

試論儒家面對現代性生活世界之挑戰

劉振維

朝陽科技大學通識教育中心教授

摘 要

自辛亥革命(1911)後，儒家思想在「生活世界」(Life World)層面的指引與影響逐漸式微，當代新儒家反本(道德心)開新(民主、科學)的論點明顯也抵擋不了西方獨霸解釋的民主、自由、平等、法治、人權、分配等「現代性」概念之衝激，是以儒家陣營僅能退守於學院一角孤芳自賞而邊緣化，更有論者宣稱儒家已是「博物館化」(museumization)。海內外總有學人與漢學家宣揚儒學的「合理性」(rationality)與「現代性」(modernity)，欲展現傳統儒學仍然具有的一定的意義與價值。如今的生活世界是在「現代性」意義下所開展出來的，儒家必須面對此挑戰。就哲學意義言，「現代性」具有三個特點：一是「人」作為主體的「主體哲學」(Philosophy of Subjectivity)、二是「表象」(representation)思維，三是「理性化歷程」展現的「工具理性」(instrumental reason)。可是，理性異化了，主體過度膨脹，使人淪於理性的牢籠，造成意義與自由的雙重喪失。本文探討了「現代性」對儒家帶來的三大挑戰：一、「現代性」基本上否定了形上學，儒家對此除批判之外還能做出甚麼貢獻？二、「現代性」呈顯的現代文化，尤其是民主與科學的生活世界，儒家應如何面對？三、「現代性」的理性化歷程所產生的「理性的弔詭」，是儒家除堅持道德理性外是否應當發展工具理性？吾人認為，一、儒家仍應持續探究形上學，但不限於當代新儒家堅持的心性之學，持續提供人文理想於當代；二、儒家不應只是專業化中之一環，應恢復儒家是一種生活方式的哲學；三、儒家亦當發展如「現代性」的工具理性，吸收其優良面，創立新經典，以創造出前所未有的「儒家民主」之新道統。

關鍵辭：儒家、現代性、生活世界、新道統、儒家民主

* 本文為特約論文，2016.12.01.收稿。曾於東海大學哲學系主辦之「當代中國哲學中的論爭：回顧與展望」國際學術研討會(Debates in Contemporary Chinese Philosophy: Review and Prospect)上發表，2016.04.22-23，臺中。

前言

自辛亥革命(1911)後，儒家思想在「生活世界」(Life World; Lebenswelt)層面的指引與影響逐漸式微，¹ 這是不爭的具體事實，因為儒家面對生活世界的具體行為與價值指引的發言，似乎顯得毫無生氣，僅能退守於學院一角孤芳自賞而邊緣化；以孔子(551-479 B.C.)為尊的儒家，生活世界中的祭孔亦只淪為眾多如禮行儀的空洞形式之一而已。一個多世紀以來，海內外總有學人與漢學家宣揚儒學的「合理性」(rationality)與「現代性」(modernity)，欲展現傳統儒學仍然具有的一定的意義與價值，² 但似乎仍無法為儒家找到一條未來得以真正著力於生活世界的光明之路，是以總伴隨著「花菓飄零」、「為故國招魂」或「寂寞的新儒家」的慨歎，³ 除了呈顯自我以為的高尚道德修持外，所能顯現地即如上述毫無著力

¹ 「生活世界」一辭，始出於德國哲學家胡塞爾(Edmund Husserl, 1859-1938)《歐洲科學的危機和先驗現象學》(*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936)中，是「作為唯一實在的、通過知覺實際地被給予的、被經驗到並且能夠被經驗到的世界」，意指客觀的科學世界已遠離活生生的主觀生活世界，從而必陷入深層危機，擺脫這種危機的唯一道路就是對「生活世界」加以反思，通過觀點轉換達到純粹意識的世界。但胡塞爾對「生活世界」並未下一個明確定義，大體來說「生活世界」是不言自明的，我們無需將之作為問題予以研究；可是，將世界作為研究物件的科學探討或哲學反思之態度，皆須立基於「生活世界」存在本身之上。「生活世界」的視域因人的生活世界各不相同，故總是處於主觀、相對不停運動之中，隨著個體自我主觀視域的變化而變化。如是變化是直觀的，可以是相對於個人的世界，也可以是相對於群體的世界，故而呈現出相對性。參胡塞爾著、張慶熊譯，《歐洲科學的危機和先驗現象學》(上海：上海譯文出版社，1988)。哈貝馬斯(Jürgen Habermas)則進一步論述「生活世界」的意義，他認為「生活世界」賦予我們共同的生活、共同的經歷、共同的言說、共同的行動所依賴的知識。故從深層結構來看，生活世界由文化、社會與個性三種要素構成。「文化」，指「知識儲存」，即行動者內在地擁有和共用有關文化傳統、價值、信仰、語言結構及其在互動過程中動用的知識庫，它能起到在生活世界中傳播、保存和更新文化知識的作用；「社會」指的是「合法的秩序」，主要體現在制度化的秩序、法律規範或規範調整的實踐活動中，使行動者知道如何通過協調互動滿足社會整合與群體團結的需要；「個性」是「使一個主體在語言能力和行動能力方面具有的許可權」。可是這其中呈顯著明顯的悖論：一方面我們與生活世界之間不存在任何的間隔，另一方面我們並不面對這樣的背景。不過，在生活世界的背景下，人們能在交往活動的實踐中彼此協商、相互理解、形成共識，以維護共同的社會規範。參哈貝馬斯著，洪佩郁、蘭青譯《交往行動理論》(南京：重慶出版社，1994)，頁 165-180。

² 如港、臺當代新儒家諸多君子，吸收不同的西方哲學論點以維繫傳統儒家價值與文化為中心，近三十年來對之研究甚篤。另如於美國以成中英、郝大維(David L. Hall, 1937-2001)、安樂哲(Roger T. Ames)等人代表的「夏威夷儒家」，以及以杜維明、南樂山(Robert Cummings Neville)、白詩朗(John Berthrong)等人代表的「波士頓儒家」(Boston Confucianism)；或為本體詮釋，或為對話交流，皆欲證明儒學普世化的可能，儒學可以走向世界，與「現代性」並駕齊驅。近有鄭秋月博士論文《以杜維明和成中英為例的波士頓儒學與夏威夷儒學思想研究》(哈爾濱：黑龍江大學，2009/未刊)，又哈佛燕京社主編《波士頓的儒家》(南京：江蘇教育出版社，2009)一書，皆是討論儒學於美國傳播的狀況。

³ 「花菓飄零」是唐君毅(1909-1978)用語，其於 1961 年在香港《祖國》雜誌發表〈說中華民族之花菓飄零〉，後收於《中華人文與當今世界》(臺北：臺灣學生書局，1973)。「為故國招魂」為余英時用語，1990 年 9 月 2 日於錢穆(1895-1990)過世後三日以〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉為題闡

的悲涼。是以有學人宣稱儒家已是「博物館化」(museumization)，此意乃指儒家傳統已然消亡。⁴ 然而，「死而不僵」的儒家，卻有更多的學人為尋求儒家「現代性」的定位而努力。但如是情境，仍是延續於中西學術核心衝突的餘波當中，不過仍是值得不停地探索。

對於「現代性」，無疑得在以歐美為主調的強勢獨霸詮釋下予以理解的，內容包含流行於全球的民主、自由、平等、法治、人權、正義、無階級、反剝削等諸多概念，由之形成形而下的現代性生活世界。百年來，在數多中國學人不斷吸收與引進下，於有意無意之間排擠了自身無論良窳的傳統，終於形成「民主化」(臺灣)、「社會主義化」(中國大陸)的政體，儒家可以說完全失去了展現外王事業的舞臺，僅存「自我作聖」的「內聖」價值，雖尚有學院一角得以宣傳外，卻也淪為少數人聞問的空谷足音。這種狀態自然是伴隨長期整體國族的動盪與不安，團體成員意見分歧，除蕭瑟之禍外更有外患的蠶食鯨吞，內外相逼使得「救亡圖存」的危機感遠遠超過了思索如何長治久安的企圖與理想，遺忘甚至放棄了自身傳統文明的優良面，故使整體社會發展急遽失焦與失根；無論是「民主化」政體一味符合歐美的強勢獨霸解釋的「現代性」價值，抑或是「社會主義化」政體以馬克思(Karl Heinrich Marx, 1818-1883)主義作為標宗並逐步展現「現代性」概念。平情而論，作為傳統儒家影響下的我們，必須詢問一個最基本的問題：失去「三綱五常」之生活世界的儒家理論還剩下甚麼？傳統三綱五常的建制代表了整體社會的政治、經濟、道德、文化等諸方面，儒者閱讀《四書》、《五經》並通過科舉考試以期能「得君行道」，維繫整個國家民族的生存並實踐聖人之道。但是，傳統儒家中許多根本概念與民主、自由、平等、無階級等「現代性」生活世界之觀

明錢穆一生的學術精神。文見氏著《猶記風吹水上鱗》(臺北：三民書局，1991)，頁 82-89；收於《余英時文集》(桂林：廣西師範大學出版社，2006)，第五卷「現代學人與學術」，頁 44-51。「寂寞的新儒家」，出於林鎮國撰文〈寂寞的新儒家——當代中國的道德理想主義者〉，以之紀念過世的唐君毅，刊《鵝湖月刊》第 34 期，1978.04，頁 1-3。後周博裕編《寂寞的新儒家》(臺北：鵝湖出版社，1992)，收集了唐君毅、牟宗三(1909-1995)等人論述，林鎮國一文亦在其中，頁 70-76。黃克劍、周勤著《寂寞中的復興——論當代新儒家》(南昌：江西人民出版社，1993)，也是借引如是標題。

⁴ 美國學者列文森(Joseph R. Levenson, 1920-1969)在《儒教中國及其現代命運》(*Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*)一書中的用語。該書於 1968 年於柏克萊(Berkeley)加州大學(University of California)出版，由鄭大華、任菁中譯，2000 年由北京中國社會科學出版社出版。

念衝突甚至是矛盾的，⁵ 那麼傳統儒家真的「博物館化」了？其僅能於學院中孤芳自賞麼？正是在如是理解的脈絡下，儒家如何面對現代性生活世界之挑戰是值得反思的課題。

本文嘗試就儒家哲學的可能意義，探究儒家面對「現代性」的挑戰，並思索儒家如何於「現代性」呈顯的生活世界中體現出儒家價值。

一、「現代性」的意義及困頓

「現代性」是一個複雜但無確切定義的概念，又與「現代化」有所重迭與差異，然其呈顯了某種全球化且不可逆的趨勢。⁶ 大體而言，「現代性」早期較具體的意義應是出於對生活、藝文的審美省思，⁷ 另外它可以作為歷史分期的概念，⁸ 也可作為一個社會學的概念，⁹ 或是作為親

⁵ 張之洞(1837-1909)即說：「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱，此《白虎通》引《禮緯》之說也，董子所謂『道之大原出於天，天不變，道亦不變』之義，本之《論語》『殷因於夏禮，周因於殷禮』，注『所因，謂三綱五常』，此《集解》馬融之說也，朱子《集注》引之。《禮記·大傳》：『親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也。』五倫之要，百行之原，相傳數千年更無異義，聖人所以為聖人，中國所以為中國，實在於此。故知君臣之綱，則民權之說不可行也；知父子之綱，則父子同罪、免喪廢祀之說不可行也；之夫婦之綱，則男女平權之說不可行也。」見氏著，《勸學篇》，內篇「明綱第三」，光緒二十四年(1898)長夏中江書院重刊版，頁十四左-右；收於《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1995)，第953冊。

⁶ 如以色列學者艾森斯坦德(Shmuel Noah Eisenstadt, 1923-2010)從歷史的角度對「現代化」作了概要界說：「就歷史的觀點而言，現代化是社會、經濟、政治體制向現代類型變遷的過程。它從17世紀至19世紀形成於西歐和北美，而後擴及其他歐洲國家，並在19世紀和20世紀傳入南美、亞洲和非洲大陸。」見艾森斯塔德著，張旅平、沈原等譯，《現代化：抗拒與變遷》(Modernization: Protest and Change, 1966) (北京：中國人民大學出版社，1988)，頁1。英國社會學家吉登斯(Anthony Giddens)對「現代性」有以下的陳述：「現代性指社會生活或組織模式，大約十七世紀出現在歐洲，並且在後來的歲月裡，程度不同地在世界範圍內產生著影響。」見吉登斯著，田禾譯，《現代性的後果》(南京：譯林出版社，2000)，頁1。

