

適應、實現或對話?—儒家傳統對現代性衝擊回應 方式的考察*

張錫輝

南華大學文學系暨通識教學中心助理教授

摘要

本文回溯了百年來儒家傳統與現代性交往的歷史，從反省批判中，希望找出一條儒家傳統與現代性之間應有的交往之道。「現代性」在近代中國思想界取得全面地勝利與合法地位的現象，正是「現代性」往全球擴張的結果。從儒家傳統的立場著眼，百年來最關心的問題，即是面對現代性的衝擊，儒學在當代是否仍有其必要，或者只宜作為過往之歷史或哲學史以供學者研究？對此，百年來的中國知識界有三種回應方式：第一是在民國初年最先被提出的方案——五四的「反傳統主義」。第二種方案是各種各樣的「適應說」，而種種「適應說」當中，最首要的就是「創造性轉化」。第三種方案則是新儒家的「實現說」。這些方案的共同問題，在於只是一味地貫徹執行自己的觀點或是單純的自我表現，而不是在進行對話，因而也無法允當地進行詮釋。本文主張，真正的對話是對話的雙方「彼此結合成一個新的共同體」，儒家傳統與現代性之間應有的交往之道，應該在於期待這樣的一個共同體的產生。

關鍵字：儒家傳統、現代性、保守主義、五四運動、創造性轉化

* 本文是針對我在南華大學通識中心開設之核心課程「儒家傳統與現代性」導論部分所作的基本論述，限於論文篇幅之故，「儒家傳統與現代性」課程的諸多單元當俟日後一一為文。



一、前言

從十九世紀末葉以來，中華文化就開始面臨一系列的衝擊、改變甚至自我否定，這種自我否定的過程導致了中國近代陷入一種深深的迷惘中，即不知應當以何種態度面對新時代的改變？以及自我的定位？從清朝末年的「中體西用」到民國初年的「西體西用」再到新儒家的「返本開新」，各種方案一時間紛然並呈好不熱鬧。這些不同構想的提出，只有一個目的，即如何面對西方現代性的衝擊。

面對西方現代性，民國以來的中國社會之各領域皆抱持著全然贊同的姿態。以文學這個領域為例，經典名著《中國現代小說史》的作者夏志清，一直有個感嘆，即中國現代文學史上的小說多半缺乏深度，甚至在道德意識上顯得膚淺，而其原因主要在於整個時代的作家將關懷的焦點集中在國家的與思想上的問題，而對個人命運與現代性的黑暗面缺乏意識。¹因此在感時憂國的情懷籠罩下，他們無法像西方現代文學那樣對現代性加以思考、反叛，甚而提出深刻之洞見。他們不將中國的問題視為現代世界的病態，反而視中國之困境為獨特現象，以為西方的思想、制度可以挽救中國之危亡。一味崇拜現代性的正面價值，與將自我拘限在中國的國家民族的問題上，使這些作家流于狹隘的愛國主義。²

夏志清的感嘆很敏銳地捕捉住中國近代的基本問題，即不能正視自我作為一個人類的身份，深入挖掘生存世界的問題，反而成為國族的俘虜。一味地崇拜現代性，將之當成解救家國的權威。雖然將傳統推倒了，卻不見得自由，因為整個時代已經迎來新的權威。五四時期的知識份子以為自我正在進行一場中國的啟蒙運動，實則卻是反啟蒙的。因為按照康德 1784 年所發表的一篇文章〈何謂啟蒙？〉中所揭示的啟蒙精神：「人類有勇氣運用自我的理智以脫離自我招致的不成熟」，啟蒙意味著人類敢於運用自己的理性，脫離權威的羈絆去思考。中國近代對於現代性的迷戀，其實限制了中國知識份子對於現代性的深度思考，一味地迷信民主、科學可以救國，使整個時代的知識份子將民主、科學當成思考的前提，民主、科學的地位凌駕於價值理性之上。缺乏對其深度思考的結果，是民主、科學成為聖壇供奉的兩塊神主牌，而成為空洞的符號。

一味地迷信民主、科學可以救國，膚淺、對現代性缺乏深思，可能不只是文學領域的問題，而是整個時代的問題。另一方面，對現代性缺乏深思，

¹ 參見夏志清《中國現代小說史》(香港：友聯出版社，1979)，頁 77。

² 參見夏志清〈現代中國文學感時憂國的精神〉收入《中國現代小說史》，頁 460-462。



所產生的弊病，不止於流于膚淺，更嚴重的問題可能是因為採用錯誤的態度去面對「現代性」，以至於失去了一次深化儒家傳統的機會。

在這裡，我所使用的「儒家傳統」一詞仍然有待說明與定義。在本文的行文當中，我所意指的「儒家傳統」與「儒學」或「儒學傳統」是不一樣的概念。「儒學傳統」是指作為學術思想的儒學，在思想史或哲學史中有極其嚴格的定義，因此所謂的「儒學傳統」必須關聯於思想史上以儒家經典為中心的哲學解釋。然而本文所關懷的中國文化傳統，除了學術思想的傳統外，還包含了指引人們日常生活實踐的價值體系，屬於一個範疇比較寬廣、主流的文化傳統。³這一主流的文化傳統兩千多年以來，基本上是以儒家的思想觀念作為價值系統的基礎去形成人際關係與社會倫理，即此，我同意牟宗三這樣的見解：

中國文化的核心內容是以儒家為主，因此，我認為所謂「中國文化」即是以儒家為主流所決定的一個文化方向、文化形態。⁴

因此我使用「儒家傳統」一詞，希望以之指稱這一包含儒學思想與日常生活實踐的價值體系的文化傳統。

「儒家傳統」作為華人社群二千年來的主流文化系統，因此當我們立基於現在的時空，思考我們生存之世界在面向「未來」之際，「儒家傳統」與「現代性」之間應當呈現怎樣的互動時，本文之基本問題意識，便在於：我們是否能立足於儒家傳統與現代性之間，思考出一條二者應有的交往之道？⁵此一問題意識對於當代華人社群，顯然是一個核心的基本關懷，這是由於儒家傳統與現代性已交織成我們共同分享的世界。基於這個問題的核心位置，我相信能夠對此一問題進行思考本身，必然可以提升自我對於生存世界的宏觀思考，而此點正表明「儒家傳統對現代性」作為一個核心問題在當代之意義。為了使問題得到解答，我希望透過對中國現代思想史上各種曾被提出的解決方案的歷史考察，思考其中底蘊，釐清問題之所在，並因此找出一條在今日我們可以採行的態度與思考策略，應是一件至關重要之事。

³ 關於「儒家傳統」，余英時下述的話語可做為一個理想之註腳：「如所周知，儒家思想在傳統中國社會的影響是無所不在的，從個人道德、家族倫理、人際關係，到國家的典章制度以及國際間的交往，都在不同程度上受到儒家原則的支配。從長期的歷史觀點看，儒家的最大貢獻在為傳統的政治、社會秩序提供了一個穩定的精神基礎。」參見〈儒家思想與日常生活〉《現代儒學論》（美國紐澤西：八方文化企業公司，1996），頁171。

⁴ 參見牟宗三〈新版序——從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉《政道與治道》（台北：聯經出版公司，2003），頁20。

⁵ 這樣的問題，一直是學界關懷儒學傳統與現代衝擊的核心問題。類似的問題關懷可以參見杜維明《現代精神與儒家傳統》（臺北：聯經，1997），頁3。



二、現代性的全球擴張與儒家傳統的變遷

中國現代思想史的演進，同時呈現出兩股方向相反的力量，一是中華文化逐漸邊緣化的過程，就此我們可以說：一部中國現代思想史就是中華文化邊緣化的歷史。中華文化的逐漸邊緣化，呈顯出兩個現象：一個是中華文化從中心退居時代的邊緣；一個是知識份子群體從中華文化的中心地帶退出，余英時將此現象稱之為「雙重的文化邊緣化」。⁶另一股與中華文化邊緣化相應的反方向力量，則是現代性的逐漸擴張。

在中國現代思想史上，現代性力量的擴張，首先被模糊地表述為「西化」，因此民國初年「全盤西化」的呼籲與爭議，正是現代性力量擴張的現象。「西化」是一個頗為曖昧不清的稱呼方式，首先，西方是相對於東方的泛稱，廣義的西方世界具有複雜的社會文化乃至於宗教傳統的差異，那麼「西化」究竟是以誰為標準；其次，所謂的「西化」，背後的思考其實是以「進化史觀」當作基礎，將人類的歷史演進視為線性發展的時間觀，從而將西方世界的某些生活方式與組織作為人類歷史進化較高等的階段，⁷以「西化」一詞作為對這種人類進步文明典範模仿的代名詞，因此「西化」所要學習的是一種新的、進步的生活方式與社會組織，而不是西方文化所有的一切。這點可以解釋為何民國初年許多主張「全盤西化」的知識份子，卻對西方的基督教沒有好感甚至是排斥的，因為深植於西方傳統根源的基督教文明，並未列在西方進步事項的清單之中。由於「西化」是一個頗為曖昧不清的稱呼方式，所以在中國現代史上逐漸被「現代化」一詞所取代。⁸與「西化」相較之下，「現代化」一詞自然較符合中國近代這種以「進化史觀」為基礎，想要透過對西方的模仿、學習以建立「進步的」政治、社會組織的意圖。

