

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 台灣當代新儒家倫理學的構成

The Formation of Contemporary Neo-Confucian Ethics in Taiwan

doi:10.6752/JCS.201003\_(10).0017

文化研究, (10), 2010

Router: A Journal of Cultural Studies, (10), 2010

作者/Author: 祝平次(Ping-Tzu Chu)

頁數/Page: 272-281

出版日期/Publication Date: 2010/03

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.201003\\_\(10\).0017](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201003_(10).0017)



*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



## 思想論壇

《文化研究》第十期（2010年春季）：272-281

### 台灣當代新儒家倫理學的構成

#### The Formation of

#### Contemporary Neo-Confucian Ethics in Taiwan

祝平次

Ping-Tzu Chu

在〈近代日本與兩種倫理學〉中，子安宣邦教授討論倫理學的四個面向特別引起我的興趣。這四個面向依次為如何使倫理的提問變成對我們自身的提問、如何面對被給定的倫理、如何透視倫理學與倫理的關係、如何對於「倫理」這一語彙進行歷史批判。後面的三個面向，可以說是對於第一個面向的解析。而本文的重點即在以這三個面向所指引的方向，來探視台灣當代新儒家倫理學構成的情況並思考其中涉及的問題，以作為對子安教授這篇文章的回應。

雖然從這三個方面去討論台灣當代新儒家倫理學的意義似乎不大，因為答案無疑是顯明的。當代新儒家所提倡的倫理學，就普遍性而言，並不是對於作為一個後現代人生活的自我提問，其內容雖然和中國前代的儒學有詮釋上的不同，但作為一種被給定的倫理的狀態則沒有改變；它也不是為了幫助思考、直面倫理問題而有的倫理學；就歷史的構成而言也是充滿了曲折、誤植和挪用。雖然，和之前的中國歷史上的儒者一樣，其道德論述同時也帶來了權威和權力，然而因為儒學作為一種學術知識體制的影響力大不如前，因而在現代社會也能夠覓得其一席之地，而且不會引起外界的強烈批判。也因此它沒有在被迫的情況之下產生比較大的反思與變化。這種奇異的現象，亦即其與社會的脫離，正是其得以在學術領域某一局限的範圍繁榮自行的原因，看似矛盾，卻是實情。而對於這種非倫理的倫理學的討論，就倫理的層面而言意義不大。

然而，近幾年隨著中國經濟、政治、軍事力量的擴張，儒家的舊招牌又被抬出來，中國在全球重要國家的都市設置孔子學院，而當代新儒家那種極度高揚自我精神的論述，一方面可以滿足中國人的文化自我認同，一方面就像所謂的心性之學所蘊涵的意義一樣，可以避免文化認同和政治自由產生衝突，所以更成為中國學界部分文化保守主義者津津樂道的主題，並援引以為理想的指標、精神的基柱。因此，這一發展於文化母體邊緣的新思潮的回歸，即使在倫理層面的意義不大，在文化、政治的可能發展還是值得我們措意。

對於當代新儒家的理解，可以以1958年〈為中國文化敬告世界人士宣言〉的發表作為一個起點。這篇宣言，由唐君毅(1890-1978)、徐復觀(1903-1982)、牟宗三(1909-1995)與張君勱(1887-1969)反覆討論與修正後，加以定稿公布。所謂的當代新儒家，或由唐、徐、牟而上溯熊十力(1885-1968)，但熊十力和他的學生之間有著明顯不同。唐、徐、牟三人之中，徐、牟和台灣的關係較為密切。而就儒學理論的建構上，尤以牟宗三最具影響力，雖然1958年宣言的內容，並不足以包括後來這幾位先生在學術上的成果，然而就本文所牽涉的主題而言，還是可以作為一個討論的起點。

這一篇宣言，原來的目的在於針對西方人士對於中國文化傳統的理解的方式。宣言的立場在於認為以西方的方式不能恰當地理解中國文化。故於文中特就西方不容易理解中國文化的地方加以說明。但最終，原來要翻成英文與異文化人士溝通的稿子還是成了向內傳播的一篇宣言。宣言的內容，分為十二節，第五節為「中國文化中之倫理道德與宗教精神」，第六節為「中國心性之學的意義」，也可以看出倫理道德的問題是置放於文化關懷之下來討論的。這兩點從某個意義而言都是文化民族主義的，雖然在彼時的客觀條件下，這種文化民族主義只能以一種謙遜之姿出現。然而這種謙遜的確只是一種姿態，這只要看第一節，充滿了宣示「真理」的意味，就知道在謙遜之後對於自己文化信仰的熱情與崇敬。然而，不管是謙遜還是藉著崇敬傳統來展現自己的地位，文化民族主義的方向就注定了他們所言和過去文化的正面連接，以及其內容是部分被給定的情形。這兩種情形也都在牟宗

