

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

戰後台灣自由主義與新儒學的哲學論爭 當代自由主義
與社群主義論爭視域下的重探

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2411-H-004-012-

執行期間：91年08月01日至92年07月31日

執行單位：國立政治大學哲學系

計畫主持人：何信全

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 92 年 10 月 13 日

戰後台灣自由主義與新儒學的哲學論爭

當代自由主義與社群主義論爭視域下的重探

(一)、報告封面

(二)、中、英文摘要及關鍵詞

1. 中文摘要及關鍵詞

關鍵詞：自由主義、新儒學、社群主義、康德式的義務論、實證主義、殷海光、後羅爾斯觀點

本研究計畫主題為戰後台灣自由主義與新儒學的哲學論爭，希望對於自由主義與新儒學的論爭內容，進行深入的分析討論。此一研究工作之進行，一方面必需掌握論爭雙方各自頗異其趣的哲學傳統，一方面亦必須建構適當的理論分析架構。本研究計畫的理論分析架構，主要根據羅爾斯(John Rawls)在 1971 年出版其著名的《正義論》，以康德式的義務論倫理學取代效益主義，作為自由主義的倫理基礎；然而在 1980 年代社群主義興起之後，卻針對自由主義此一康德主義之倫理基礎，進行根本性的批判。自由主義倫理基礎的轉換，以及社群主義者強調歷史、文化傳統與社群構成自我認同的人觀，隨之而起重視愛國心與公共精神的共和主義，從認同進一步發展承認政治論的多元文化主義，皆根據各自立論批評自由主義的個人主義等相關基設。西方晚近此一思潮的發展，一方面展現自由主義內部典範的轉移，由十九世紀邊沁、穆勒的「實證主義 效益主義」，回歸十八世紀康德式的「先驗主義 義務論」的典範；另一方面，則展現當代自由主義者立基於康德主義，與社群主義者立基於黑格爾主義之間的哲學論爭。此中嶄新的議題，以及哲學界對雙方理論得失評估逐漸形成的若干共識，實非 1950 年代台灣的自由主義者與新儒家論戰雙方以及觀戰人士所能預想得到。本研究之進行，參酌晚近自由主義與社群主義論爭中的相關議題，論爭雙方各自的論據，以及西方學界對於此一論爭的重要研究結論，從當代自由主義與社群主義論爭中以人觀為中心各自形成的理論架構，以及西方學界對此二各異其趣的理論架構之間相關問題的各種評析出發，對戰後台灣自由主義與新儒學的哲學論爭重新加以探究檢視，以期在嶄新的視域之下，對此一哲學論爭提出公允的論斷。基於上述的研究構想，本人目前已完成 自由主義視域下的儒家價值：以殷海光《中國文化的展望》為例 一文 (預計 92 年 11 月 1-2 日，於捷克布拉格 Charles University 發表。此一學術研討會，由查理斯大學蔣經國基金會國際漢學中心、台灣大學東亞文明研究中心、喜馬拉雅研究基金會合辦。論文如附件。) 本文以殷海光批判儒學的代表作《中國文化的展望》為例，分析戰後台灣自由主義者與新儒家不同的哲學立論，並從「後羅爾斯觀點」提出若干評估。

2. 英文摘要及關鍵詞

keywords: liberalism , neo-Confucianism, communitarianism, Kantian deontology, positivism, Yin Hai-kuang, post-Rawlsian perspective

The topic of research project is philosophical controversy between liberalism and neo-Confucianism in postwar Taiwan. I take a re-exploitation from the horizon of “liberal-communitarian debate” of contemporary western world. The debate result from John Rawls’s publication of *A Theory of Justice* in 1971. In this book, Rawls replaces utilitarianism with Kantian deontology as the ethical basis of liberalism. And these Kantian ethical theses have been challenged by communitarians since 1980s. Communitarians criticize the individualistic assumptions of liberal conception of person, and emphasize the indispensability of history, cultural tradition and community in the constitution of self-identity. Obviously, these critics have important influences on contemporary western ethics and political philosophy. These main theses of liberal-communitarian dispute provide us a new horizon to analyze the unsettled philosophical issues about relationships between western liberalism and Chinese Confucian intellectual tradition. Therefore, the research project develop above-mentioned viewpoints, and construct a theoretical framework for the analysis of controversy between liberalism and neo-Confucianism . According to this theoretical framework, I have written a paper under the title “ The Exploration of Confucianism from a Liberal

Horizon: Exemplified by Re-appraisal of Cultural Change in Modern China, written by Yin

Hai-kuang”. In this paper, I indicate that Yin’s liberal perspective originated from Anglo-American empiricism and positivism tradition. He combines Russellian epistemology and Hayekian political philosophy to construct his liberal horizon, and to criticize Sung-Ming and contemporary Confucian metaphysics, moral and political philosophy . His criticism concentrate on the a priori character of neo-Confucianism for his holding a positivistic starting-point. Although his critical opinions are valuable about some socio-cultural effects of Confucianism in classical China, I point out Yin’s liberal viewpoint is a pre-Rawlsian fashion. From a post-Rawlsian perspective, i.e. deontological liberalism , we’ll discover the common philosophical foundations of liberalism and Confucianism. And through the common deontological foundations, I consider that we can construct a new liberal horizon to interpret Confucianism , and to clarify some puzzles about the problem of the relationship between liberalism and Confucianism .

（三）、報告內容

1.前言

戰後台灣自由主義與新儒學的哲學論爭，就思想脈絡而言，基本上乃是中國近代以來「中西文化論戰」的延續。作為一世界性之大的文化體，中華文化自近代以來在西方文化挑激之下，迎拒之間，幾至進退失據的地步。蓋自晚清以來，以「中西文化論戰」為主軸的思想論爭，實未嘗稍歇。從晚清的「中體西用」論，到1919年的五四啟蒙運動，以儒學為主流的中華文化，可以說步步退卻。現代儒者「儒門淡泊」的感嘆，正反映出儒學在現代華人世界的主流文化中，其實處於邊緣化的地位。不過儘管事實如此，儒家的倫理價值體系，以及其價值體系相涵的政治與社經制度，能否具有現代意義，一直是華人世界一個重大而又饒富興味的議題。就此一議題的論爭脈絡而言，如果說1923年的「科學與人生觀論戰」，為五四中西文化論戰的延伸，則從1950年代的《自由中國》與《民主評論》，延續到1960年代《文星》時期的中西文化論戰，仍然可以視為上述議題在台灣思想文化領域的具現。《自由中國》與《民主評論》所代表的自由主義與儒家價值及其之間的論辯，可以說具有兩重性格，不論就上述中西文化論戰以及戰後台灣哲學發展而言，皆具有重要地位。

2.研究目的

本研究以上述在戰後台灣進行的中西文化論戰作為研究主題，此一主題的論戰雙方，乃是自由主義者與當代新儒家，分別根據自由主義與儒學的相關論述，進行一場理論的論爭。本研究之目的，一方面作為中國近代以來「中西文化論戰」的一個環節，希望透過此一研究，嘗試去探索中國百年來文化論戰所企求的答案；另一方面，此一在戰後台灣新的時空發生的論戰，除了延續上述的意義之外，是否亦具有戰後台灣哲學思潮發展上獨特的意涵？這些問題，目前的研究成果仍不令人滿意，值得進一步地探究。

3.文獻探討

本研究在文獻探討方面，包括自由主義者與新儒家諸人的原始文獻，以及相關的二手研究文獻。就相關的研究文獻而言，對於戰後台灣自由主義與新儒學的哲學論爭，國內外間接相關的研究並不算少，惟直接以此一論戰為主題進行深入研究者，則不多見。就間接的相關研究而言，參與此一論戰的代表人物，自由主義方面以張佛泉、殷海光為主；新儒家方面則以徐復觀、牟宗三以及唐君毅為代表。

晚近對於上述諸人的相關研究，頗不在少數。即以個別人物的專書而論，殷海光的研究即有三本，包括章清，《殷海光》(1996年)；王中江，《萬山不許一溪奔 殷海光評傳》(1997年)；以及黎漢基，《殷海光思想研究》(2000年)。牟宗三的研究專書，有顏炳罡，《整合與重鑄 當代大儒牟宗三先生思想研究》(1995年)；唐君毅的研究專書，則有李杜，《唐君毅先生的哲學》(1982年)。事實上，台灣對於徐、牟、唐等新儒家哲學研究，在以《鵝湖月刊》為中心的若干學者推動之下，相關的研究出版甚多。中央研究院中國文哲研究所由劉述先、李明輝主持的「當代儒學研究計畫」，所出版的當代儒學研究叢刊，主要亦以新儒學研究為主。相較之下，對於張、殷的自由主義理論研究，反而不多。