事實上，放寬歷史的觀察角度，從人類近代的歷史發展，而不僅從中國近代史的立場來看，十九世紀末葉以來，中華文化呈現的這兩股方向相反的發展力量，不是局限於中國社會的特殊問題，而是從屬於西方「現代性」往全球傳播過程必然出現的現象。對此，⁹英國社會學家紀登斯(Anthony Giddens)

⁶ 參見余英時〈中國知識份子的邊緣化〉《中國文化與現代變遷》(臺北：三民書局，1995)，頁47。余英時指出：「所以這是雙重的文化邊緣化——即一方面中國文化本身從中心退居邊緣，另一方面知識分子也自動撤出中國文化的中心地帶。」

⁷ 參見陳序經〈全盤西化的理由〉收入《胡適與中西文化》(臺北：水牛，1992)，頁156。這種進步史觀，我們可以從陳序經認為全盤西化的理由中看出，他認為：「1、歐洲近代文化的確比我們進步的多。2、西洋的現代文化，無論我們喜歡不喜歡，他是現世的趨勢。」

⁸ 中國從清末到當代關於「西化」與「現代化」兩個名詞的置換，可以參見孫廣德《晚清傳統與西化的爭論》(臺北：臺灣商務印書館，1995)，頁4-5。

⁹ 「現代性」是當代學術研究的重點，在不同的論述之下，呈現各種對「現代性」的關懷，在此處我們可以借用紀登斯的看法，簡單地將「現代性」看成：「現代性指社會生活或組



將「現代性」發展的兩個方向稱為「現代性的全球化」與「現代性的激進化」。¹⁰中國現代史上「西化」的呼籲與意欲正是「現代性」往全球擴張的明顯表現，在「現代性的全球化」過程，中華文化「雙重的文化邊緣化」則是「現代性的激進化」的結果之一。紀登斯所謂的「現代性的激進化」是指每個受到現代性影響的傳統內部所展現的現象，這個現象是「傳統的撒離過程」，「是對傳統的發掘並使之問題化」。¹¹此正是余英時指出的中華文化在現代思想史上逐漸邊緣化的歷程。細部地講，則表現在「對傳統的發掘並使之問題化」上面，這部份現象在民國初年新文化運動中可見大概，對傳統問題化，導致對中國傳統的全面反省。¹²新文化運動的這一基本態度可以藉由胡適的說明得到確認，胡適在 1919 年時明白指出：

據我個人的觀察，新思潮的根本意義只是一種新態度。這種新態度可叫做「評判的態度」。

評判的態度，簡單說來，只是凡事要重新分別一個好與不好。仔細說來，評判的態度含有幾種特別的要求：

(1)對於習俗相傳下來的制度風俗，要問：「這種制度現在還有存在的價值嗎？」(2)對於古代遺傳下來的聖賢教訓，要問：「這句話在今日還是不錯嗎？」(3)對於社會上糊塗公認的行為與信仰，都要問：「大家公認的，就不會錯了嗎？人家這樣做，我也該這樣做嗎？難道沒有別樣做法比這個更好，更有理，更有益的嗎？」¹³

胡適所謂的評判地態度以及他的三項說明，基本上都是將過去人們日常實踐所依循的價值體系推出去成為反思的對象，透過這種問題化傳統的手段，逼使傳統成為反思批判之對象，並且喪失其作為指引日常生活行為的權威性。胡適借用了尼采的話，來概括新文化運動的基本態度：

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。」參見安東尼·紀登斯著，田禾譯：《現代性的後果》(南京：譯林出版社，2000)，頁 1。

¹⁰ 紀登斯〈生活在後傳統社會〉收入烏爾里希·貝克等著，趙文書譯《自反性現代性》(北京：商務印書館，2001)，頁 73。

¹¹ 紀登斯〈生活在後傳統社會〉《自反性現代性》，頁 73。

¹² 對於「五四」的新文化運動，余英時有一個簡單的批評，頗能道出「五四」之功過，他說：「『五四』在思想史上的主要成就也許便在為中國人確立了「民主」和「科學」兩大價值；而他的最直接的影響則在於引發了反傳統的普遍激情。」參見余英時〈民主與文化重建〉《中國文化與現代變遷》，頁 70-71。

¹³ 參見胡適〈新思潮的意義〉《胡適文選》(台北：遠流出版社，1994)，頁 42。原刊於《新青年》7 卷 1 號，1919 年 10 月。



尼采說現今時代是一個「重新估定一切價值」(Transvaluation of all Valuss)的時代。「重新估定一切價值」八個字便是評判的態度的最好解釋。¹⁴

不管是「重新估定一切價值」，或是「評判的態度」，從紀登斯的理論看來，實際上都是「現代性」發展過程的基本現象。中國現代史上的新文化運動，實際上是「現代性」向全球擴張的一個現象，不單純只是中國社會的特殊現象。從這個立場看來，中國現代思想史的複雜性便可思而見之，基本上，觀察中國現代史的發展，已經不能單純從中國政治、社會、文化內在發展來看問題，而是必須將中國的問題嵌入全球現代性來加以觀察。

事實上，不只從客觀層面看來必須將近代中國政治社會文化的演變嵌入全球現代性來加以觀察。從中國近代知識分子群體的主觀意欲來看，「現代性」也成為近代知識分子群體的最大公約數，不管這些知識分子主張建設中國本位文化，或全盤西化，「現代性」所代表的正面價值早就為五四運動以後的大多數知識分子所認可。¹⁵因此，當新文化運動號召新一代的知識份子群體從自我本身的傳統文化退出，轉而向西方尋求真理。這種自我否定的觀看方式，引發美國學者舒衡哲(Vera Schwarcz)所言：

試圖以他人的眼光看待自己和所處的社會，既不簡單也不舒服。那些囿於傳統，持有強烈民族團結觀點的人尤感不暢。因此，似乎是站在外國角度來看待中國知識份子，引起了保守的與革命的民族主義者的同樣反對。¹⁶

這種「似乎是站在外國角度」自我否定式的觀看，引起許多知識份子的反感。但是值得我們關注的是，這些對新文化運動的抗議聲音，並不代表他們反對「現代性」本身，他們反對的是新文化運動對中國傳統的解釋。甚且某些時候，維護文化傳統者比新文化運動主張者更具現代理性，例如 1934年胡適在〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉批判了王新命、何炳松等學者的〈中國本位的文化建設宣言〉，在文章中，胡適使用貼標籤的方式，以主張讀經祀孔而被當時社會上認為保守反動的何鍵、陳濟棠來影射王新命等人的主張是同樣路數，¹⁷事實上這是一種曲解，面對胡適的曲解，何炳松曾專文反

¹⁴ 參見胡適〈新思潮的意義〉《胡適文選》，頁 42。

¹⁵ 余英時認為：「從所謂中體西用論、中國文化本位論，到全盤西化論、馬列主義，基本取向都是『變』，所不同的僅在『變』多少，怎樣『變』以及『變』的速度而已。因此接近全變、速變、暴變一端的是所謂『激進派』，而接近漸變、緩變一端的則成了『保守派』。」此說頗為精要地將中國現代思想史上的激進與保守的立場予以澄清。參見參見余英時〈錢穆與新儒家〉《現代儒學論》，頁 110。

¹⁶ 參見舒衡哲(Vera Schwarcz)著，丘為君譯《中國啓蒙運動》(臺北：桂冠，2000)，頁 129。

¹⁷ 參見胡適〈試評所謂「中國本位的文化建設」〉收入《胡適與中西文化》，頁 133-137。以



駁：

我們並未主張過要讀經和祀孔。我們對於固有的文化，主張要加一番淘汰的工夫，「去其渣滓，存其精英」。至於經書和孔子，究竟是中國文化中的渣滓，還是精英，到現在還是見仁見智，難以強人從同。我以為我們在沒有用批評態度和科學方法把他們重新估價以前，亦不能隨便的武斷。胡先生硬要把我們的宣言，當作何陳諸公主張讀經祀孔的煙幕彈，實在是一種主觀的偏見。¹⁸

