，重要的提問和重要的論述是相連而起的。

本文對〈中國文化與世界宣言〉下的判斷，最重要也最易引發爭議的論點，乃是作者認為此宣言的現代性很強，其實質內涵比當代西方最具批判性的法蘭克福學派還強。作者的斷言不可能不引發爭議，眾所共知，發表宣言的四位在現代的學派分類中，通常劃歸為文化保守主義。他們對西方文化的了解也有很大的限制，一般認為他們了解的西洋文化大概局限於德國理想主義一系，對德國哲學以外的廣大西洋文化版圖，他們的了解恐怕相當有限。本文作者何先生對當代新儒家有相當的了解，上述的既定印象有其合理性，何先生對新儒家的限制不會不知道。但他從「跨文化哲學」的立場出發，主張新儒家〈宣言〉的現代性，我認為值得重視。

問題要從「誰的現代性」或「什麼樣的現代性」談起。現代性是近代的、而且是世界性的議題，近代世界的各個文明無從選擇的，全部都要捲入由歐洲文明引發的近代性歷程。在相當的程度內，近代的世界已沒有傳統的社會，所有的文明都是被西歐的近代性所滲透的文明。對歐洲而言，世界越來越同質化，「他者」越來越少。然而，如果現代性只有歐洲型一種，其他世界全扁平化了，那麼，這樣的趨勢會帶來如下的問題：歐洲會缺少一塊足以對照、反省的參照者，它無法校正它自己的現代性之盲點或流弊。無疑地，主流的現代性是歐洲內部內發的因素，但它遍佈到世界各地區之後，真的西風壓倒東風，只有一種複製的現代性嗎？我看：問題未必如此。

這樣的問題意識引發了「間文化」的論述，于連可為代表。于連作為當代歐洲一位代表性的漢學家，他作的工作乃是立足在當代歐洲思想的基礎上，拿中國思想，尤其是古代中國作為一種對照的他者，藉以凸顯歐洲本身的特色與限制。在「間文化」論述下的中國哲學乃是作為對照者而出現的，它並不在歐洲的以及世界性的現代性的範圍內。于連的自我定位似乎是歐洲的，他理解的中國是古典中國，古典中國是歐洲的外部因素。它基本上是封閉自足的，是永恆的宋元陶瓷，處在傳教士與商人東來之前的時代。

何文不取「間文化」而取「跨文化」的論述，「間文化」總會帶些本質論的影子，其論述是在兩種文化間的關係中產生的。嚴格說來，「跨文化」既然要跨不同之文化，它不可能不承認不同類型的文化之存在。「跨文化」與「間文化」的差異在於後者採取從異文化所面臨的共同問題入手，在共同性的問題意識當中，不同的文化的體現可以形成相互的對照點。何文將〈宣言〉放在「跨文化」的視野下定位，貌似特別實而不怪異，筆者認為有很深的理論趣味。何文將新儒家和批判哲學作一比較，認為新儒家之了解西方，遠勝批判哲學之了解中國。何文此一判斷恐怕不易反駁，歐陸近現代第一流的學者，從黑格爾到韋伯，其中國圖像都不慊人意。相對之下，新儒家了解西方，不管他們的理解有多少的限制，他們在學習態度上之謙卑以及吸納知識上之開放，應該都超越他們的歐美同道，這樣的現象大概是很

難反駁的。此一現象不必是東西方學者的知識心態問題，而是有體制性的因素，本文作者在另外的文章中提到「當代漢語」扮演很重要的角色。因為至少從19世紀以來，中國學界很自覺的大量吸收外國思想，翻譯之，闡釋之，其規模之大之深，遠非歐美學人之消化東方思想者可比。

作者的意思可能是說：由於現代漢語已非傳統漢語，它事實上已融化了近現代的歐洲意識於其中，因此，當代有原創性的中國哲學家在反省現代性的問題時，應該比他們的歐美同道有力道，而新儒家正是近現代中國學派中，最有創造力的一支。他們立足在混雜的漢語語境上面，因此，有可能提供更周延的洞見。語言和工業生產類似，往往有後發者的優勢問題，後發者先至。

關於作為「現代性」的載體之語言問題，筆者想對現代漢語扮演的角色再下一注解。子安宣邦先生在訪台的一次演講中，提及當代日文的「倫理」一詞其實有來自日本固有的皇國史觀與西洋ethic的源頭，因此，論及「倫理」一詞時，兩者的內涵時常鉸鏈在一起。筆者認為子安先生此一觀察很有意思，但「倫理」不是孤例，日本也不是唯一碰到一字二源頭的地區。從一個更徹底的意思來說，使用漢字的地區都會碰到這樣的窘境。漢字是使用了幾千年不斷的語種，它的每個字都負載了傳統的重量，即使連認知義都最稀薄的感嘆詞都不可能淳潔如白紙。當代中文是漢字落在當代世界所用的語文，筆者認為漢字的重要學術術語都有兩個源頭，一個是漢字本身所繼承的文化傳統，一個是從19世紀末整體學術設計（從學制到分類到術語）所承襲過來的近代西方學術架構。新造的學術術語如哲學、知識論、形上學、現象學等固然如此，即使最老的學科術語如文字、歷史、宗教、理性等，也一樣是「兩頭蛇」，同具中西的語義流變史。我們現在的理解自然而然地與上世紀初的學人大異，不管使用者願意不願意，我們已用一種新的語言形式在思考，這個語言形式因為繼承了傳統的語義史又添進了新的概念架構，因此，學者使用這種語言，很自然而然地就參考了一種非東非西的現代性之論述活動。