對於以《自由中國》為中心的台灣自由主義發展進行研究的論述，比較具代表性的有錢永祥，《自由主義與政治秩序 對《自由中國》經驗的反省》(1998年)；薛化元，《《自由中國》與民主憲政 1950年代台灣思想史的一個考察》(1996年)，以及《戰後台灣自由主義與民族主義互動的一個考察 以雷震及《自由中國》的國家定位為中心》(1999年)。江宜樞在其《自由民主的理路》(2001年)一書中，則有專章討論「台灣自由主義思想的發展與困境」。上述這些研究文獻，對於《自由中國》在台灣的形成背景，主要的自由主義理念，以及對台灣憲政民主發展的貢獻，提出不少具有創意的分析，對於本研究計畫主題的研究，頗有參考之價值。不過，如果相較於自由主義對戰後台灣政經、社會以及文化各方面廣泛而深入的影響而言，這樣的研究成果難免顯得單薄而不成比例。

直接以自由主義與新儒學二者進行比較研究的文獻，可以李明輝，《徐復觀與殷海光》(收入其所著《當代儒學之自我轉化》，1994年)一文為代表。本文檢視徐復觀主要在《民主評論》中展開的新儒家觀點，殷海光、張佛泉主要在《自由中國》發表的自由主義理念，以及雙方論戰的主要論點。本文特別針對自由主義者所批評新儒家尊重傳統文化，以及強調自由民主的道德基礎兩項觀點，回溯到自由主義者所根據的海耶克(F.A.Hayek)與柏林(I.Berlin)等人的自由主義理論，並透過對雙方論點以及理論的進一步評析，指出新儒家與自由主義二者的基本信念之間，其實並無不可調和的根本矛盾。就西方的理論資源而言，本文主要根據海耶克論自由與理性、傳統二者的關係，以及柏林消極自由與積極自由的區分，作為分析自由主義與新儒家哲學論爭的理論架構，並提出若干頗具創意的觀點。不過，晚近西方自由主義與社群主義論爭的論點，並未引為本文相關論述的參考。最近的一篇研究文獻，是翁志宗的博士論文《自由主義者與當代新儒家的政治論述之比較 以殷海光、張佛泉、牟宗三、唐君毅、徐復觀的論述為核心》(政大中山所，2001年11月)。作者就人性論述、自由論述、民主論述與國家論述四個方面，對自由主義與新儒家做了若干比較討論，不過亦未將自由主義與社群主義論爭的相關論點，充分應用在研究主題的評析上；其論述的哲學深度與研究結論的創意，亦顯得單薄。

除了蒐集上述相關研究文獻，進行研究分析之外，本計劃進行過程中，並從《自由中國》與《民主評論》，蒐集自由主義者與新儒家雙方之論爭文獻，進行整理

與分析。此外，本研究計畫亦蒐集當代西方自由主義與社群主義論爭之相關外文資料，進行整理與分析。要之，在進入二十一世紀這個華人與中華文化可能更具躍升機會的時代，透過從上個世紀末延續至本世紀初的自由主義與社群主義論爭的相關理論架構，對戰後台灣最重要的哲學論爭進行探究與反思，並藉以重新評估作為中華文化主流之儒學傳統，及其與西方自由主義、社群主義等相關思潮對話的可能性，本計畫在文獻資料的蒐集與分析上，有相當進展。

4.研究方法

本研究採用之研究方法，主要為文獻的分析與詮釋。首先，蒐集西方當代自由主義與社群主義及相關的共和主義、多元文化主義之間的論爭文獻，進行分析詮釋，並根據其主要論爭主題與雙方論點的比較，形成一探討戰後台灣自由主義與新儒學哲學論爭的理論分析架構；其次，蒐集自由主義者與新儒家在《自由中國》與《民主評論》兩個刊物上的文章，以及雙方代表性的思想人物之其他相關論著，並根據上述的理論分析架構進行分析探討。

本研究之進行，主要為文獻的蒐集，解讀文獻並形成理論分析架構，並據以重探研究計畫主題。在資料的蒐集上，包括兩方面：一是西方當代自由主義與社群主義論爭的文獻，包含雙方代表思想家的經典之作；二是戰後台灣自由主義者與新儒家論爭的文獻，除了在《自由中國》與《民主評論》發表的文章之外，也包含雙方思想家的經典之作。本計畫運用政治大學圖書館《自由中國》與《民主評論》的完整蒐藏，以及國內各大學及研究機構圖書館相關的思想家經典之作及其他研究論著蒐藏，並進行新出版文獻的蒐集，蒐集了進行本計畫研究目標的豐富資料。

5.結果與討論

本研究計畫預期可對戰後台灣最重要的哲學論戰——自由主義與新儒學的論爭，其論爭背景、主要的哲學論爭議題以及後續的思想影響，進行深入的分析與評估。本計畫在文獻的解讀與分析架構的形成方面，與文獻蒐集同時進行，並根據新的文獻蒐集與解讀進行分析架構的調整，並以大約八個月時間，完成文獻的蒐集、解讀與分析架構的形成；最後四個月，並完成——自由主義視域下的儒家價值：以殷海光《中國文化的展望》為例——一文，對論戰雙方基本論點及其哲學基礎提出分析探討。

本研究計畫一方面提供中國傳統思想與現代性議題一個具有重要參考價值的例示，一方面對於戰後台灣哲學及政、經社會思想發展的掌握，具有一定的價值。本研究計畫所聘兩位對西方當代哲學，特別是自由主義與社群主義論爭相關議題熟悉的博士研究生擔任兼任助理，透過此一研究計畫的參與及訓練，兩位研究助

理在運用西方哲學資源幫助處理本土哲學之議題方面，已得到一定程度的訓練。本研究完成後，未來將依據本計畫之研究主軸，往下繼續探討 1962 年《文星》時期有關中西文化的論戰；並往上溯至 1923 年的「科學與人生觀論戰」，以及 1919 年五四前後的「中西文化論戰」，繼續探討儒學與西方現代思潮之間的相關議題。

.附件

自由主義視域下的儒家價值 以殷海光《中國文化的展望》為例

何 信 全

Abstract

The liberal-Confucian debate is one of the most important philosophical controversies in postwar Taiwan. In this paper, I'll take a critical analysis about the philosophical arguments of these two parties, and to examine the relationship between liberalism and Confucianism . I focus on the Confucian values from a 'liberal horizon' exemplified by *Re-appraisal of Cultural Change in Modern China*, written by Yin Hai-kuang. I indicate that Yin's liberal perspective originated from Anglo-American empiricism tradition. He combines Russellian epistemology and Hayekian political philosophy to construct his liberal horizon, and to criticize Sung-Ming and contemporary Confucian metaphysics, moral and political philosophy . His criticism concentrate on the a priori character of neo-Confucianism for his holding a positivistic starting-point. Although his critical opinions are valuable about some socio-cultural effects of Confucianism, I point out Yin's liberal viewpoint is a pre-Rawlsian fashion. From a post-Rawlsian perspective, i.e. deontological liberalism , we'll discover the

common philosophical foundations of liberalism and Confucianism. And through the common deontological foundations, I consider that we can construct a new liberal horizon to interpret Confucianism, and to clarify some puzzles about the problem of the relationship between liberalism and Confucianism.

一、引言

二次世界大戰之後的台灣思潮發展，在日本文化的影響隨著殖民時代的結束而式微之後，大陸人士陸續避秦至台，其中不乏思想文化界的精英，於是中國自五四運動以來自由主義等西方思潮的挑激，以及由之引發儒學等本土文化的強烈回應，在台灣的文化背境之下又再一次地展現，成為戰後台灣思潮發展最重要的主軸之一。

五四啟蒙運動揭櫫的自由主義，是西方現代文明 民主、科學與市場經濟三大支柱背後最重要的主導觀念因素。東方國家追求民主、科學與市場經濟這些強勢的現代文明，幾乎無可避免地，必需面對本土文化與自由主義之間的衝撞與調適。戰後台灣自由主義的發展，乃是 1949 年創刊的《自由中國》開其先河，並在 1960 年停刊之後，由《文星》、《大學雜誌》等刊物，結合一批具有自由開放與改革意識的知識分子，屢仆屢起，不斷倡導，而形成支持台灣政經改革最重要的觀念力量。《自由中國》以胡適為創辦人，實際主導者為雷震，張佛泉、殷海光與夏道平等則為該刊倡導自由主義思想的主要代表人物。¹《自由中國》在台灣倡導西方自由主義，與同年創刊基本上代表東方本土文化的《民主評論》，在 1950 年代曾發生戰後台灣思想發展史上頗具意義的論爭。此一論爭，並延續到 1960 年代的《文星》時代。西方自由主義與東方的儒家價值之間存在的複雜相關議題，繼 1919 年的五四中西文化論戰之後，在戰後台灣再一次受到知識分子深入地反思與檢視。