何炳松的反駁除了解消胡適所貼上的標籤之外，更以子之矛攻子之盾，用胡適主張的評判態度宣示自己的立場。何炳松與胡適的爭執使我們看到中國現代思想史上的悖論現象，即在標舉現代理性精神的新文化運動中，究竟誰才是現代理性精神的真正實踐者？

新儒家也是五四全盤西化論調的異議者，1958年由張君勱、牟宗三、徐復觀、唐君毅等人聯手具名在《民主評論》元月號發表了〈為中國文化敬告世界人士宣言〉標明了站在中國文化傳統本體的位置推展民主與科學的決心。相較於全盤西化論者認為現代性與中國傳統文化不相容的觀點，新儒家的主要態度，可藉由牟宗三的一篇演講詞得到具體說明：

中國從清末民初即要求現代化，而有人以為傳統儒家的學問對現代化是個絆腳石。因此，似乎一講現代化，就得反傳統文化，就得打倒孔家店。事實上，儒家與現代化並不衝突，儒家亦不祇是消極地去「適應」、「湊合」現代化，它更要在其中積極地盡它的責任。我們說儒家這個學問能在現代化的過程中積極地負起它的責任，即是表明從儒家內部的生命中即積極地要求這個東西，而且能促進、實現這個東西，亦即從儒家的「內在目的」就要發出這個東西、要求這個東西。所以儒家之於現代化，不能看成個「適應」的問題，而應看成「實現」的問題，唯有如此，方能講「使命」。¹⁹

牟宗三認為儒家思想不惟不反對「現代性」所主張的正面價值，反而積極地主張從儒學傳統內部「實現」現代化，甚至將從儒學傳統內部「實現」現代化當成儒學在當代發展之使命。從這些例證看來，「現代性」在近代中國思想界取得全面地勝利與合法地位已無庸置疑，在民初的知識份子群體中，不管其激進或是保守立場，在主觀意欲上都同意應當在中國實施現代化。

及王新命等〈中國本位的文化建設宣言〉《胡適與中西文化》，頁 127-131。

¹⁸ 何炳松〈論中國本位的文化建設答胡適先生〉《何炳松文集》第二卷，(北京：商務印書館，1996)，頁 420。

¹⁹ 參見牟宗三〈新版序---從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉《政道與治道》，頁 6。



顯然「現代性」所代表的正面價值，在中國現代思想史上幾乎奪得壓倒性的勝利，因此新文化運動的支持者與反對者爭議的焦點根本不在此，而是在現代化的過程中能否不失「自身文明的主體性」這個主張上面。²⁰換言之，真正的重點在於如何看待自身的傳統這個問題之上。

從「現代性的激進化」看來，傳統與現代似乎呈現一種對立的狀態，但這種看法恐只停留於表象。關鍵的問題，其實在於我們如何解釋「傳統」本身，什麼是傳統？傳統是否總是一成不變？傳統與我們之間關係為何？可否將我們已置身其中的傳統完全放棄，而選擇另一個傳統？這些問題其實是很難有一個簡單的答案的，在中國現代思想史上，對這些問題的思考與態度產生了各種歧異的主張與對立。這個問題我將在本文第三章「關於儒學在現代實踐的討論」中有所討論，此處我必須就本文的立場說明我如何看待儒家傳統與現代性。

首先，我反對將傳統視為一成不變之物，傳統的確具有某種延續的基本特徵，否則就不能稱其為傳統，但我們不應將傳統看成是某種不變的事物。傳統本身也會變遷，以中國文明為例，中國文明並不像一些西方學者的偏見一樣，是一個「停滯的帝國」，而是一直在流變中發展。宋明理學與乾嘉經學分屬兩個不同的學術典範，但是其興起的理由卻都與想要回歸真正的儒學這個想法有關。²¹從這個例子當中，我們可以看到每個時代都帶著自身的問題重新詮釋傳統，傳統在這種帶著當代問題意識的解釋下不斷產生新的生命，因此我同意紀登斯所說的：

傳統是集體記憶的組織媒介。世上沒有私人傳統，正如世上沒有私人語言。傳統的「完整」，不是源於時間上的延續，而是源於不斷的闡釋，這種闡釋的目的，在於發現連接現在與過去的紐帶。²²

傳統的完整是源於不斷地闡釋，藉由不斷地闡釋，人們建立一條連繫過去的紐帶，藉由這樣的連繫，人們建立自我的同一性。因此，傳統的闡釋總是跟自我認同有關。在這裡自我並不擁有傳統，而是隸屬於傳統。人總是出

²⁰ 參見余英時〈歷史視野中的儒家與中西相遇〉《人文與理性的中國》(臺北：聯經，2008)，頁454。

²¹ 宋明理學的興起與基本方向，根據牟宗三的看法是：「此(宋明理學)則直接以孔子為標準，直就孔子之生命智慧之方向而言成德之教以為儒學。」參見牟宗三《心體與性體》(臺北：正中書局，1991)，頁13。而清代經學的興起，可以參見余英時〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉、〈清代思想史的一個新解釋〉、〈略論清代新儒學的新動向——「論戴震與章學誠」自序〉等一系列研究，這三篇論文均收入余英時《歷史與思想》(臺北：聯經，1988)，頁87-119、121-156、157-165。余英時認為：「清儒所嚮往的境界可以說是寓思於學，要以博實的經典考證來闡釋原始儒家義理的確切涵義」(頁159)。

²² 紀登斯〈生活在後傳統社會〉《自反性現代性》，頁81。



生於某個既成的傳統中，在某種文化語境下接受教養。而闡釋，按照當代哲學詮釋學的理解，基本上是一種對話關係，對話者以各自之視域，產生視域交融而得到新的理解。基於這種理解，每個時代對於傳統的闡釋，必然加上當代之視域，使傳統產生變遷，同時在變遷中既成語境構成的世界將持續影響現在與過去的對話。在這當中，反傳統並不能全然與傳統割裂。一方面，社會的演進是很複雜的，各領域並非齊頭並進。例如紀登斯就曾指出西方社會在「現代性」的影響下：

社會生活中的某些核心方面——特別是家庭和性別身份——滯留在傳統之中，這些方面在很大程度上沒有受到「激進化啟蒙」的影響。

23

很顯然的，反傳統可以是一種有意識的行為、一種口號，它召喚人們依照此一意識的走向去採取行動，但是我們不能藉由反傳統意識的指示形成一種認知，以為我們生存的世界可以全然地在方方面面與過去完全割裂。傳統會在各種不同的領域保持其影響力。二方面由於人總是由其所經受的文化所建構，因此即便他接受反傳統的號召去反抗傳統，構成他心中前理解的許多部分，依然可以找到傳統的因子。這個說法可以在余英時對民初反儒最力的知識份子領袖陳獨秀、胡適的研究中得到確認，余英時指出清末民初這些反傳統主張最力的知識份子之所以容易接受西方民主觀念，主要是因為心中浸透著儒學傳統中公正、社會責任、人類平等、富民等「公益精神」，因此余英時認為：

他們最終可能拒斥已為陳文的儒家教條，而扮演反儒的角色，但他們仍保留著儒家的公益精神。²⁴

陳獨秀等人的反傳統立場並不代表他們可以完全與過去決裂，他們之所以能夠反傳統，很大程度是仰仗西方的學術思想、思潮提供的新知識，這些新知識提供他們一個傳統外部的立足點，²⁵使他們能夠回頭檢視傳統。「對傳統的發掘並使之問題化」之所以可能，正在於西方「現代性」提供這樣的立足點。然而，在吸收新的知識的同時，他們無法也不能免除自我前理解所構築的視域。

五四傳統一經形成，一百年來華人社群似乎已經可以在儒家傳統外部找到一個新的立足點，從而將儒家傳統的總總一切完全拋在腦後，徹底將儒家

²³ 紀登斯〈生活在後傳統社會〉《自反性現代性》，頁 73。

²⁴ 參見余英時〈民主觀念和現代中國精英文化的式微〉《人文與理性的中國》，頁 471。

²⁵ 參見舒衡哲《中國啟蒙運動》，頁 129。



傳統視為「國故」---一種僵死了的過去。然而，紀登斯的研究提醒我們，一個社會各領域的演進是不平等的，在歐洲，家庭和性別身份仍然滯留傳統之中，這點在華人的社群之中，也是一樣的。²⁶在學術思想上，儒學或許已經退居時代的邊緣，成為少數在學院中知識分子的語言，但儒家傳統在今日依然在日常生活的實踐中，持續發揮影響力。因此，儒家傳統與現代性的對話仍有必要持續下去，這是本文的基本立場。

三、關於儒學在現代實踐的討論

面對現代性的衝擊，儒學在當代是否仍有其必要，或者只宜作為過往之歷史或哲學史以供學者研究？一直是百年來研究人文、社會領域的華人學者關心之問題。面對這個問題，在民國初年最先被提出的方案是五四的「反傳統主義」。²⁷

