

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 期末報告

普遍 vs. 差異：當代新儒學在後現代的挑戰與回應(III-II)

計畫類別：個別型

計畫編號：NSC 101-2410-H-004-059-

執行期間：101年08月01日至102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

公開資訊：本計畫可公開查詢

中華民國 102年10月29日

中文摘要：當代新儒家哲學繼承宋明儒學傳統，並且在宋明儒學中採取陸王心學進路，進行儒家哲學傳統的重建。此一陸王心學進路的儒學詮釋，決定了當代新儒學主體主義的哲學性格，沿循孟子性善論、陸象山「心即理」、王陽明「致良知」的論述脈絡，建構主體主動成己成物之心性哲學。在此一主體主義的心性哲學基本架構之下，當代新儒家並援引德國哲學家康德、黑格爾的唯心論哲學以發揮儒學，凸顯儒家心性之學在主體主義基礎上所展現的普遍理性觀(universal conception of reason)，推尊人類理性，並企求在人人皆有理性此一基礎上，建構規範人類政治社會的公共哲學。當代新儒家的哲學志業，在使儒學與西方啟蒙傳統以來的現代性思維接榫，以順利開展以民主與科學為「新外王」的志業。的確，在長遠的儒家傳統中，強調「與時推移」的精神，當代新儒家扣緊普遍理性觀以開展儒學與現代性之融通，可謂視野宏觀，為儒學在現代的發展做出了重大貢獻。然而，西方源自啟蒙傳統著眼於普遍性(universality)追求的現代性思維，在後現代時序中卻受到許多質疑與批評。後現代時序的諸多思潮，包括後現代主義、女性主義與多元文化論等，皆強調多元(plurality)與差異(difference)，並據以批評源自啟蒙傳統普遍理性觀的現代性思潮，由於過度推尊人類理性，難免造成「理性獨霸」(hegemony of reason)的現象；由於現代思維聚焦於普遍性的追求，亦形成諸多理論盲點，有待於矯正與補救。當代新儒家頗不容易地完成儒學與現代性融通的理論間架時，已然面對一個強調尊重差異與多元的後現代場景。就此而言，儒學作為一種公共哲學，如何超克後現代思維中對普遍理性觀的反思，以周延地照應各種階級、性別、族群等團體認同的差異與多元，也就成為必需進一步面對之議題。本文從現代與後現代論爭議題中「普遍 vs. 差異」的觀點，分析探討當代新儒家的普遍理性觀，檢視其間可能存在的盲點，並嘗試思索補救之道，以呼應後現代尊重多元與差異的訴求。本文首先探討儒家式的普遍理性觀，然後依序從儒學作為一種整全性學說，新儒家主張的普遍性倫理觀，以及普同性的文化認同三方面，分別進行相關之分析探討。

中文關鍵詞：當代新儒家、普遍理性觀、整全性學說、關懷倫理、多元文化認同

英文摘要：

英文關鍵詞：

# 【國科會專題研究計畫結案報告】

第九屆兩岸三地四校南北論壇

《理性差異與文化再造》學術研討會

## 當代新儒家的普遍理性觀及其反思

—從普遍vs. 差異的觀點

何 信 全

時間：2013年11月16-17日

地點：台北 政治大學

主辦單位：政治大學哲學系

協辦單位：北京大學哲學系、香港中文大學哲學系、復旦大學哲學學院

# 當代新儒家的普遍理性觀及其反思

## —從普遍vs. 差異的觀點

何 信 全

### 一、引言

誠如吾人所知，當代新儒家哲學繼承宋明儒學傳統，並且在宋明儒學中採取陸王心學進路，進行儒家哲學傳統的重建。此一陸王心學進路的儒學詮釋，決定了當代新儒學主體主義的哲學性格，沿循孟子性善論、陸象山「心即理」、王陽明「致良知」的論述脈絡，建構主體主動成己成物之心性哲學。<sup>1</sup>在此一主體主義的心性哲學基本架構之下，當代新儒家並援引德國哲學家康德、黑格爾的唯心論哲學以發揮儒學，凸顯儒家心性之學在主體主義基礎上所展現的普遍理性觀 (universal conception of reason)，推尊人類理性，並企求在人人皆有理性此一基礎上，建構規範人類政治社會的公共哲學。當代新儒家的哲學志業，在使儒學與西方啟蒙傳統以來的現代性思維接榫，以順利開展以民主與科學為「新外王」的志業。的確，在長遠的儒家傳統中，強調「與時推移」的精神，當代新儒家扣緊普遍理性觀以開展儒學與現代性之融通，可謂視野宏觀，為儒學在現代的發展做出了重大貢獻。

然而，西方現代思潮的發展，一波接著一波。西方源自啟蒙傳統著眼於普遍性 (universality) 追求的現代性思維，在後現代時序中卻受到許多質疑與批評。後現代時序的諸多思潮，包括後現代主義、女性主義與多元文化論等，皆強調多元 (plurality) 與差異 (difference)，並據以批評源自啟蒙傳統普遍理性觀的現代性思潮，由於過度推尊人類理性，難免造成「理性獨霸」(hegemony of reason) 的現象；由於現代思維聚焦於普遍性的追求，亦形成諸多理論盲點，有待於矯正與補救。當代新儒家頗不容易地完成儒學與現代性融通的理論問架時，已然面對一個強調尊重差異與多元的後現代場景。就此而言，儒學作為一種公共哲學，如何超克後