⁷ 美國學者梅泰·卡利內斯庫(Matei Călinescu, 1934-2009)在〈兩種現代性〉一文中指出，「現代性」(modernity)一辭首次收於1627出版的《牛津英語辭典》，意指「現時代」，引證了賀拉斯·華爾浦爾(Horace Walpole, 1717-1797)在1782年所寫的一封信裡談到湯瑪斯·查特頓(Thomas Chatterton, 1752-1770)的詩，「[這些詩] 節奏的現代性」，「[凡有敏銳聽力的] 人沒有不為之驚歎的」；按華爾浦爾的觀點，「現代性」的實際含義是聲音與「節奏」，我們可從音樂的角度充分理解之。法語於十九世紀開始使用相應的辭menderite，文中指出新出版綜合性的《羅貝爾(Robert)辭典》發現這詞最早出現在1849年問世的夏多布里昂(François-René de Chateaubriand, 1768-1848)《墓畔回憶錄》中使用了「現代性」一辭，其指涉日常「現代生活」的庸俗與低劣，對應於自然的永久崇高與傳奇般中世紀歷史的壯麗。詩人波特賴爾(或譯為「波特萊爾」)(Charles Pierre Baudelaire, 1821-1867)在1859年寫作、1863年發表的文章中使用了menderite。參〈兩種現代性〉，顧愛彬譯，文刊《南京大學學報(哲學·人文科學·社會科學版)》1999年第3期，頁50-52。波特賴爾於1863年發表《現代生活的畫家》中說：「現代性就是過渡、短暫、偶然，就是藝術的一半，另一半是永恆和不變。」這種「現代性」是指現代生活，其特徵是短暫、瞬間、偶然，但其中蘊含著美。見汪民安，《現代性》(南京：南京大學出版社，2012)，頁13-16。

⁸ 根據雷蒙·威廉斯(Raymond H. Williams, 1921-1988)，英文「現代」(modern)一辭，直接來源是法語中的 moderne 和後期拉丁文的 modenus，根源於拉丁文 modo，意指「此刻」。古代、中世紀和現代的

身體驗的心理學範疇，¹⁰ 也可視為是人類發展過程中的一個「態度」；¹¹ 自然，哲學家對之亦有見地，認為「現代性」的最大特徵就是「主體性」。¹²

歷史分期法，在十五世紀才被界定。「現代性」(modernity)、「現代主義」(modernism)與「現代主義者」(modernist)等概念在十七、十八世紀相繼出現。十九世紀之前的用法，大部分都具有負面的意涵。見雷蒙·威廉斯著、劉建基譯，《關鍵字：文化與社會的詞彙》(*Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, 1976) (臺北：巨流圖書公司，2003)，頁 248。據悉，最早使用 modernus 一辭是西元五世紀時拉丁作家卡希歐多爾(Cassiodore, 490-585)，意指當時已基督教化的「現今」，以區別古羅馬異教人的「往古」。見河清，《現代與後現代：西方藝術文化小史》(香港：三聯書店，1994)，頁 17。美國史學家布萊克(Cyril Edwin Black, 1915-1989)說：「在較客觀的意義上使用，17 和 18 世紀，歐洲的歷史學家逐漸放棄了基於基督教的歷史分期，開始使用古代、中世紀和現代的分期法。起初，現代史的開端被認為是隨著康斯坦丁堡的陷落或美洲的發現而到來……但現在更通常的看法認為近代史『大約開始於 1500 年』。」見布萊克著、景耀進、張靜譯，《現代化的動力——一個比較史的研究》(*The Dynamic of Modernization: A Study in Comparative History*, 1966) (杭州：浙江人民出版社，1989)，頁 5。

⁹ 德國社會學家、思想家馬克斯·韋伯(Maximilian Emil Weber, 1864-1920)以「解除世界魔咒」(或譯為「祛魅」)(disenchantment)之語描繪西方社會自近代以來所產生的理性化歷程。他認為「理性化」(rationalization)是他所處時代獨有的，而理性化滲透並體現在社會生活的各個層面：經濟(體現於資本主義的企業管理與經營，依憑於科學與技術)、行政(可靠的官僚體制行政制度)、法律(保證行政理性化)、文化(世界的「祛魅」過程，產生出世俗文化)、個人(體現於新教徒生活中的理性主義倫理與行動準則)。參韋伯的《經濟與社會》及《新教倫理與資本主義精神》；收於錢永祥、康樂等譯，《韋伯作品集》(桂林：廣西大學出版社，2004)，第 2 冊、第 12 冊。英國社會學家吉登斯將「現代性」視為是「後傳統的秩序」，大致等同於「工業化的世界」，其次是指資本主義商品生產的體系。見吉登斯著、趙旭東、方文譯，《現代性與自我認同：現代晚期的自我與社會》(*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, 1991) (北京：三聯書店，1998)，頁 3、16。此與現代化歷程息息相關，到十九世紀「現代」一辭已從貶義轉為正面，威廉斯於《關鍵字：文化與社會的詞彙》中 Modern 辭條末尾附了三個相關辭：Improve (改善)、Progressive (進步)、Tradition (傳統)，說：「Modern 的負面意涵及相關的字一直持續存在著，但是在整個十九世紀，尤其很明顯地在二十世紀，有一個運動使 modern 這個字的字義演變朝向正面意涵。Modern 的正面意涵實際上是等同於『改善的』(Improved)或『令人滿意的』或『有效率的』。」見前揭書，頁 248-249。故汪暉說：「(這些辭)提示了把握現代一辭的途徑，即現代不僅意味著比過去更好，而且它就是通過與過去(傳統)的對立和分離來確定自身的。」見汪暉，〈韋伯與中國的現代性〉，收於《批評空間的開創——二十世紀中國文學研究》(北京：東方出版中心，1998)，頁 7。

¹⁰ 如美國學者馬歇爾·柏曼(Marshall H. Berman, 1940-2013)定義「現代性」為：「一種關於時間和空間、自我和他人、人活的各種可能和危險的經驗。」他說：「所謂現代性，就是發現我們自己身處一個環境之中，這種環境允許我們去歷險、去獲得權力、快樂和成長，去改變我們自己和世界，與此同時它又威脅要摧毀我們所擁有的一切，摧毀我們所知的一切，摧毀我們表現出來的一切。……這是一個含有悖論的統一，一個不統一的統一；它將我們所有的人都倒進了一個不斷崩潰與更新、鬥爭與衝突、模稜兩可與痛苦的大漩渦。所謂現代性，也就是成為一個世界的一部分，在這個世界中，用馬克思的話來說：『一切堅固的東西都煙消雲散了。』」見柏曼著、徐大建、張輯譯，《一切堅固的東西都煙消雲散了——現代性體驗》(*All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, 1982) (北京：商務印書館，2003)，頁 15。

¹¹ 法國哲學家福柯(Michel Foucault, 1926-1984)把「現代性」理解為「一種態度」，不是一個歷史時期，他說：「所謂『態度』，我指的是與當代現實相聯繫的模式；一種由特定人民所做的志願的選擇；最後，一種思想和感覺的方式，也就是一種行為和舉止的方式，在一個和相同的時刻，這種方式標誌著一種歸屬的關係並把它表述為一種任務。無疑，它有點像希臘人所稱的社會的精神氣質(ethos)。」見福柯〈什麼是啟蒙？〉，收於汪暉、陳燕穀主編的《文化與公共性》(北京：三聯書店，1998)，頁 430。

¹² 無疑此以德國哲學家哈貝馬斯(或譯為「哈伯瑪斯」)對「現代性」的思維最為代表，他說：「就現代性話語而言，從十八世紀後期開始，現代性就已經成為『哲學』的主題。」見哈貝馬斯著、曹衛東譯，《現代性的哲學話語》(*Der Philosophische Diskurs Der Moderne*, 1985) (南京：譯林出版社，2011)，作者前言。此書中乃是集結其在德國與美國的演說，全面地檢討了尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche,

近來流行的「後現代」(post-modern)，乃是針對「現代性」產生的困境及弊端引發的反動，採取批判、質疑，甚至是否定的態度；主張「現代性」尚未完成的哈貝馬斯，著作《現代性的哲學話語》即是與「後現代」論者論辯。然而，無論是「現代性」抑或是「後現代」，二者思維皆在進行中。

就哲學意義言，「現代性」有三個特點：一是「人」作為主體的「主體哲學」(Philosophy of Subjectivity)、二是「表象」(representation)思維，三是「理性化歷程」展現的「工具理性」(instrumental reason)。¹³

「主體哲學」，學界公認是起於近代哲學之父笛卡爾宣稱的「我思故我在」，此宣告了人是「認知」的主體。自此之後，自然法學派宣告人是「權利」的主體；道德哲學家或藝術家則以人是作為「價值」的主體。如是對主體的肯定，便成為爾後整個社會、文化、藝術、科學以及政治制度的根本精神。理性論者如此，經驗論者亦有相同精神。到了康德，則賦予主體一先驗哲學的依據；黑格爾則將主體擴充為「精神」，其能在時間中展開成為絕對之知的「絕對精神」。人從主體出發，探討知識、權利以及價值。

「表象」思維，指人以自我為主體，外在世界為客體，但主客之間無法聯繫，故主體透過建構種種概念、理論，以之認知或控制外在世界；通過主體觀察獲得的概念、理論皆是「表象」，所以「表象」是主客之間聯繫的橋樑。「現代性」所追求的其實都是「表象」的文化，並具有「代

1844-1900)、阿多諾(Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, 1903-1969)、海德格爾(Martin Heidegger, 1889-1976)、德里達(Jacques Derrida, 1930-2004)、巴塔耶(Georges Bataille, 1897-1962)、福柯等後現代主義者對理性的激情批評是站不住腳的。哈貝馬斯認為：「韋伯把那種解釋神秘化的過成說成是『合理的』，在歐洲導致了宗教世界圖景的瓦解，並由此形成了世俗文化。隨著現代經驗科學、自主藝術和用一系列原理建立起來的道德理論和法律理論的出現，便形成了不同的文化價值領域，從而使我們能夠根據理論問題、審美問題或道德-實踐問題的各自內在邏輯來完成學習過程。」「新的社會結構的首要特徵在於，圍繞著資本主義企業和官僚國家機器這樣的組織核心而形成的、功能上又互相糾結的兩大系統走向了分化。韋伯把這個分化過程理解為目的理性的經濟行為和管理行為的制度化。其實，日常生活也受到了這種文化合理性和社會合理化的幹擾。」但哈貝馬斯說：「生活世界的現代化，並不只是由目的理性結構所決定的。」參《現代性的哲學話語》，頁 1-2。故而哈貝馬斯探究「現代性」的意義，認為對「現代性」的反動皆可視為是對黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)成功的過度反應，尼采開啟徹底反對黑格爾思維的路線，由之分別展開以海德格爾、德里達等對形上學的解構，以及以反省權力意志的巴塔耶、福柯的進路。「現代性」的特徵就是「主體性」，此原則是笛卡爾(René Descartes, 1596-1650)「我思故我在」(Cogito, ergo sum)抽象主體，以及康德(Immanuel Kant, 1724-1804)哲學中絕對的自我意識；此必須「通過思辯」把握自身，主體反躬自省，並將自己作為客體。哈貝馬斯說：「康德的三大《批判》奠定了這種反思哲學的基礎。他把理性作為最高法律機關，在理性面前，一切提出有效性要求的東西都必須為自己辯解。」在康德那裡，即已出現真實性問題、正義問題和趣味問題，分別於科學、道德和藝術等不同領域各自探討自身特有的問題。見《現代性的哲學話語》，頁 21-23。

¹³ 此參酌沈清松〈從現代到後現代〉一文，刊《哲學雜誌》，第 4 期，1993.04，頁 4-25。

表」與「表演」的雙重意義。例如科學，以理論濃縮方式代表世界，世界的規律或現象皆由濃縮方式的理論予以決定，欲進一步理解世界狀況仍需以濃縮方式表演可能進行的事件。「藝術」亦然，如近代以來的繪畫是畫在畫布上，不再繪畫於生活的牆面，只是為畫而畫，接著放入博物館展覽，如是方能呈顯價值；博物館現象就是表象文化的最具體說明。政治「權利」上，亦以濃縮方式進行政治歷程，所以要有「代表」，是以提出「代議士」的制度，議會中的討論即是濃縮整個社會演出的方向，議會制定的律法就是社會最終的規範。是以「表象」文化可說是「現代性」一個很根本的因素。

「理性化歷程」，主要是從馬克斯·韋伯的社會學傳統指陳出來，認為「現代化」最重要特徵即是「現代性」。爾後的哈貝馬斯延續如是方向，指出「理性化歷程」就是走向一種有規律地控制，其過程開始於一種專業分殊的過程，科學、藝術與規範三者分立，即是「現代性」的特徵，各自獨立發展並逐漸取得自身規則的專業化歷程。哈伯瑪斯認為，康德的三大《批判》正是以最典型的方式展現了上述三者。然此，必須注意是，「現代性」所說的理性是「工具理性」，而非「價值理性」(value reason)，呈顯了工具化愈來愈膨脹，使得人們沒甚麼值得奉獻的理想，生活也愈來愈乏味。「工具理性」就是按照能否達到目的而決定是否理性，科學與技術更助長了這樣的風尚，「追求客觀知識」、「尋求正義的規範」、「為藝術(人民)而藝術」等後設的言說，即是作為「工具理性」活動依據之所在。

「現代性」是新的時代，並向未來開放，頗有和過去舊時代予以明確地割裂。¹⁴ 起於十八世紀啟蒙時代的「現代性」意識，通過了工業革命、殖民主義、強迫式的商業貿易往來，以「進步」之名透過計算、通過「科學-技術」文明化的過程，¹⁵ 規範並介入了人類行動的結構與秩序，