在前文關於「傳統」的論述中，我已關涉本文對反傳統主義的反對觀點。反傳統主義的最大問題在於他們將傳統看成一個必須放棄的舊宅，²⁸希望能重新在舊宅外面搭蓋新的房子。將傳統看成一個整體，以為可以像換房子一樣甩掉舊宅，基本上是一個錯誤的想法，因為社會各領域的高度分化正是現代社會的基本特徵，而各領域的發展並非齊頭並進；其次，傳統代表著先在於人的意義世界，人被出生於這一意義世界中而成人。沒有私我的傳統，因而個人雖可批判傳統，卻無法迫使整個意義世界隨之封閉。「反傳統主義」的問題在於忽視了人與傳統在意義世界的關連性，因此當個別的人，如陳獨秀、胡適等人的例子般，當他們開始進行反儒學的批判時，他背後所蘊藉的意義

²⁶ 這方面的研究可以參見翟學偉《人情、面子與權力的再生產》(北京：北京大學出版社，2006)這本書的研究顯示，儒家傳統的諸多因素在今日依然影響華人社群的人際交往，甚至身體的塑造。同時在本書的結論中，翟學偉總結說道：「在這種新老交替、除舊佈新，由傳統向近代的轉化中，我們仍然看到了中國人的傳統思維、性格、行為取向及其特徵是如何滲透于當代社會的。」，頁 236。

²⁷ 「反傳統主義」在中國現代思想史上標誌著一種基本態度，在「反傳統主義」此一標誌下的個人，其態度的激進或溫和雖有差異，但基本上可以依下列主張概括他們，即主張與自我的傳統決裂以擁抱西方現代性，因此很大程度上會跟「全盤西化」的主張者重疊。標準的「反傳統主義」的主張，可以參見參見陳序經〈全盤西化的理由〉，《胡適與中西文化》，頁 143-160。在文章中，陳序經同意另一位反傳統主義者陳仲甫的話：「要擁護德先生和賽先生，固然不能不反對差不多包含全部的中國舊文化。」(頁 147)這段話可做為反傳統主義者的最佳註腳。

²⁸ 這一意象就是著名的「鐵屋子」隱喻，「鐵屋子」是魯迅所塑造的一個反傳統的隱喻，魯迅在其文章中如此形容：「假如一間鐵屋子，是絕無窗戶而萬難破毀的，裏面有許多熟睡的人們，不久都要悶死了，然而從昏睡入死滅，並不感到就死的悲哀。現在你大嚷起來，驚起了較為清醒的幾個人，使這不幸的少數者來受無可挽救的臨終的苦楚，你倒以為對得起他們麼？」在這一隱喻中，傳統被看成一個逐步邁向死亡卻萬難打破的鐵屋子，欲自救者必須打破鐵屋子才能找到逃出去的生路。參見魯迅《吶喊·自序》。



世界卻仍然是儒家的。在這個觀點之下，我同意石元康的這個見解：

當你對傳統不去做探究而以為他對你並不構成任何影響時，事實上它也就會對你發生最大的影響。我們必須要先了解到自己所處的環境究竟是怎樣的，以及自身主觀所擁有的世界觀、價值觀究竟是怎樣之後，才有可能擺脫它們對我們的羈絆。²⁹

民初反傳統主義者最大的問題恐怕就在於此，無視於傳統本身，不從知性上去對其進行探究，「事實上它也就會對你發生最大的影響」，本來想要擺脫傳統所帶來的負面影響，結果卻可能因為無知而加強傳統的負面因素的統治權，反傳統的弔詭性正在於此。

對於現在的我們而言，「反傳統主義」的談論可能已經失去意義，因為在台灣，民主制度已被建立，社會的發展也早已步入現代化，整個情況已不像民初反傳統主義者所設想的一般，傳統的存在會妨礙民主與科學的發展。現在的挑戰，不在於建立民主，而是在現行的民主制度下，儒家傳統發揮怎樣的影響力，以及可以發揮怎樣的影響力？雖然如此，五四所代表的對傳統之批判，也不全然是無意義的。「評判的態度」所代表的批判精神，仍有其必要。關於這點，我完全同意杜維明主張接受理智的批判精神這個觀點，對儒家傳統的批判，可使其發展創造有利之條件。³⁰更重要的是，我們的生活世界在很大程度上已經是一個高度現代性的世界，我們日常生活面對的政治制度、社會組織都是現代的產物，在社會發展的這些層面上，紀登斯主張「斷裂論」(discontinuist)來解釋現在與過去的差異，³¹在此前提下，當我們立基於此時此刻重新去闡釋傳統時，現代的視域成為我們與傳統交往的必要憑藉，因此使傳統某些元素重新問題化的批判精神，就我看來，不只是一種立場，一種宣示，更是我們在今日重新闡釋傳統時應當擁有之態度。

針對「儒學在當代是否仍有其必要」這個問題，提出的第二種方案是各種各樣的「適應說」。這些主張的共同特點，均不認為儒家傳統與現代生活之間必然不相容，因而主張儒家傳統應適應現代生活。種種「適應說」當中，最首要的就是林毓生的「創造性轉化」(creative transformation)，³²所謂的「創造性轉化」是指：

²⁹ 參見石元康〈現代化與中國當前的課題〉《從中國文化到現代性：典範轉移？》(北京：生活、讀書、新知三聯書店，2000)，頁35-36。

³⁰ 參見杜維明《現代精神與儒家傳統》，頁27-29。

³¹ 紀登斯所謂的「斷裂論」意指：「現代的社會制度在某些方面是獨一無二的，其在形式上異於所有類型的傳統秩序。」參見紀登斯《現代性的後果》，頁3。

³² 參見Lin Yu-sheng: *Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism*, in Benjamin I. Schwartz, ed., *Reflections on the May Fourth movement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).



使用多元的思想模式將一些(而非全部)中國傳統中的符號、思想、價值與行為模式加以重組與/或改造(有的重組以後須加以改造、有的只需重組、有的不必重組而須徹底改造),使經過重組與/或改造的符號、思想、價值與行為模式變成有利於變革的資源,同時在變革中得以繼續保持文化的認同。(這裡所說的「重組與/或改造」當然是指傳統中有東西可以重組與/或改造、值得重組與/或改造。這種「重組與/或改造」,可以受外來文化的影響,但卻不是硬把外面的東西搬過來。)³³

在林毓生的「創造性轉化」的構想中,我們可以看到其關注的焦點在於「變革」,而「變革」產生於接受外來文化的影響時,努力地「重組與/或改造」傳統的符號、思想、價值與行為模式以創造有利於「變革」的資源。這套構想相較於清末的「中體西用」,其間差異不可以道里計,因為在這套構想下,中學為體的觀念已被打破,需要被維護的已不是文化傳統本身,而是「變革」,傳統文化必須為了「變革」來調節自身,因此「變革」才是體。在這套構想中,傳統文化之闡釋成為創造有利「變革」的資源庫,這種面對傳統文化的態度,是功利主義的。表面上,這套構想已經脫離了反傳統主義的窠臼,實則依然沒有真正面對傳統對我們的意義,在這套構想下,保留給傳統的空間並不多,現代彷彿被當成有待創建/或正在創建的新機器,傳統則被當成機器的零件庫,從而運用建造機器的眼光搜尋傳統,以有用或沒用的標準臻別傳統所構成的零件庫存,為建造的機器量身改造零件。

事實上這套構想完全是「現代的」。其背後的思維,如同海德格(Martin Heidegger)在〈世界圖像的時代〉中對現代文化的分析一樣。現代科學的「研究」背後是「表象」(vorstellen)這個概念,而「表象」是在「預先計算」這個思維下成為現實,因此海德格說:

這種說明性表象計算著自然,估算著歷史。只有如此這般的成為對象,如此這般成為是(ist)對象的東西,才被視為存有著的。³⁴

事物的存在按照預先的計算被表象,在這種情形下,海德格指出了「現代性」的基本危機,即世界被把握成圖像,而存有者整體被以下述方式看待:

唯就存有者被具有表象和製造作用的人擺置而言,存有者才是存在著

³³ 參見林毓生〈什麼是「創造性轉化」?〉《政治秩序與多元社會》(臺北:聯經,1990),頁388。

³⁴ 參見海德格〈世界圖像的時代〉《林中路》(臺北:時報文化,1994),頁74-75。



的。³⁵

在世界圖像的時代中，人按其決定與支配之需要預先計算存有者，並且唯有將存有者按其預先計算擺置(stellen)，此時存有者才是存在的。在林毓生的構想中，傳統就是按其預先計算而被帶上前來加以表象，此時傳統便被把握成圖像了，事實上，傳統於此已經嚴重的扭曲了，而只作為現代人支配下被決定的物，這種把握儒學的方式，原則上會造成極度嚴重的扭曲。