---

\* 本文為待修訂之初稿，請勿引用。

<sup>1</sup> 關於當代新儒家主體主義的哲學建構，筆者在拙作〈牟宗三哲學中的道德主體：一種康德式的自我觀？〉(收入《東亞視域中的儒學：現代的回應》，中央研究院中國文哲研究所 102 年底預定出版。)一文中，曾對相關的問題進行若干分析探討。

現代思維中對普遍理性觀的反思，以周延地照應各種階級、性別、族群等團體認同的差異與多元，也就成為必需進一步面對之議題。

本文將從現代與後現代論爭議題中「普遍 vs. 差異」的觀點，分析探討當代新儒家的普遍理性觀，檢視其間可能存在的盲點，並嘗試思索補救之道，以呼應後現代尊重多元與差異的訴求。本文首先探討儒家式的普遍理性觀，然後依序從儒學作為一種整全性學說，新儒家主張的普遍性倫理觀，以及普同性的文化認同三方面，分別進行相關之分析探討。

## 二、儒家式的普遍理性觀

誠如上述，當代新儒家在宋明儒學中採取陸王心學進路，進行儒家哲學傳統的重建。回歸當代新儒家的普遍理性觀的理論根源，主要來自陸王的心學進路。而陸象山的心學進路，主張「心即理」，則是根據孟子立基於「性善論」所謂人心之所同然的四端之心。

孟子的性善論，為宋明以迄當代新儒家的人性論述主軸。孟子性善論，立基於人禽之辨，亦即作為分辨人與其他動物衡準的四端之心。孟子認為：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。（《告子上》）

孟子認為人人皆有四端之心，包括惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心與是非之心，亦即吾人內在仁、義、禮、智之善性，此其一。其次，人之此四端之心，並非由經驗外鑠形成，而是我固有之，此其二。孟子此說，確立了儒家式道德主體的先驗性格。依孟子之意，要認識固有的四端之心，必須透過「思」，亦即心的作用。孟子將吾人之官能區分大體與小體，大體是心之官，小體則是耳目之官。孟子指出：

從其大體為大人，從其小體為小人。...耳目之官，不思而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。

先立夫其大，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。（〈告子上〉）

依孟子之意，小體耳目之官是一般生理欲求層次；能思的大體心之官，則是指能夠做道德判斷之主體。孟子認為仁義禮智雖為我所固有，卻有待以心思之才能呈現。人若能經由心之思的作用將四端擴而充之，使仁義禮智皆得以實現，即能達到理想的聖賢道德境界。孟子性善之說，其後由陸象山的「心即理」得到進一步的發揮。陸象山發揮孟子性善之說，他指出：

孟子曰：心之官則思，思則得之，不思則不得也。又曰：存乎人者，豈無仁義之心哉？又曰：至於心，獨無所同然乎？…四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。人皆有此心，心皆有此理，心即理也。<sup>2</sup>

陸象山一方面指出「心即理」，一方面亦強調人人「心同理同」之說，以現代的哲學術語言之，亦即一種普遍的理性觀。陸象山認為：

東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。<sup>3</sup>

從「心即理」到「心同理同」之說，可以說把孟子的性善論與「人人皆可以為堯舜」的論述，發揮得淋漓盡致。陸象山的「心即理」，至王陽明而發展為「致良知」之說。王陽明講大人之學，他依循程明道「仁者以天地萬物為一體」的論述脈絡，認為性善的個人，透過「致良知」的修為，可以達成不分你我的萬物一體之境。王陽明認為：

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。…天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本體，而即所謂良知也。<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> 陸象山：《象山全集》，卷十一。

<sup>3</sup> 陸象山：《象山全集》，卷三十三。

<sup>4</sup> 王陽明，〈大學問〉。收入《王陽明全書》（台北：正中，1970年），第一冊，頁119-120。

王陽明上述論述，依循儒家道德體證進路，其所成就與天地萬物為一體的「大人」。與西方哲學邏輯推論的思維主軸迥異其趣，王陽明「天下一家，中國一人」的境界，乃是經由人的內在良知發用所達到之境界，而非經由邏輯推論所得。王陽明倡導致良知之說，其所謂良知，即孟子人皆有之的四端之心，亦即天理。蓋「天理即是良知，千思萬慮，只是要致良知。」<sup>5</sup>

要之，儘管中西哲學體驗與思辨的進路有別，陸象山「人皆有此心，心皆有此理，心即理也」之說，一方面指出「心即理」，一方面亦倡導人人皆「心同理同」之說。以現代的哲學術語言之，陸象山此說乃是一種普遍的理性觀。至於王陽明所謂「良知」，對應於西方哲學術語即是「理性」。人人皆有良知，亦即西方啟蒙傳統所揭櫫的「人人皆有理性」，亦即一種普遍理性觀。當代新儒家繼承從孟子到宋明陸王心學傳統，展現普遍理性觀的思維脈絡。

