

應對儒家傳統面臨的五個挑戰

李晨陽

新加坡南洋理工大學

摘要

本文討論儒家思想傳統在近代和現代所面臨的五個主要的挑戰：科學，民主，女性主義，環境主義，以及儒家自身如何生存下去的挑戰。

關鍵字

儒家，挑戰，科學，民主，女性主義，環境主義，生存，牟宗三，自由主義

近代以來，儒家思想傳統面臨各種各樣的挑戰。其中兩個主要的挑戰，即科學和民主的挑戰，已經得到了廣泛的重視，儒家傳統也已經對此做了積極的應對。但除此之外，這篇論文還要討論另外三個挑戰。第三個挑戰來自女性主義（feminism），中國社會已經在相當大的程度上回應了女性主義的努力并支持其訴求，但是，這些進步基本上是在沒有儒家參與的情況下取得的。第四個挑戰來自環境保護主義（environmentalism），與對女性主義的挑戰一樣，儒家對環保主義的挑戰的回應也才剛剛開始。儒家思想傳統正在開始意識到這兩個挑戰的嚴重性。第五個嚴重的挑戰是儒家傳統自身生存的挑戰，也就是說，與基督教，佛教，和自由主義等傳統不同，儒家現在面臨著自身的生存問題。總體而言，可以說儒家思想傳統在克服這些挑戰的過程中，大部分的工作還沒有完成。下面，我將逐個討論儒家思想傳統所面對的這五個挑戰，並闡述我個人的一些看法。

—

面對科學的挑戰，儒家傳統主要需要解決兩個問題。首先是如何為科學在人類社會中定位，也就是對科學在人類社會中的價值做出總體的評價；其次是如何為科學在儒家認識論中定位，尤其是就倫理知識與科學知識的關係重新做出評定。

毋庸諱言，儒家傳統在歷史上對科學的態度是不正確的，也是不公平的。儘管以荀子為代表的儒家自然主義傳統表現出重視自然知識的傾向，但儒家的主流傳統一直是以倫理道德為中心的，就連荀子也不例外。這個主要傳統以倫理價值為人類生活和宇宙的中心。這種以倫理道德為中心的思想反映在宋代理學家張載的思想中，就是“德性之知”與“見聞之知”的對立。張載主張，“德性所知不萌於見聞。”後來，朱熹把孟子所做的“大體”和“小體”的區分解釋成“心”和“耳目”的區別。王陽明

把這個傾向更推進一步，他主張，所有有用的知識都在心中，不必到心外去尋求。這個傾向把早期儒家重視倫理道德的思想極端化，而沒有對自然知識給予足夠的重視。儒家對這兩種知識的不同態度阻礙了科學知識在中國的成長與發展。如果說，道家傳統對長生不死靈丹妙藥的執迷追求在客觀上間接地促進了自然知識（主要是化學知識）的發展，在中國歷史的進程中，儒家傳統對歷史文獻的極力推崇實際上是否定了自然科學知識在人類生活中的地位。

在二十世紀二十年代關於科學與玄學的論戰中，儒家學者試圖把科學和哲學分開。這實際上是對科學做出了一大讓步，給了科學以獨立的地位。這意味著儒家思想家開始認識到，倫理道德知識並不能代替科學知識。這標誌著儒家思想傳統的一個重大轉變。

二十世紀中下期，儒家思想家對於科學知識的重要性有了更進一步的認識，對科學知識的性質做了更進一步的探討。在眾多有見地的思想家中，牟宗三的貢獻尤為突出，主要表現在他對科學知識的認識論的分析上。儘管牟宗三仍然堅持以倫理道德為中心的世界觀，但是他大大地擴展和提高了科學知識在儒家思想中的地位。他認為，以儒家為主幹的中國文化傳統對“知性”沒有給予足夠的重視。在〈中國文化的特質〉以及其它的著作中，牟宗三主張為了引進科學和民主，中國文化的精神必須做知性的“坎陷”。他指出，中國文化的特點是“綜合的盡理之精神”，它強調“上下通徹，內外貫通”，這裡的理是關於道德世界的理，而非自然世界的理。它的本質是實踐的，而非認知的或理論的。它關注的重心是價值世界，而非“實然世界”。與此相比，以希臘傳統為代表的西方文化注重自然世界。它的特點是“分解的盡理之精神”，它是抽象的，片面的（“有偏至義”），和概念性的，也可以說，“分解的精神是方方正正的，是層層限定的”。這種精神的中心是邏輯的，數學的，和科學的，它的中心問題是存在，特別關注存在之理。這種分析的精神在西方產生了科學與基督教。借用《易經》的表述，可以說西方的精神是“方以智”的精神，而中國的精神則是“圓而神”的精神¹。基於以上的分析，牟宗三得出結論說，要想接受科學，中國文化必須經過一個“坎陷”的過程，引入知性的思維方式。