本文將根據以上論述脈絡，以殷海光(1919-1969)《中國文化的展望》一書為例，探討戰後台灣自由主義論述對儒家價值的批判，並進一步評析其中論點在理論上的長短得失。作為倡導自由主義的健將，殷海光是戰後台灣最具影響力的哲學家之一，而就其以自由主義為終生職志而言，顯然我們要深入評析他對儒家價值的批判，必須先掌握他詮釋並批判儒家價值所依據的自由主義視域²。透過殷

¹ 關於《自由中國》在戰後台灣發展的來龍去脈，可參考薛化元：《《自由中國》與民主憲政 1950 年代台灣思想史的一個考察》(台北：稻鄉，1996 年)；至於其中自由主義思想的發展脈絡，可參考錢永祥，自由主義與政治秩序 對《自由中國》經驗的反省 (《台灣社會研究》1 卷 4 期，1988 年 12 月)。

² 此處「視域」(horizon)一詞，借自高達美(Gadamer)的哲學詮釋學觀點。筆者要表明的是，殷海光對儒家價值的批判，乃是從特定的自由主義理論脈絡出發，此一特定的自由主義理論脈絡，使他對儒家價值的詮釋得以有其見地，同時亦因而有其侷限。有關高達美的觀點，參見

海光此一從自由主義視域對儒家價值之批判的評析，將有助於我們勾勒出戰後台灣中、西文化互動的主要軸線。

二、殷海光的自由主義視域

西方自由主義自十七世紀以來，歷經四百年的發展，在「自由」的共同追求之下，事實上存在諸多分歧的意義脈絡。殷海光的自由主義視域，主要來自羅素 (Bertrand Russell)，並且透過羅素的觀點，吸收海耶克 (F. A. Hayek) 與波柏 (Karl R. Popper) 的政治與社會哲學。殷海光早年受業於以邏輯與知識論見長的金岳霖，使他因邏輯與知識論的哲學專業研究之故，而進入羅素的哲學世界。可以說終其一生，羅素是影響殷海光最為深遠的西方哲學家。³ 至於海耶克與波柏，則是其後期從邏輯專技哲學延伸至政治社會哲學之後，對他影響最大的政治社會哲學家。⁴ 殷海光對其批判儒學與中國文化所據之哲學基礎，確切地指出：

千迴百折，我的運思和為學，分析到底層，是受這三個條件的主導：

第一、現代邏輯的工作者所說的邏輯。

第二、自休謨 (D. Hume) 以降的經驗論者所說的經驗以及美國實用主義者所說的實用之結合。

第三、必要時，價值觀念，尤其是道德價值觀念。

但是，價值泛濫會使人頭腦不清，並且可能形成人間災害。所以，我們在作價值判斷時必須嚴謹的約束自己。⁵

上述殷氏自陳之哲學基礎，顯示其哲學之核心，乃是二十世紀盛極一時的邏輯實證論或邏輯經驗論 (logical positivism or logical empiricism)。關於邏輯經驗論，殷海光指出其共同的中心論旨有七：一、肯定經驗，並把經驗作為知識底基礎；二、注重邏輯解析技術，並把哲學看作邏輯解析；三、由上述兩項導致對形上學的否定；四、重實效；五、重運作；六、重行為；七、相對論的。⁶ 要之，

Hans-Georg Gadamer, *Truth And Method 2nd* & revised ed., tr. by Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall (New York: The Continuum Publishing, 1994), pp. 302-7.

³ 參見殷海光：《中國文化的展望》(台北：桂冠，1990年再版)，序頁8；殷海光逝後，陪其長眠者即為其生前最敬佩的《羅素自傳》一書。見陳鼓應編：《殷海光最後的話語 春蠶吐絲》(台北：環宇，1972年3版)，序頁4。

⁴ 《中國文化的展望》，序頁8；殷海光，「到奴役之路」自序。《殷海光先生文集》(台北：桂冠，1985年五版)，頁1298。本書以下簡稱《文集》。

⁵ 同上。

⁶ 殷海光，邏輯經驗論導釋。《文集》，頁225-6。按「邏輯實證論」在英美由於與經驗論傳統結合之故，慣稱「邏輯經驗論」，這也是殷海光習慣用的名詞。

邏輯經驗論根據經驗的可檢證性與邏輯分析兩項判準，否定形上學，並認為倫理學之價值陳述詞既沒有論斷什麼事物或情狀，因此既不能被證實又不能被否證。而在研究上採取實效、運作、行為以及相對論的科學觀點，使哲學定位在作為一種後設科學的(metascientific)學問，以釐清科學底概念、預設及其限度與相互關係為主要工作。⁷殷海光在哲學上的上述邏輯經驗論立場，使他否定形上學，並且基本上從一種經驗上的行為運作觀點，來處理倫理的問題。此一哲學觀點，可以視為其所受羅素影響的一種延續。正如殷海光所指出，羅素的主要貢獻在後設科學；而後設科學的活動及其成果，可以收容在邏輯經驗論的學術運動之中，就此而言「邏輯經驗論是羅素底啟發之具體的成果」。⁸殷海光此一從羅素到邏輯經驗論的哲學基本觀點，使他對於從康德到黑格爾這一歐陸近代「德意志唯心論」的哲學發展，採取強烈的敵對態度。⁹此一哲學立場，既影響了殷海光對自由主義的詮釋，也影響了他對儒家價值之批判。¹⁰

要之，殷海光的自由主義觀點，在羅素的影響之下，採取一種他所謂「經驗論的自由思想」(empiricist liberalism)。他認為這是洛克(J. Locke)以下的自由主義，所能採取的唯一自由哲學。此種自由哲學強調要人信仰，必須拿出科學的證據；而其目標，則在追求人生幸福。¹¹根據此一經驗論的自由主義思想，所謂自由依羅素之意乃是「意指我們只要求我們底行為決意是出於我們自己底欲求，而不是出於外界力量的強制。外界力量強制我們去做我們所不願做的事，便是不自由。」¹²殷海光此一來自羅素的自由主義觀點，基本上乃是英國經驗主義傳統之下「外在自由」的意義脈絡。在外在自由的觀點之下，殷海光根據海耶克所謂「維格主義」(Whiggism)的論點，將英國維格式的自由主義與歐陸理性主義傳統下的自由主義，以及英國功利主義的自由主義觀點做了一個對比。他指出，功利主義背離真正的個人主義原則，為社會主義鋪路；至於歐陸理性主義傳統的自由主義，則以預先設計的烏托邦式理想世界藍圖，進行外在的社會建造，使社會失去內在自發成長的機會。相較之下，維格派的自由主義則是主張自由生長與自發演

⁷ 同上，頁 258-275。

⁸ 殷海光，羅素底後設科學及其影響。《文集》，頁 1135,1138。

⁹ 參見 邏輯經驗論導釋，頁 227-8。

¹⁰ 正如殷海光的高足林正弘所指出，殷海光對於邏輯經驗論「這一學派的基本主張，他幾乎照單全收。他依據此學派的學說來闡釋科學方法、批評中國傳統思想---此學派的思想模式限定了殷先生的思路與興趣。殷先生不容易欣賞與理解比較玄妙的哲學思想，如：黑格爾、柏格森、熊十力、牟宗三等人的哲學，大概都是受了此種思想模式的限制。」林正弘，一個自由主義者的民主科學觀 殷海光先生的西學中用。收入中國論壇編委會主編：《知識份子與台灣發展》(台北：聯經，1989年)，頁 403。就殷海光的哲學定位而言，此一論點可以說頗為中肯。

¹¹ 殷海光，自由的真義。收入林正弘主編：《殷海光全集拾壹：政治與社會》(台北：桂冠，1990年)，頁 389。本書以下簡稱《政治與社會》。

¹² 同上，頁 377。

進的生活原理，反對一切專斷權力的運用。¹³他認為英國自由主義與歐陸自由主義事實上是兩種不同的自由哲學，這兩種自由哲學建基於不同的後設理論：前者為經驗主義，後者則為唯心主義。英國經驗主義傳統之下的自由觀念，乃是一種「外部自由」；至於歐陸唯心主義傳統之下的自由觀念，則為「內在自由」。外部自由是不存在外在的阻礙，亦即免於外在束縛之自由，特別是指沒有絕對的和任意作決定的權威之鎮制(coercion)；至於內在自由，則與外在的束縛或鎮制無關，而取決於一個人的意志，是否能不受其自身內在情緒上、道德上或知識上的弱點所拘，自由做決定。質言之，內在自由就道德意義而言，是道德主體意志克服了人的欲念，讓自己做自己的主宰，相當於儒家所謂「聖賢工夫」。¹⁴殷海光論自由主義，定位在經驗主義外在自由的意義脈絡。不過，他對內在自由卻又似乎難掩欽羨之情。他認為內在自由除了上述的自作主宰之外，還應包括另一種「開放心靈的自由(freedom of open-mindedness)，亦即「心靈不作囚徒的自由」。他指出「一個人要看出佈在海邊的鐵絲網只要一瞥即可。一個人要發覺被佈置在他頭腦中的鐵絲網，一定得做許多聰明的反思。」而心靈的牢房至少有二：一是未經批評地崇古，將古人無條件地奉若神明；二是「時代的虐政」，亦即心思或思想活動牢牢嵌入在特定時代的意識形態之中，而無法逃出。¹⁵顯然，他對內在的自由心靈充滿著嚮往。