### 三、儒家公共哲學：一種整全性學說？

當代新儒家源自陸王心學主體，主張普遍理性觀，並以此一基礎與現代性融通，建構一種具有現代性意涵的儒家公共哲學。此一儒家式的公共哲學，用當代新儒家之一張君勱的話來說，即是儒學作為一種中國的「立國之道」<sup>6</sup>。而就儒學作為中國的「立國之道」而言，首先要面對的議題，是如何處理可能的多元「立國之道」的競合問題。當代新儒家所建構的儒學體系，即使暫時擱置複雜的宗教議題不談，純就道德與哲學面向而言，用羅爾斯(J. Rawls)的術語言之，即是一種整全性學說(comprehensive doctrine)。羅爾斯所謂整全性學說，乃是可以普遍應用在各種人類生活主題，包括何為有價值類生活，個人品格的理想，以及人際之間友誼、家庭與組合關係的理想等等的體系性理論。<sup>7</sup>就此而論，當代新儒家以民主為新外王體制，而由於民主體制乃是一個思想言論自由的多元社會，此與儒學作為唯一的「立國之道」論述，勢將有所牴觸。正如羅爾斯所指出：

現代民主社會的特徵不僅是包含各種整全性的宗教、哲學與道德學說的多元主義，而且是各種整全性學說彼此無法比較卻各皆合理的多元主義。同時，在各種整全性學說之中，並無任何一個為公民所普遍接受。…此一整全性學說各皆合理卻無法和諧並存之多元現象，乃是人類理性在憲政民主

<sup>5</sup> 王陽明，《傳習錄》下。收入《王陽明全書》，第一冊，頁92。

<sup>6</sup> 此一術語根據張君勱：《立國之道》(台北：商務，1971年)一書之書名。事實上，張君勱正是以儒學作為中國「立國之道」的目標，致力於當代新儒學的建構。

<sup>7</sup> John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p.13.

體制的自由制度架構之中運用的正常結果。<sup>8</sup>

羅爾斯認為在民主體制之下，人的理性自由運用勢必形成多元社會的現象。他指出民主社會的政治文化存在五個一般性的事實，其中第一、合理的多元主義事實：現代民主社會中存在各種整全性的宗教、哲學與道德學說之分歧現象，並非僅僅是一時的歷史境況，而是民主社會政治文化的永久形貌；第二、壓制的事實：除非運用國家權力的壓制，否則勢必無法維持對同一整全性的宗教、哲學與道德學說之持續的共同理解，然而此非民主社會所能容許；第五、判斷的負擔 (burdens of judgment) 事實：我們無法預期擁有完整理性能力的人們，在民主社會中經過自由討論之後，終將達成相同的結論，這也是何以民主社會強調寬容的原因。<sup>9</sup>基於這三項事實，羅爾斯認為在民主體制中，我們無法寄望公民對某一整合性學說的共同肯認。

羅爾斯認為現代多元社會，除了社會多元勢力折衝平衡的事實之外，更重要的是真正標誌民主社會特徵之合理的多元主義 (reasonable pluralism) 事實。羅爾斯認為：

合理的多元主義事實，必須與多元主義事實加以區別。此一事實乃是自由制度，不僅傾向產生人們從各自利益以及狹隘視界形成的各種學說與觀點，尤有進者，乃是這些發展的觀點之中，存在各式各樣合理的整全性學說之事實。…它們不僅是自我與團體利益或從局限的出發點看待政治世界之結局，就某種程度而言，毋寧是在自由制度架構中自由的實踐理性運用之成果。<sup>10</sup>

質言之，相較於民主社會單純的多元事實存在而言，合理的多元主義固然亦是自由制度的產物，然而獨特之處在於合理的多元主義基於人類判斷負擔之根源，從而造成人們彼此的不同意見。羅爾斯認為就實踐理性的運用而言，道德人理性的 (rational) 面向致力於平衡各種目標的追求，評估它們在我們生活方式上的適當位置，然而要做成正確的理性判斷卻存在嚴重的困難；道德人合理的 (reasonable) 面向則致力評估在共同制度中人們彼此相抗衡的要求，要做成健全的合理判斷亦存在困難。此外，就應用在我們的信念與思想架構，以及評估理論理性能力運用的合理性而言，亦存在同樣的困難。<sup>11</sup>

由於羅爾斯認為不論就實踐理性或理論理性，皆有其判斷的負擔，造成人們

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. xvi.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 36-37, 58.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.