三所構築的康德儒家倫理學中可以見到。

牟宗三的康德儒家倫理學，可以說就是構成台灣當代新儒家的倫理學的主要內容。這些內容主要由兩個部分構成，一部分就是牟宗三以宋明理學為主所展開的對儒學的系統性詮釋，一部分則是對於康德倫理學的定位、引進與融入。這兩部分融合的具體成果就是《心體與性體》這部書的完成。而這部看似單純進行學術分析的作品，裡面卻有複雜的異文化相遇的現象。對於這部經典性作品的掌握，不但將有助於我們對於當代新儒家倫理學整體的理解，也能夠讓我們看到它是在複雜的歷史背景中所完成。然而這樣曲折的歷史，是作為當代新儒家內部成員所忽略的，也是子安教授的歷史批判可以給我們啟發的地方。

《心體與性體》是牟宗三對於宋明理學系統的分判，亦即佛教所謂的「判教」。「判教」是對於佛教內部宗派的系統性評判，為了維持這樣的系統性，在評判時也會凸顯出評判的標準。而在《心體與性體》當中，判教的基準即是康德的倫理學。然而在判教時引進這樣一種外部的倫理學系統，會引起不少的問題。佛教的判教或以釋迦牟尼佛傳教的時程或教法的不同作為判教的標準，其標準是來自於內部的，不會影響到內部信仰權威地位的更動。當牟宗三以康德倫理學作為儒學內部宗派的判教標準時，同時也就將儒學的地位置於康德倫理學之下。這當然不合作為文化民族主義者的立場，一如前文所提到的宣言的立場一樣。但牟宗三為什麼要這麼做？

主觀的歷史原因總是很難釐測，但如果對照宣言裡面意欲與西方人士溝通的企圖，可以想見牟宗三這樣做的效果可以把「普遍性」作為溝通中西方的基礎，使得儒學的思想內容可以放在同一個平台上和西方哲學一起被評價。就「普遍性」而言，它是哲學作為一門學科可以宣稱擁有真理權力的因子，選擇對近代西方哲學影響重大的「康德」效果更好。

另外，藉由引進康德，牟宗三也達成利用現代語彙去詮釋儒學的目的。宋明理學的語彙經由清末民初的文化大變動，這些變動影響

最大的可以說是西方學制的複製。對於在西方學制養成下的華人來講，宋明理學的語彙毋寧是一套已經死亡的語彙。然而，康德哲學卻為這已死的系統，帶來語言形式上的重生。於是「理性」(reason, rationality)、「意志」(will)、「知識」(knowledge)、「道德」(morality)、「自由」(freedom)、「主體」(subjectivity)、「自律」(autonomy, self-legislation)這些曾經存在過的古漢語組合詞，在轉變為西文單一概念的譯詞之後，都摩登化了談論宋明理學的方式與內容。

就像任何偉大文明傳統的故事一樣，在其漫長的發展過程中，不管是為了更加卓越，或是為了苟延殘喘，都免不了吸納別的傳統、改變自己的軀殼，乃至於自己的內部器官一樣。當代新儒家的康德化儒學也是同樣的情況。不管我們是否還能辨識它們和所謂的原生系統——宋明理學——的關係，就其內部成員而言，這種關係就如其創建人所言示的一樣，是被給定的、是不證自明的：康德是西方思想家最接近儒家智慧的人，而康德也證實了儒學的真理地位。如果說有什麼問題的話，同樣的還是在於向「外」人展現時可能遭到的質疑。而這種質疑常來自於康德化的儒學和其前儒學的關係。但這並不是本文關注的重點，本文所要指出的仍在於為何牟宗三要將儒學置於康德倫理學之下、必須康德化儒學。