由上述可以看出，殷海光的自由主義觀點，固然植基於英國經驗主義傳統脈絡，因而他所致力追求的目標主要乃是外在的自由。不過，從上述對開放心靈自由的精采引申，可以看出他並沒有否定內在心靈自由的重要性。然則，內、外在自由二者究應如何定位呢？殷海光指出：

「心靈自由」或「內部自由」是自由的起點，而且沒有「心靈自由」就沒有「外部自由」。可是，由此推論不出，有了「心靈自由」就有「外部自由」。二者各在不同的層界。---近代大規模的自由運動所要求實現的則是經驗派所注重的「外部自由」。所謂「外部自由」，即是行為自由、言論自由、組合自由等表現的自由。「外部自由」的要求，只有拿「外部自由」來答應。二者的層次不同，不可混為一談。

---如果一個人只能有內心的自由而不可能有外部的表現自由，那麼這種內心的自由實際上是一種萎縮的自由。---〔若然〕囚徒也可以保有「內心自由」。¹⁶

質言之，內在的心靈自由固然重要，卻不能據以取代外在自由，否則囚徒與奴隸豈非皆可擁有自由？殷海光此一強調內、外在自由區分的觀點，主要係受

¹³ 殷海光，自由的倫理基礎。《文集》，頁 740-2。

¹⁴ 同上，頁 766-771。

¹⁵ 同上，頁 772-3。

¹⁶ 同上，頁 774。

到海耶克的影響，因而改變了他原先對於此一區分採取保留態度的看法。¹⁷ 要之，區分內、外在自由，不忽視內在自由的重要性，惟特別致力於外在自由的追求，可以說構成殷海光自由主義論述的主軸。

從內、外在自由區分的脈絡，可與柏林(I. Berlin)的消極自由與積極自由的區分，做進一步地配對討論。事實上，柏林將消極自由與積極自由加以區分，目的即在解決以黑格爾為代表的德意志唯心論傳統之下，所持的內在自由概念可能引發的理論問題。柏林批評黑格爾的積極自由概念，將自我分裂為二：一是真實的、理想的或自律的自我(“ideal” or “autonomous” self)；二是非理性的衝動、情欲之經驗的或他律的自我(“empirical” or “heteronomous” self)。隨著這兩個自我的鴻溝愈趨擴大，理想的自我化身為一「社會整體」(a social “whole”)，如部落、種族、教會、國家或偉大社會，而個人只是其中的一份子，從而個人服從國家，等同於服從真實的、理想的自我。¹⁸ 殷海光以「低度意義的自由是消極自由，高度意義的自由乃積極的自由」解讀這一對概念，認為不作為的消極自由「至少在中國專制時代，是很豐富的。在這樣的時代，只要你不想做官發財，更不想奪取政權，而隱逸山林，作『竹林七賢』，與世無爭，你便可以充分享受這種自由」；而相較之下，積極自由乃是「弗洛門(Erich Fromm)所說『有所作為的自由』。這是自由的放射(radiation)。人類生命的光、熱、力藉此得到表現。」以例言之，前者是人得以保有「不說話的自由」，後者則是人擁有言論的自由。¹⁹ 殷海光此一從低度的自由進而到高度的自由之解讀，就柏林消極自由與積極自由這對概念的真正意義而言，嚴格言之，乃是一種誤解。柏林的自由概念區分，重點在釐清積極自由立基於內在自由脈絡，可能導致黑格爾式的以必然與服從為自由的理論陷阱，因而主張回歸消極的外在自由，作為討論自由主義的自由概念之依據。誠如上述，殷海光贊同海耶克的外在自由主張，而海耶克此一主張乃是為區隔積極自由，而以消極自由概念為歸趨。²⁰

¹⁷ 殷海光曾以「自由之再劃分」(1956年11月)一文，評張佛泉所著《自由與人權》一書。本文批評重點在質疑外部自由與內心自由之分，認為「從『最外部的』生理動作到『最內部的』的潛伏行為之間，有無窮級序，假定這二者算是一個系列(series)之兩端的話，沒有人能劃分從哪一級起算是內部，從哪一級起算是外部。復次，---沒有人能夠有『脫離身體而獨立存在的心靈活動』---所謂內心生活勢必具形(embodiment)而為某一或某些社會建構(social institution)。內心生活一但具形而為社會建構，豈不轉而為外部生活？」同上，頁124-5。顯然，此時他並不認可內、外在自由的區分。

¹⁸ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1969), pp.132-3.

¹⁹ 自由的倫理基礎，頁746-9。

²⁰ 關於海耶克評析內在自由與積極自由觀點的詳細討論，請參考拙著：《海耶克自由理論研究》(台北：聯經，1988年)，頁59-79。

三、儒家價值的詮釋與批判

誠如上述，殷海光邏輯經驗論的哲學立場，乃是在英國經驗主義傳統之下，憑藉邏輯分析之工具進行認知活動；而他的自由主義觀點，即是透過二十世紀經驗主義宗師羅素的論述脈絡，對海耶克的自由理論進行吸納。從外在自由出發，並著眼於政治、社經界域中外在鎮制的消除。要之，殷海光此一自由主義視域，受到邏輯經驗論以認知為哲學活動的主軸之重大影響。而儒學正如其所言，基本上乃是「中國社會文化的一個核心價值系統」，可以「孔制」稱之。他認為「從社會文化的觀點來了解孔制，比從玄談心性的路徑來了解孔制，遠為切合孔制發生的時代背景以及他對二千多年來的中國社會文化所發生的功能。」²¹此一從「作為社會文化的核心價值系統」對儒學的定位，顯示他對儒學的研究興趣並非作一種純哲學式的考察，而要在整個歷史社會文化脈絡中檢視儒學的發展。殷海光認為「中國社會主要的倫範規律是根據〔儒家〕這個系統而制定的。中國兩千多年來主要的政治建制、家庭制度、倫理實習、模式行為，以至於許多風俗習慣，都是照著這個核心價值系統而逐漸形成的。」²²可以說，對於儒家價值系統的檢視批判，構成《中國文化的展望》一書的主要關懷。²³

殷海光認為，儒家價值以「禮治」替代法治，融化到中國社會文化而形成視聽言動和人際關係的秩序，表現在社會上嚴格的尊卑長幼之分和親族間的輩分高下之別，相較於經濟意義的階級而言，這無疑是一種「倫級」。此種倫理上的倫級，與政治上官制的官級存在一一相應的關係。²⁴此一見解，就傳統中國倫理與政治不分，以及價值判斷瀰漫社會各個界域的取向而言，顯然有其見地。殷海光認為「中國沒有認知經驗世界的真正科學傳統。中國知識分子主要地被導向情緒的思想與作價值判斷的規範思想，而絕少作邏輯思考。」²⁵此一論斷，基本上亦扣緊了中國文化重價值而輕認知的主要取向。殷海光並認為中國文化的價值取向定位在「法古」之上，將古物、古制乃至古人皆予以理想化。談道論事，動輒援引遠古權威，欠缺對古代事物該有的批判精神。²⁶就中國以孔制為舊道德的建構

²¹ 《中國文化的展望》，頁 194-5.

²² 同上，頁 197.

²³ 許倬雲在 讀殷海光著《中國文化的展望》一文中，指出「這部書是檢討中國在傳統文化轉變到近代文化過程的著作。這部書的英文名字是 *Re-appraisal of Cultural Change in Modern China*，事實上比中文的書名切題得多。」同上，頁 763。就英文“re-appraisal”一字的「從新評價」之意而言，可能也比原書名的「展望」一詞，更貼近作者的原意。

²⁴ 同上，頁 197-8.

²⁵ 同上，頁 200.

²⁶ 同上，頁 199-200；699-700.