不能擁有相同的整全性學說之後果，自由社會強調寬容即由此推導而來。<sup>12</sup>要之，思想價值多元不啻二十世紀的主流，亦成為多元包容與尊重的重要理據。事實上，羅爾斯在後期解決多元社會整合難題的理論建構中，便以「合理的」(reasonable) 取代「真的」(true) 做為理論的判準。<sup>13</sup> 基於「合理的」判準，我們可以有多元而彼此衝突之合理的學說並存；基於「真的」判準，我們只能有唯一的整全性學說作為客觀真理。基於此一理由，羅爾斯認為其立基於康德式義務論的《正義論》，也只是自由民主社會的整全性學說之一，不足以作為唯一的公共哲學—亦即立國之道，乃放棄以《正義論》為政治社會基本建制的觀點，轉而以「交疊共識」(overlapping consensus) 的論述架構取而代之。筆者以為，當代新儒家建構的新外王哲學，的確融通了儒學與現代民主的理路。然而，作為一種公共哲學，當代新儒家所詮釋建構的儒學體系，基本上乃是一套整全性學說，它必需面對其所肯認的自由民主體制形成的合理多元主義現象，並作出理論的因應。

面對思想價值多元的事實，自由主義強調寬容，此在儒家哲學傳統中，其實亦存在相應的理論資源。孔子主張恕道，亦即「推己及人」，並認為吾人應該「毋意，毋必，毋固，毋我」。儒家此種恕道精神，足與西方自由主義本乎理性(而非狂熱激情)的寬容精神相呼應。朱堅章教授指出：

洛克力斥狂熱，認為是真理之敵。因為狂熱份子總是自信確然絕對，所以，捨理性而就熱情，不僅是真理之敵，並且是禍亂之源。…洛克以基督教的金律的平等精神為其自由論的基礎，而基督教的金律，實即我國儒家所強調的恕道。所以，國人堅持傳統主義者，似應發揮恕道精神，推己及人，「毋意，毋必，毋固，毋我」，寬容異見，這才是傳統儒家文化的精神。至於激進的維新主義者，也可藉以了解，不必致力於排斥傳統，西方民主主義的基本精神，正合於我國傳統的恕道思想。<sup>14</sup>

在孔子恕道精神之下，《中庸》亦有「道並行而不相悖，萬物並育而不相害」之說，足與西方自由主義的寬容精神相呼應。此外，儒家在「以德化民」的思維之下，重視國家扮演的倫理教化功能，以現代政治哲學觀點視之，即是一種「完善論」(state perfectionism)，與自由主義主張的國家價值中立說(liberal neutrality of state)不同。在這一個議題上，安敬如(S. C. Angle)認為當代新儒家所主張的教化(moral edification)，固然是一種儒家式的完善論，但並非「極端的完善論」(extreme perfectionism)，而是一種「溫和的完善論」(moderate perfectionism)。質言之，儒家並非要強制性推進單一的良善價值觀，而是以溫和的循循善誘的方式，提供國民若干值得選擇的生活價值觀。就此而言，儒家乃是屬於一種溫和的完善論，與

---

<sup>12</sup>Ibid., pp. 56-57.

<sup>13</sup>Ibid., p. xx, 94, 127ff.

<sup>14</sup> 朱堅章：〈洛克的自由觀念之分析〉，《國立政治大學學報》第20期，頁196。

自由主義所重視的「個人自主性」(individual autonomy)並非不能相容。<sup>15</sup>無論如何，面對現代民主社會的多元現象，當代新儒家重建儒學作為現代中國的「立國之道」，首先必需將儒家式的公共哲學，在理論上轉換為一種多元社會的「交疊共識」。其次，在儒家所重視的教化功能上，基於尊重公民的自主性，亦應展現足以包容各種良善生活觀的思維。先秦儒家、宋明新儒家以及當代新儒家，彼此之間仍有微妙的異同，對儒學更深入而全面的分析，將有助於發掘儒學內在的自由思維資源，以回應現代多元性思維的挑戰。

#### 四、普遍倫理與關懷倫理的爭議

當代新儒學除了作為一種整全性學說，必需回應民主社會合理的多元主義之挑戰外，從倫理學說的觀點，其所建構的普遍倫理原則觀點，從晚近由女性主義(feminism)所發展的特殊關懷倫理觀之，亦有進一步反思的空間。

當代女性主義所發展的關懷倫理，主要針對自由主義的普遍正義倫理而來。女性主義從性別觀點質疑普遍正義原則倫理，認為正義倫理反映的是男性思維特色，顯然受到心理學對於不同性別心理研究之影響。誠如吾人所知，女性主義創始者姬利根(Carol Gilligan)深受心理學家皮亞傑(Jean Piaget)與柯柏(Lawrence Kohlberg)之影響，我們從其提出代表女性思維的代表作《一種不一樣的聲音：心理學理論與女性發展》<sup>16</sup>書名，即可看出以「關懷倫理vs.正義倫理」所反映不同的倫理觀，來自心理學對男女性別不同思維特色的影響。<sup>17</sup>質言之，從心理學的研究發現男女思維模式有別，據以指出西方正統哲學理性思辨推衍普遍原理原則，其實反映的只是男性思維。就此而言，西方傳統哲學家絕大多數都是男性，會反映男性思維並不意外。當然，這只是就女性主義發展的外緣問題而言。

回歸哲學論述的內涵，普遍倫理與關懷倫理的爭議，在於自由主義的普遍正義倫理，關注的是社會公平(fairness)問題，建構抽象而形式的正義原則，作為在社會中人際之間具有競爭性的權利規範；相較之下，女性主義關注的是關懷(care)，注目於透過對人的責任與人際之間相互關係的理解，形成一種脈絡的(contextual)

---

<sup>15</sup> Stephen C. Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*(Oxford: Oxford University Press, 2009), pp.204-207.按，安敬如指出此處有關極端與溫和兩種完善論之分類，乃是根據 Joseph Chan 之說而來。

<sup>16</sup> Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

<sup>17</sup> See Mary Jeanne Larrabee, "Gender and Moral Development: A Challenge for Feminist Theory", in her edition, *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives*(New York: Routledge,1993), pp.3-5.