¹⁴ 哈貝馬斯認為，在西方哲學黑格爾是第一個反思「現代性」的哲學家，黑格爾在《精神現象學》中說道：「我們這個時代是一個新時期的降生和過渡的時代。人的精神已經跟他舊日的生活與觀念世界決裂，正使舊日的一切葬入於過去而著手進行他的自我改造。」哈貝馬斯解釋新的時代與舊的時代之區別，即在於向未來開放。而「當代」從「現代」獨立出來，也屬於一種現代的歷史意識，其必須與過去的分裂視為不斷地更新。另諸如革命、進步、解放、發展、危機以及時代精神等動態概念，迄今一直有效，也成了黑格爾哲學的關鍵術語。見哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，頁 5-8。

¹⁵ 馬克斯·韋伯說：「這裡含有一層意義，即這樣的知識或信念：只要人們想知道，他任何時候都能夠知道；從原則上說，再也沒有什麼神秘莫測、無法計算的力量在起作用，人們可以通過計算掌握一

伴隨著政治、經濟、軍事等手段不斷擴張，將歐美數百年來形塑資本無限膨脹的資本主義文明輸出至非西方的世界加以「西化」，使非西方世界的固有傳統及文化受到巨大的衝激，形成所謂的「現代化」(Modernization)或「全球化」(Globalization)同質化的現象。「現代性」或「現代化」固然揚升了人作為主體的意識與價值、強調理性使現代專業領域的形成，促進技術的精進與發展，改善了人類的基本生活，形塑了現代文化，是以哈貝馬斯說：「主體性原則還確立了現代文化形態。」¹⁶「在現代，宗教生活、國家和社會，以及科學、道德和藝術等都被體現了主體性原則。」¹⁶如是形塑出工業化、都市化、民主化、世俗化、專業化等模式的社會，¹⁷似已成為放諸四海而皆準的現代社會，崇尚理性、追求真理、征服世界，專業化的「技術性」(technological)步伐快速且工具性地不斷變革，與此同時卻也強調寬容差異性、偶然性、不確定性、碎裂性、無中心主義等，尤其特別肯定人的欲望，與過去歷史強調服從、秩序、一致、整體、必然、中心主義等徹底決裂，這就是我們如今生存的「生活世界」：經濟上主張資本自由、追尋財富的理性開放，展現可計算性特徵的形式理性，故而造就了經濟的企業化；政治上體現於科層體制、用人唯才的組織模式上，但讚揚人之主體，以民主、自由、平等、正義等概念作為核心的運作；文化上驅除魔咒，發展科技，理性地改變世界。故有學者稱此為「現代性的漩窩」。¹⁸

如是充滿希望的「現代性」，時亦呈顯了許多困境，故而引發「後現代」論者的反省與批評。實則，面對傳統世界破碎的馬克思，在《共產主義宣言》中即已指出「現代性」帶來的後果：

資產階級在它已經取得了統治的地方把一切封建的、宗法的和田園詩般的關係都破壞了。它無情地斬斷了把人們束縛於天然尊長的形

切。而這就意味著為世界除魅。人們不必再像相信這種神秘力量存在的野蠻人那樣，誤了控制或祈求神靈而求助於魔法。技術和計算在發揮著這樣的功效，而這比任何其他事情更明確地意味著理智化。」見韋伯，〈學術作為一種志業〉；收於韋伯著、馮克利譯，《學術與政治：韋伯的兩篇演說》（北京：三聯書店，1998），頁29。又2004年出版《韋伯作品集》第1冊收於《學術與政治》中，由錢永祥及顧忠華中譯，頁168。

¹⁶ 哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，頁21、22。

¹⁷ Krishan Kumar, *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society* (London: Penguin Books Ltd., 1978), pp.64-111.

¹⁸ 黃瑞祺，《現代與後現代》（臺北：巨流圖書公司，2006），頁52。

形形色色的封建羈絆，它使人和人之間除了赤裸裸的利害關係，除了冷酷無情的「現金交易」，就再也沒有任何別的聯繫了。它把宗教虔誠、騎士熱忱、小市民傷感這些情感的神聖發作，淹沒在利己主義打算的冰水之中。它把人的尊嚴變成了交換價值，用一種沒有良心的貿易自由代替了無數特許的和自力掙得的自由。總而言之，它用公開的、無恥的、直接的、露骨的剝削代替了由宗教幻想和政治幻想掩蓋著的剝削。¹⁹

也就是說，一切價值都被量化為市場上的交換價值，所有的社會關係都變成了赤裸裸的金錢交易，於是乎，「一切固定的僵化的關係以及與之相適應的素被尊崇的觀念和見解都被消除了，一切新形成的關係等不到固定下來就陳舊了。一切等級的和固定的東西都煙消雲散了，一切神聖的東西都被褻瀆了」。²⁰ 同樣的，熱情歌詠「現代性」的馬克斯·韋伯，也殘酷指出「現代性」無法逃避的命運，他說：「我們這個時代，因為它所獨有的理性和理智化，最主要的是因為世界已被除魅，它的命運便是，那些終極的、最高貴的價值，已從公共生活中銷聲匿跡，它們或者遁入神秘生活的超驗領域，或者走進了個人之間直接的私人交往的友愛之中。」²¹ 如是不可避免的命運包括：意義的喪失與自由的喪失。²² 因此，韋伯憂慮地總結：

沒人知道將來會是誰在這鐵籠裡生活；沒人知道在這驚人的大發展的終點會不會又有全新的先知出現；沒人知道會不會有一個老觀念

¹⁹ 中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局編譯，《馬克思恩格斯文集》（北京：人民出版社，2009），第二卷，頁 33-34。

²⁰ 《馬克思恩格斯文集》，第二卷，頁 34-35。

²¹ 韋伯，〈學術作為一種志業〉；《學術與政治：韋伯的兩篇演說》，頁 48。2004 年出版《韋伯作品集》第 1 冊收於《學術與政治》，中譯：「我們的時代是一個理性化、理智化、尤其是將世界之迷魅加以祛除的時代；我們這個時代的宿命，便是一切終極而最崇高的價值，已自社會生活隱沒（*Öffentlichkeit*），或者遁入神秘生活的一個超越世界，或者流於個人之間直接關係上的一種博愛。」（頁 190）則嫌拗口。

²² 參唐愛軍，《馬克斯·韋伯的現代性理論研究》（上海：上海三聯書店，2015），頁 78-108。大體而言，韋伯認為依據現代性生活的合理規範，世界整體很難以唯一一種信仰的名義獲得倫理上的一體化，如同以科學名義獲得理論一體化一般；而時代特徵出現了新的多神論，諸神之間爭鬥，表現出無法調和的價值秩序與生活秩序之間非人格化的爭鬥，因而產生意義的喪失。又從經濟部門與管理部門科層體制的角度看，行為的目的合理性必須獨立於組織成員的價值理性判斷與價值理性決策，科層體制本身承擔了對行為的控制。因而主體性擺脫了道德實踐理性的約束，成為「無靈魂的專家，無心的享樂人」，故而造成自由的喪失。

和舊理想的偉大再生；如果不會，那麼會不會在某種驟發的妄自尊大情緒的掩飾下產生一種機械的麻木僵化呢，也沒人知道。因為完全可以，而且是不無道理，這樣來評說這個文化的發展的最後階段：「專家沒有靈魂，縱欲者沒有心肝。這個廢物幻想著它自己已達到了前所未有的文明程度。」²³

諷刺地是，理性化後果成為「鐵籠」(iron cage)，故韋伯對「現代性」的未來稱述為「冷暗苛酷的寒凍冬夜」，而非「夏天錦簇的花叢」，²⁴ 前途並不光明。理性發展的結果，竟使人們的生活處境變得十分不理性，呈顯了對理性的自我否定，「理性的弔詭」張力十足，也頗為荒謬。²⁵

相較於韋伯對「現代性」未來的悲觀，哈貝馬斯則樂觀認為「現代性」是一項尚未完成的計畫(incomplete project)。哈貝馬斯面對「現代性」以及僅強調工具理性過度膨脹的文化危機指出，當工具理性機制愈來愈專業化，並不斷地分化、複雜與精密，固然帶來經濟財富的增加，但也引發意義與自由雙重的淪喪，並入侵我們生活世界的各個層面，使人類精神空虛，價值得不到體現，專業化系統對我們的控制便愈來愈強勢與緊密，形成所謂「生活世界殖民化」(Lifeworld Colonization)。哈貝馬斯認為，過去的人無須面對生活世界的實質內容，因為對他們而言大多數

²³ 韋伯著，于曉、陳維綱等譯，《新教倫理與資本主義精神》（北京：三聯書店，1987），頁 143。然張漢裕(1913-1998)所譯《基督新教的倫理與資本主義的精神》（臺北：協志工業公司，1960）則譯為：「無人知道將來生活在此牢籠中的究竟為何人，在這可驚的發展之盡端是否有全新的先知出現，或是是否有舊觀念與舊理想的大復活，如果這兩者都不同——是不是多的字——可能的話，或是否有一種以病態的自我陶醉為粉飾的機械的石化現象。倘若發生最後的情形，對於這一所發展的『最後人物』，下面數語可能是真理：即『沒有精神的專家，沒有情感的享樂人，這樣的凡骨竟自負已登上人類未曾達到的文明階段。』」（頁 86）另收於《韋伯作品集》第 12 冊由康樂、簡惠美翻譯：「沒有人知道會，將來是誰會住在這個牢籠裡？在這驚人發展的終點，是否會有全新的先知出現。舊有的思維與理想足否會強勁地復活？或者，要是兩者皆非，那麼是否會是以一種病態的自大來粉飾的、機械化的石化現象？果真如此，對此一文化發展之『最終極的人物』而言，下面的這句話可能就是真理：『無靈魂的專家，無心的享樂人，這空無者竟自負已登上人類前所未達的境界。』」（頁 188）此應指平庸而無內涵的人，是以譯為「廢物」恐過於強烈。

²⁴ 韋伯，〈政治作為一種志業〉；收於《學術與政治：韋伯的兩篇演說》，頁 273。

²⁵ 呈顯的具體例子即是死亡集中營的大屠殺，參見齊格蒙特·鮑曼(Zygmunt Bauman)著，楊渝東、史建華譯，《現代性與大屠殺》(Modernity and the Holocaust, 1989)（南京：譯林出版社，2002）。勞思光(1927-2012)指出「現代性」後果的荒謬，除了希特勒(Adolf Hitler, 1889-1945)大屠殺的問題外，還有在大屠殺出現之前史達林(Joseph Stalin, 1878-1953)與墨索里尼(Benito Amilcare Andrea Mussolini, 1883-1945)的大審判，另外是毛澤東(1893-1976)的文化大革命，皆是根源於歐洲的思想。見勞思光，《當代西方思想的困局》（臺北：臺灣商務印書館，2014），頁 5。

時間是為解決生存的基本問題；但現代人則有閒暇滿足其他需求，體驗我們的生活是生命主體，但卻被諸如法律、科技、科層組織、經濟價值等系統所支配(實質上主要是「權力」與「貨幣」)，系統愈來愈擴張而生活卻愈來愈委縮，使得人缺乏理想的奉獻，於是人們的生活世界成為工具理性系統的附庸，最後被徹底殖民化。但哈貝馬斯並不像韋伯的悲觀，他認為理性創造出的系統與生活世界需依靠語言共識作為機制以聯繫社會以達成平衡的狀態，但是以往的人們只重視系統組織、工具理性、效率追求、經濟價值……，忽略了「溝通理性」(communicative rationality)，故提出「溝通行動」(communicative action)與「策略行動」(strategic action)，前者是達到目標的動力，後者是為了達到有效的溝通。「溝通理性」以語言為工具，以達到共識為目標。但理性溝通需有個「理想的言談處境」(ideal speech situation)，如是權力與欺瞞皆無法存在，只有最好的理據才能發揮作用。是以哈貝馬斯認為「現代性」弊病並不在理性化歷程，而是在於過份誇大工具理性的效用並忽視了價值理性的意義。因此，他認為「現代性」是一項尚未完成的計畫。²⁶

勞思光晚年梳理西方當代哲學提出了三重困境，亦與「現代性」相關。第一是傳統與「現代性」的緊張關係，如同韋伯指出的，現代文化的出現使我們有了現代世界，「解咒」(祛魅)就是解除自亞裡斯多德(Aristotle, 384-322 B.C.)以來「目的論」的世界觀，取而代之是「工具理性」，即是所謂「合理的就是有用的」想法，所以「理性化」只是利害的計算，也就沒有指向未來的「道德理性」可談，因此傳統與現代性之間產生了許多無法相容並造成種種的衝突張力。第二是「現代性」形塑的現代文化有其本身的不完整性，所以有所謂現代文化的「病理學」(pathology)。勞思光通過十九世紀三位批判現代社會的哲學家予以論述，一是從宗教角度看現代宗教的墮落，此代表是從基督教傳統予以質疑的齊克果(Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855)，二是對經濟制度、生活方

²⁶ 參哈貝馬斯著《交往行動理論》，另曹衛東新譯，《交往行為理論：第一卷 行為合理性與社會合理性》，收於《哈貝馬斯文集》（上海：上海人民出版社，2004）第四卷。另參高宣揚，《哈伯瑪斯論》（臺北：遠流出版公司，1991）；曾慶豹，《哈伯瑪斯》（臺北：生智文化公司，1999）；彭國華，《重構合理的生活世界：哈貝馬斯的現代性理論研究》（北京：北京師範大學出版社，2015）。