康德化儒學，一言以蔽之，可以延續儒學在現今的學術系統仍可被言說與被放在普遍性倫理系統受評價的正當性。然而如前文所說，這樣做的代價就是暗示康德倫理學是評判儒學的標準。為了平衡這樣的缺陷，牟宗三強調康德將「智的直覺」歸諸於上帝，只能完成「道德底形上學」，而宋明理學的「天道性命相貫通」才能真正地完成「道德的形上學」：亦即不只給道德以形上學的說明，更以道德為形上學的基礎。經由這樣的迂迴，儒學的地位，從被康德倫理學評判的對象一躍成為是康德倫理學一種充分的發展形態，完全符合一位文化民族主義者的自我期許與一位普遍性哲學主張者的預設。

經由這樣的分析，可以知道當代儒家倫理學的發展是文化的，而不是倫理的。它的問題意識不來自於生活本身，它的哲學發展的成績自然也無法回饋給一般人民來幫助他們追求更良善的生活。如果回

到文化與倫理的關係，那的確是儒家的特徵。在《論語》裡，先秦時代的孔子就以「被髮左衽」來表示出對於異文化的統稱。對於維持自己所認定的文化，不為異文化所瓦解融匯，即是一種倫理責任；而被指定要扛起這種責任的，就是中國先秦時代孔子、孟子所指謂的「士」。也就是說，儒家這種文化與倫理的結合是一種士的倫理。士的倫理，自然不是一種普遍性的倫理，而是某一個政治社會階層的倫理。這只要由儒家很早就發展出的五倫，以及孟子所講的「治人者食於人」就可以知道。五倫將君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友視為一個士人應該盡力維持的人際關係。而這種關係網絡的形成，正符合中國先秦時代封建制度的宗法血緣政治。而孟子的話，更彰顯出儒家期盼的人物典型，就是一個理想的統治人物的典型。

士，這個特殊的階層在帝制中國的後半段，亦即中唐以後直至明清，經歷了重大的變化。這也是宋明理學出現的歷史脈絡，將符合先秦宗法血緣政治的儒學改造為適合中央集權的帝制，而士和這個政權的重要聯結紐帶則為科舉制度和廕子制度。但重大的歷史變化並沒有導致重大的語言變化，先秦時代的五倫，很容易就被接榫到新的帝制。其中主要原因，可能是孟子所標榜的士的政治社會地位並沒有很大的更動。儒家倫理所安排的「出處進退」的姿態也依然可以適用於新的集權系統。它以調整士個人的出仕與否來避免與政治權力的直接衝突，在意識型態上強調與當權者的合作而非競爭與衝突。這樣的姿態也讓當權者樂意與這樣的忠心助手合作，何況還有「君臣」之倫這樣的內部機制，讓當權者不必使用任何物質資源，就可以控制這些數量遠大於皇族的士人。

這樣的士在1905年清朝廢除科舉制度之後，就失去了政治、社會機制的依傍。更不用說是在新／西式教育進入中國之後，人人皆士的可能性其實也就是人人都不是士的事實。在這種情形下，儒學如果不要成為被封存在博物館的物件，就必須找到一個新的紐帶將之繫綁回人們具體的生活之中。然而五四時代的中國新青年將這些具有朝向傳統傾向的文化保守主義者視為傳統權威的守護者，使得這樣的企圖更難達成。一直到現在，在資本主義化的共產黨統治下儒學所找到的喧



囂方式，即是呼應中國政府擴張主義的「王道」、「天下」思想，而靜默地、安靜地待在學院裡頭做他們的研究或熱絡地與海外學界進行學術交流。在《道德的系譜》中，尼采即指出道德論述與權力結構的並存共生關係。中國歷朝的士人，遵守同一套道德論述，而不去反省支撐這套論述的權力結構，這無疑也是當代中國想要提倡儒學的人的現實與困境。想要將儒學重新連結回生活，無疑地必須對權力結構提出反省批判，才可能具有當下的倫理意涵。但中國的儒學提倡者，顯然並不打算這麼做，如同走在其前端的台灣儒家學者一樣。

在清代，台灣儒學的形成是一緩慢的過程，如果審視其整個過程，可以說是一種由邊疆地域學習中央文化的過程。而且作為一種機制，在兩百多年的過程當中，它並未完成它的學習與複製。最大的證明，亦即台灣並未出現獨立性值得被注目的儒者。如果以在1823年考上進士的鄭用錫做一個點來考慮的話，這已是在台灣開始納入清代版圖後約莫150年時間。但台灣的第一位進士到北京不久，即因不慣官場文化又回到了台灣。顯示出來台灣儒學的文化學習，大部分只是一種拘於文字的學習。之後，在1895年，台灣歸屬於日本，漢詩文成了台灣文人和部分日本統治者間的文化橋樑。1898年台灣設立公學校，文化菁英的養成教育過程產生了重大的改變。西式的教育制度藉由日本的殖民統治進入了台灣，而留下來身影依稀彷彿的儒學，只有代表殖民政權最高統治者心靈統治的「教育敕語」。隨著日本的戰敗，中國國民黨政府遷移來台，各式各樣中國文化的因子也隨著政治體制重新進入台灣。