儒學本身的個性是一「成德之教」，³⁶這是對儒學應有之基本認知。而德性生命之完成必須有賴於「天地合德」，此即《易·乾文言》所說的：「大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」。要使個人生命與天地合德，必須時時聆聽「於穆不已」之天道，同時避免使自我生命「物化」，林毓生的構想，事實上正走向將人生命的物化之路，將存有者擺置成圖像。同時，面對天道，人應如同海德格所言：

存有者乃是湧現者和自行開啟者，他作為在場者遭遇到作為在場的人，也即遭遇到由於感知在場者而向在場開啟自身的人。³⁷

人必須開放自身，作為「由於感知在場者而向在場開啓自身的人」，如此這般聆聽才具有可能，作為自行開啓與湧現的「於穆不已」之天道，才能為人所覺知。按照林毓生的構想，以「創造性轉化」重新詮釋儒學的人，剛好是一個「具有表象和製造作用的人」，一個標準的現代人，這樣的人對於儒學只是工具性的使用，並未能與儒學進行對話，因其功利特質，儒學在「創造性轉化」下的危機剛好在於證明其可能是無用的，或果然是無用的。這是因為「創造性轉化」按照當代的社會、政治需要去表象儒學，其結果將迫使儒學成為現代的婢女。假如儒學成為現代的婢女，為了當代政治、社會之需要重新回頭擺置自己，那麼儒學就會被迫扭曲自我的特性，按照當代政治、社會、經濟各方面的具體要求去「重組與/或改造」自身的學問性格。另一方面，鑒於現代社會制度與歷史的斷裂，大多數現實的具體問題對於人類過往之傳統學說而言，幾乎都是全新的經驗，這點對西方傳統亦是一樣的，因此要求儒學「重組與/或改造」自身的學問性格以創造有利於變革的資源是不公平的，這就好像要求柏拉圖的政治哲學必須轉成當代民主理論一樣的不合理，其間的艱困與無意義，有識者稍一思索即可瞭然。很顯然地，按照此一模式所談出的儒學基本上不可能還是儒學本身，而是一種根據現在需要所發明出

³⁵ 參見海德格〈世界圖像的時代〉《林中路》，頁 77。

³⁶ 參見牟宗三《心體與性體》，頁 6。牟宗三指出儒家的「內聖之學」亦可名之為「成德之教」：「『成德』之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義則在於個人有限之生命中取得一無限而圓滿之意義。此則即道德即宗教，而為人類建立一『道德的宗教』也。」

³⁷ 參見海德格〈世界圖像的時代〉《林中路》，頁 78。



來的儒學。從表面看來，「創造性轉化」是一種調和論的主張，³⁸對於傳統似乎不像五四激烈反傳統主義般敵對，反而保持相當善意，因此主張「同時在變革中得以繼續保持文化的認同」。但因以「變革」作為主體，又因其功利地將傳統視為提供有利「變革」之資源，因此其最後必然出現以下如此意見：

在不妨礙變革的條件下，當然也可以保持一些經過改造與重組後的，能夠繼續保持文化認同的質素。³⁹

從這段話看來，是不是能夠繼續保持文化認同根本不是其關懷之主要核心，而只是附加的，一切存廢其實均決定於是否有利於「變革」，因此，我認為「創造性轉化」根本不是在儒家傳統與現代性之間進行對話，反倒是站在現代的立場對儒家傳統進行主觀而任意之詮釋。事實上，這種功利性的詮釋，必然造成古為今用的結果，而依照這樣的標準對儒家傳統進行詮釋，亦必得出一個全然扭曲的儒家形象。

與「創造性轉化」這種功利性質的詮釋相異的第三種方案，是新儒家的「實現說」。新儒家的基本想法，在前面對牟宗三〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉一文的引用中可以看出，牟宗三認為：「所以儒家之於現代化，不能看成個『適應』的問題，而應看成『實現』的問題，唯有如此，方能講『使命』。」因此新儒家的共同立場是主張「返本開新」，由內聖開出新外王。按照新儒家的共同立場，「新外王」意指民主與科學而言，所以所謂的「實現」是指儒學由內部的生命去「開出」民主與科學，為了從道德主體「開出」民主科學，牟宗三提出著名的「良知的自我坎陷」。⁴⁰將過去由內聖「直通」外王，轉成「曲通」，經由逆轉轉出知性主體。⁴¹新儒家的這套構想質疑者頗眾，甚至成為當代思想史的一個重要課題。在眾多質疑者中，余英時的〈錢穆與新儒家〉是一篇重要文獻，在該文中，余英時以「良知的傲慢」解釋新儒家意欲從儒學內部「開出」民主與科學的心理構造，⁴²並且指出「良知

³⁸ 林毓生曾指出：「它們(案：指各式各樣的保守主義與反傳統主義)與傳統的關係，往往是停留在要求或企望在現代化過程中保存固有文化與道德遺，而不是要使傳統與現代化取得『協議』。」此處的「協議」指的就是「創造性轉化」而言，參見林毓生〈近代中西文化接觸之史的涵義〉《政治秩序與多元社會》，頁 79。

³⁹ 參見林毓生〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉《政治秩序與多元社會》，頁 349。

⁴⁰ 所謂的「良知的自我坎陷說」主要要解決由道德主體經由良知暫時地自我坎陷，轉出知性主體。參見牟宗三《歷史哲學》(臺北：學生書局，1984)，頁 38。

⁴¹ 參見牟宗三〈理性之運用表現與架構表現〉《政道與治道》，頁 57-61。

⁴² 參見余英時〈錢穆與新儒家〉《現代儒學論》，頁 151-158。新儒家陣營對余文的回應意見，可參見李明輝〈當代新儒家的道統論〉《當代儒學之自我轉化》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994)，頁 149-174。相關討論亦可參看鄭家棟〈當代新儒家的道統論〉《當代儒學論衡》(臺北：桂冠，1995)，頁 1-37。林毓生〈新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境〉《政治秩序與多元社會》，頁 337-349。謝大寧〈中國思想傳統與民主政治〉《中正中文學術年刊》，第一期，1997年11月，頁 1-22。



的自我坎陷」最多只能說明人的一切創造活動的根源是良知，卻無法證立民主與科學必待「良知」來開出。⁴³大陸學者鄭家棟亦有類似的見解：

在我看來，牟氏良知坎陷說的最重要之點即在於他肯定儒家內聖心性之學及其內在精神，不能夠直接作為民主、科學的形上基礎。⁴⁴

面對學界眾多的質疑聲浪，新儒家陣營指出了質疑者誤解之根源，在於是對「開出」一詞產生誤解，在新儒家的體會中，「開出」不是著落在因果的必然性上說的，而就實踐上的必然性說的，是從精神生命的辯證發展中說的。⁴⁵另一位新儒家學者林安梧則指出「良知的自我坎陷」以開出知性主體：

並不是由儒學去走出民主與科學來，而是在民主化與科學化的過程中，儒學如何扮演一理解、詮釋，進而瓦解與重建的角色。⁴⁶

這兩個解釋是否合乎牟宗三的原本意涵？新儒家又為何必要在理論上力主由儒家內在目的「開出」民主與科學？這兩個問題看似不同，實則卻高度相關。

首先，必須先行釐清第二個問題，即新儒家又為何必要在理論上力主由儒家內在目的「開出」民主與科學？新儒家以西方哲學語言重新系統化論述儒學，在儒學的「心性之學」的闡發上面，上接宋明理學的發展，因而取得極大的成就，此為學界所公認之事。然而此著重人本身內在德性人格的「成德之教」，就儒家義理而言只是歸屬於「內聖」之學，單就「心性之學」而發展至極致，本非儒家傳統義理之性格。此即牟宗三所言：

然儒家究與一般宗教不同。其道德的心願究不能與政治劃開，完全退縮于以個人之成德為滿足。⁴⁷

即此，儒家在義理上亦必須有一相應於政治之理論格局出來。或許我們會問，宋明理學諸大儒的學問，大抵皆專就心性開發著眼，亦不見其有何開

⁴³ 參見余英時〈錢穆與新儒家〉《現代儒學論》，頁 148。

⁴⁴ 參見鄭家棟〈新儒家與中國現代化〉《當代儒學論衡》，頁 57。

⁴⁵ 李明輝認為質疑者大多是對「開出」一詞產生了誤解，以致對新儒家學者的政治哲學有不合理的期待與要求。依照他的看法：「新儒家所謂『由內聖開出民主』之說一方面是為現代的民主制度提出一種道德的證立，另一方面又要對民主制度之實踐提出一種價值論的批判。」參見李明輝〈由「內聖」向「外王」的轉折〉《儒家視野下的政治思想》（北京：北京大學出版社，2005），頁 177。