牟宗三的分析是否準確，當然是可以討論的。一方面，我認為他關於中國文化缺少“分析的盡理之精神”的觀點是有道理的²。而正因為缺少這樣一種分析的知性的精神，科學在中國文化的土壤中沒能得到深入的發展，因為科學知識依賴於經驗的（實驗的）和分析的方法。

另一方面，我們也應該認識到，牟宗三並沒有完成儒家對科學之挑戰的回應工作。儒家關於科學的整體論述也還沒有完成。儒家思想傳統不僅需要在科學面前論證自身存在的價值，更重要的是，它必須發展和表述自己的科學哲學觀。儒家傳統需要明確地界定科學和科學知識對人類的道德進程的作用，明確地界定科學知識和道德知識的關係，在這方面，還有很多工作要做。這種工作必須經過廣泛的深入的討論來實現，現在就宣佈大功告成還為時過早。就我個人所見，這種工作在儒家現有的概念框架內，恐怕是難以完成的。

比起他對科學的挑戰的處理來，牟宗三先生對於民主的挑戰的回應則是軟弱無力的。牟宗三認為，西方的民主也產生於“分解的盡理之精神”。他認為，民主依賴於兩個條件：第一，民主的前提是對個人的外在的限定，任何一個人都不可能為所欲為；第二，民主對正義的追求是通過不同的社會階級的競爭實現的。民主體制通過建立客觀的規則來保護個人的權利，並規範個人對他人的義務。牟宗三認為，這裡的第一個條件可以追溯到西方的分析方法，分析方法承認外在的限制。第二個條件則置根於西方的分析精神對客觀事物所持的抽象的概念性的態度。總而言之，西方的民主是建立在其分析的精神之上的³。

牟宗三先生對知性與民主的分析是有問題的。分析的方法也許可以有助於認識到個人之外的其他人存在的實在性，也許可以揭示他人的實在性對個人造成的限制性。可是，這樣的認識最多可以提出如何對待其他人的問題，但它並不能對這個問題給出確定的答案。當我認識到在我之外的他人的實在性的時候，我可以試圖征服他們，或者與他們合作共存，或者與他們做某種交易，而民主只是對待其他人的多種可能的答案之一。從另一方面講，分析的方法主要是邏輯的和線性的，而民主強調理性和綜合性，它的特點是多元的，不是一元線性的。因此，分析方法並不能充分闡釋民主的精神。我們可以說，牟宗三最多只是開始了儒家思想傳統對民主的嚴肅探討，然而，他並沒有提出一個有效的答案。

作為第二代新儒家的代表人物之一，劉述先清楚地看到牟宗三在關於民主問題的思想上的不足。他指出儒家與民主的根本問題是多元主義的問題，這是他對當代儒家思想的重要貢獻。劉述先重新解釋宋明理學的“理一分殊”的命題。他強調，中國文化（包括儒家，道家，佛教傳統）的一個有深遠意義的方面，在於它認識到“兩行”的價值。“兩行”一詞最早出現於《莊子·齊物論》。莊子主張，從道的角度看，所有的一切都沒有根本差別，萬物歸一⁴。所以說，事物的“是”與“否”最終沒有多大的區別。莊子認為，一旦我們明白了天道之理，我們就不會就事情的“是”與“否”鑽牛角尖；我們就會看得遠一點，讓兩道齊行。但是，劉述先強調，過去對“兩行”的解釋過度注重同一而忽視差別。他重新解釋“兩行”，認為“兩行”代表“理一”與“分殊”，按照這個新的解釋，“兩行”在於保持“理一”與“分殊”之間的平衡。也就是說，一方面我們要追求包羅一切，貫穿一切的道；另一方面，我們必須意識到這個“道”有多種多樣的表現，這些表現歸根於一。劉述先認為，這種對“理一分殊”的新解釋為多元主義打下了理論基礎。按照這種觀點，儒家可以說，雖然仁的理想只有一個，可是它的表現卻是多種多樣的，也即是說，在同一原則之下，可以有不同的觀點和實踐方式⁵。