與敘事的(narrative)的關懷行動。根據姬利根的觀點，正義倫理與關懷倫理二者的差異，可以如下的對比來表述：就道德能力而言：學習道德原則(正義倫理)vs.發展道德傾向(關懷倫理)；就道德推理而言：尋求可以普遍運用的道德原則來解決問題(正義倫理)vs.尋求能夠應對具體案例的適當回應(關懷倫理)；就道德概念而言：關注權利與公平(正義倫理)vs.關注責任與關係(關懷倫理)。<sup>18</sup>普遍正義倫理立基於普遍性(universality)、共同人性與權利主張；相較之下，關懷倫理則立基於對個別具體關係的關懷，對區別的個性之尊重與強調接受責任而非主張權利。<sup>19</sup>

相較於正義倫理建立在康德式的先驗主體觀之上，由先驗主體的無條件律令(categorical imperative)提供普遍性法則的基礎，女性主義上述對於關懷倫理的論點，則是建立在一種關係性的存有論(relational ontology)之上。關於此點，正如羅賓孫所指出：

要之，關懷倫理由關係性(relationality)的自我理論出發。在此一觀點之下，自我沒有“分離的、本質的核心，而毋寧只有透過與他者關係而形成的自我”(Hekman 語)。就此而言，認同與主體性並非在與其他行動者脫離中發展，而是人際互動中相互地形構而成。…因此，關係性是關於人的社會存在最基本性質的一種主張。在人是「社會存有」(social beings)之上，關懷倫理的關係性存有論主張相互依存的關係是吾人存在的基本特徵。<sup>20</sup>

自由主義的正義倫理，立基於康德具理性的、普遍性的道德主體，其所發展的義務論倫理學，標舉普遍性的道德法則，強調道德的普遍標準與公正無私(universal standard and impartiality)。相較之下，女性主義則立基於人際互動中相互形構而成的關係性主體觀，並據此質疑由康德式先驗主體提供普遍性法則之正義倫理學形式與抽象性質。女性主義主張道德是一種特殊的關懷，強調人際之間脈絡意義的、具體的關係之重要性。

當代新儒家發展的倫理觀，由於其對儒學的詮釋脈絡，沿循陸王心學以及康德式義務論的主軸，就普遍倫理原則的探求而言，與當代自由主義所發展的正義倫理基本上一致，皆展現內在主體提供普遍性道德法則的主張。由於當代新儒家的倫理觀與自由主義的正義倫理，基本上皆屬於康德式義務論的脈絡。由是，女性主義關懷倫理觀對自由主義正義倫理觀的批評，基本上也適用於當代新儒家的倫理觀。就此而言，我們是否能從儒學中找到相關資源來回應女性主義關懷倫理的批評，是一個值得關注的問題。

---

<sup>18</sup> Quoted in Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: Introduction*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp.400-401.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.405.

<sup>20</sup> Fiona Robinson, *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security* (Philadelphia: Temple University Press, 2011), p.4.

關於當代新儒家應該如何回應關懷倫理的議題，筆者以為首先我們應該注意的是在儒學的長期發展中，儒學內涵所存在的多樣性與豐富性，亦即先秦儒家、宋明新儒家與當代新儒家的倫理觀，在儒家踐仁的一貫論旨之外，其實存在某些微妙的差異。對於此一問題進行深入的比較分析，將有助於釐清儒家倫理觀的性質與定位，並據以檢視在當代新儒家探求普遍性的倫理法則之外，儒家之中是否還有其他倫理理論資源，足以回應正義倫理 vs. 關懷倫理之爭所凸顯的相關議題。當代新儒家的志業在致力於儒學與現代性的融通，因此透過建構儒家式普遍理性觀，發展出足以與西方正義倫理會通的普遍法則倫理。不過，我們似乎不必把當代新儒家所詮釋建構的普遍倫理觀，即等同於儒家的倫理觀。在當代新儒家所繼承的宋明陸王心學傳統之外，我們仍然可以嘗試從其他學派的儒學傳統，去尋繹相關的倫理資源。

質言之，儒家倫理能展現特殊脈絡的關懷嗎？筆者以為，相較於宋明儒學與當代新儒學的普遍理性觀及對普遍之理的探求，先秦儒學固然是宋明儒學與當代新儒學的根源，然而諸如「親親而仁民，仁民而愛物」的論述，顯示回到個人之間脈絡意義的「愛有差等」之論述，其實隱含關懷倫理所重視的脈絡意義與對個別具體關係的特殊關懷。孟子強調「人皆有不忍人之心」，一方面固然由「人皆有之」而展現普遍理性觀以及普遍倫理原則。然而不忍人之心所顯示對他人的普遍關懷，除了包含普遍原則的意涵之外，其實也包含對他人具體實質的關懷。