⁴⁶ 參見林安梧《儒學革命論——後新儒家哲學的問題向度》（臺北：臺灣學生書局，1998），頁 23。

⁴⁷ 參見牟宗三《心體與性體》，頁 5。



出「外王」的理論格局，為何新儒家必要力主由儒家內在目的「開出」民主與科學？我想，最主要之因素在於時代環境使然，宋明儒學在當時是中國文化的主流，當時時代給予他們的問題與新儒家的問題不一樣，新儒家身處的時代，「現代性」的要求已經取得時代中心位置，相對的儒學則走入愈來愈邊緣化的立場，即此時代背景與感受，新儒家的牟宗三、唐君毅、徐復觀等人皆有極其強烈的使命感，這個使命感要求儒家為自身的合法性提出說明。因此，面對當代最主要議題的民主與科學，牟宗三的「良知的自我坎陷」說的提出，有其實踐上的必要。事實上，新儒家早期人物在時代極其艱困的環境中，久要不忘平生之言，逆風以行，勇敢承擔起文化傳統的使命，這種氣魄與人格風範實令人心折。

面對政治上的問題，可以從兩個層次來看，一是政治實踐的問題，一是政治型態的問題。政治實踐的問題，是個人進退出處的問題，儒家傳統在此有長期實踐的經驗，「天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」（《論語·泰伯》）歷史上的儒者以「道」作為標準，裁量執政，有道則見，無道則隱。此中隱含一種，以「道」作為標準衡量治權的制衡，不過這只是一種消極的制衡，面對不合乎「道」的時代，儒者拒絕配合，選擇隱居，做消極的抗拒。這種消極的制衡，嚴格上說來效果有限，未能依照政治理想化為一套政治體制，一直是儒家政治哲學上的一大缺陷。同時，這種政治實踐面的問題，尚屬於個人德性生命的範疇，某些部分是人道德實踐所可掌握的。雖然窮、通非人力所能控制，但進退出處就涉及一己德性生命的充分或缺乏。

在儒家傳統中，道統與政統的問題，尚有另一層面的問題。此一層面，即是政治型態的問題，就政治形態而言，德性生命與政治不是同一件事，而是分屬兩個領域。新儒家關於由儒家內在目的「開出」民主的說法，一般被質疑者理解成這方面的問題。事實上，儒家在政治型態上理論的發展一直是很不足的，這種缺陷牟宗三是承認的，他說：

但此一面在先秦儒家即未達定型之境，只有一大體之傾向，只順現實歷史稱讚堯舜三代。但堯舜三代究不如內聖面之完整與清晰。內聖面可即得其完整而永恆之意義，而外王面之堯舜三代卻不能即代表政治型態之完整而永恆之意義。是以儒家之政治思想上只在朦朧之發展中。⁴⁸

既然如此，那麼牟宗三的「良知的自我坎陷」是否如質疑者所認為的是想要「開出」一個政治形態呢？我認為就「良知的自我坎陷」理論來講，並

⁴⁸ 參見牟宗三《心體與性體》，頁5。



非如此。「良知的自我坎陷」最主要想達成的只是轉出一知性主體，與「對列之局」「Co-ordination」，⁴⁹而非想要「開出」一個政治形態。而「良知的自我坎陷說」就其將承接西方現代性視為當代必要之事，而又不想放棄中國文化之本位立場來看，實為一重要之見解。

雖然余英時等人可能誤解了新儒家「開出」的原意，而錯誤地指責新儒家有「良知的傲慢」，但余英時的下列看法，卻可能不是無的放矢：

「開出」說必然涵蘊內聖是一切價值的本源所在。所以內聖的領域也必然高出人間一切活動的領域之上。從這一點看，新儒家顯然是要重建儒學在中國文化傳統中所一直佔有的那種中心而又超越的地位。⁵⁰

從新儒家的時代使命與「成德之教」的說明中，余英時指出的問題應該是切中新儒家之意欲的。余英時指出不能將新儒家看成一個現代意義的「學派」，因為就其抱負言，新儒家「是以道的繼往開來者自許的」，換言之，儒學對於他們而言不只是「學」的問題，而是「教」的問題。⁵¹關於新儒家性格的認知，可以讓我們回到我提出的第一個問題來。林安梧認為「開出」只是要求儒學去扮演參與、理解、詮釋的角色。鄭家棟很敏銳地捕捉住新一代儒者與原始新儒家間的轉折，他指出：

新一代儒者已清楚地意識到他們所從事的只是一種「學」，此所謂「學」只是代表了對儒家思想之一種可能的詮釋。⁵²

從「教」到「學」，新儒家群體的確在轉變自身的提問方向。這樣的轉變，其實跟當代知識分子的際遇轉變是有關的，在儒家傳統中，知識分子以「道統」自任，以鴻儒自許。但到了現代，社會領域高度分化的一個顯見的事實是：各領域的知識愈趨專業，知識份子 in 現代社會已經成為「專家治國型知識分子」。⁵³在現代社會，要求儒學回到「那種中心而又超越的地位」，實際上已不可能。更重要的是，從上面論述中，我們看到宋明儒學與新儒家，牟、唐與新一代儒者間的轉折，在這個現象中，我們其實看到一個事實，即是：每個時代的儒者都會因其時代視域提供的問題，重新闡釋與為儒學之發展方

⁴⁹ 參見牟宗三〈新版序——從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉《政道與治道》，頁 25-26。

⁵⁰ 參見余英時〈錢穆與新儒家〉《現代儒學論》，頁 145。

⁵¹ 參見余英時〈錢穆與新儒家〉《現代儒學論》，頁 144。

⁵² 參見鄭家棟〈新儒家：一個走向消解的群體〉《當代新儒學論衡》，頁 70。

⁵³ 參見卡爾·博格斯(Carl Boggs)《知識份子與現代性的危機》(南京：江蘇人民出版社，2006)，頁 133-134。



向定向。此即是我們在面對傳統時，一直在進行的事，傳統的完整不是源於其有一純粹的本質，而是源於不斷地闡釋它，就此來看，儒學在當代的主要問題顯然落在：如何根據時代視域提供的問題，重新闡釋與為儒學之發展方向定向。

從重新定向來看，林安梧在 1993 年間，已展開這樣的工作了，他吸納學界對於「良知的自我坎陷說」的一些質疑，如此說道：

他們(案：指所有邁向現代化歷程中的國家、民族、社會或群體)無需從無到有的去創造出所謂的現代化，而是從有到有的去學習與適應現代化。當然，更重要的，他們要去開發自己生命中的資源，將他置於這個邁向現代化的過程中，參與之、調適而上遂之，對於現代化有一真切的反省，進而可能展開一新的創造。這樣的創造就不再只是怎樣由傳統開出現代化的問題，而是如何讓傳統在現代化之中扮演一積極性參與者、調適者的角色。我個人以為就在這樣的參與、調適的過程中，儒學就不會只封限在它原先自己的領域，更不會誤認為是一絕對的、超越的指導原則，它必然的要有一恰當的調節與重建的。總結成一句口號，我們可以說「讓儒學來參與、調整現代化，讓現代化來調整、參與儒學」。⁵⁴

林安梧這段話顯示了他與牟宗三之間的轉折，以及新一代儒者的自我調整，「這樣的創造就不再只是怎樣由傳統開出現代化的問題，而是如何讓傳統在現代化之中扮演一積極性參與者、調適者的角色」的說法因而印證了鄭家棟的觀察是對的。在林安梧的構想中，顯然已經放棄了讓儒學重新走向「那種中心而又超越的地位」的企圖，而是讓儒學退居回一種學術傳統，這樣的學術傳統是可以發展、調適的。有意思的是林安梧最後總結的口號：「讓儒學來參與、調整現代化，讓現代化來調整、參與儒學」，這一口號透顯其背後「生活世界」與「主體際性」的詮釋學概念，⁵⁵也讓我們看到一種可能性。

四、經典閱讀與對話闡釋

林安梧最後總結的口號，很顯然已經放棄了新儒家的道統觀。其實，新儒家之所以必欲提出「開出說」，涉及到背後對於「儒家傳統」的看法，就本文之定義來看，新儒家意識的傳統，主要是落在「儒學傳統」上面，而「儒學傳統」主要被他們理解成一「道統觀」。牟宗三的「道統觀」有廣狹二義，