由以上的敘述，可以知道在台灣儒學，同樣是與文化與統治比較相關，而不是一種與日常生活相關的倫理學。如果說在當代新儒學裡，它們會因為與現實接觸而有所改變，除了前面所說的西學因子之外，另外就是宣言裡提到的「民主與科學」。

民主與科學，是牟、唐一代成長時期，從中國五四時代所繼承而來的關懷。這種關懷在40年後又被提出，可以見出站在中國文化立場的人，在這40年中還未解決這個問題。但不管問題有沒有解決，中、港、澳、台乃至於新加坡的民主與科學，都在在證明當儒學內部

還沒解決如何面對兩者的問題時，與這兩樣體制卻已大步向前有其自己的天地或慢慢開展、為將來累積實力。但對於這兩樣體制，當代新儒家則一直停留在態度回應的階段。牟宗三的回應是「民主開出論」與「良知坎陷說」，可以說是一種包裹式的回應。亦即整體性地肯定民主與科學的價值，然後就將它們棄之不顧，未能細緻地將這兩種體制正、負面的價值與現象，與儒學內容對勘。於是這兩種與現代人生活有重大密切關係的體制，當代新儒家對之只有立場的表態，而沒有實際的互動。同樣地，這種立場宣示的解決方式，只是一種文化的，而不是一種生活的關切。而且這種文化的立場，也是一種被給定的立場，而不是從與生活密切相關的文化立場來立論。就此點而言，當代新儒家雖然大量吸收西學，但和以舊學著稱的錢穆(1895-1990)並無不同。

牟宗三大概沒有想到，就今人的倫理意識而言，他所主張的中國民族的慧命，在歷史上只是統治階層的意識型態的，而不是「國族的」。就人類的文化史而言，帝制中國的改朝換代所引起的文化更替的確比其它地域來得小；即使在元朝、清朝非漢族統治的時代也不例外。就文化的保持延續而言，這的確是一項成就，必須歸功於享有共同文化的士人菁英群體。然而，這卻不是一種倫理成就。權力結構沒有多大改變，活在那個地域下的人的生活狀態也沒有多大改變。把儒家士人的思想內容擴大成「國族的」，卻也成了牟宗三重詮儒學的一個大悖論：亦即前文所說將康德倫理學去詮解儒學的問題。為什麼民族的慧命，必須依藉著一個外族思想家的智慧才彰顯？從很多角度去看，只要放棄牟宗三的文化民族主義立場，就可以發現康德以一種奇特的方式矗立在他所謂的直貫天地性命、橫挽萬物存在的儒家道德世界之中。然而，這種奇特的思想媒合嫁接也顯示出了牟宗三和帝制中國的儒者共享的文化信念和學術行爲。就此而言，稱之為當代新儒家，是恰如其分的。

如果我們再就台灣當代新儒家的倫理宣稱而言，不禁令人懷疑難道過去的一些思想資源，都已成雲煙？不只它們沒有提示我們更豐富的可能性去探索我們的未來，反而成爲一種被給定的倫理，而這種倫



airiti

理不但沒有指向我們的生活，讓我們對於我們生活所面臨的倫理問題更加敏感，幫助我們去思考如何直面這些倫理問題。對於作為一般市民的我們而言，我們不禁要問，這樣一套天道性命相貫通的倫理學到底有何相干？和生活與倫理的關係是什麼？

如果回到子安先生的例子而言，他面對中國古代儒學遺產的處理方式則有明顯的不同。也許作為一個被宣稱的中國文化的他者，他能擺除宣傳繼承一種文化的使命感與權威，而直接透入一種現象學還原式的文本閱讀方法。擺脫了儒學的被給定性，在他最新的著作中，他問：在《論語》中，孔子提出來之問題的原初性，對我們還有什麼可能的啓發。這種提問的方式，從此時此在出發，即從自己對於生活的立場出發，對於古代經典不以被給定的方式來加以理解，使得經典的可能性能重新在被提問中從其被給定性中獲得解放，而能暫時擁有其現在性。