要之，宋明及當代新儒學的儒家倫理觀的基本定位，乃是建立在普遍理性觀基礎，追求普遍原理與規則的正義倫理。然而如果檢視先秦儒學論述中諸如「愛有差等」、「不忍人之心」等觀點，其實亦存在某些著重具體脈絡與特殊關懷的關懷倫理思維。沿循此一理論線索，透過與西方正義倫理 vs. 關懷倫理議題的比較分析，也許整體儒家(包括先秦儒學、宋明儒學與當代新儒學)的倫理觀，能夠建構正義倫理與關懷倫理之外另一種獨特的倫理觀形態。

## 五、文化認同：普同或多元差異的議題

當代新儒家的普遍理性觀，除了所發展的普遍倫理思維必需面對關懷倫理的挑戰之外，其「夷狄進中國則中國之」與「世界大同」的論述，似乎更能展現一種全球化的思維，而難以照應尊重少數族群文化的差異認同，而勢必要受到晚近在西方方興未艾的多元文化思維的挑戰。作為後現代時序的主要思潮之一，多元文化論(multiculturalism)的思維顯然受到後現代主義的影響。然而，正如威利(C.

Willett)所指出：

的確，多元文化論諸多頗為激進的訴求承襲自後現代主義。從後現代主義，多元文化論學到了不再信任傳統理論建構中的普遍主義(universalism)與基礎論(foundationalism)，以及對階層性的規範之獨尊。然而，在最具產能的運動中，多元文化論標誌出一個超越後現代主義否定主義式批評的進步階段。<sup>21</sup>

質言之，多元文化論在後現代主義的影響之下，不再接受啟蒙傳統以來的普遍理性觀，以及立基於普遍理性觀所發展的普遍文化觀。相較於後現代主義不斷解構的否定主義式批評，多元文化論在揚棄普遍主義、基礎論、階層性這些現代性思維框架之後，即致力於正面思考解決族群文化差異認同的論述。當然，多元文化論的正面論述，依然必需針對現代性的缺失以思考解決方案。正如伊格頓(T. Eagleton)所指出：

抽象的啟蒙時代平等概念，在它的時代是一個革命性的觀點，它對個體的差異性的粗暴地凌駕，對感性的個殊性之猛烈地地理性主義式地壓制。此乃意謂在政治語詞中每一個人僅僅因為他們是人，即被平等底考量。…由是，平等成為深度弔詭的觀念，它意謂每一個人必需無個殊性地(non-particularly)擁有他們的個殊性—此處「無個殊性地」意謂沒有任何特權、例外或排他性。每一個人必須完全平等，卻接受無法用同一標準衡量的對待—此乃意謂你必需去除經院哲學家所謂偶有性的個人性質，以取得個人尊重的合格候選人資格。<sup>22</sup>

啟蒙傳統或康德主義的普遍理性觀最大盲點，在於先驗主義視角之下，使得人的個殊性消失，因而人與人之間的差異性隨之隱沒。現代自由主義在這個基礎之上，建構人與人之間道德地位之平等。以羅爾斯的術語言之，人在「無知之幕」遮蔽之下即是所謂「道德人」(moral person)。道德人彼此之間之所以是平等的，一方面是因為我們從道德觀點(from a moral point of view)看人；另一方面也是因為無知之幕遮蔽了每一個人在經驗世界的各種個殊性特質，人人成為自由平等的理性存有(a free and equal rational being)。<sup>23</sup>康德式的先驗自我觀，無疑地在現代人類追求自由的實現上最出了重要貢獻。然而此一先驗的普同性人觀，的確也存在盲點。社群主義者沈岱爾(M. Sandel)批評這種康德式的先驗自我觀，將主體從其所處的經驗脈絡情境加以抽離，成為一種不具任何經驗性質的先驗主體，完全忽視自我乃是嵌入(embedded)或情境化(situated)在既存的社群脈絡之中，因此並

<sup>21</sup> Cynthia Willett, "Introduction", in her edition, *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate* (Oxford: Blackwell, 1998), p.2.

<sup>22</sup> Terry Eagleton, "Five Types of Identity And Difference" in David Bennett(ed.), *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*(London: Routledge,1998), p.50.

<sup>23</sup> See John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.; revised ed., 1999), chap. I, sec.3; chap. IX, sec. 85.

不真實，而毋寧是一種虛假的自我觀。他認為任何主體都是由其性質所構成，而非性質之外另有主體。<sup>24</sup>如果一種自我完全脫離經驗所與的樣貌，則其無異乎為一種純粹抽象的意識。若然，則徹底情境化的主體，將轉而為一種徹底脫離形體的主體(a radically disembodied subject)所取代。<sup>25</sup>此種徹底脫離形體的主體，沈岱爾稱之為「無擔負的自我」(‘unencumbered self’)。<sup>26</sup>這種不具個殊性質的自我固然具有普同性，據以作為人與人平等的理論預設，卻難以解釋人的自我的身分認同(self-identity)。泰勒指出：

對於「我的身份是甚麼？」此一問題的答案，不能羅列其他系列—諸如我的身體描述、起源、背景、能力等等性質作為回答。所有這些性質當然在我的身份中有其位置，但僅是就某種設定而言。如果我在某一世系中的存有對我而言具有核心的重要性，如果我以此為榮，並視為賦予我在某類人們中的成員身份，並根據我在某種背境之下形成自己認為有價值的某種性質，去標明做為一個行動主體，此種性質即構成我的身份之一部份。此一觀點將因我相信人的道德性質，在相當大的程度上乃是在他們的背境中獲得滋養，因而對一個人的背境採取敵對的態度，不啻以一種重要的方式拒絕其自己。<sup>27</sup>