民主和多元是不可分離的，劉述先無疑深知這個道理，他試圖在儒家思想傳統之內開拓多元主義的途徑，這比牟宗三又進了一大步。劉述先就民主的挑戰問題指出了新的方向，開拓了新的路子，可是他的解決方法仍然有可以商榷的地方：他沒有明確解釋儒家思想傳統到底怎樣解決多元主義的問題。我認為，作為一個價值體系，儒家必須回答兩個層次的問題：第一層，它要回答儒家是否允許就同一問題或事物的不同觀點同時存在。儒家應該容許不同的觀點百花齊放，“罷黜百家，獨尊儒術”的路子再也走不通了。第二層，儒家要回答它自己在一個具體問題上持什

麼樣的觀點，因為它不可能在同一問題上面贊成所有百家觀點。劉述先在儒家與民主的問題上的貢獻是他就第一層面的問題作出了肯定的答案，通過對“理一分殊”的新解釋，儒家放棄它長期所持的“大一統”的思想，而轉向多元主義，承認多種觀點之存在的必要性與合理性，這是民主社會的必要前提。可是，我們不能忘記儒家本身是一個價值體系。作為一個價值體系，儒家必須確定在其體系之內的各種價值之間的關係；它必須確定哪些價值重要，哪些不重要，哪些必須反對。就一個具體的問題，儒家思想傳統必須按照其自身的價值觀念作出價值判斷。這是我上面所說的第二個層面的問題。比如說，在個人自由這個價值和重視家庭這個價值之間有一定的矛盾關係⁶。儒家思想傳統傾向於後者，自由民主傳統傾向於前者。在人人平等的價值與君子為優者的價值之間，儒家思想傳統傾向於後者，而自由民主傳統則傾向於前者。儒家思想的現代化是不是意味著它要拋棄其傳統上對家庭的重視，對君子理想的偏愛呢？我認為不是的。因為它一旦拋棄了這一類的傳統價值，它也就不再是儒家思想了。所以說，儒家思想傳統不應該在其自身內部一味地推行多元主義。它當然應該允許不同觀點的內部爭論，但是這種爭論的目的是搞清楚儒家在某些問題上的立場，而不是推崇多元觀點本身。在具體問題上，儒家必須堅持自己的觀點。

如此看來，儒家面臨著兩種多元主義：一個是內在多元主義；另一個是外在多元主義。內在多元主義主張儒家應該在其內部推行不同的價值，包括相反的互相衝突的價值。比如說，一方面它要推行重視家庭的價值觀念，另一方面，它也應該推行個人自由的價值觀念；一方面它應該推行君子之優的價值觀念，另一方面，它也要推行人人平等的價值觀念。內在多元主義是一種五花八門百花齊放的主義。外在多元主義則主張，雖然儒家思想內部有各種各樣的價值，但是，相對於自由民主傳統而言，儒家更傾向於它自身的傳統價值，比如重視家庭的價值，君子之優的價值觀念，等等。價值體系之為價值體系，就在於它在其內部確定不同的價值的重要性。一個具體的價值理論體系與其它價值理論體系的不同，首先在於它對各種價值的評估與其它價值理論體系評估不一樣。外在多元主義不承認十全十美的價值理論體系。它承認魚和熊掌不可兼得；它承認價值體系自身的不完美和不可完美性；它承認不同的價值理論體系各有千秋。所以外在多元主義認可其他價值理論體系存在的必要性。