式提出種種剝削與不公現象之批判的馬克思，三是從根本上懷疑理性思維的尼采。由之，從病理學剖析出現代文化的三個問題：擴張主義(expansionism)、工具理性、物化(reification)。擴張主義是因工業技術與資本累積伴隨帝國主義與殖民主義而來；工具理性只重視技術、手段、策略，現代文化一個重要的特徵就是知識發揮工具理性，越來越不講道德理性、價值理性；物化是將人作為可以交換的貨物(commodity)，即化為商品，並將人等同動物而放縱欲望。面對如是悲觀的趨勢，遂有哈貝馬斯所謂的「不完整的計畫」觀點，以許多自我交互之間的關係討論哲學，即是「溝通理論」。第三是反理性思潮，即指後現代文化的興起，對現代文化的質疑與破壞，宣稱「哲學之終結」(end of philosophy)，此呈顯了數個病態：片段化(fragmentation)、特權化(privilege)、虛無化等。如傅柯(或譯為「福柯」)通過瘋人院的研究，就輕易就將此局部研究擴大變成社會權力的迫害、壓制過程的普遍理論，就是片段化；女性主義或馬克思將一切化入階級等思維等，亦是片段化。這使理論本身變得非常扭曲。此外，後現代文化者一方面認為人類理性不可相信，卻又非常相信自己使用的語言，相信自己的論述是真理，故而形成了特權化；又後現代文化者不相信理性，故產生對合理性的質疑，使得社會規範失去共同基礎，於是一切價值虛無化，因而產生真正的文化危機。²⁷

總地來看，「現代性」形塑了現代文化，從主體性確立呈顯出個人主義、自由主義、功利主義等觀點，通過理性思維展現了實證主義、科層體制、科技實效等計算，在「祛魅」的理性化過程而形成了現代社會，如是系統不斷分化而強化了專業性，滲透到我們生活中所有一切層面；其自經濟層面創造了豐富的物質財富，通過科層體制展現了工具理性的最大化效率，同時文化受工商業影響而產生了世俗性的大眾文化，突顯了個體的絕對自由……，²⁸ 因此，在某種意義上，「現代性」是與傳統價

²⁷ 參勞思光，《當代西方思想的困局》，頁 1-50。

²⁸ 美國學者格里芬(David Ray Griffin)說：「幾乎所有現代性的解釋者都強調個人主義的中心地位。」「現代性總是意味著對自我的理解由群體主義向個體主義的一個重大轉變。現代性不是把社會或共同體看成首要的東西，『個人』只是社會的產物，僅僅擁有有限的自主性，而是把社會理解為為達到某種目的而自願地結合到一起的獨立的個人的聚合體。……作為一種理想，人們一直強調個人獨立於他人的重要性。」見格里芬編、王成兵譯，《後現代精神》(Spirituality and Society: Postmodern Visions, 1988) (北京：中央編譯出版社，1998)，頁 4、5。

值秩序徹底決裂的。²⁹ 然而，「現代性」創造的現代社會所產生的困境亦不容忽視，如主體性過度膨脹，理性發展的失控，以及缺乏深度底蘊的文化，使得人們失去了意義的追求與自由的喪失，韋伯、哈貝馬斯、勞思光等皆有見及，「現代性」使我們的未來陷於理性鐵籠而不可自拔，故實應引以為鑒，不可一味模仿。

二、儒家的挑戰

經過百餘年的批判、否定與震盪，儒家已不再是、也無法成為時代「進步」的阻礙，尊卑等級與絕對服從的禮教綱常也成為馬克思意義下的「封建社會」，³⁰ 在百年來多次的革命震撼與社會急遽變革下大體上銷聲匿跡了，如今也成為過眼雲煙。³¹ 但許多學人仍在探究儒家傳統及其未來，除了徹底西化、否定傳統的學者外，不太有人主張儒家已是「博物館化」，並積極為其找尋合理性，以及儒家與「現代性」得以融通之處。余英時曾說：「如果西方『消除神話』是基督教的『現代化』，那麼我們可以說中國的三教都早已『現代化』了。」³² 此豈不弔詭？傳統中國歷史中反傳統的事蹟絡繹不絕，即使是儒家陣營內部亦是如此，最明顯如宋儒否定漢儒、歷代儒家絕大多數否定荀子(313-238 B.C.)等，但這種「現代性」只是歷史分期而非社會學、哲學的概念。又如美國漢學家狄百瑞(William Theodore de Bary)指陳儒家並不缺乏尊重個人人格平等與個體權利的資源，儒學傳統中洋溢著如西方自由主義的精神，但是形態與西

²⁹ 俞吾金說：「在我們看來，『現代性』關涉到的應當是現代社會生活中的一個最抽象、最深刻的層面，那就是價值觀念的層面。作為現代社會的價值體系，『現代性』體現為以下的主導性價值：獨立、自由、民主、平等、正義、個人本位、主體意識、總體性、認同感、中心主義、崇尚理性、追求真理、征服自然等。與之相應的是，作為前現代社會，即傳統社會的價值體系，『前現代性』體現為以下的主導性價值：身份、血緣、服從、依附、家族至上、等級觀念、人情關係、特權意識、神權崇拜等。」見俞吾金、汪行福、余碧平、張雙利、吳新文著，《現代性現象學——與西方馬克思主義者的對話》（上海：上海社會科學院出版社，2002），導論，頁36。就此觀之，「現代性」是與傳統價值秩序徹底決裂的。

³⁰ 馬克思將此一概念定義為地主階級對農民階級實行專制統治的社會制度。

³¹ 千春松於《制度化儒家及其解體》（北京：中國人民大學出版社，2003）中探索，以儒家經典的經學化、孔子的聖人化、儒家禮法制度的秩序建構、儒家的學校制度與選舉制度等，作為制度化儒家的基本形態。然因科舉制度的廢除、現代法律與政治制度的建立、新型觀念的形成等，使制度化儒家完全解體，故而失去了對中國社會的控制力。儒家近代命運呈顯著每下愈況的情境。

³² 見余英時，《儒家倫理與商人精神》，頁32-33；收於《余英時文集》，第三卷。余英時所言之「現代化」，實為「現代性」。

方有所差異。³³ 他在熱情地為傳統儒家詮釋現代精神之際，卻也指出儒家最大的困境在於儒家群體的「君子」，其既未有效地獲得黎民百姓的權力託付，也沒有自「天」獲得宗教性的支撐，是以長期以來一直陷於天下蒼生與專制皇權的裂縫之中。³⁴ 如是困境，正是「現代性」中強調理性歷程下民主化、專業化、世俗化的層面，在傳統儒家中無疑是較為缺乏的。又二十世紀以降儒家陣營面對「現代性」帶來生活世界的挑戰，當代新儒家諸君子正面的面對與論辯，毫無疑義地必須重視，而此可以濃縮為「儒家與民主」的關係。五四時期，許多西化的學者反對儒家，緣由即在於認定儒家維護君主專制的大一統統治，期待聖君賢相的天真，這些與現代西方民主制度及自由、平等等思想是水火不容的。隨著戰亂、外患與革命接踵而至，避居香港、臺灣一隅的牟宗三、唐君毅、徐復觀(1904-1982)等人為代表的當代新儒家，紛紛立論儒家本身即存在著民主、自由、平等等思想，尤以牟宗三的論說最為代表。但平情而論，儒家雖有重民愛民的民本主義，但卻不是西方的民主制度；欲由民本轉化為民主，是需一番思維與實踐的功夫。³⁵ 經過半個多世紀的實證，當代新儒家探求「儒家與民主」的理想基本上是落空的，是以必須以新視角面對全球新

³³ 如狄百瑞著、李弘祺譯，《中國的自由傳統》(*The Liberal Tradition in China*, 1983) (貴陽：貴州人民出版社，2009)，書中論及宋明新儒學「學以為己」、強調自得、相互激勵等價值，以及時代知識份子亟欲「兼善天下」的責任感，並以黃宗羲(1610-1695)代表這種自由主義特質的綜合體。又狄百瑞著、尹欽譯，《亞洲價值與人權：儒家社群主義的視角》(*Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, 2000) (北京：社會科學文獻出版社，2012)，指出不應視儒家為單一整體，它不是靜滯的，故不應一直拿孔、孟語錄代表歷史上不斷發展、時常衝突、卻也逐漸成熟的儒家傳統。實自宋儒提出普遍教育制度化的措施，通過了「社學」(community schools)與「鄉約」(community compacts)的社群組織，說明儒家在公眾信約制度(fiduciary institutions)做出的絕大努力，其本身就可能促成儒家形式公民社會。然這情況並未出現，乃是在國家與社會之間的關係缺少了某種憲政秩序。但這樣的憲政秩序並不是一個完全外在於儒家思想的觀念。

³⁴ 參狄百瑞著、黃水嬰譯，《儒家的困境》(*The Trouble with Confucianism*, 1991) (北京：北京大學出版社，2009)。

³⁵ 美國學者郝大維與安樂哲於1999年出版《*The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*》一書，指出從美國的民主實踐表明，自儒家傳統可發展出一種基於社群主義的民主模式。所以，民主除了西方模式外，可能還有中國模式或其他模式。見郝大維、安樂哲著，何剛強譯，《先賢的民主：杜威、孔子與中國民主之希望》(南京：江蘇人民出版社，2010)。對此，楊貞德批評，該書淡化了美國與中國所處情境的差異，也淡化了民主之為政治結構和個人在民主中的具體保障等重要議題，因此，在面對以權力與衝突為特徵的政治活動與社會現實時，他們的儒家民主說便出現了無法解決的困境。見楊貞德，〈郝大維與安樂哲論儒家民主〉，刊《臺大歷史學報》，第31期，2003.06，頁293-310；以及楊貞德，〈實用主義、儒家與中國民主——郝大維與安樂哲「儒家民主說」的省思〉，刊《國際漢學》，2009年第二期。

的變化。³⁶ 那麼，儒家如何面對「現代性」生活世界帶來的挑戰呢？

對於儒家，筆者以為，「現代性」帶來了三大挑戰：一、理論上，「現代性」基本上否定了形上學，故而造成意義與自由的雙重喪失，儒家除批判之外還能做出甚麼貢獻？二、「現代性」呈顯的現代社會與現代文化，尤其是民主與科學的生活世界，儒家應如何面對？三、「現代性」的理性化歷程所產生的「理性的弔詭」，固然有理論與實際上的困境，問題是儒家除堅持道德理性外是否應當發展工具理性，以實現儒家意識的社會與文化？

第一，除追溯笛卡爾、康德、黑格爾等對主體性論述的形上學外，「現代性」基本上是否定形上學的，是以必然造成意義與自由的雙重喪失，此中原因即是「現代性」所強調的主體哲學具體表徵於個人主義的一切形式當中，特別是民主化、專業化、技術化、科層化……，諸此又反過頭來扼殺了個人主體，也就是在理性化歷程中產生「理性的弔詭」。牟宗三曾對之提出反省，稱為「上帝隱退」的問題，他說：

人的呼喚就是人對於上帝的呼喚，也就是對於人自己的呼喚。這是一種悲情的呼喚。這種悲情是一種對於時代的悲情：眼看到人的「無家性」，一般生活之庸俗、陷落、趨於「非人格性」；眼看到一般的概念思想之停滯於「事法界」而不進的風氣；眼看到馬派的毀滅人類的「物勢觀」之可懼，這都不能不令人怵惕興悲。³⁷

「現代性」在「祛魅」後，便處於一種無家可歸的景況，人們陷於物欲層面上的飄蕩，代表著時代精神的墮落，自然是十分可悲。「現代性」尤其質疑作為生命意義之終極價值的基督宗教，爾後強調以知識論為中心的現代哲學與科學，也無法作為人們心靈安頓的憑藉。³⁸ 此中原因，牟宗

³⁶ 參葉仁昌，〈「儒家與民主」議題的轉向——全球資本主義衝擊下的呼籲〉；刊《政治科學論叢》，第四十四期，2010.06，頁 1-34。當然，有論者辯護：儒學能開出民主與科學，乃是其內在發展的要求，不是在邏輯必然性意義上講的，而是在辯證的必然性與實踐的必然性上講的。見李明輝，《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991），頁 7-8、12-13。

³⁷ 牟宗三，〈論「上帝隱退」〉，見《道德的理想主義》，頁 259-260；收於《牟宗三先生全集》（臺北：聯合報系文化基金會，2003），第九冊。

³⁸ 楊國榮認為意識、語言先後成為近代哲學的主題，「但它們所討論的，主要是我們在把握對象或存在時所使用的語言，而不是對象或存在本身。在這裡，存在問題實際上已被轉換為語言的問題，它所

三認為是西方道德與宗教是分為兩截，上帝是一外在的超越，其以自我消解、否定依附於上帝；相較於此，中國人的憂患意識「引發是一個正面的道德意識，是德之不修，學之不講，是一種責任感。由之而引生的是敬、敬德、明德與天命等等觀念」，「因此，在『敬』之中，我們的主體並未投注到上帝那裡去，我們所作的不是自我否定，而是自我肯定。」³⁹ 這個自我肯定即呈顯於天道「超越而內在」的「天道」。⁴⁰ 如是以之建立「道德的形上學」(moral metaphysics)，而非康德的「道德底形上學」(metaphysics of morals)。⁴¹