核心而言，他認為儒家的道德德目存在若干弊病：第一、儒家德目隱含君子、小人與君、臣等等階層性的區分；第二、重男輕女；第三、為愚民政策立張本；第四、獨斷精神；第五、泛孝主義；第六、輕視實務。此外，儒家的最大弊端是與現實權力黏合，被壓變形而失去原味，以致嚴於階級上下之分，講究定於一尊，形成濃厚的權威主義氣氛。²⁷

殷海光上述從「禮治」觀點，切入傳統中國的政治社會架構及其所據之原理，具有相當的解釋力。就傳統中國社會重視倫理上的層級關係，並且此一倫理上的層級關係與政治上的官級有其相應之處，形成一跨越倫理與政治的社會間架而言，此一批判確有所見。而回到儒學的詮釋本身，由於殷海光邏輯經驗論的哲學背景，使他在有關儒家價值的論述中，隱含邏輯經驗論以經驗科學為基準與歸趨的理論前提。在此一前提之下，使他不能贊同戰後台灣另一儒家價值詮釋脈絡當代新儒家「生命的學問」之核心概念。他指出：

就我所知，無非是生物學、心理學、人類學、社會學這些科學。如果不是這些科學，那麼只能是對人生的一些直觀、體驗、自我觀察之所得。由這些功能所得到的「生命學問」偶爾也有所見，甚至可能所見甚深，但論可靠程度則遠不及科學。---如果所謂「真正的生命學問」是由直觀而來的。那末只能算是科學前期的東西。科學前期的東西只是科學的生料。科學的生料是不太可靠的。它必須經過科學程序的精製，才能夠使我們得到「真正的生命學問」---²⁸

在當代新儒家對儒家價值的詮釋之中，牟宗三特別以「生命的學問」，來為儒家以生命為中心的窮理盡性以至於命的生命哲學作定位。殷海光的此一批評，顯然主要針對牟宗三為儒家哲學的定位而發。殷海光的哲學觀儘管並不完全排除直觀、體驗與自我觀察這些功能，卻視之為前科學的生料，有待於經過科學程序的精製，才能成為真正的生命學問。這事實上是把「生命的學問」等同於「生命的科學」。亦即是說，除了生命的科學之外，不能再有其他所謂生命的學問。此一觀點，基本上是延續西方哲學以知識為中心的傳統而來。對此，牟宗三則指出：

西方的哲學本是由知識為中心而發的，不是「生命中心的」。---讀西方哲學是很難接觸生命的學問的。西方哲學的精采是不在生命領域內，而是在邏輯領域內、知識領域內、概念的思辨方式中。---讀西方哲學而接近生命的，不外兩條路：一是文學的，一是生物學的。---文學的進路是感性的、浪漫的，生物學的進路是科學的、自然主義的，都不能進入生命學問之堂奧。²⁹

依據牟宗三上述論點，殷海光生命的科學之說法，毋寧是一種生物學的進路，亦

²⁷ 同上，頁 671-6。

²⁸ 同上，頁 681-2。

²⁹ 牟宗三：《生命的學問》（台北：三民，1973年三版），頁 34-35。

即從自然主義的科學觀點看待生命。確實，殷海光此一說法，可以說已經由主張經驗科學，而進至成為一種實證主義(positivism)或「科學主義」(scientism)的觀點。殷海光反對自然與人文世界不同，前者可用科學方法研究而後者則不能的觀點。他採取邏輯經驗論的觀點，認為自然科學與人文社會科學「並非性質不同的研究。它們都是本格意義的科學(Science Proper)。它們底基本假設，基本方法，基本語言，基本的理論構造，都是一樣的。---只在題材不同而已。」³⁰科學主義此種不論論述對象為自然或人文的「泛科學」態度，幾乎充斥在五四以來啟蒙運動思想人物的論述之中，而足以與他們所批判的儒家「泛道德」態度相映成趣。由此一科學主義的思想向度觀察，作為五四後期人物，殷海光確乎是戰後台灣最能延續五四啟蒙精神之人。

殷海光的此一觀點，亦顯現在他對儒家「性善」說的批評。在他看來人性或善或惡，乃是社會文化涵化的結果。人的心靈的確能做價值判斷，然而一個人的價值觀念，基本上乃是社會價值在他的私有經驗裡內化、涵育而形成。殷海光指出：

內化的學習與別的學習程序不同的地方是，在內化時本人對促使他內化的情境、條件和影響力都未自覺。在這種情形下，最易滋生一些誤會，例如說，「先天道德」，「先天理性判斷」。我們把一個人從小送到一個渺無人煙的孤島上，吃魚蝦和海鳥蛋謀生，我們看他到那裡去找「先天道德」，那裡去找「先天理性判斷」。³¹

殷海光在經驗主義的觀點之下，否定先驗主義主張的先天道德判斷。他並從自然主義的觀點，指出「人要行善，簡直像把一塊大石頭向山頭推；人要作惡，簡直像把一塊大石頭向山下推。實實在在，人要實踐道德，一點也不自然，而是一件極其勉強，必須克服許多衝動，犧牲掉許多欲望才能達成的事。恰恰相反，人要作惡，只是一彈指之間就辦到了。」³²就此而言，儒家基於道德實踐必須植基於人性的根源而主張性善，不過是一廂情願的看法。如果我們回顧先秦時代孟、荀人性論之爭，其實荀子從「人生而有欲」(《荀子 性惡篇》)的觀點主張性惡，基本上亦是從人的自然生命立論。荀子「化性起偽」(同上)的主張，亦正是強調人性在社會文化涵化之下可趨於善的結果。由此我們可以看出，殷海光與荀子一樣，皆是從自然主義、經驗主義的哲學立場形成其自然人的人性觀，並據以批判性善論的主張。

除了從邏輯經驗論的哲學立場批判儒家之外，殷海光對儒家的另一批判重點，即是基於自由主義的立場，從「自由 vs. 保守」的觀點，提出對儒家價值的批判。殷海光根據海耶克以對變遷(change)的迎拒態度，作為區別自由與保守的判準，進而從自由主義的進步傾向，批評儒家價值的保守傾向。殷海光認為保守

³⁰ 殷海光，邏輯經驗論底再認識。《文集》，頁 603。

³¹ 《中國文化的展望》，頁 114。

³² 同上，頁 682-3。

主義「所共同具有的特徵是對新異事物，觀念，和制度常抱持拒斥的態度，並且對於長久存立的傳統及文物認為不可侵犯。」³³他把保守主義分為國粹派與義理派，國粹派以愛好、維護中國文化的獨具事物為己足，並無值得重視的理論基礎。因而，他對儒家價值的批判，主要是以義理派為代表。他以朱熹為代表，批評儒家的性理之說，乃是「收縮向內以從心靈中去發掘性理並及宇宙萬事萬物的秩序。這一派的人因此都是唯心論者。---這種思想繼韓愈之開端以後給孔制正統以一個哲理化的支持，及一個論說比較縝密且又高遠的面貌。」³⁴就哲學性格而言，朱熹乃是新實在論者，與陸象山、王陽明為唯心論者，其實頗多哲學上的異趣之處；特別是有關宇宙萬事萬物之理究竟在內或在外的問題，形成中國哲學中最重要的哲學論爭之一：朱陸(王)之爭。殷海光此一論斷，顯然混淆了朱、陸之間的重大差異，並有張冠李戴之嫌。不過，他對朱熹主敬之說的批評，確為針對朱熹之觀點而發。他特別就朱熹對孔子「克己復禮」的詮釋所說「聖人千言萬語，只是教人存天理，滅人欲---今日格一物，明日格一物。正如游兵攻圍拔守，人欲自銷鑠去。---把個敬字抵敵---則人欲自然來不得。」這樣的觀點，指出朱熹把孔子的意思強裝在自己的玄學間架裡，使孔門倫教遠離人間煙火，強人所難而弄得做作。其實，人欲是人的原始秉賦，難以去除，而「理學家天天訓示人們要『滅人欲』。---無可避免地，理學就變成文明的飾詞，甚至道德的官腔了。」³⁵

殷海光對宋儒「存天理，去人欲」的批評，基本上可以說延續五四以來的啟蒙傳統，亦反映出他作為五四後期人物的思想特性與風格。他認為人欲無非「飲食男女」，人類許多基本快樂由此而來，去了人欲，人「將不成其為人，只成為一個『道德形上學的存在』了。」殷海光指出：

「人欲」的本身，無所謂合道德或不合道德。「人欲」無所謂宋儒所分的「惡」不惡。有而且只有此人的欲與彼人的欲碰在一起時才發生道德與不道德的問題。如果這個人的人欲犯了別個人的人欲，因而引起種種不可欲的後果，那末人欲便須予以制約，制約並非滅絕。³⁶