我認為，如果接受內在多元主義，讓相反的和互相衝突的價值在它的體系之內“百花齊放”，儒家思想傳統必喪失自己的特點，變得不倫不類。儒家思想傳統應該走外在多元主義的路。不幸的是，當代許多新儒家學者沒有意識到這兩種多元主義的重要區別，沒有意識到內在多元主義對儒家思想傳統的不可避免的危害。他們以為，只要把所有的好價值都裝進儒家這個“袋子”裡面，就可以萬事大吉。其實，嚴格地說，在儒家思想傳統裡面並不是沒有這些“好價值”或者相似的價值⁷，只是由於它們跟儒家的核心價值有抵觸或衝突的一面，所以它們在儒家思想內部不可能得到跟儒家核心價值平等的對待，更不用說高度推崇了。我們必須意識到，儒家不可能推崇所有的“好的”價值，否則，它必然會失去作為一個特定的思想傳統之特色。所以，儒家的內在多元主義的路子是走不通的，只有用外在多元主義的辦法才能解決民主的問題⁸。

三

儒家思想傳統的另一個歷史包袱是它對女性的輕視和歧視。儒家現在必須認真地重新思考和闡述它對婦女在人類社會的作用和地位的看法。不幸的是，這仍然是當代新儒家的一個理論盲點。實際上，把它在當代所面臨的挑戰表述成“德先生”和“賽先生”這一事實本身，就表明它缺少對女性主義這個現代社會中極其重要問題的敏感性。也許有人會認為，儒家對婦女的問題可以包括在民主的問題之中；也許民主的問題解決了，婦女的問題也就自然而然地解決了。這兩個問題當然是有聯繫的，但是只要我們對現代民主社會稍微做一些研究，就不難看出，民主和女性主義實際上是不同的問題。民主社會仍然可以歧視女性。這兩件事必須分別對待。儒家必須對女性主義作出回應，這不僅是因為儒家思想傳統在歷史上“欠婦女一筆債”，而且因為任何一個當代的哲學理論，只要它回避女性主義的問題，這個理論就是不合時宜的和不完備的。

值得指出的是，當前在儒家思想傳統與女性主義的關係的問題上存在一種弔詭而有趣的現象。一方面，激進的女性主義者不分青紅皂白地把儒家思想傳統打成女性主義的不可救藥的對立面，大有與儒家勢不兩立之勢，恨不得將之一棒子打死而後快。另一方面，儒家的當前的代表人物則在這個問題上默不作聲，顧左右而言它。這種不幸的情況無助於儒家思想的發展與再生，也無益於中國社會，這種狀態必須改變。

儒家關於女性主義的論述應該包括幾個方面。它需要回答儒家思想與女性主義思想有沒有根本一致的地方，還需要從儒家的立場上解決男女平等以及婦女在人類社會中的作用和地位等問題。就我個人的研究體會而言，我曾經提出，儒家以仁為中心的倫理理論跟女性主義的“關愛倫理學”(careethics)有三個值得注意的共同點：第一，作為兩者的最高道德理想，“仁”與“關愛”有某種共同之處。第二，與康德倫理學和功利主義相比，仁學和關愛倫理學都不那麼依賴規則條律；都注重個人的德性，注重具體情境。第三，與康德倫理學的普遍主義相比，仁學和關愛倫理學都主張“愛有差等”，強調具體的人際關係，反對抽象的普遍主義。這些相似性可以成為這兩種倫理學溝通的基礎⁹。這方面的努力是否能夠成功，還有待進一步的探討¹⁰。

當然，女性主義哲學不限於關愛倫理學。儒家學者需要對其做廣泛的探討，對儒家哲學和女性主義哲學的關係做出明確的界定。這方面的努力能否成功，取決於多種因素。但是，有一點是不容懷疑的，那就是儒家思想傳統必須正視女性主義的挑戰，必須對此挑戰作出嚴肅的回應。不解決這個問題，儒家的現代化進程將困難重重。