牟宗三說：「中國哲學特重『主體性』(subjectivity)與『內在道德性』(inner morality)……只有儒家思想這主流中的主流，把主體性復加以特殊的規定，而成為『內在道德性』，即成為道德的主體性。」⁴² 他以孔子之「仁」、孟子(372-289 B.C.)之「怵惕惻隱之心」，視為是人人皆具有之「道德心」，故人是一道德主體，自覺要求自己完成如同聖人一樣的德性人格，是一種生命的學問，此為「內聖」。「道德心」會發用於「下學而上達」，與天道為一，並會推己及人、推己及物，「親親而仁民、仁民而愛物」，實行仁政王道，使天下人民生活無虞，是為「外王」。⁴³ 在中國文化未來發展方向的議題上，牟宗三認為儒家傳統向來重視「德性之知」而忽略「見聞之知」，如今我們得從道德主體轉化成政治主體和認識主體。⁴⁴ 對此，牟宗三提出道統、學統與政統的「三統論」，分別代表道德

導致的後果之一，就是對人自身及存在的遺忘」。見〈哲學的建構與現代性的反思——現代性反思的哲學意義〉，刊《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》，第32卷第3期，2003.05.03期，頁1-6。引文見頁3-4。

³⁹ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁15-16；收於《牟宗三先生全集》，第廿八冊。

⁴⁰ 牟宗三說：「天道高高在上，有超越的意義。天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道又是內在的(Immanent)。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的(Transcendent)，另一方面又是內在的(Immanent 與 Transcendent 是相反字)。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。」見《中國哲學的特質》，頁22。

⁴¹ 牟宗三，《心體與性體（一）》，頁119-197；收於《牟宗三先生全集》，第五冊。

⁴² 見牟宗三，《中國哲學的特質》，頁4。

⁴³ 參牟宗三，《心體與性體（一）》，頁6-7；《道德的理想主義》，序，頁7-9。

⁴⁴ 在1958年，由唐君毅、牟宗三、張君勱(1887-1969)、徐復觀聯名發表〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉(A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture: Our Joint Understanding of the Sinological Study Relating to World Cultural Outlook)一文中即言：「我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一『道德實踐的主體』，同時當求在政治上，能自覺為一『政治的主體』，在自然界、知識界成為『認識的主體』及『實用技術的活動之主體』。」收於唐君毅，《中華人文與當今世界》，頁896。易名為〈中國文化與世界〉。

主體、知性主體與政治主體，各自肯定如孔孟人生的道德價值、科學發展(學術的獨立性)與民主政治。⁴⁵ 傳統中國長期以來沒有開出學統和政統，因此當前時代需求必須開出學統和政統，使道德生命向外展現出民主與科學的客觀架構。⁴⁶ 通過「良知的坎陷」、「逆覺體證」，也就是通過自我否定才能成為知性主體，從而才能成就出民主與科學。⁴⁷

由之思索，當代新儒家強調人之主體建立於「道德心」的心性主體之上，或恐會面臨「現代性」的同樣困境，即「道德的主體性」是否也會異化如「現代性」之主體而變成主體過度膨脹？僅有「道德心」的主體是否也只是一種偏頗？「道德心」又如何面對「現代性」強調的人之欲望的滿足？而「道德心」的獨大是否也回淪為新式的個人主義，無法寬容他人的質疑？⁴⁸ 關於牟宗三式的「道德的形上學」有其理論上的困境，論者論述甚多，無須再究。但對「現代性」否定形上學產生的流弊，即人之意義與自由的雙重喪失，儒家除了批判之外，⁴⁹ 也告訴我們形上學的探究於理論上有其必要，當代新儒家的努力方面固然正確，但僅獨

⁴⁵ 牟宗三言：「一、道統之肯定，此即肯定道德宗教之價值，護住孔孟所開闢之人生宇宙之本源。二、學統之開出，此即轉出『知性主體』以融納希臘傳統，開出學術之獨立性。三、政統之繼續，此即由認識政體之發展而肯定民主政治為必然。」見《道德的理想主義》，序，頁9。

⁴⁶ 參牟宗三，〈關於文化與中國文化〉，見《道德的理想主義》，頁317-337。

⁴⁷ 參牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，206-208、189-190；《政道與治道》，頁57-68。收於《牟宗三先生全集》，第八、十冊。牟宗三在〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉一文中曾說：「儒家學術第三期的發展，所應負的責任即是要開這個時代所需要的外王，亦即開新的外王。」「今天這個時代所要求的新外王，即是科學與民主政治。」「科學知識是新外王中的一個材質，但是必得套在民主政治下，這個新外王中的材質條件才能充分實現。……一般人只從科技的層面去瞭解現代化，殊不知現代化之所以為現代化關鍵不在科學，而是民主政治；民主政治所涵攝的自由、平等、人權運動，才是現代化的本質意義之所在。……假如在這個時代，儒家還要繼續發展，擔負他的使命，那麼，重點即在於本其內在的目的，要求科學的出現，要求民主政治的出現——要求現代化，這才是真正的現代化。」見《時代與感受》，頁334、337、339；《牟宗三先生全集》，第廿三冊。

⁴⁸ 筆者曾梳理儒家人性論議題，「從『性善』到『性本善』」與「從『性本善』到『道德心』」，即曾面對來自堅持「道德心」是唯一主體的排拒，認為除「道德心」之外的其他說法都是對儒家的「誤解」。筆者觀點參《從『性善』到『性本善』——一個儒學核心概念轉化之探討》（臺中：光鹽出版社，2006）。

⁴⁹ 如熊十力(1885-1968)說：「今日人類，漸入自毀之途，此為科學文明一意向外追逐，不知返本求己，不知自適天性，所必有之結果。吾意欲救人類，非昌明東方學術不可。」《十力要語》（北京：中華書局，1996），頁221。唐君毅在反思「現代性」後果時說：「……神聖之事業，亦成為但之事業。這即是西洋文化發展至近一二百年，所產生之一大漩流。……全世界的人們，浮沉在此大漩流中，而掙紮、而呼號、而沒頂漂流。此是現代人類所遭遇之一大悲劇。」《人文精神之重建》（臺北：新亞書院研究所，1973），頁166。杜維明則將「現代性」產生的弊病稱為「啟蒙心態」，其發展使人類無法避免「人類中心主義」(anthropocentrism)與「科學主義」(scientism)等負面作用，故需化解「啟蒙心態」，「儒家的人文精神當然也有滋養現代心靈的源頭活水」。見〈化解啟蒙心態〉一文，收於郭齊勇、鄭文龍編，《杜維明文集》（武漢：武漢出版社，2002），第五卷，頁261-262。

宗於心性之學則是過於獨斷，因此探究或重建儒家形上學仍必須持續。譬如強調心性之學的中國哲學史時常忽略的董仲舒哲學，董仲舒論述整體世界的根源在「天」，「天」通過陰陽展現天志與通過五行展現天道，天志展現於「仁」，天道呈現於四時，由是導出人們應遵循「天」之意志，「天」所呈顯的自然秩序便成人應遵循的標準，故而論定「三綱五常」的禮教社會，人應自然順隨著生活，此宛如「自然法」(nature law)一般，期盼能呈顯「六合同風，九州共慣」的「《春秋》大一統」(《漢書·王吉傳》)之理想；居於天人之間的君王乃是「稱天而治」，故自當實踐「天心」展現出「仁」的價值。⁵⁰ 這種趨向「自然法」的儒家形上學即是一例，若能闡發，無疑在心性之學所彰顯的人文精神外，儒家哲學並不缺乏宇宙意識的認知，或能開展不同的新理路以奉獻人類。⁵¹

第二，「現代性」所呈顯的現代社會與現代文化，對其合理部分儒家應寬容虛心地面對與接受，尤其是民主與科學所形成的生活世界。畢竟「現代性」已籠罩一切，欲擺脫其帶來的強勢現代文化呈顯的現代社會實已不可能，如同韋伯觀點指出，現代世界已經出現，因此我們必須在現代世界裡討論現代文化。因為從傳統到現代的發展是不可避免與不可逆轉的。⁵² 但是，傳統仍會繼續存在於現代文化之中。是以討論儒家未來的發展與可能，我們仍須在「現代性」創造出來的局面下加以研析，除必須維繫與闡揚儒家傳統的核心主張及其精神外，也必須吸收「現代性」

⁵⁰ 董仲舒的「仁」，強調是天子「廣遠之愛」，與孔子、孟子的「推恩」有別，也與荀子無德性意義的「仁」有所差異。參筆者，〈《春秋繁露》引《論語》考及其哲學蘊意〉，見《董仲舒《春秋繁露》引《五經》、《論語》考及其哲學蘊義》(嘉義：松山教育事務基金會，2014)，頁 187-191；對於孔孟荀所論之「仁」的意蘊，見筆者《論先秦儒家思想中禮的人文精神》(臺北：花木蘭文化出版社，2012)，頁 120-137、198-214、271-275。

⁵¹ 江宜樺曾說：「所謂『公共哲學』，對李普曼而言，就是西方的自然法主義。自然法主義堅信『在統治者和主權人民之上，在全體人類之上，還有更高的法律』。這種自然法自然法思想不僅是西方社會制度的基石，也是『文明傳統』的根源。從斯多噶學派開始，歷經無數哲學家的論述、政治家的宣傳以及法學人士的詮譯，自然法思想深植西方人的心靈。它曾經以文字形式表現於《大憲章》、《獨立宣言》、《權利法案》以及美國憲法的增修條文，也繼續不斷以各種法理論述的方式廣布流傳。」見氏著，《自由民主的理路》(北京：新星出版社，2006)，頁 292。

⁵² 有「中國現代化研究第一人」之稱的金耀基曾說：「墨西哥 1971 年諾貝爾文學獎得主、詩人巴斯(Octavio Paz, 1914-1998)說，墨西哥是『命定地現代化』的。他充分瞭解現代化對墨西哥古老文明可能造成的傷害，但他說：『現代化對墨西哥而言是惟一理性的事實上也是無可避免的道路。』我要說，中國一樣是『命定地現代化』的。凡是古老的文明如中國、墨西哥要在世界上立足，要在全球化的社會有新的生命，新的貢獻，是不能不自覺地有一個『現代轉向』的。」見氏著，《從傳統到現代》(北京：中國人民大學出版社，1999)，簡體版自序，頁 4。

的正面論述作為自身發展的能量，但也必須保持某種清明與警覺，而非一味附從。例如「現代性」中的理性退化變成工具理性，以為「合理的就是有用的」，那麼世界就僅存利害計算的關係了；對此即應予以批判。但可以肯定是，我們如今生存的時空環境已發生空前鉅變，⁵³ 儒家傳統尤其在工具理性部分(如三綱五常)必須做出改變，方能面對「現代性」帶來的生活世界之挑戰。

「現代性」所創造出的民主、自由、平等、法治、人權等價值觀念，與儒家傳統許多概念衝突，對此儒家就必須做出一翻的吸收與改造，得以融通處融通，無法融通處則需捨。在此同時，儒家仍應反思自身的特色並加以貞定，⁵⁴ 因為整體中國的鉅變是反傳統文化中的不合理現象，並非西方「現代性」中反對基督宗教的價值；兩者有根本上的不同。基本上，在現代生活世界中，儒家傳統無論是理論或實際上呈顯的甚多價值是可以作為我們具體生活的指引，譬如天下為公的思維、大同小康世界的追尋、天人和諧的理想、博施於民而能濟眾的胸懷、以民為本的認知、堅持仁義道德的價值、主張行為舉止保持於中庸之道，形塑慎獨自謙的君子、注重家庭關係、強調教育與修養等；諸此皆有助於使「現代性」生活世界更形完善。⁵⁵ 當代新儒家的立論，即共同呈顯了儒家文化可以彌補「現代性」中道德精神與人文關懷的缺失。然此，終究僅停滯於理論言說層面。事實上，儒家並不只是客觀的研究對象，更是中國人生活方式的基本價值系統，對此特色更該闡微發揚。余英時在追憶錢穆學思時曾說：

⁵³ 以宣揚「儒學第三期發展說」的杜維明認為，此時問題的重心已不是中國文化中儒家傳統如何進行現代化轉化與更新的問題，而是如何使儒學進入漢文化圈以外的全球世界，與以西方文明為代表的各種文明進行文明對話與溝通的問題了。參〈儒學第三期發展的前景問題〉，收於《杜維明文集》，第一卷，頁 398-427。

⁵⁴ 如杜維明延續新儒家的立場，亦是宣稱儒家特色在於道德理性、強烈的人文理想；參《現代精神與儒家傳統》，《杜維明文集》，第二卷，頁 613-614。

⁵⁵ 如日本、亞洲四小龍的經濟興起，甚多學者以為此深受儒家文化影響，如注重忠心於群體、勤奮奉獻等文化精神相關。例如貝拉(Robert Neelly Bellah, 1927-2013)《德川宗教——現代日本的文化淵源》(*Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, 1957)一書的論述。見王曉山、戴茸譯，《德川宗教——現代日本的文化淵源》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003)。又如金耀基認為，儒家倫理本身亦有「理性之轉化」與「道德的動力」，質疑韋伯指稱儒家倫理缺乏道德緊張的說法，見氏著〈儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探〉；收於橋健編，《現代化與中國文化研討會論文彙編》(香港：香港中文大學社會科學院暨社會研究所，1985)，頁 252-280。