殷海光上述對「人欲」採取的定位，可以說完全擺脫歐陸式的唯心主義觀點，而回歸英國式的經驗主義傳統，亦可以說反映出他的自然主義人觀。質言之，人的欲求所以需要制約，並非其本身為惡或不道德，而是當人的欲求侵犯到他人，影響了他人欲求實現的情況，基於「定分止爭」的需要，才須制定規則予以規範，此即典型的英國經驗主義傳統之下的「法治」(rule of law)。正是因為法律乃是基於定分止爭而不得不對人的欲求加以限制，所以邊沁(J.Bentham)把法律視為

³³ 同上，頁 272。

³⁴ 同上，頁 275-6。

³⁵ 同上，頁 277-8。

³⁶ 同上，頁 278。

一種「必要之惡」(necessary evil)³⁷而英國經驗主義傳統下的另一位自由主義者穆勒(J. S. Mill),亦認為人的社會行為有些只是「涉己」的行為(self-regarding actions),由於並非涉人的行為,因此涉己的行為不應該受到限制。³⁸穆勒此一觀點,成為倫理學上應用廣泛的「傷害原則」(harm principle)。依據傷害原則,一項行為在道德上所以為惡,乃是因為它傷害到別人;如果沒有傷害到別人,即不構成所謂惡行。³⁹殷海光批評宋儒陳義過高,使得言行難以相顧。蓋「『天理』高高在上,『人欲』低低在下,中間又無切實可行的運作程序以資趨進。這麼一來,怎樣『去人欲而存天理』呢?」⁴⁰依殷海光之見,人的生命發展有很多層次:從單純受物理定律支配的物理層,進而為受生物法則支配的生物邏輯層,再發展到與其他生物不同的生物文化層,並繼續發展到道德、理想與真善美的價值層。⁴¹生命的發展,應該層層昇進,而不是抽離了身體的物理層次與飲食男女的生物邏輯層次,只注目於生活禮儀的生物文化層次乃至精神價值層次。此一生命的發展層次觀點,肯定生命的物理與生物層次,不過並沒有忽視生命的文化與精神層次的重要性,惟強調二者次序不可顛倒。殷海光引戴東原「酷吏以法殺人,後儒以理殺人。---記曰:『飲食男女,人之大欲存焉』聖人治天下,體民之情,遂民之欲,而王道備。」之言,批評宋明理學家所奉的生活原理只顧天理、忽於人欲,並非健全之道。⁴²此一批評,純就哲學理論的考察,固有值得商榷的地方;然而,就哲學理論在歷史脈絡中的實際效應而言,仍有其中肯與警切之處。

四、從自由主義視域詮釋儒家價值之評估

站在中國文化與儒家價值的立場,牟宗三從歐陸唯心哲學的自由觀點,批評「以

³⁷ Jeremy Bentham, *The Limits of Jurisprudence Defined* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970), p.139.

³⁸ John S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government* (London: J. M. Dent & Sons, 1910), pp.131-49.

³⁹ 穆勒的傷害原則,被廣泛應用在當代社會倫理議題的討論上,諸如對於 AIDS 高危險群(男同性戀者、靜脈毒癮注射者),是否得以採行某種限制其自由的社會政策?對於種族或性別歧視的惡意言論,是否得以某種言論審查進行適當的干預?這些問題,亦使傷害原則有了更細緻的區分,如公共的或私人之間的(public or private)傷害原則,以及強的或弱的(strong or weak)傷害原則等等。See David T. Goldberg (ed.), *Ethical Theory and Social Issues—Historical Texts and Contemporary Readings*, 2nd ed.(New York: Holt, Rinehart & Winston, 1995), chapter 10, 11.

⁴⁰ 《中國文化的展望》,頁 279。

⁴¹ 殷海光, *人生的意義*。收入陳鼓應編:前揭書,頁 63-66.;並參見《中國文化的展望》,頁 104-6。

⁴² 《中國文化的展望》,頁 280-2。

英美國家為主的自由主義就是淺薄的理智主義，流於庸俗。---在此種精神下，其所謂自由的實踐大半是陷溺於形下的氣質人性中，故流於私利推移，刺激麻木。」⁴³就他的看法，從胡適到殷海光等當代自由主義者的自由觀點，皆是英美自由主義脈絡之下淺薄的理智主義；而自由主義的健全發展，則在於回歸其理想主義的根據，亦即恢復其精神性的超越原理。牟宗三指出：

人性有兩個方面：一是形下的氣質人性，此即是生物生理的私利之性，二是形上的義理人性，此即是道德的克服私利抒發理想知性。前者無可尊重，而後者始通神性。中庸所謂盡人性盡物性以至參天地贊化育，就是說的這個通神性的人性。這個亦叫作普遍的理性或主動的理性。孟子所謂盡心知性知天，亦是這個通神性的人性。---惟這種由道德的人性以通神性所見的理性才是理想主義的，所見的理想，才是理性主義的。惟此始可恢復自由主義的精神性。⁴⁴

如果說前述殷海光對儒家價值的批評，著眼於為「人欲」聲援，認為人欲屬於人的生物邏輯層次，其本身並無所謂合不合道德的問題，而在儒家價值之中，特別是宋儒的詮釋脈絡，過度強調天理而貶抑人欲，甚至造成戴東原所謂「以理殺人」之趨勢；相較之下，牟宗三對自由主義的批評，則著眼於為「天理」聲援，認為英美自由主義傳統的人性依據，只是人的形下氣質之性，亦即人的生物、生理層次，難免流於隨意與私利氾濫。因此，唯有恢復自由主義的精神性，亦即使自由主義的人性依據，建立在人的形上義理人性之上，才能在此一通神性的普遍理性基礎之上，克服私利而回歸理想主義之是非標準。牟宗三上述觀點，顯然不能詮釋為反對自由主義，而是反對植基經驗主義人性觀的英美型自由主義傳統，並且主張以德國唯心哲學的理想主義人性觀取而代之，以發展出真正健全的自由主義。

除了牟宗三之外，唐君毅亦明確主張以康德、費希特與黑格爾為代表之德國理想主義的自由哲學，來代替補充由洛克、邊沁與穆勒所代表的英國型自由理論。他批評英國型自由理論，視政治法律為一種必要之惡，乃是由於不知法律根於道德，道德則是源自人內在的理性要求，而此正是德國型自由哲學的基本論旨。⁴⁵他並認為孔子及其後儒家的一貫精神，以「為仁由己」的自由為最高祈嚮，亦即人能透過認識內在超個人而具普遍性的仁心，以實現仁的價值。就此而言，康德、黑格爾所代表德國型自由哲學之理想主義精神，儒家原則皆備，二者同為人的自由權利理論之最後保證。⁴⁶徐復觀對於自由主義的詮釋，亦根據西方啟蒙傳統之「我的自覺」，以及儒家的「自作主宰」，強調「自由主義的生活底精神狀態---

⁴³ 牟宗三：前揭書，頁 213。

⁴⁴ 同上，頁 212-3。

⁴⁵ 唐君毅：《人文精神之重建》（台北：學生，1988 年），354-7。

⁴⁶ 同上，頁 367-8，378-9。

即是『我的自覺』---即是『自作主宰』。---是非的衡斷，一視之於自己的良心理性，讓自己的良心理性站在傳統和社會的既成觀念與事象之上，以決定自己的從違取捨』。⁴⁷此一詮釋脈絡，與牟宗三、唐君毅上述著眼於自由主義之理想主義的根據，基本上一致。在戰後台灣的思想界，牟宗三、唐君毅與徐復觀三人皆致力於扞衛儒家價值，而他們基本上皆不反對自由主義。徐復觀更為文質疑為何要反對自由主義？他儘管亦以歐陸與儒家的積極自由觀念為歸趨，然而相較於唐、牟，對英美自由主義傳統抱持更為同情了解的態度，因而亦能夠與殷海光相互欣賞與溝通對話。

至此，我們可以看出殷海光據以批判儒家價值的自由主義視域，乃是英美經驗主義脈絡的自由主義傳統。此一自由主義視域的形成，一方面來自殷海光本身接受羅素邏輯經驗論之哲學立場，另一方面亦來自海耶克、波柏所主張外在的、消極的自由概念。在此一英美傳統的自由主義視域之下，殷海光對儒家價值的批判，特別著重在宋儒所發展出之唯心主義的道德形上理論。他以朱熹為例，批評其只從形上的天理界定人，致力於滅絕人欲，使人成為一種抽離形體的道德形上之存在，使人不成其為人。相較之下，牟宗三、唐君毅與徐復觀對自由主義的掌握，則是透過歐陸之德國式內在的、積極的自由概念。在歐陸式的自由主義傳統視域之下，對於殷海光所批評的儒家價值 唯心主義的道德形上理論，反而站在維護與辯解的立場。此一情況，亦說明了儒家價值與歐陸理性主義以下的傳統，哲學性格與立場較為相近；與英美經驗主義以下的哲學傳統，則頗多扞格之處。⁴⁸要之，殷海光在《中國文化的展望》一書中，對儒家價值展開強烈批判，其所根據的理論預設，正是與儒家價值頗多扞格的英美經驗主義哲學傳統。此一對儒家價值的批判進路，與胡適可謂如出一轍。