四

儒家思想傳統所面臨的第四個嚴重挑戰來自環境（保護）主義。環境主義要求哲學和宗教嚴肅對待人與自然環境的道德關係。毋庸置疑，在這個方面，儒家思想傳統裡面有豐富的資源。儒家講的“天人合一”，陰陽互動，《周易》中的大化流行生生不息的思想，以及宋明理學對這些思想的進一步發展，等等，都是儒家思想傳統中的寶貴財富。可是，也不可否認的是，儒家傳統中最具有影響的主幹思想是以人為中心的。這種思想本身抽象地說並無不妥，但是，它在具體的實施之中往往對自然環境造成負面的影響。

我們可以說，在與自然環境的關係方面，儒家思想傳統包括兩條線索。第一條線索是與自然“友好”的線索。除了《周易》，我們可以看《尚書》，也可以看大家比較熟悉的《中庸》。《中庸》有言：“能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣”。如果我們要“盡物之性”，要“贊天地之化育”，我們就不能不考慮自然環境的自身價值。在這方面，儒家不遜於道家。但另一條線索則是相反的。我們可以舉《論語》為例：《論語》本身並不討論自然環境的問題，但是這部書的字裡行間流露出不少與《聖經》的舊約相似的思想，即忽視自然環境的自身價值。比如，《論語·鄉黨篇》有這樣的記載：“廋焚，子退朝，曰：傷人乎？不問馬。”這個故事旨在表明孔夫子對下人的關心和愛護，以及他對自己財產的淡漠。可是用今天的觀點來看，我們就會覺得缺少了點兒什麼：在問了有沒有傷人之後，為什麼孔夫子不也問問有沒有傷馬呢？還有，《論語·八佾篇》有這樣的記載：“子貢欲去告朔之餼羊。子曰：賜也！爾愛其羊，我愛其禮。”這裡，孔夫子之愛禮與子貢之愛羊形成直接對照。這裡似乎孔夫子覺得，祭禮不可無羊。可是假如有人問子貢，子貢一定會說，“我既愛禮又愛羊”。這裡誰是誰非當然可以討論，我們也不應該用今天的標準衡量古人。但是動物是自然界中重要的組成部分，我們對動物的態度是對整個自然環境的態度的重要反映。象《論語》這樣對人類有重要教育意義的經典卻幾乎完全漠視保護自然環境的重要意義，這是非常不幸的¹¹。特別是《論語》曾是對中國社會的發展最具有影響的經典之作，對中國人民大眾而言，《論語》比其它儒家著作都有更大的影響。再看荀子。荀子用自然主義解釋“天”，這在當時當然有其進步意義。他的“制天命而用之”的思想，也有助於人類征服和駕馭自然的努力。可是，我們也應該看到，荀子與西方的培根之相似之處，而培根關於人類一定要征服和駕馭自然的思想是導致我們今天環境災害的主要根源之一。

與道家和佛教傳統相比，我們不能不說儒家思想傳統對自然的親和性有所不及。在世界經濟急劇發展的今天，自然環境給人類出了一個大考題，每一個哲學傳統都必須交上自己的答卷。相對於道家和佛教傳統，這個題目對儒家傳統而言可能更難一些。道家主張“自然無為”，佛教主張“清心寡欲”，兩者都有它們順應自然的內在傾向。而儒家則必須對它關於自然的立場作出重新的評估。這決不是說一兩聲“自然環境非常重要”就可以解決的問題。而且，在這個重新評估的過程中，儒家思想應該保持自己以人文主義為核心的傳統，在保持自己的人文主義的核心思想和重視自然環境之間調整自己的適當位置，而不是“向道家靠攏”。為了實現這個目的，儒家學者必須開展深入而嚴肅的探討。在這個方面，儒家傳統還有很長的路要走，很多的工作要做，而不是寫幾篇文章就可以了結的。