質言之，泰勒認為自我身份不應由身體的性質去描述，而應著眼於人在其存在其所生存的社群文化背境中得以滋養而形成的特質。此種來自社群文化所形成的特質與自我認同無法分割，它是構成自我身份認同最重要的部分。

多元文化論即是基於此一社群主義式的人觀，認為現代民主體制中應該受到平等尊重的個人，乃是在社群文化中形成獨特自我認同的個人。由於現代國家不是基於歷史因素的多民族國家(multination states)，即是由於移民因素而為多族群國家(polyethnic state)。無論那一種情況，現代國家之中多元文化的情勢乃所難免。在多元文化情勢之下存在多元族群文化團體，國家要實現對每一位公民的平等尊重，就必需尊重形成其自我認同所繫屬的族群文化。特別是少數民族或族群同體，其文化主體應受到尊重，與國內多數族群的文化主體形成互為主體性。多數族群文化同化少數族群文化的思維，應加以揚棄。<sup>28</sup>

儒家以「文野」而不以「血統」作為民族區分標準，曾展現高度的理性思維，受到肯定與稱讚。然而時移勢異，隨著現代國家族群議題的改變與視角的轉移，

<sup>24</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) pp.20-21.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>26</sup> Michael J. Sandel, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self” in Robert E. Goodin & Philip Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 1997), pp.249-250.

<sup>27</sup> Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*(Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p.34.

<sup>28</sup> See Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press.,1996), pp.11-24.

儒家此一受到肯定的普同文化觀已受到挑戰。當代新儒家在普遍理性觀之下，很難跳脫《春秋》「夷狄進中國則中國之」與《禮記》「世界大同」的論述，亦即以「文野」一客觀的文明標準，作為處理現代民主國家多民族或多族群文化認同的進路。然而此一導向「同化」的思維在當代多元文化思維中已然受到揚棄。如何解決此一理論問題，攸關當代新儒學的未來發展，值得關心儒學發展者重視。

## 六、結語

當代人類世界是一個多元與差異的世界，展現在思想、性別與族群文化等等向度。西方晚近公共哲學，在後現代主義影響之下，開拓出重視多元與差異的視野。在此一視角之下，本文對當代新儒家所建構的公共哲學，嘗試進行若干探討與評析。正如本文一開始所指出，當代新儒家致力於以儒家為「立國之道」，並扣緊普遍理性觀以開展儒學與現代性之融通，可謂視野宏觀，為儒學在現代發展做出了重大貢獻。

不過，正如西方現代性思維在後現代所面臨的質疑與批評一樣，當代新儒學亦正面臨新一波的挑戰，有待於再挖掘儒學的內在資源以展現新的思維。平心而論，儒學儘管基本上是一種涵蓋廣泛的整全性學說，自漢武帝「獨尊儒術」以降，常在統治者的政治利用之下，變身為獨斷的政治教條，甚至成為帝制的護身符。然而回歸儒家哲學的真實內涵，其實不乏兼容並包的思維。<sup>29</sup>其次，以儒家的仁學傳統，的確擁有足夠的哲學資源，提供現代社會對於經濟弱勢與身心弱勢特殊關懷的倫理依據；然而在儒學傳統的普遍理性觀之下，「夷狄進中國則中國之」與「世界大同」的論述，也許更接近一種全球化的觀點，卻不易開展出尊重少數族群的差異認同；儒家強調人格平等，可以包容男女平等的性別主張，然而面對女性主義訴求的特殊關懷倫理，以及同性戀團體尊重少數性別差異認同的要求，顯然有其不足之處。要之，在正視多元與差異的後現代時序，當代新儒家必需對儒學進行更深入地理論反省與調整補充，才足以超克多元主義、女性主義與多元文化論等思潮對普遍理性觀之現代性思維的挑戰，以真正展現儒家與時推移的精神。

---

<sup>29</sup> 劉述先先生為了釐清真正儒學的內涵，將儒學分為精神性儒學(Spiritual Confucianism)、政治化儒學(Politicized Confucianism)以及常民化儒學(Popular Confucianism)。這個分類，的確有助於我們對儒學內涵的理解。See Shu-Hsien Liu, *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*(Westport, Conn.:Praeger,2003),p.23.