⁵⁴ 參見林安梧《儒學革命論---後新儒家哲學的問題向度》，頁 24-25。

⁵⁵ 參見林安梧《儒學革命論---後新儒家哲學的問題向度》，頁 25-28。



廣義的「道統觀」泛指儒家的「成德之教」；⁵⁶狹義的「道統觀」，則是「以對『心性』的理解和體證來判斷歷史上的儒者是否得見『道體』」。⁵⁷新儒家憑藉著這套「道統觀」意識，⁵⁸在中國哲學史上拉出一判教系統，以決定誰是正傳，誰是別出。重要的是，這樣的意識將「儒家傳統」定性成具同一性，本質統一的哲學系統。就新儒家的傳統觀而言，「讓儒學來參與、調整現代化」是可能的，但是反過來「讓現代化來調整、參與儒學」可能就難以想像。

事實上，從本文的立場來看，傳統是會變遷的，並且每個時代總是不斷地以其時代提供之視域，重新闡釋傳統。這個理解，構成本文對「現代性與儒家傳統應如何交往？」這個問題的重要觀點。回顧近百年來，中華文化本身對「傳統」的態度。五四激烈反傳統主義的基本問題是忽視了傳統的潛在影響力，胡適所提倡的新文化運動，帶有西方啓蒙運動所推崇的理性主義的特徵，這套思維要求每個人大膽地運用理性去思索，其結果就像高達美在《真理與方法》一書中對啓蒙運動對待傳統之態度的反省一樣：

啓蒙運動的普遍傾向就是不承認任何權威，並把一切都放在理性的審判檯面前。所以，書寫下來的傳承物、《聖經》以及所有其他歷史文獻，都不能要求絕對的有效性，傳統的可能的真理只依賴於理性賦予它的可信性。不是傳統，而是理性，表現了一切權威的最終泉源。被書寫下來的東西並不一定是真的。我們可以更好地知道它們。這就是現代啓蒙運動反對傳統的普遍準則。⁵⁹

「不是傳統，而是理性」才是一切權威的終極根源，在這種態度底下，傳統喪失了指導人們進行價值判斷的位置，而且變成可疑的、非理性、混雜成一團，有待釐清的事物。在西方，這種態度使啓蒙運動轉向了歷史研究，⁶⁰在中國則轉向了新文化運動中一個較為次級的運動----整理國故。這個詞彙，按照胡適自己的用法就是：「整理就是從亂七八糟裏面尋出一個條理脈絡來，從無頭無腦裏面尋出一個前因後果來，從胡說謬解裏面尋出一個真意義來，從武斷迷信裏面尋出一個真價值來」。⁶¹傳統不再是真理的泉源，理性才是，對於傳統，現代人相信「我們可以更好地知道它們」，就此而言，詮釋學問題成爲現代人面對傳統的中心問題。⁶²在中國，新文化運動也出現了同樣的

⁵⁶ 參見鄭家棟〈當代新儒家的道統論〉《當代儒學論衡》，頁 7-23。

⁵⁷ 參見余英時〈錢穆與新儒家〉《現代儒學論》，頁 135。

⁵⁸ 基本上狹義的「道統觀」，才是新儒家「道統觀」的核心焦點。

⁵⁹ 參見高達美(Hans-Georg Gadamer)《真理與方法》(北京：商務印書館，2007)，頁 371。

⁶⁰ 參見高達美《真理與方法》，頁 250-252 以及頁 371。

⁶¹ 參見胡適〈新思潮的意義〉《胡適文選》，頁 48。

⁶² 參見高達美《真理與方法》，頁 370。高達美指出：「現代啓蒙運動相對於所有其他啓蒙運動所特有的徹底性在於：它必須反對《聖經》及其獨斷論解釋以肯定自身。因此詮釋學問題特別成了他的中心問題。」



邏輯，「整理國故」以一種歷史性的態度與主張，對傳統進行重新詮釋，按胡適本人的說法就是：「各家都還他一個本來真面目，各家都還他一個真價值」，⁶³這種想法本身帶有還原主義之傾向，從而忽視了詮釋者本身之歷史性在詮釋時所發揮的作用，⁶⁴這種還原主義的歷史研究，相信歷史研究可以客觀地重現歷史上的某個點，卻忽略了包含其想要「各家都還他一個本來真面目」這一意欲在內，「歷史任務的真正實現仍總是重新規定被研究東西的意義」而且這意義既存在於研究的結尾，也存在於研究的開端。⁶⁵由於忽視了在歷史關係中對傳統進行詮釋，五四反傳統主義遂相信我們可以將傳統轉成一種還原主義的客觀歷史研究，在「各家都還他一個本來真面目」中擺脫傳統的羈絆。

就忽略詮釋者在闡釋傳統過程的歷史性而言，「創造性轉化」也有類似的問題。根據其主張，就「重組與/或改造」傳統以因應現代的需要的闡釋立場言，這樣的權勢者並未與傳統進行真正地接觸，對於傳統，他採取的是一種橫征暴斂的統治手法，這種詮釋立場阻絕了傳統的自我道說，這套根據現代的需要回頭訂購傳統的作法，就其根本意義言，實際上是取消了傳統自身。就詮釋學而言，「創造性轉化」的基本違誤在於：

支配我們對某個文本理解的那種意義預期，並不是一種主觀性的活動，而是由那種把我們與傳承物聯繫在一起的共同性(Gemeinsamkeit)所規定的。⁶⁶

「創造性轉化」的問題在於他將詮釋者的意義預期理解成一種主觀性的活動，因而賦與詮釋者可以主觀性地決定傳統「重組與/或改造」。這套構想完全忽略了詮釋時的意義預期是由傳統與我們的「共同性」所決定的。⁶⁷就詮釋學而言，理解是一種對話關係，而對話不應由對話的任何一方主觀地設定問題。

與上述兩種看法迥異，新儒家反其道而行，以傳統文化為本位與現代性展開交往，但其對傳統的詮釋又太過於本質主義，一樣忽略了高達美指出的事實，即一個被重構的問題決不能處於它原本的視域之中，而是被提問、並

⁶³ 參見胡適〈新思潮的意義〉《胡適文選》，頁49。

⁶⁴ 關於還原主義詮釋學忽略了詮釋者歷史性在詮釋過程的影響此一問題，高達美下述的這段話精確地點出問題之所在：「一個被重構的問題決不能處於它原本的視域之中。因為在重構中被描述的歷史視域不是一個真正包容一切的視域。其實它本身還被那種包括我們這些提問、並對傳承物文字做出反應的人在內的視域所包圍。」參見高達美《真理與方法》，頁507。

⁶⁵ 參見高達美《真理與方法》，頁384。

⁶⁶ 參見高達美《真理與方法》，頁399。

⁶⁷ 按照高達美的理解：「這種共同性是在我們與傳承物的關係中，在經常不斷的教化過程中被把握的。」即此可見，高達美是從傳統的效果歷史意識進行論述。參見高達美《真理與方法》，頁399。



對傳承物文字做出反應的詮釋者的視域所包圍，因此，雖然新儒家不斷地重新闡釋傳統，卻忽略了自身的歷史視域所產生的作用。

從上述討論看來，詮釋學問題已成為現代人面對傳統的中心問題。其實，儒家傳統在日常實踐層面上，構成社會人際交往的人倫價值系統一直在運作，期間雖有局部改易，但並非全然失效，就這點而言，儒家傳統自有其生命力。然而這套日常生活實踐的傳統，對於每個時代言並非總是正面的，民初以來提倡個人主義以及走出家庭，即是對此一傳統的批判與反省。⁶⁸然而日常生活實踐的傳統，其根源則來自於儒學傳統。然而作為學術思想的儒學傳統，並非道統本身，而是有其更根源的來源，即：經典及以經典為核心展開的解釋傳統，二者共同構成我們理解傳統的核心。此即清代章學誠所言的：

道備於六經，義蘊之匿於前者，章句訓詁足以發明之。事變之出於後者，六經不能言，固貴約六經之旨，而隨時撰述以究大道也。⁶⁹

章學誠認為整個儒家傳統被保存在經典中，六經不能預見後世所有發生的事實，因此後世發生的事變，應「約六經之旨，而隨時撰述以究大道也」。這個過程，實際上就是在不斷地闡釋中闡釋傳統，傳統不是一成不變的，它需要不斷面對每個時代當世的問題，重新對傳統展開詮釋。這種詮釋態度，以一種開放性的視域與傳統進行對話，這種對話基本上符應了詮釋學的主張，即：

歷史傳承物只有在我們考慮它由於事物的繼續發展而得到進一步基本規定時才能被理解。⁷⁰

而可以被解釋的傳統中，位居最核心者，即是以經典以及注疏為中心的傳統，因此闡釋傳統的問題，與經典詮釋的問題高度相關。新儒家對於道統的解釋，也是一樣的，他們對於道的傳承與判教系統，在很大程度上是在評價宋明儒者的經典詮釋。然而假使我們同意，詮釋是一種視域的交融，並且「理解一個意見，就是把它理解為對某個問題的回答」，⁷¹那麼我們將發現，在經典詮釋史上，最困難處理的問題將是：