現代中文不見得能使得使用現代中文的學者變得更有統合異文

化的能力，但這種「語義雜交」的語言由於具備了複聲歧義的功能，它的「互文性」可以更強。晚近中國學者反省中國近現代的文化時，常提及「失語症」或「反向格義」的問題，這樣的問題確實很值得留意。「失語症」與「反向格義」的現象顯示古典漢語與現代文明的交涉，乃是其語義內涵不斷被扭曲挖空以待填補，也就是它陷入被重新定義的窘境。但知病就是藥，一旦我們覺察到當代中文的「反向格義」之面相時，我們同時也了解「反向」不是唯一的方向，當代中文應該具備了「兩義互格」的作用。這種「兩義互格」不古不今，亦古亦今；不中不西，亦中亦西。它的作用是結構性的，新儒家的工作可以說就是作這種「互格」的工作。

新儒家對現代性的回應如要有貢獻，不可能只建立在「漢字」此載體上。它明顯的立場是建立在儒家原有的基礎上的一種回應，新儒家學者用的語彙是「返本開新」。「本」是個隱喻，由本而有末，由本而有枝幹花葉的展現，這種隱喻很容易將儒家體系本體化，至少是相當程度的固定化。新儒家論中國現代化的兩大指標：民主與科學，都是從「返本開新」的思維模式展開的。民主與科學被視為內在於儒家的基本需求，唐君毅先生重新論「格物致知」，牟宗三先生論「民主開出說」，兩人的言論背後都意味著儒家的發展「原本」即有意開出「民主」與「科學」。明末清初的大儒顧炎武、黃宗羲、王船山被視為尋找儒家現代化的先驅，他們之所以失敗，並非在思想的本質上有何欠缺，他們欠缺的只是找不到恰當的形式，以及恰當的時機而已。民國新儒家要重新作這個工作，他們的「新」其實已潛藏在儒家原有的思想基因當中——牟宗三先生一直討厭「新儒家」的「新」字，可從此點得到線索。

民國新儒家的「開出說」在哲學論證以及現實狀況的解釋上，都引發了相當多的爭議。由於民國新儒家學者所長不在社會史，因此，其解釋常帶有濃厚的思辯哲學的味道，說服力也相對減弱。然而，新儒家這樣的解釋其實在內在理路與歷史現實的發展上，都可以有一套論述的。一個有趣的平行例子是日本同行學者對同一種現象的解釋，中國的現代化是個複雜的例子，日本同行的解釋當然不可能只有一種

聲音。然而，至少從島田虔次到溝口雄三先生，他們發現儒學在東亞（主要中、日兩國）的發展顯示出一條清楚的紅線：一種注重個體自由、合議的協商制度、認知精神等等現代性的因素，從晚明時期即已存在。就大方向而言，日本這些儒家思想史名家的解釋與民國新儒家的理解相去不遠。雖然他們的理論著眼點不一定一致，日本學者對泰州學派等所謂的左派王學也有更高的評價，但兩方學者同樣看出儒家思想內部具有相當充沛的現代性因素。

〈宣言〉中強烈的「返本開新」說不只代表聯名者的共同立場，民國新儒家學者的論點恐怕都不出其右。梁漱溟晚年一直強調中國共產黨優於蘇共者，在於中國文化的滲透力量，其說亦緣此理路而來。〈宣言〉不接受唯一的現代性，而主張儒家的現代性。這種立場可以視為儒家的立場，但如果只是儒家的立場，它的意義就不那麼大。然而，理論先於現實，現實反過來可以印證理論。〈宣言〉發表當年所面臨的最大障礙，乃是共產中國的發展無意於儒家現代性的論述。這是赤裸裸的現實，赤裸到可以視為對新儒家的嘲諷。但當時的新儒家學者深信中共如要發展，或有意義的發展，它需要回歸到中國文化的內部脈動裡來。沒想到事實的發展居然如此，原本反傳統最力，也可以說是反傳統思潮結晶的中共在半世紀後，竟適時的提供了支援。中共在中國的60年執政經驗顯示中國需要一種建立在儒家傳統上的現代性，中共的用語叫「具有中國特色的社會主義」。中國的現代性如果具有楷模的意義，它無疑地要提出迥異於近代西方所帶來的模式，而儒家傳統是最可能提供較恰當的發展模型的思潮。

在相當長的一段時間內，凡現代性項目加上「中國」或「東方」的名詞，往往是負面的意義。「東方式的民主」、「中國式的科學」、「儒家式的性別」等，大概都是嘲諷的意味居多。這樣的現象可以給我們一些警惕：傳達另類的現代性時，需要注意民族主義的陰影，避免違反其普世意義的價值。但隨著多元的現代性越來越可被接受，我們更有理由堅持一種有機的、非複製性的模式才可能在此塊土地上茁壯，而世界需要我們的也是一種可以更豐富「現代性」內涵的因子，而不是一種無意義的拷貝。新儒家的〈宣言〉所以貌似保守，而實含激進，其故在此。