平心而論，從胡適到殷海光在英美自由主義傳統之下，對儒家價值提出的批判，就儒學在中國歷史社會中形成的某些負面效應而言，具有反省與釐清的作用。然而，純就理論層面考察，其中卻存在理論詮釋上的基本缺陷。殷海光基於邏輯經驗論的立場，凸顯的是哲學作為一種認知活動，以及在認知活動中經驗意義的判準。西方傳統形上學致力於描述宇宙基本原理，屬於認知活動，卻不能通過經驗意義判準的檢驗，因而加以否定；至於倫理學屬於價值規範領域，並非認知活動，本不在邏輯經驗論反對之列。不過，儘管邏輯經驗論不反對倫理學，然而在認知活動一枝獨秀，以及經驗意義判準之下，倫理學的內涵乃趨於貧乏與窄化。就此而論，葉爾(A. J. Ayer)將倫理語句視為主觀情緒的表達，後設倫理學(meta-ethics)則以倫理學主要功能在釐清倫理概念與語句之意義，毋寧是合乎邏輯經驗論理論

⁴⁷ 徐復觀，為什麼要反對自由主義。收入徐復觀著，蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》(台北：學生，1988年)，頁291。

⁴⁸ 有關自由主義者與新儒家哲學背景此一分歧的分析，可參考李明輝：《當代儒學之自我轉化》(台北：中央研究院中國文哲研究所，1994年)，頁100-1。

脈絡的倫理學發展。⁴⁹要之，在殷海光這一理論背境之下，以形上學與倫理學見長而欠缺知識論與邏輯發展的儒家哲學，自難獲得公允的評價。

事實上，檢視殷海光自由主義思想的來源，亦即羅素與海耶克、波柏的政治社會哲學及其所據之科學哲學，我們會發現海耶克與波柏的科學哲學觀點，其實是與邏輯經驗論迥異其趣的。以對形上學的態度而論，邏輯經驗論否定形上學，然而波柏並不認為形上學無意義，甚且認為形上學命題有成為可否證的科學理論的可能。⁵⁰至於海耶克，在知識論上的康德主義立場，確使他有意地避免使用諸如「自然法」等易於引發爭議的形上概念。⁵¹不過，就整個科學哲學立場而論，海耶克強烈反對邏輯經驗論以自然科學為社會研究典範之實証主義(positivism)主張，而波柏亦一再強調他的「否証論」(falsification)與邏輯經驗論之「驗證論」(confirmation)之不同。⁵²然則，殷海光否定形上學的觀點，是否構成其自由主義論述的困難呢？關於此點，章政通指出：

爭取自由的對頭雖是鎮制權力，但爭取自由的動力卻不能不來自具有自由抉擇能力的個體，承認人對自己行為有抉擇能力，就必然會肯定人有自由意志的形上信念——人為什麼要爭取尊嚴與權利，即基於『人皆生而自由』形上信念；我們為什麼要求人類社會應和睦相處，情同手足，因人人都有天賦的理性與良知。肯定形上信念，並不必然蘊涵自由民主；但追求自由民主，卻不可能沒有形上信念。⁵³

的確，被尊為近代自由主義之父的洛克(J. Locke)，強調人生而自由的觀點。他認為「我們生而自由，適如我們生而具有理性」、「人之意志自由乃植基於人之擁合理性」。⁵⁴質言之，人人生而自由，乃因人人皆有理性。根據章政通上述的分析，天賦理性與意志自由本身即是一種形上的信念，因而自由主義的論述，很難

⁴⁹ 葉爾與後設倫理學觀點的討論，參見 William K. Frankena, *Ethics*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973), pp. 95-6, 105-6. 殷海光亦明白指出，英美哲學家發展的「『倫理之情緒論 (Emotive theory of ethics)---與邏輯經驗論底基本論旨最為接近。』殷海光，邏輯經驗論底再認識。《文集》，頁 605。

⁵⁰ 參見林政弘，前揭文。頁 422-6。林正弘甚至認為殷海光從未引介波柏的科學哲學，可能和波柏不排斥形上學有關。

⁵¹ 有關海耶克知識論上的康德主義觀點之討論，可參見拙著，前揭書。頁 29-37。

⁵² 海耶克的反實証主義觀點，可參見其 *The Counter-Revolution of Science—Studies on the Abuse of Reason* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952.) 一書；波柏的否証論觀點，可參考其 *The Logic of Scientific Discovery*, revised ed. (London: Hutchinson, 1975.)

⁵³ 章政通：《儒家與現代中國》(台北：東大，1984年)，頁 192。

⁵⁴ John Lock, *Second Treatise of Government*, edited by C. B. Macpherson (Indianapolis:

Hackett, 1980), sec. 61, 63. 由於洛克將自由立基於普遍理性，乃能使近代自由觀念由著眼個別具體案例轉向追求抽象普遍原理。觀於此點，張佛泉在《自由與人權》(台北：商務，1993年)一書第三章，有精關的分析。

完全避開某種形上的承擔。此一分析，自有所見之處。事實上，西方近代自由主義「天賦人權」的論述，可以說瀰漫在基督宗教的氛圍之中。不過，洛克以下的近代自由主義論述，除了天賦人權觀念本身的形上意涵之外，並非訴諸形上體系的支撐，而是倫理理據之證成。就此而言，殷海光的自由主義論述，由於其邏輯經驗論的哲學背景使得倫理理據單薄乃至不足，恐怕才真正構成其理論的最大缺陷。關於此點，正如林正弘所指出，邏輯經驗論者雖然不排斥倫理命題，卻極少討論倫理問題。然而：

殷先生的情況不同。他非常關心道德問題。他提倡自由民主、批評時政，都是以特定的道德標準為基礎的。他討論海耶克自由理論的文章標題就叫做〈自由的倫理基礎〉。從他的晚年著作《中國文化的展望》，更可看出倫理道德在他的思想中是何等重要。---他在兩篇討論邏輯經驗論的文章中都各有一節討論倫理命題的意義問題。但也只簡略的介紹幾位哲學家的不同看法而已---以思想家的標準來評斷，這是殷先生思想工作中的一項缺憾⁵⁵

此一觀察，可以說相當中肯。論者每謂殷海光的最大成就，不在其專業，而在其道德成就。事實上，殷海光對儒家道德哲學仍有其肯定之處，他認為孔子「民無信不立」之說，就現代社會的人際關係而言相當重要。孔子「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」、「富與貴，是人之所欲也。不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也。不以其道得之，不去也。」對於現代人特別是讀書人，是多麼重要。而孔子的「毋意，毋必，毋故，毋我。」之言，則可以通向避免武斷的客觀精神。他對孟子的道德哲學，更是極為讚賞，認為孟子「生亦我所欲也，義亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。」那種堅持原則精神，實在足為我們知識份子的範式。而「孟軻所提示的人禽之分與義利之辨實在扣緊基本的德操。這一堤防衝破了，便是洪水橫流，世無寧日。」⁵⁶不過，殷海光儘管此處推尊孔孟，然而他對孔仁孟義的詮釋，未必與儒家的主流觀點一致。他根據海耶克所謂相應於外在鎮制之人的「內在力量」(inner strength)，指出：

每一個人是社會文化的實體。每一個人的「內在力量」則是他這一個人超生物的力量實體的核心。而這一「實體」的核心是社會文化乘個人特質的產品。它不是什麼形上學的有元(metaphysical entity)，而是人人可以經驗的，人人可藉自我觀察來認知的，人人可由自我訓練得到的。不過，它的內容是夠複雜的---比原子核複雜得多。它可以是道德的堅持，可以是宗教信仰，可以是美的情操，可以是對真理的熱愛，可以是救世情懷，可以是