⁶⁸ 關於這個議題請參見胡適〈易卜生主義〉《胡適文選》，頁 81-99。魯迅〈娜拉走後怎樣——一九二三年十二月二十六日在北京女子高等師範學校文藝會講〉《文藝會刊》，第六期，1924 年。

⁶⁹ 參見章學誠〈原道下〉《文史通義校注》（台北：里仁書局，1984），頁 139。

⁷⁰ 參見高達美《真理與方法》，頁 506。

⁷¹ 參見高達美《真理與方法》，頁 509。



但是，我們卻不能因此而超出我們所處的並由之而進行理解的歷史條件之外。我們重新認識的問題，其實並不簡單就是在一次真正提問中被理解的同一問題。⁷²

我們無法超出自身的歷史條件之外去找到立足點詢問任何問題，宋明儒學史上的儒者也是一樣的，因此當我們從今日依照我們重新認識的問題去梳理儒學傳統，這個解釋很可能是屬於當代的，而非還原宋明儒學的真實面目，假如我們忽略了效果歷史意識的效力，那麼在經典詮釋上，就容易產生學術上的不寬容。

另一方面，注意我們自身的歷史條件對我們提問的限制，也不代表就像「創造性轉化」那樣以今律古。「創造性轉化」放在經典詮釋上面，更容易突顯其問題之所在，根據當代的需要去「重組與/或改造」經典，根本是一件難以想像之事，因為這樣做除了說明現代人的傲慢之外，不會有別的意思。同時，在這套構想下任何真正的詮釋都不會發生。按照詮釋學的主張，詮釋應當像一場對話，而對話應該是這樣的：

在成功的談話中談話夥伴都處于事物的真理之下，從而彼此結合成一個新的共同體。談話中的相互理解不是某種單純的自我表現和自己觀點的貫徹執行，而是一種使我們進入那種使我們自身也有所改變的公共性中的轉換。⁷³

「創造性轉化」在詮釋上最大的問題，在於它沒有對話，只有單純的「自我表現」，這種封閉對話的方式，只會將當代人導向現代性最深沉的地方，就像本文一開始夏志清的感嘆一樣，現代華人一味迷信現代性，反倒封閉了自我的視域，無視現代性可能的黑暗面。

不管在詮釋中，只是一味地自己觀點的貫徹執行或是單純的自我表現，都不是在進行對話，也不是進行詮釋。真正的對話是對話的雙方「彼此結合成一個新的共同體」，儒家傳統與現代性之間應有的交往之道，應該在於期待這樣的一個共同體的產生。百年來儒家傳統沒能好好的與現代性展開一場對話，最大的遺憾不只是現代化的不充份而已，更是去了一次深化儒家傳統的機會。

⁷² 參見高達美《真理與方法》，頁 509。

⁷³ 參見高達美《真理與方法》，頁 513。



五、結論

本文回溯了百年來儒家傳統與現代性交往的歷史，從反省批判中，希望找出一條儒家傳統與現代性之間應有的交往之道？回顧百年的歷史，五四激烈反傳統主義的煙硝早已淡去，某種程度，當代華人的時代命題也早已不是建立現代化的問題。在台灣，民主制度早已確立，不斷地變革也早已沒有阻力。在今日的台灣，傳統已經不需要加以攻擊了，因為儒家傳統在日常生活實踐或許還有足夠的影響力，但儒學傳統早已退居邊緣，此是不爭的事實。相反地，正是傳統的力量，以及傳統帶給我們的影響才是正途，一切就如石元康所言：「當你對傳統不去做探究而以爲他對你並不構成任何影響時，事實上它也就會對你發生最大的影響」。

想要探索傳統，經典是傳統之載籍，如何允當地詮釋經典，正是身處現代性力量影響下的華人社會刻不容緩的事情，章學誠的「約六經之旨，而隨時撰述以究大道也」，很可能儒家傳統與現代性交往間，當代華人知識分子應當努力究極之事。此即面向經典文本，以當世之視域重新闡釋經典。我認爲當我們以這個方向展開對話時，就像高達美所揭示的，我們在面對文本本身時：

期待一個回答本身就已經預先假定了，提問題的人從屬於傳統並接受傳統的呼喚。⁷⁴

我想，這即是我對本文提問的基本回答。

⁷⁴ 參見高達美《真理與方法》，頁 512。



參考文獻

- 石元康《從中國文化到現代性：典範轉移？》，北京：生活、讀書、新知三聯書店，2000。
- 卡爾·博格斯《知識份子與現代性的危機》，南京：江蘇人民出版社，2006。
- 牟宗三《歷史哲學》，臺北：學生書局，1984。
- 牟宗三《心體與性體》，臺北：正中書局，1991。
- 牟宗三《政道與治道》，台北：聯經出版公司，2003。
- 何炳松《何炳松文集》第二卷，北京：商務印書館，1996。
- 安東尼·紀登斯著，田禾譯：《現代性的後果》，南京：譯林出版社，2000。
- 余英時《歷史與思想》，臺北：聯經，1988。
- 余英時《中國文化與現代變遷》，臺北：三民書局，1995。
- 余英時《現代儒學論》，美國紐澤西：八方文化企業公司，1996。
- 余英時《人文與理性的中國》，臺北：聯經，2008。
- 李明輝《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994。
- 李明輝《儒家視野下的政治思想》，北京：北京大學出版社，2005。
- 杜維明《現代精神與儒家傳統》，臺北：聯經，1997。
- 林毓生《政治秩序與多元社會》，臺北：聯經，1990。
- 林安梧《儒學革命論----後新儒家哲學的問題向度》，臺北：臺灣學生書局，1998。
- 胡適〈新思潮的意義〉《胡適文選》，台北：遠流出版社，1994。
- 夏志清《中國現代小說史》，香港：友聯出版社，1979。
- 章學誠《文史通義校注》，台北：里仁書局，1984。
- 海德格《林中路》，臺北：時報文化，1994。
- 孫廣德《晚清傳統與西化的爭論》，臺北：臺灣商務印書館，1995。
- 烏爾里希·貝克等著，趙文書譯《自反性現代性》，北京：商務印書館，2001。



高達美《真理與方法》，北京：商務印書館，2007。

舒衡哲著，丘為君譯《中國啓蒙運動》，臺北：桂冠，2000。

翟學偉《人情、面子與權力的再生產》，北京：北京大學出版社，2006。

鄭家棟《當代儒學論衡》，臺北：桂冠，1995。

陳序經〈全盤西化的理由〉，《胡適與中西文化》，臺北：水牛，1992。

謝大寧〈中國思想傳統與民主政治〉《中正中文學術年刊》，第一期，1997年11月。

Lin Yu-sheng: *Radical Iconoclasm in the May Fourth Period and the Future of Chinese Liberalism*, in Benjamin I. Schwartz, ed. , *Reflections on the May Fourth movement*, Cambridge, MA :Harvard University Press, 1972。



Adaptation, Realization or Dialogue? – A Study on the Response Methods of Confucian Tradition towards the Modern Impact

Hsi-Hui, Chang

Assistant Professor, Department of Literature, General Education Center, Nanhua
University

Abstract

This essay looks back upon the history of interaction between Confucian tradition and modernity over the last one hundred years, in hopes of finding one interactive path between Confucian tradition and modernity through introspection and critique. The phenomenon of “Modernity” which has secured a stunning victory and legal standing in modern Chinese intellectual community exactly embodies the result of expanding “modernity” globally. On the basis of stance of Confucian tradition, the issue of concern over the last one hundred years is that “will it give rise to the debates if Confucianism is still essential in modern time” or “will it be only suitable for scholars’ research in history or history of philosophy” in face of the impact from modernity. In thus context, there are three response methods in Chinese intellectual community over the past one hundred years: The May Fourth Movement, an anti-traditional movement, was the first one proposed in early years in the Republic of China, as the second one was embodied in a variety of “adaptation hypotheses” amid which the prime part consisted in “Creative transformation,” and the third one featured the “realization theory” of new-Confucianism. The common issues amid these schemes consist in carrying out personal viewpoints or simply an embodiment of self presentation, rather than delivering the dialogue that can hardly give interpretation properly. This essay thus proposes a view: A real dialogue lies in that both parties “combine jointly as a new common body” in delivering the dialogue, as there should be one interactive path between Confucianism tradition and modernity that consists in the expectations over the generation of such common body.

Keywords : confucian tradition, Modernity, conservatism, May Fourth movement, creative transformation