五

儒家思想傳統所面臨的最後一個也是最嚴重的一個挑戰，是它自身的生存問題。這個問題當然跟前面幾個挑戰有關係，但是它的重要性值得我們對它進行單獨討論和處理。

跟道家和佛教傳統不同，儒家思想傳統未來的方向並不明朗。它今後能否生存下去，如何生存下去，並不清楚。這裡所說的“生存”並非指儒家思想是否會作為哲學思想繼續保留在哲學教科書裡面，我相信那是沒有問題的。問題在於，儒家思想傳統能否不僅僅作為一個歷史上的哲學流派存在於哲學教科書裡面，像斯多葛學派那樣；而是繼續作為一個在現實社會生活中有代表，有發言人，有影響的活的思想流派而存在。在歷史上，儒家思想傳統之長期存在，有多種原因。首先，儒家思想有其強有力的對民眾有感染力的思想領袖。這一點我們可以從孔子到孟子，從朱熹到王陽明身上看得很清楚。其次，儒家得到了國家政府的支持，沒有漢代的“罷黜百家，獨尊儒術”，沒有元代開始的以儒學為中心的科舉制度，我們很難想像儒家會是怎樣。第三個原因也可能是時代的需要，比如說，在歷史上有時候社會走向一個極端，就需要另外一種思想進行矯正，古印度的佛教興起和最初流行是對印度教的一個矯正，儒家的歷史也可能經歷了相似的情況。例如宋明儒學的興起也可以看成是社會對佛教的矯正。

在當代，儒家正在尋求自己生存的各方面的條件。一方面，我們看到不少儒家的代表人物大力宣揚儒家思想；另一方面，儒家思想的繼承者也在努力從事“草根”運動。從中國大陸近年來的幼兒讀經運動，到新加坡南洋孔教會和馬來西亞孔學研究會的各種活動，都體現了儒學再現生命力的跡象。同時，也有不少鼓吹儒家思想傳統對當代西方個人自由主義的矯正作用，為儒學的存在提供額外的理論論證¹²。這些努力會不會成功，現在下結論還為時過早。但是有一點是確定無疑的。那就是，任何思想傳統，儒家當然不例外，如果不能回應時代對它的挑戰，就沒有出路。挑戰本身並不是壞事，挑戰提供機會，問題在於如何回應挑戰。儒家思想傳統能否有效地回應科學，民主，女性主義，和環境主義的挑戰，能否在今天的世界上找到其安身立命的位置，也許是 21 世紀中國文化發展過程中的最大的問題¹³。

¹見鄭家棟編的《道德理想主義的重建：牟宗三新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視出版社，1992年，39頁。

²我在1985年由《中國社會科學》編輯部和貴州省社會科學院聯合召開的第二次全國哲學討論會上關於知性與理性的論文闡述了相似的觀點。該文“論形而上學思維方法”發表於《貴州社會科學》1985年第9期，5-10頁。

³《道德理想主義的重建：牟宗三新儒學論著輯要》，42-43頁。

⁴有關這個觀點的論述，讀者可參看李晨陽，“莊子‘道通為一’新探”，《哲學研究》(2013:2),54-58頁。

⁵劉述先的這些思想可見於《儒家思想與現代化：劉述先新儒學論著輯要》，景海峰編，中國廣播電視出版社，北京，1992年。

⁶就這個問題的討論，讀者可參看李晨陽，“文化傳統的價值組合配置芻論”，《北京大學學報》（2013：2）32—40頁。

⁷參看《中國的自由傳統》*The Liberal Tradition in China*, Wm. Theodore de Bary 著，紐約，哥倫比亞大學出版社，1983。

⁸我在《道與西方之相遇》*The Tao Encounter the West*, 紐約州立大學出版社，(1999)一書的第七章對這個問題有更詳細的討論。讀者也可以參看李晨陽，《多元世界中的儒家》，臺北：五南圖書出版公司，2006年。

⁹詳見我的《聖人與第二性：儒家倫理與女性問題》*The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender* 一書, Open Court 出版社, 2000年。

¹⁰關於我和另外兩位作者就這個問題最新的一輪爭論和討論，讀者可以看 *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 雜誌，2002年第17:1期。

¹¹《論語·述而》有“子釣而不綱，弋不射宿”之說。當然，《聖經》裡也有類似的說法。

¹²作為一個這方面的嘗試，有興趣的讀者可以參考我的《道與西方之相遇》。

¹³本文的一個早期版本曾以“儒家傳統面臨的五個挑戰”的題目，發表於《安徽大學學報》（哲學社會科學版），2003年第五期。作者在此做了一些改動。