⁵⁵ 林正弘，前揭文。頁 417-8。

⁵⁶ 《中國文化的展望》，頁 685-9。

孔氏的仁，可以是孟氏的義，可以是佛氏的慈悲。---孟軻是倡導並且激發這種力量之一偉大的導師。⁵⁷

就個人非形上元目，而為社會文化的實體，其核心由社會文化乘個人特質所構成的觀點而言，殷海光固然肯定孔仁孟義的儒家價值，然而它並沒有採取宋明以迄當代新儒家先驗主義的詮釋觀點，而回歸他的經驗主義哲學脈絡。此一觀點，與波柏不同意先驗的「純粹自我」(pure self)概念，強調自我的形成乃是某些天生傾向(inborn dispositions)，加上後天社會經驗的結果。⁵⁸基本上一致。就某種意義而言，以個人為社會文化的實體之觀點，與當代社群主義者相對於「理性、自律的自我」(rational, autonomous self)而盛倡「嵌入社群文化脈絡中的自我」(situated self)之觀點，亦頗多合轍之處。⁵⁹當然，從經驗主義以及社群主義的觀點，能否詮釋孔仁孟義的儒家價值，仍有值得商榷之處。勞思光在批評荀子「化性起偽」之說時指出：「性由何而得化？偽由何而能起？則又不得不歸人有此『質具』。然則，何以能駁孟子之說？」⁶⁰而超生物之豐沛的內在價值之源，從經驗觀點以「個人特質」稱之，固然合乎殷海光經驗主義的哲學觀點，然而卻未必能夠真正掌握到儒家價值的深層核心。

五、結語

本文以殷海光《中國文化的展望》一書為例，評析殷海光對儒家價值的批判。殷海光肯定孔仁孟義所彰顯的士君子風範，惟回到哲學層面，他對立基於先驗主義的儒家價值，卻提出極為強烈的批判。殷海光對儒家價值的批判，基於特定的自由主義視域。此一自由主義視域，乃是在英國經驗主義傳統之下，由邏輯經驗論以及外在的消極自由兩組哲學脈絡所形成。其實，邏輯經驗論與自由主義兩者之間，並無理論上必然的邏輯關聯，然而殷海光據以批判儒家價值的自由主義視域，卻是「整合」二者而形成。具體言之，殷海光的自由主義視域，由羅素與海耶克兩個哲學脈絡構成，他顯然忽略了羅素與海耶克二人哲學觀點的異趣之處，特別是對實證論正相對立的立場。⁶¹要之，就儒家價值在中國歷史社會中產生的

⁵⁷ 自由的倫理基礎，頁 784。

⁵⁸ Karl R. Popper & John C Eccles, *The Self and Its Brain—An Argument for Interactionism* (Berlin: Springer International, 1977), pp.108-111.本處引文為波柏所著。

⁵⁹ 社群主義者反對康德式「毫無拘絆的自我」(unencumbered self)觀點，認為自我乃嵌入在社群文化脈絡之中。此一論述的詳細討論，參見 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*(Oxford: Clarendon Press,1990),pp.207-215.

⁶⁰ 勞思光：《中國哲學史》(香港：友聯，1980年三版)，卷一，頁 283。

⁶¹ 關於海耶克對實證主義的批判，可參閱拙著：《海耶克自由理論研究》(台北：聯經，1988年)，第二章第一節。至於殷海光的實證主義論述與自由主義主張之間的內在難題，傅大為在《科學實

若干負面效應而言，殷海光的批判固有其中肯之處；然而回到哲學理論層面的考察，其據以詮釋儒學並據以批判儒家價值的自由主義視域，一方面理論本身仍然存在內在難題有待化解，一方面強烈的實證主義哲學傾向，亦構成其在儒學詮釋上的限制，使他難以對儒學有真正相應地理解。

嚴格言之，自由主義雖然發源於經驗主義傳統的英國，並且由洛克以一身兼經驗主義與自由主義之父。然而回到自由的論證，正如前述洛克認為人之所以自由乃基於人之普遍理性。洛克之後，如果說邊沁、穆勒效益主義式的自由論述屬於經驗主義傳統，那麼盧梭、康德的自由論述則是先驗主義式的。從當代自由主義來看，洛克、盧梭到康德構成所謂啟蒙傳統自由主義，成為當代論述自由主義的正宗。就此而言，殷海光據以批判儒家價值的自由主義視域，基本上可以說是「前羅爾斯式的」(pre-Rawlsian)；而在羅爾斯(J. Rawls)於一九七一年出版《正義論》⁶²一書，根據康德的義務論重建自由主義的倫理學基礎，構成論者所謂「義務論式的自由主義(deontological liberalism)」⁶³之後，可以說提供了另一新的自由主義視域。此一自由主義視域，立基於先驗主義而非經驗主義的哲學立場。就此一意義而言，殷海光的哲學論敵 牟宗三、唐君毅與徐復觀等當代新儒家，從歐陸唯心哲學觀點對自由主義與儒學的詮釋，反而更接近「後羅爾斯式的」(post-Rawlsian)的觀點。顯然，從後羅爾斯式的自由主義視域出發，對於儒家價值的評價，將會迥異其趣。誠如上述，殷海光對儒學的批判焦點，在於儒學的先驗主義性格。然而如果從羅爾斯的義務論自由主義觀點，則儒學的先驗主義性格，不但不是橫梗在儒學與自由主義之間的障礙，反而是銜接二者的橋樑。在殷海光的時代，西方(英美)哲學界的主流是邏輯經驗論，台灣亦瀰漫在此一思想主流之中。置身此一哲學背境之中，殷海光顯然很難想像可以有一種康德義務論式的自由主義。無論如何，英美經驗主義脈絡(邏輯經驗論)決定了殷海光的自由主義視域，亦限制了他對儒家價值難以有更周延而公允的評價。

不過，儘管殷海光對儒家價值的批判有其視域上的侷限，然而他的一生立身行事，卻是不折不扣地表現出儒家理想的士君子形象。殷海光晚年的病中語錄，亦對中國文化的看法產生微妙的轉變。他一方面肯定傳統，認為「傳統並不等於保守。傳統乃是代代相傳文明的結晶，知識的累積，行為的規範。傳統是人類公共的財產---。」⁶⁴另一方面，他對「中國的傳統和西方的自由主義要如何溝通」的

證論述歷史的辯證 從近代西方啟蒙到台灣的殷海光 一文中，有詳盡的討論。參見《台灣社會研究》(1卷4期，1988年12月)，頁31-39；顧忠華在 殷海光與社會科學的實證主義 一文中，則對實證主義與自由主義在戰後台灣的結合與發展，提出一個知識社會學的分析。參見其所著：《社會學理論與社會實踐》(台北：允晨，1999年)，頁204-219。

⁶² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. revised ed., 1999.)

⁶³ 此一稱呼，為沈岱爾所提出。See Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p.1.

⁶⁴ 陳鼓應編：前揭書。頁34。

問題，亦有進一步的省思。他指出：

許多人拿近代西方的自由思想去衡量古代的中國而後施以評擊(胡適和我以前就犯了這種錯誤)，不想想看：在思想上，老子和莊子的世界是多麼的自由自在？特別是莊子，心靈何等的開放(要建立開放的社會，首先必須有開放的心靈)。再從社會層面看，中國在強大的帝制下，人民卻有很大的社會自由。拿猶太教與回教來說，比孔教要專斷多了。歷史的社會應與歷史的社會比較，拿歷史的社會與近代西方的社會比較，是一個根本的錯誤。⁶⁵

從這一段話，可以看出殷海光對自由主義與儒家等中國傳統價值的關係看法之微妙轉變，不啻代表殷海光的晚年定論。他自承從西方近代自由主義視域對中國傳統價值的批判，並不允當，並盛讚道家的自由精神，以及孔教的相對合理性。就肯定道家的自由精神而言，殷海光與其哲學上的論敵牟宗三，二人之觀點可謂合轍。依牟宗三之見，道家「不生之生」的主張，要求讓萬物自生自在，就自由主義企求解開操縱把持成為開放社會的觀點而言，「很合乎自由主義的精神」。⁶⁶由此可以看出，自由主義與中國傳統之間的關係，其實頗為複雜。殷海光晚年遺願，希望能好好深思「中國的傳統和西方的自由主義要如何溝通」的問題⁶⁷，雖由於其病逝而無法一窺其研究成果，然而其所代表自由主義者對中國傳統與儒家價值重新反省與認識的思考方向，仍然有其重要意義。

要之，正如本文一開始所指出，自由主義與儒學的論爭，構成戰後台灣中、西文化互動的主軸。殷海光在《中國文化的展望》中對儒學的批判，限於前羅爾斯式的思維，呈現出自由主義與儒學之間的對立難容。然而，透過後羅爾斯式的自由主義思維，由康德的先驗主義取代經驗主義與實證主義所形構新的自由主義視域，卻足以超越上述論述的侷限，從新展示自由主義與儒學正面的理路關聯，並進一步尋繹中西文化互動新的線索，以開展未來中西文化互動的嶄新境界。

⁶⁵ 同上，頁 34。

⁶⁶ 參見牟宗三：《中國哲學十九講 中國哲學之簡述及其涵蘊之問題》(台北：學生，1983 年)，頁 106-8。

⁶⁷ 陳鼓應編：前揭書。頁 33。