對比於當代新儒家的倫理學，雖然後者引進了現代西方的哲學語彙以求現代化儒學。然而，其結果仍不脫於中國六朝時代的格義：雖然在形式上接合了儒學與西方哲學語彙，但對於兩者都有削足適履的現象。比較有趣的是，上文所述的文化民族主義的情緒和康德倫理學之間的曖昧關係，不管這樣詮釋儒學傳統結果的內容是否符合之前中國兩千年傳統對於儒學的理解。就其在台灣的學術機構的擺置，以及此一學說所蘊藏的文化優越在當代中國得到的迴響，其具有當代儒學的代表性則毋庸置疑。但本文所關心的，則是隱含在這種文化優越之後的倫理論述，是否能回應於我們當下生活的困境？答案是否定的。

除了使用西方哲學語彙和現代中文語彙和之前的儒者不同，台灣現當代新儒家和古代的儒家士人具有很多的共同特徵。他們是文化上的保守主義者，對於傳統的權威，不管是文化的還是政治的，比較偏向採取接受的態度，對於自己本身的文化優越、倫理優越地位也都沒有反省。雖然他們對於古代經典內容的信仰，有時也的確讓他們對於現存的政權並不是完全贊同，甚至有時還會批判。然而，他們卻對政權形式的合理性鮮少產生懷疑。這和他們偏重個人的修德，而不注重制度的建立有非常密切的關係，牟宗三對這個問題也有深刻的反省。

然而同樣地，他還是一樣在個人主體道德與客觀世界兩分的架構下，認為外在制度只是個人道德心的曲折地展開，不能從人類文明歷史的發展，正視制度倫理性的問題。

制度和個人道德之間的差距，即是中國清代初期王夫之(1619-1692)所說的理勢問題的一個典型代表。而理勢的差距，總是折磨著一個深有感於理勢差距無法拉近的士人。然而這樣的感慨卻未曾導引這些士人對現實權勢結構的加以反省、抵抗與發展出新的制度。帝制中國下的士人反而發展出內在於個人的心性之學，形成一套相對於外在權勢而有其獨立性格的個人修身理論。

在中國，這套與當下政治結構暗合的儒家倫理學將來會怎麼發展？在台灣、香港作為當代新儒家的下一代學者對於現今中國儒學的發展又持什麼樣的看法？會有什麼的行動和作為？這些問題都令人好奇。因此，當代新儒家倫理學固然就其與倫理的關係而言不太值得討論，但作為一種副文化現象還是值得關注。尤其，儒家學術和帝制中國的特別關係，更可以呈現一個追求現代化的中國怎麼面對曾經為其嚴厲批判的傳統。這個曾經被嚴厲批判的傳統是否有可能獲得其自身的生命，成為改變、轉化這個曾經嚴厲批判過它的政權；還是，一如它在帝制中國所扮演的角色，總是只能作為事後諸葛，在重述歷史中發出它的道德感歎、做出它總是太遲的道德批判，而終究無助於歷史巨輪滾動的方向？

就儒學的歷史發展而言，它的政治背景一直是集權統治的政體。這也難怪，子安先生所呼籲的從生活當中拉出不分國籍市民抵抗線的想法，不可能在儒學中找出重疊的痕跡；亦即我們很難從儒學中，繙繹出日常生活的倫理、為了倫理問題而存在的倫理學，以及沒有被給定內容、框架的倫理觀。然而，同樣地，就如子安先生在其關於《論語》的新書《思想史家が読む論語：「学び」の復権》（思想史家重讀的論語：「學」的復権）<sup>1</sup>中所提示的一樣，如果我們將儒學還原為

---

1 子安宣邦，《思想史家が読む論語：「学び」の復権》（東京：岩波書店，2010）。

當時儒者對其生活關懷的提問，從這樣的關懷出發來與我們的生活對勘，還是可以得到令人激奮的觸發，確立與他者共同生活的意志，在不斷變動的現實中找出具體和他者共存的方式。就此而言，子安先生所示範的是，從現實的關懷去挖掘經典的意義，使經典成為直面倫理問題的一種資源，而不是限定。當代新儒家則想要以經典內容去規範現實生活的應然方向，使人遠離現實生活中的倫理問題；而在與現實脫離之後，使得對於儒學的闡揚只能成為抬高言說者的文化、道德優越的手段，乃至於維護學術地位的方式；而這也將使儒學倫理學成為一種文化立場的宣稱，而不是關乎良善生活的倫理學。