對於錢先生來說，儒家並不僅是客觀研究的對象，而是中國人的基本價值系統。……儒家的價值系統在過去兩千多年中通過種種典章制度而規範了中國人的生活的各方面。這是無可否認的歷史事實。但是在這個層次上，他有一個重要的具體論點值得特別指出來：即儒家的價值系統並不是幾個古聖昔賢憑空創造出來而強加於中國人的身上的。相反的，這套價值早就潛存在中國文化——生活方式之中，不過由聖人整理成為系統而已。正是由於儒家的價值系統是從中國人日常生活中提煉出來的，所以它才能反過來發生那樣深遠的影響。錢先生早年曾特別稱賞章學誠在《原道》篇中所提出的「聖人學於眾人」的創見。……其實這也正是他自己的看法。……中國人的生活，在兩千多年中不斷變化，儒家思想自然也不可能靜止不動。但這並不是說，儒家思想僅僅被動地反映生活現實，而是說，儒家在各歷史階段都根據新的生活現實而更新其價值系統，使之能繼續發揮引導或軌範的作用。⁵⁶

錢穆以生活方式理解儒家，自然反對學術的門戶之見，故對當代新儒家的立論有所保留，而是主張中國學術應貫通與整合，使自身成為「通儒」，而非僅僅是專家。⁵⁷ 此顯然是對「現代性」在理性化過程中不斷專業化的分化有所警覺，告誡我們，「治中國學問，無論所專何業，都必須具有整體的眼光」，這是「中國文化的獨特系統」。⁵⁸

筆者多年來推動古琴研究學術化亦有如是認知。⁵⁹ 如作為孫復(992-

⁵⁶ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，《余英時文集》，第五卷「現代學人與學術」，頁 11-12。

⁵⁷ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，《余英時文集》，第五卷「現代學人與學術」，頁 3-5。

⁵⁸ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，《余英時文集》，第五卷「現代學人與學術」，頁 5。

⁵⁹ 2006-2007 辦理「古琴的音樂美學」研讀會，2007-2008 於臺中朝陽科技大學舉行「『古琴、音樂美學與人文精神』跨領域、跨文化」學術研討會，2009-2013 舉行「『古琴、音樂美學與人文精神』跨領域、跨文化」國際學術研討會（臺中、香港、臺中、昆明、金門），撰述了〈孔子與古琴〉、〈漢儒與古琴〉、〈鄭玄與古琴〉、〈論韓愈《琴操》的蘊義〉、〈朱熹與古琴〉、〈李贄與古琴〉等論文，共同主編了五屆的《琴學薈萃》論文集（濟南：齊魯書社，2010-2015），並將論文集結為《儒學家與古琴》（臺中：鑫健公司，2014）一書。復參與 2015.05.23-24 於山東大學舉辦的「2015 古琴國際學術研討會」，發表〈孔子弟子與古琴〉一文；於中央大學文學院儒學研究中心承辦、中央研究院明清研究推動委員會合辦的「2015 年『宋明清儒學的類型與發展 II』學術研討會」中，發表〈古琴何以成為儒學生活世界的器物之一？——從宋儒朱長文樂圃先生《琴史》論起〉，2015.11.05-06，桃園；並於中國昆劇古琴研究會、北京大學中文系、臺灣大學藝文中心聯合主辦「傳統與現代：古琴藝術學術研討會」，發表〈從朱長文《琴史》論古琴何以成為儒學生活世界的器物之一〉，2015.12.05-07，河北廊坊。

1057)之徒、胡安國(1074-1138)之師、「尹川學侶」的朱長文(1041-1098)，一生教授《春秋》，但使之聞名於世的乃是撰述了最早的《琴史》，該書主旨呈顯儒家道統的地位，論述古琴不但法象天地、通天地神明，乃為聖人創制，使政樂相通，同時亦可作為個人修身養性之器具，具有撫慰心靈、移風易俗之功效，故論述古琴承載儒家內聖外王的理想。同時，《琴史》一書也記載了道家、仙家、道士、僧人、隱逸、女子等琴人或琴家。由之區分了琴德與琴藝(賤伶末藝)之雅俗判準，強調古琴音樂的社會教化功能，從而突顯古琴功用充盈於天人之際，所以能產生移風易俗之功效。從整體而言，古琴成為儒家生活世界的具體器物之一。因為依朱長文之見，能展現儒家道統意識、政樂相通、移風易俗、個人的修身養性等，是為琴德。所以，古琴音樂是生活世界的，是文人風尚與長期創造的文化凝聚；專業化的琴家乃是賤伶末藝。由此，我們才能理解稱為「四藝」的「琴棋書畫」何以成為傳統文化中非常重要的內涵，⁶⁰ 詮釋琴有「琴德」、棋有「棋道」、書有「書法」、畫有「畫理」，將技藝提升至某種精神境界，並與文人人格修為相融，形成一個極為特殊的文化現象。同時，從以古琴為例的傳統中國音樂，其音韻聲響所追求的不是如近代西方音樂標準化、一致化的音準節拍(近代西方音樂的特色，不同的演出者呈顯的時間長短必定是相同的)，而是呈顯鼓琴者對樂曲本身理解的輕重與體會的深淺。是以同一首曲子，不同鼓琴者所呈顯的意蘊不太相同，即使同一位鼓琴者因生活歷練或心境轉變，演奏相同曲子所彰顯的意蘊亦有所不同。古琴此形式是一致的，但彰顯的意義是多層面的；儒家之道亦是如此。故由之理解，在「現代性」的現代文化籠罩中的生活世界，我們應努力找回遺失的儒家傳統生活方式的哲學特色。⁶¹

⁶⁰ 「琴棋書畫」並稱首見唐人張彥遠(815-907)編《法書要錄》卷三〈唐何延之蘭亭記〉，說：「辯才俗姓袁氏，梁司空昂之玄孫。辯才博學工文，琴棋書畫，皆得其妙。」頁三十五右；收於《景印文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，第812冊。將「琴棋(碁)書畫」稱為「四藝」，最早見於李漁(1611-1680)的《閒情偶寄》，卷七〈聲容部·習技第四·文藝〉，言：「以閨秀自命者，書畫琴棋四藝，均不可少。」頁廿七右；收於《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1995)，子部雜家類1186冊。

⁶¹ 對此我們必須保持某種警覺，因為儒家傳統對「技藝」(也可視為是某種工具理性)是較為排拒的。如樊遲(515-?)欲學農、圃，孔子斥為「小人」，而應努力學習成為「君子」，因「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情」(〈子路〉)。又如歐陽脩(1007-1072)頗無重視書法，但反對窮其一生精力從事書法創作，而為書法所役。歐陽脩於〈唐僧懷素法帖〉說：「……後人乃棄百事，而以學書為事業，至終老而窮年，疲敝精神，而不以為苦者，是真可笑也。」見《集古

事實上，當代法國哲學家皮埃爾·阿多(Pierre Hadot,1922-2010)在《精神訓練與古代哲學》一書中，強調西方古希臘、羅馬哲學中「作為生活方式的哲學」之意義，認為一般人們對西方古代哲學的誤解，乃是後代哲學家將「哲學」與「有關哲學的論述」相混淆，並將後者作為前者本身。「作為生活方式的哲學」失落乃自中世紀開始，因為哲學被視為神學的婢女而工具化了；近代以來，哲學被納入大學體系而學科化、專業化了。他在《哲學的智慧》一書中說，覺得在古代的哲學態度與東方的哲學態度之間確實有驚人的類似之處。⁶² 如是觀點，亦是對「現代性」產生現代文化的一種反思，也是對專業化造成意義喪失的警覺，有助於我們在「現代性」的現代文化中保持某種程度的清醒。

第三，面對「現代性」的理性化歷程所產生的「理性的弔詭」，儒家除保持自身優良的價值理性外，亦應發展現代式的工具理性，但應避免主客對立的主體絕對征服客體的觀點。⁶³ 論者在討論儒家價值時，似乎僅關注於儒家德性，忘卻了儒家也是強調工具理性的；如果將工具理性視為是形塑具體世界的方式而言，儒家在過去兩千餘年的歷史中並不缺乏。譬如於兩漢之間完成「三綱五常」的絕對化論述，便是傳統儒家工具理性的具體呈顯，並落實於宋代之後，也使政治專制愈形牢固。⁶⁴ 由

錄跋尾》卷七；收於《歐陽脩全集》（北京：中華書局，1986），卷 140，頁 2353。程頤(1033-1107)則以為作文是「玩物喪志」之事，《河南程氏遺書》卷十八：「問：『作者害道者否？』曰：『害也。凡為文，不專意則不工，若專意則志局於此，又安能與天地同其大也？』《書》曰「玩物喪志」，為文亦玩物也。呂與叔有詩云：「學如元凱方成辯，文似相如始類俳；獨立孔門無一事，只輪（一作惟傳）顏氏得心齋。」此詩甚好。古之學者，惟務養情性，其他則不學。今為文者，專務章句，悅人耳目。既務悅人，非俳優而何？……」《二程集》（臺北：漢京文化公司，1983），頁 239。朱熹(1130-1200)延續程頤之見，論述道本文末：「文皆是從道中流出，豈有文反能貫道之理？文是文，道是道。文只如喫飯時下飯耳。若以文貫道，卻是把本為末，以末為本。」見《朱子語類》，卷一三九，頁 4298；收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002），第 14-18 冊。

⁶² 筆者主要參考由姜丹丹譯《作為生活方式的哲學：皮埃爾·阿多與雅妮·卡爾利埃、阿爾諾·戴維森對話錄》（*La Philosophie Comme Manière de Vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, 2001）（上海：上海譯文出版社，2014）一書。

⁶³ 這種觀點具體呈顯於人類的殖民主義上，如日本侵華的理由之一即是現代化日本代表文明進步，中國是貧窮落後與野蠻，因此文明征服野蠻被視為是正義的。當時歐洲列強與美國、加拿大等，皆視為十分合理。參萬國報館編著，《甲午：120 年前的西方媒體觀察》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014）。

⁶⁴ 「三綱五常」的絕對化，理論上始自董仲舒（約 179-104 B.C.）哲學，完備於《白虎通德論》。參筆者〈論董仲舒「三綱」、「五常」之宗教蘊義〉，收於《董仲舒《春秋繁露》引《五經》、《論語》考及其哲學蘊義》，頁 275-307；徐廣東，《三綱五常的形成和確立——從董仲舒到《白虎通》》（哈爾濱：黑龍江大學出版社，2014）。但「三綱五常」落實於宋代之後，如程頤提出「餓死事極小，失節事極

是得以反思，對於當代新儒家認為宋明理學僅闡述心性之學，並視為是傳統儒家的價值理性，依前述勞思光的用語，無疑也是一種「片段化」與「特權化」。⁶⁵ 儒家的價值理性固然在德性要求、自我作聖的修持，然而除獨善其身之外，亦思索著如何兼善天下以安邦定國，這自然存在著工具理性的實踐面。孔子以「仁」教育學生，無非希望學生從政以改變禮壞樂崩的亂世；⁶⁶ 孟子提出「養生喪死無憾」的「仁政」；⁶⁷ 荀子論及「禮義」的設計，強調「明分使群」，「養人之欲，給人之求」，為保障所有人基本欲望的滿足，故而規定人之欲望滿足與其身分位階不同而有所不同；⁶⁸ 董仲舒哲學的天人架構，通過界定了「陽尊陰卑」的位階，由之論證人倫事理之「三綱」、「五常」，形塑出「禮」的尊卑貴賤之秩序；歷代孔廟及廟學的形制；明清儒者閱讀《四書》、《五經》並通過科舉考試期盼得以「得君行道」，維繫整個國家民族的生存並實踐聖人之道；近來更有「儒教說」⁶⁹ 與「儒憲說」的制度主張；⁷⁰ 此皆是儒家工具理性

大」的理教綱常，見《二程集》，頁 301。羅從彥(1072-1135)提出「天下無不是底父母」，見《豫章文集》卷十四，頁九下；收於《四庫全書珍本三集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 265-266 冊。朱熹亦言：「昔伊川先生嘗論此事，以為『餓死事小，失節事大』，自世俗觀之，誠為迂闊。然自知經識理之君子觀之，當有以知其不可易也。……名教所宗，舉錯之間不可不審。」見《晦庵先生朱文公文集》，卷二十六〈與陳師中書〉，頁 1173-1174；收於《朱子全書》，第 20-25 冊。傳為元郭居敬所編《二十四孝》（全名《全相二十四孝詩選》），如王祥(184-268)臥冰求鯉、郭巨埋兒養母等，幾近與自虐無異。另如「君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡」的專制，不時出現於明清小說中，如明吳承恩（約 1510-1582）的《西遊記》、陳仲琳（約 1560-1630）的《封神演義》，清李漁的《無聲戲》、陳端生(1751-1796?)的《再生緣》等。