# 國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2013/10/29

|           |   |
|-----------|---|
| 國科會補助計畫   | 計畫名稱: 普遍vs. 差異: 當代新儒學在後現代的挑戰與回應(III-II) |
|           | 計畫主持人: 何信全                              |
|           | 計畫編號: 101-2410-H-004-059- 學門領域: 社會政治哲學  |
| 無研發成果推廣資料 |   |



101 年度專題研究計畫研究成果彙整表

| 計畫主持人：何信全                              |                 | 計畫編號：101-2410-H-004-059- |                 |            |      |                                     |     |
|--|-----------------|--------------------------|-----------------|------------|------|-------------------------------------|-----|
| 計畫名稱：普遍 vs. 差異：當代新儒學在後現代的挑戰與回應(III-II) |                 |                          |                 |            |      |                                     |     |
| 成果項目                                   |                 | 量化                       |                 |            | 單位   | 備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等） |     |
|  |                 | 實際已達成數（被接受或已發表）          | 預期總達成數(含實際已達成數) | 本計畫實際貢獻百分比 |      |                                     |     |
| 國內                                     | 論文著作            | 期刊論文                     | 0               | 0          | 100% | 篇                                   |     |
|  |                 | 研究報告/技術報告                | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
|  |                 | 研討會論文                    | 1               | 0          | 100% |                                     |     |
|  |                 | 專書                       | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
|  | 專利              | 申請中件數                    | 0               | 0          | 100% | 件                                   |     |
|  |                 | 已獲得件數                    | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
|  | 技術移轉            | 件數                       | 0               | 0          | 100% | 件                                   |     |
|  |                 | 權利金                      | 0               | 0          | 100% | 千元                                  |     |
|  | 參與計畫人力<br>(本國籍) | 碩士生                      | 0               | 0          | 100% | 人次                                  |     |
|  |                 | 博士生                      | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
|  |                 | 博士後研究員                   | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
|  |                 | 專任助理                     | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
| 國外                                     | 論文著作            | 期刊論文                     | 0               | 0          | 100% | 篇                                   |     |
|  |                 | 研究報告/技術報告                | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
|  |                 | 研討會論文                    | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
|  |                 | 專書                       | 0               | 0          | 100% |                                     | 章/本 |
|  | 專利              | 申請中件數                    | 0               | 0          | 100% | 件                                   |     |
|  |                 | 已獲得件數                    | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
|  | 技術移轉            | 件數                       | 0               | 0          | 100% | 件                                   |     |
|  |                 | 權利金                      | 0               | 0          | 100% | 千元                                  |     |
|  | 參與計畫人力<br>(外國籍) | 碩士生                      | 0               | 0          | 100% | 人次                                  |     |
|  |                 | 博士生                      | 2               | 0          | 100% |                                     |     |
|  |                 | 博士後研究員                   | 0               | 0          | 100% |                                     |     |
|  |                 | 專任助理                     | 0               | 0          | 100% |                                     |     |

|  |          |
|--|----------|
| <p>其他成果<br/>(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p> | <p>無</p> |
|--|----------|

|   | 成果項目            | 量化 | 名稱或內容性質簡述 |
|---|-----------------|----|-----------|
| 科<br>教<br>處<br>計<br>畫<br>加<br>填<br>項<br>目 | 測驗工具(含質性與量性)    | 0  |           |
|   | 課程/模組           | 0  |           |
|   | 電腦及網路系統或工具      | 0  |           |
|   | 教材              | 0  |           |
|   | 舉辦之活動/競賽        | 0  |           |
|   | 研討會/工作坊         | 0  |           |
|   | 電子報、網站          | 0  |           |
|   | 計畫成果推廣之參與(閱聽)人數 | 0  |           |

# 國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

## 1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

## 2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表  未發表之文稿  撰寫中  無

專利： 已獲得  申請中  無

技轉： 已技轉  洽談中  無

其他：（以 100 字為限）

研究成果已寫成學術會議論文，預計於本年十一月間在學術會議中發表。

## 3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

當代人類世界是一個多元與差異的世界，展現在思想、性別與族群文化等等向度。西方晚近公共哲學，在後現代主義影響之下，開拓出重視多元與差異的視野。在此一視角之下，本文對當代新儒家所建構的公共哲學，嘗試進行若干探討與評析。當代新儒家致力於以儒家為「立國之道」，並扣緊普遍理性觀以開展儒學與現代性之融通，可謂視野宏觀，為儒學在現代發展做出了重大貢獻。不過，正如西方現代性思維在後現代所面臨的質疑與批評一樣，當代新儒學亦正面臨新一波的挑戰，有待於再挖掘儒學的內在資源以展現新的思維。平心而論，儒學儘管基本上是一種涵蓋廣泛的整全性學說，自漢武帝「獨尊儒術」以降，常在統治者的政治利用之下，變身為獨斷的政治教條，甚至成為帝制的護身符。然而回歸儒家哲學的真實內涵，其實不乏兼容並包的思維。其次，以儒家的仁學傳統，的確擁有足夠的哲學資源，提供現代社會對於經濟弱勢與身心弱勢特殊關懷的倫理依據；然而在儒學傳統的普遍理性觀之下，「夷狄進中國則中國之」與「世界大同」的論述，也許更接近一種全球化的觀點，卻不易開展出尊重少數族群的差異認同；儒家強調人格平等，可以包容男女平等的性別主張，然而面對女性主義訴求的特殊關懷倫理，以及同性戀團體尊重少數性別差異認同的要求，顯然有其不足之處。本文指出，在正視多元與差異的後現代時序，當代新儒家必需對儒學進行更深入地理論反省與調整補充，才足以超克多元主義、女性主義與多元文化論等思潮對普遍理性觀之現代性思維的挑戰，以真正展現儒家與時推移的精神。