⁶⁵ 如勞思光《新編中國哲學史》承續唐君毅、牟宗三等人觀點以心性之學作為儒家核心的論述，就整體儒家觀之也是一種「片段化」。無法容忍或排拒他說，僅以自說為是的心態，無疑亦是一種「特權化」。干春松於《制度儒學》（上海：上海人民出版社，2006）一書即對當代新儒家將儒學窄化為心性之學的缺失有所思索。

⁶⁶ 如孔子稱「由也，千乘之國，可使治其賦」、「求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰」、「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也」（〈公冶長〉），「雍可使南面」、「由也果，於從政乎何有」、「賜也達，於從政乎何有」、「求也藝，於從政乎何有」（〈雍也〉），「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為」（〈子路〉）等。孔門四科中，言語（外交）與政事皆是從政事務。顧孔子培養學生成為「君子」，除修身養性之外，更重要的任務即在於治國平天下。

⁶⁷ 參《論先秦儒家思想中禮的人文精神》，頁 162-169。

⁶⁸ 參《論先秦儒家思想中禮的人文精神》，頁 223-232。

⁶⁹ 主張儒教說起於清末康有為(1858-1927)，主張將儒學立為中國國教，以形成新的政教合一之政體。參康有為〈請商定教案法律釐正科舉文體聽天下鄉邑設文廟謹寫《孔子改制考》進呈禦覽以尊聖師而保大教摺〉、〈請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀摺〉、〈恭謝天恩並陳編纂群書以助變法請即時發憤速籌全域摺〉，以及〈以孔教為國教配天地議〉等。見董義華、張榮華編校，《康有為全集》（北京：中國人民大學出版社，2007），第四集，頁 92-95、96-98、385-388；第十一集，頁 91-95。

⁷⁰ 主張儒憲說的代表人物是出版《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》（北京生活·讀書·新知三聯書店 2003 年出版，福州福建教育出版社 2014 年出版修訂版）的蔣慶，書中批評當代新儒家「本

的具體呈顯與思索，在一定的時空中具有甚高的合理性。

由是可知，歷來儒家不乏展現出它的工具理性，⁷¹ 也曾經實現一定程度令人稱羨的制度與文化，只是如今儒家面對「現代性」帶來的挑戰有些進退失據；「現代性」的「一切等級的和固定的東西都煙消雲散了，一切神聖的東西都被褻瀆了」之特性，與儒家強調永恆性的價值確實顯得格格不入，而其中最大困境更在民主政治所強調的民主、自由、平等、法治、人權等價值觀念之間的緊張張力。當代新儒家曾試圖於理論上聯結與融合，顯然是徒勞無功的，因為在尋求實現民主與科學的目標上僅有理論的思辯而欠缺了具體的手段與技術。事實上，誠如社會學家吉登斯說：「現代性的出現首先是一種現代經濟秩序，即資本主義經濟秩序的創立。」⁷² 當代新儒家忽略了這個層面，反而強調道德理性的優先性，認為通過如「良知的坎陷」的「曲通」，自我個體道德心之轉化得以開出「現代性」的民主與科學。但明顯是，「現代性」不是一個道德問題，也不是自我價值認同便能轉化出來的問題。因此，面對「現代性」的理性化歷程，除了應避免走上「理性的弔詭」之歧路外，亦得發展出儒家的新工具理性，強調技術功效與操作手段，或許能出現前所未有的「儒家民主」(Confucian Democracy)。⁷³

職是之故，面對「現代性」的具體生活世界，在現代文化中尤其是政治領域，儒家應培育具有儒家意識之人才參與公共事務，過去儒家欲展現儒家意識是通過「得君行道」的模式，如今必須變革為「得民行道」的形式。同時，儒家意識之人才須介入教育事務，方能取得某種程度的話語權，也才能具體推動儒家的價值。因此，儒家面對「現代性」的理性化歷程，必須順勢為之，一如《四書》取代《五經》般創立新的經典，闡述儒家道統的精義，同時必須吸納「現代性」創造出的民主、自由、平

內聖心性之學開新外王」之路向已經無法走通，強調應返回「政治儒學」的傳統，故而提出由儒生構成通儒院、由民選代表構成庶民院、由社會賢達構成國體院的「三院制」議會設想，以期建立一個由儒家主導的憲政國家。

⁷¹ 杜維明宣稱必須區分儒教、儒家傳統與儒教中國，從分析意自是然可參。見〈儒學第三期發展的前景問題〉，《杜維明文集》，第一卷，頁 413-418。但對儒家發展工具理性似乎頗為排拒。

⁷² 吉登斯，《現代性——吉登斯訪談錄》（北京：新華出版社，2001），頁 71。

⁷³ 江宜樸，〈儒家與現代政治〉，2015.05.27.講演於香港大學；文見「灼見名家」網頁，2015.06.18-21.，網址：<http://www.master-insight.com/content/article/4373、4381、4392、4393>。查閱日期：2016.03.20。

等、法治、人權等的優良價值觀，同時也得避免「現代性」衍生的不良後果；並應清楚理解，「現代性」是在西方思維脈絡之下所產生的，是以在文化與價值的最終選擇上彼此仍是有所差異，不可一概而論。⁷⁴ 對於不同的文明，在全球化之際自然必須進行對話以取代對抗，呈顯「溝通理性」的必要。⁷⁵ 由之，延續固有的自覺與批判之道統，⁷⁶ 進而創造出新道統。

總之，「現代性」生活世界以摧枯拉朽的姿態席捲全球，儒家自得面對之，除肯定其合理性並吸收其優良面外，亦應保持一定的警覺，避免陷入理性的牢籠，造成人追求意義與自由的雙重喪失。文中提及儒家面對「現代性」的挑戰，至少可從三方面反思。一是「現代性」基本上否定形上學，因而造成人意義與自由的喪失，儒家於此仍應持續探究，但不限於當代新儒家堅持的心性之學，其他儒學形態的形上學也應探究，如董仲舒的「天人哲學」，當能為儒家開出新的視野，也能持續提供人文理想於當代。二，儒家於「現代性」下似僅成為專業化中之一環，但其技術性顯然不如以知識論為核心的各種新興領域，因此於「現代性」生活世界下似乎離我們愈來愈遠，但對儒家傳統稍微理解者，應可同意錢穆等認為儒家是一種生活方式的哲學，其與整體文化生活關係密切，呈顯多層面的生活意義，是以離開如是環境背景，儒家所言之修身就只能是個人性的了，因此在「現代性」生活世界下，儒家自當保持某種程度的清醒，並戮力恢復作為生活方式的哲學。三，吾人以為儒家亦當發展如「現代性」的工具理性，這點是論者在論述儒家時幾乎未曾面對的，但正是這種工具理性造就出現代文化的生活世界，所以儒家應當吸收、效法並予以實踐。按傳統儒家不乏類似工具理性的呈顯，也有一定的價值與合理性，如今面對「現代性」帶來的強勢力量，顯然儒家的技術與

⁷⁴ 此可參考加拿大學者貝澹寧(Daniel A. Bell)的思索。參貝澹寧著、李萬全譯，《超越自由民主》(*Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, 2006) (上海：上海三聯書店，2009)；Bell, Daniel A., *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, (New Jersey: Princeton University Press, 2015).

⁷⁵ 這是杜維明所主張的儒學第三期發展的核心。

⁷⁶ 杜維明說：「孔子、孟子、荀子、董仲舒、周敦頤、張載、程顥、程頤、朱熹、陸象山、許衡、吳澄、王陽明、劉宗周、王夫之、黃宗羲、顧炎武、戴震等，都是通過自覺的反思 主動評判地創造人文價值的優秀知識分子，他們是儒家傳統的塑造者。想要徹底清除封建遺毒，我們不妨先認識他們的真面目，了解他們的價值取向，體會他們的精神資源，這樣我們才有評價他們歷史功過乃至現實涵義的權利。」〈儒學第三期發展的前景問題〉，《杜維明文集》，第一卷，頁416。

操作必須更新，尤其來自民主等價值的衝擊，儒家應吸收消化其中優良層面，如同《四書》取代《五經》般創立新經典，以成為自己內在的動力，創造出前所未有的「儒家民主」之新道統。

結 論

「內聖外王」可是為對儒家學思的一個概括，然論者探討多集中於內聖層面的道德心性。事實上，自孔子以降，儒家一直抱持著胸懷天下、安邦定國、博施於民的廣袤視野，⁷⁷ 如是責任與理想的儒家意識，也是後世儒家自覺的承擔與責任，這就是儒家的道統。是以世局無論如何變換，儒家堅持發揚自身文化的優良面除了有其心理內在的需要外，更有天下為公的理性思維。⁷⁸ 當然，哲學總在追求普遍，但具有普遍意義的「現代性」卻也異化了，產生理性的弔詭，因此「現代性」的生活世界事實上也並非完美，尤其是意義與自由的喪失，導致人們僅有金錢交易而走向「一切等級的和固定的東西都煙消雲散了，一切神聖的東西都被褻瀆了」的虛無；馬克思、韋伯、哈貝馬斯、勞思光對之皆有深入探析。同樣的，儒家也在探求普遍，但這是作為生活方式的一種哲學，人的存在應當是成為具有道德的價值人。所以，對人類而言，存在與價值的聯繫是儒家可以著墨發揮之處；此是當代新儒家努力最突出的成就。但面對「現代性」具體生活世界，尤其是民主課題，其連帶引發的自由、平等、人權、正義、分配等價值觀，確實是儒家傳統中未能思索或未仔細思索的面向，是以當今的儒家即應虛心面對之，吸收其中的良好層面以成為自身的力量。

吾人以為，在「現代性」生活世界下，過去對儒家的理解與批判，很大部分是陷於以西方解釋為中心的理論框架，是以研析時並無法與儒

⁷⁷ 譬如范仲淹(989-1052)的「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」(《范文正公文集》，卷七〈嶽陽樓記〉，頁四上；收於張元濟等編，《四部叢刊初編》(上海：商務印書館，1929)，集部 811-820 冊)、顧炎武(1613-1682)的「天下興亡，匹夫有責」(《日知錄》，卷十三〈正始〉)等。

⁷⁸ 認為儒家「博物館化」的列文森，曾以梁啟超(1873-1929)為例，指出中國近代以來知識分子的複雜心態：「由於看到其他國度的價值，在理智上疏遠了本國的文化傳統；由於受歷史的制約，在情感上仍然與本國傳統相聯繫。」見列文森著，劉偉、劉麗、姜鐵軍譯，《梁啟超與中國近代思想》(*Liang Chi-Chao and the Mind of Modern China*, 1953) (成都：四川人民出版社，1986)，頁 4。此說顯然忽略了文化本身心理內在的需要以及理性思維。

家傳統文化的生活世界密合。而此很大原因是國家強弱引發的文化危機，如今環境似乎已有所轉變，但儒家似乎仍在找尋出路。作為儒家哲學的探究，必須詢問一個基本問題：失去「三綱五常」之生活世界的儒家理論還剩下甚麼？儒家傳統「三綱五常」代表整體社會的政治、經濟、道德、文化等諸面向，在「現代性」徹底與傳統割裂下自然是一無是處，但「現代性」的割裂是「祛魅」，兩千多年的儒家傳統實質上與之差異甚大，借「現代性」之「祛魅」的形式，儒家應割裂地是如今看來不合理的層面，而非整個傳統。有此理解，儒家面對「現代性」生活世界之挑戰，便有無限的可能。本文嘗試提出了三個面向，一、儒家得持續探究形上學領域提供世界之人文理想，但不限於心性之學，此可彌補「現代性」基本否定形上學所造成的人之意義與自由的雙重喪失；二、儒家應虛心面對「現代性」創造的新價值，但須保持自身作為一種生活方式的哲學，呈顯多層面意義的文化特色，同時對「現代性」引發專業化、技術化等情況保持警覺與反省；三、如果工具理性是指具體成效，那麼儒家也應發展出現代的工具理性，無論是「民主化」或「社會主義化」，培育儒學意識人才參與公共議題與事務，介入教育掌握發語權，重新建設展現外王事業的新舞臺，或能創造出前所未有的「儒家民主」。

面對未來，儒家不應僅存「自我作聖」的空谷足音，仍應維繫整個國家民族的生存並實踐聖人之道的道統思維，孔子說：「近者說，遠者來。」（〈子路〉）這是外王事業的極致。是以儒家內涵必須與時俱進的自我修正與轉化，吸收「現代性」觀念中的優良面，重新闡述儒家的理想面與實踐方法，如「得君行道」必須轉變成「得民行道」，創立新經典，成立新道統。如是，儒家方能對現有的生活世界有所著力與指引，也才能展現浴火重生的契機。

參考文獻：

一、古代典籍（依時代先後排序）

- 宋·范仲淹 《范文正公文集》；收於張元濟等編，《四部叢刊初編》（上海：商務印書館，1929），集部 811-820 冊
- 宋·歐陽脩 《集古錄跋尾》卷七；收於《歐陽脩全集》（北京：中華書局，1986），卷 140
- 宋·二程子 《二程集》（臺北：漢京文化公司，1983）
- 宋·羅從彥 《豫章文集》；收於《四庫全書珍本三集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 265-266 冊
- 宋·朱熹 《四書章句集注》；收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002），第 6 冊
- 《晦庵先生朱文公文集》；收於《朱子全書》，第20-25冊
- 宋·黎靖德編 《朱子語類》；收於《朱子全書》，第 14-18 冊。
- 明·顧炎武撰、清·黃汝成集釋 《日知錄集釋》（長沙：嶽麓書社，1994）
- 清·張之洞 《勸學篇》（光緒二十四年（1898）長夏中江書院重刊版）；收於《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），第 953 冊

二、研究文獻（依姓氏筆畫多寡排序）

- 干春松 《制度儒學》（上海：上海人民出版社，2006）
- 《制度化儒家及其解體》（北京：中國人民大學出版社，2003）
- 中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局編譯 《馬克思恩格斯文集》（北京：人民出版社，2009），第二卷
- 江宜樺 《自由民主的理路》（北京：新星出版社，2006）
- 〈儒家與現代政治〉，2015.05.27.講演於香港大學；見「灼見名家」網頁，2015.06.18-21.，網址：<http://www.master-insight.com/content/article/4373>、4381、4392、4393。查閱日期：2016.03.20.
- 牟宗三 《心體與性體（一）》；收於《牟宗三先生全集》（臺北：聯合報系文化基金會，2003），第五冊
- 《從陸象山到劉蕺山》；收於《牟宗三先生全集》，第八冊
- 《道德的理想主義》；收於《牟宗三先生全集》，第九冊
- 《政道與治道》；收於《牟宗三先生全集》，第十冊
- 《時代與感受》；收於《牟宗三先生全集》，第廿三冊
- 《中國哲學的特質》；收於《牟宗三先生全集》，第廿八冊
- 李漁 《閒情偶寄》；收於《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），子部雜家類 1186 冊
- 李明輝 《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991）
- 汪暉 〈韋伯與中國的現代性〉；收於《批評空間的開創——二十世紀中國文學研究》（北京：東方出版中心，1998）
- 汪民安 《現代性》（南京：南京大學出版社，2012）
- 余英時 《儒家倫理與商人精神》（臺北：三民書局，1991）；收於《余英時文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），第三卷
- 余英時 《猶記風吹水上鱗》（臺北：三民書局，1991）；另收於《余英時文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），第五卷
- 沈清松 〈從現代到後現代〉；刊《哲學雜誌》，第 4 期，1993.04.，頁 4-25
- 杜維明 〈儒學第三期發展的前景問題〉；收於郭齊勇、鄭文龍編，《杜維明文集》（武漢：武漢出版社，2002），第一卷

- 《現代精神與儒家傳統》；收於《杜維明文集》，第二卷
- 〈化解啟蒙心態〉；收於《杜維明文集》，第五卷
- 河 清 《現代與後現代：西方藝術文化小史》（香港：三聯書店，1994）
- 周博裕編 《寂寞的新儒家》（臺北：鵝湖出版社，1992）
- 林鎮國 〈寂寞的新儒家——當代中國的道德理想主義者〉；刊《鵝湖月刊》第 34 期，1978.04，頁 1-3
- 金耀基 《從傳統到現代》（北京：中國人民大學出版社，1999）
- 〈儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探〉；收於橋健編，《現代化與中國文化研討會論文彙編》（香港：香港中文大學社會科學院暨社會研究所，1985），頁 252-280
- 俞吾金、汪行福、余碧平、張雙利、吳新文著 《現代性現象學——與西方馬克思主義者的對話》（上海：上海社會科學院出版社，2002）
- 哈佛燕京社主編 《波士頓的儒家》（南京：江蘇教育出版社，2009）
- 姜義華、張榮華編校 《康有為全集》（北京：中國人民大學出版社，2007），第四集
- 唐君毅 《中華人文與當今世界》（臺北：臺灣學生書局，1973）
- 《人文精神之重建》（臺北：新亞書院研究所，1973）
- 唐君毅、牟宗三、張君勱、徐復觀 〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture: Our Joint Understanding of the Sinological Study Relating to World Cultural Outlook）；收於唐君毅，《中華人文與當今世界》，易名為〈中國文化與世界〉
- 唐愛軍 《馬克斯·韋伯的現代性理論研究》（上海：上海三聯書店，2015）
- 高宣揚 《哈伯瑪斯論》（臺北：遠流出版公司，1991）
- 徐廣東 《三綱五常的形成和確立——從董仲舒到《白虎通》》（哈爾濱：黑龍江大學出版社，2014）
- 張彥遠 《法書要錄》；收於《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 812 冊
- 黃克劍、周勤 《寂寞中的復興——論當代新儒家》（南昌：江西人民出版社，1993）
- 黃瑞祺 《現代與後現代》（臺北：巨流圖書公司，2006）
- 勞思光 《當代西方思想的困局》（臺北：臺灣商務印書館，2014）
- 《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1984）
- 彭國華 《重構合理的生活世界：哈貝馬斯的現代性理論研究》（北京：北京師範大學出版社，2015）
- 曾慶豹 《哈伯瑪斯》（臺北：生智文化公司，1999）
- 葉仁昌 〈「儒家與民主」議題的轉向——全球資本主義衝擊下的呼籲〉；刊《政治科學論叢》，第四十四期，2010.06，頁 1-34
- 楊貞德 〈郝大維與安樂哲論儒家民主〉；刊《臺大歷史學報》，第 31 期，2003.06，頁 293-310
- 〈實用主義、儒家與中國民主——郝大維與安樂哲「儒家民主說」的省思〉；刊《國際漢學》，2009 年第二期。
- 楊國榮 〈哲學的建構與現代性的反思——現代性反思的哲學意義〉，刊《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》，第 32 卷第 3 期，2003.05.03 期，頁 1-6
- 萬國報館編著 《甲午：120 年前的西方媒體觀察》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014）。
- 熊十力 《十力要語》（北京：中華書局，1996）
- 劉振維 《董仲舒《春秋繁露》引《五經》、《論語》考及其哲學蘊義》（嘉義：松山教育事務基金會，2014）
- 《儒學家與古琴》（臺中：鑫健公司，2014）
- 《論先秦儒家思想中禮的人文精神》（臺北：花木蘭文化出版社，2012）
- 《從『性善』到『性本善』——一個儒學核心概念轉化之探討》（臺中：光鹽出版社，2006）

鄭秋月 《以杜維明和成中英為例的波士頓儒學與夏威夷儒學思想研究》（哈爾濱：黑龍江大學，2009／未刊）

蔣慶 《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》（北京：北京生活·讀書·新知三聯書店，2003；福州：福建教育出版社，2014 修訂版）

二、翻譯文獻（依國家、姓氏英文字母排序）

[美] 狄百瑞（William Theodore de Bary）著、李弘祺譯 《中國的自由傳統》（*The Liberal Tradition in China*, 1983）（貴陽：貴州人民出版社，2009）

——、尹欽譯 《亞洲價值與人權：儒家社群主義的視角》（*Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, 2000）（北京：社會科學文獻出版社，2012）

——、黃水嬰譯 《儒家的困境》（*The Trouble with Confucianism*, 1991）（北京：北京大學出版社，2009）

[美] 貝拉（Robert Neelly Bellah）著、王曉山、戴茸譯 《德川宗教——現代日本的文化淵源》（*Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*, 1957）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003）

[美] 馬歇爾·柏曼（Marshall H. Berman）著、徐大建、張輯譯 《一切堅固的東西都煙消雲散了——現代性體驗》（*All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, 1982）（北京：商務印書館，2003）

[美] 布萊克（Cyril Edwin Black）著、景耀進、張靜譯 《現代化的動力——一個比較史的研究》（*The Dynamic of Modernization: A Study in Comparative History*, 1966）（杭州：浙江人民出版社，1989）

[美] 梅泰·卡利內斯庫（Matei Călinescu）著、顧愛彬譯，〈兩種現代性〉；刊《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學版）》1999 年第 3 期，頁 50-52

[美] 格里芬（David Ray Griffin）編、王成兵譯 《後現代精神》（*Spirituality and Society: Postmodern Visions*, 1988）（北京：中央編譯出版社，1998）

[美] 郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著、何剛強譯 《先賢的民主：杜威、孔子與中國民主之希望》（*The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, 2010）（南京：江蘇人民出版社，2010）

[美] 列文森（Joseph R. Levenson）著、鄭大華、任菁譯 《儒教中國及其現代命運》（*Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, 1968）（北京：中國社會科學出版社，2000）

——、劉偉、劉麗、姜鐵軍譯 《梁啟超與中國近代思想》（*Liang Chi-Chao and the Mind of Modern China*, 1953）（成都：四川人民出版社，1986）

[英] 齊格蒙特·鮑曼（Zygmunt Bauman）著、楊渝東、史建華譯 《現代性與大屠殺》（*Modernity and the Holocaust*, 1989）（南京：譯林出版社，2002）。

[英] 吉登斯（Anthony Giddens）著、田禾譯 《現代性的後果》（南京：譯林出版社，2000）

——、趙旭東、方文譯 《現代性與自我認同：現代晚期的自我與社會》（*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, 1991）（北京：三聯書店，1998）

—— 《現代性——吉登斯訪談錄》（北京：新華出版社，2001）

[英] 雷蒙·威廉斯（Raymond H. Williams）著、劉建基譯 《關鍵字：文化與社會的詞彙》（*Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, 1976）（臺北：巨流圖書公司，2003）

[加拿大] 貝澹寧（Daniel A. Bell）著、李萬全譯 《超越自由民主》（*Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, 2006）（上海：上海三聯書店，2009）；

[德] 哈貝馬斯（Jürgen Habermas）著、洪佩郁、藺青譯 《交往行動理論》（南京：重慶出版社，1994）

——、曹衛東譯 《交往行為理論：第一卷 行為合理性與社會合理性》，收於《哈貝馬斯文集》（上海：上海人民出版社，2004），第四卷

——、曹衛東譯 《現代性的哲學話語》（*Der Philosophische Diskurs Der Moderne*, 1985）

- (南京：譯林出版社，2011)
- [德] 胡塞爾 (Edmund Husserl) 著、張慶熊譯 《歐洲科學的危機和先驗現象學》(*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936) (上海：上海譯文出版社，1988)
- [德] 馬克斯·韋伯 (Maximilian Emil Weber) 《學術與政治》；收於錢永祥、康樂等譯，《韋伯作品集》(桂林：廣西大學出版社，2004)，第 1 冊
- 《經濟與社會》；收於《韋伯作品集》，第 2 冊
- 《新教倫理與資本主義精神》；收於《韋伯作品集》，第 12 冊
- 、馮克利譯，《學術與政治：韋伯的兩篇演說》(北京：三聯書店，1998)
- 、于曉、陳維綱等譯 《新教倫理與資本主義精神》(北京：三聯書店，1987)
- 、張漢裕譯 《基督新教的倫理與資本主義的精神》(臺北：協志工業公司，1960)
- [法] 福柯 (Michel Foucault) 〈什麼是啟蒙？〉；收於汪暉、陳燕穀主編，《文化與公共性》(北京：三聯書店，1998)
- [法] 皮埃爾·阿多 (Pierre Hadot) 著、姜丹丹譯 《作為生活方式的哲學：皮埃爾·阿多與雅妮·卡爾利埃、阿爾諾·戴維森對話錄》(*La Philosophie Comme Manière de Vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, 2001) (上海：上海譯文出版社，2014)
- [以色列] 艾森斯坦德 (Shmuel Noah Eisenstadt) 著，張旅平、沈原等譯 《現代化：抗拒與變遷》(*Modernization: Protest and Change*, 1966) (北京：中國人民大學出版社，1988)

三、英文文獻

- Bell, Daniel A., *The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*, (New Jersey: Princeton University Press, 2015).
- Kumar, Krishan, *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*, (London: Penguin Books Ltd., 1978)

The Challenge of Modernity to Confucian Thought

Liu, Cheng-Wei

Professor, General Education Center, ChaoYang University of Technology

Abstract

Since the Xinhai revolution the influence of Confucian thought in China has been diminishing. Neo Confucian attempts to base democracy and science on Confucian morality has not been able to stem in the influence of Western ideas such as democracy, freedom, equality, rule of law or human rights. Thus the Confucian ideas are restricted to the academic discourse or are even facing the fate of being marginalized to historic interest only. Within China and abroad the ideas of Confucian rationality and modernity are often advanced to stress the role of traditional Confucian thought. Confucians have to address this challenge in order to remain relevant. From a philosophical point of view modernity has three prominent characteristics: subjectivity, representation and instrumental reason. But reason led to alienation, the subject overstretched, thus leading to the loss of meaning and freedom. This paper discusses three challenges that Confucianism faces in the context of the modern world: Firstly, after the demise of metaphysics, what can Confucianism still contribute? Secondly, how does Confucianism react to modern culture based on democracy and science? Thirdly, given the difficulties involving modern reason, should Confucianism develop instrumental reason based on its moral reason? The author believes that Confucianism should continue to pursue metaphysics, but not be confined by the current neo-Confucian frame in order to offer humanistic ideals for the contemporary world. Secondly Confucianism should not be part of the process of specialization, but develop as an inclusive way of life. Thirdly, Confucianism should adopt instrumental reason in order to develop its own version of Confucian democracy.

Keywords: Confucianism, Modernity, New Orthodoxy, Confucian Democracy