

再論比較的時代之儒學：答李明書、李健君、張麗麗三位學者

新加坡南洋理工大學哲學系教授

李晨陽

首先，感謝《鵝湖》月刊給我機會討論拙作《比較的時代——中西視野中的儒家哲學前沿問題》（以下簡稱《比較的時代》），也很感謝李明書、李健君、張麗麗三位年輕有為的學者認真討論我在書中提出的一些問題。三位學者都認識到這裏討論的「比較哲學」是通過比較來研究哲學，而不僅僅是比較已經存在的相同和不同的哲學思想。在我看來，單純地比較不同的哲學思想基本上是哲學史的工作。而通過運用比較的方法做哲學則是哲學本身的工作，是建構性的原創性的工作。說我們的時代是一個比較的時代，是說我們處於一個以比較為特徵來研究和建構哲學思想的時代。通過比較來做哲學，就是要通過研究不同的哲學流派和不同的哲學思想，來進而建構新的哲學思想，以回答時代向我們提出的問題。在這個方面，我個人的看法是，今天的儒家哲學研究已經進入了一個不可迴避、不可逆轉的比較的時代。這是一件大好事。這樣的研

究使我們有更廣闊的視野，使我們有更多、更豐富的思想資源，也使我們更可能有效地回答時代提出的問題。這裡我分別對三位學者提出的問題做出回應。

一、

李明書的文章，主要討論女性主義關愛倫理學和環境主義哲學的兩個前沿問題。我的理解是，他基本上同意我對儒家倫理學與關愛倫理學有重要相通之處的觀點。他關心的是儒家自身內部如何協調對自己的傳統作不同的現代解讀。他提出「應該如何以儒家式的關愛倫理學，回應當代新儒家基於康德義務論的解讀，以及儒家德行倫理等其它立場？」（李明書文，第四十一頁）。這是一個很重要也很有現實意義的問題。儒家哲學是一個龐大的有悠久歷史的思想傳統，其中不同的哲學家有不同的哲學傾向。所以現代思想家可以對儒家哲學做不同角度的解讀。以牟宗三先生為代表的新儒家可以用康德義務論解讀儒家思想，現代不少學者則以德性倫理學解讀儒家思想。同時，我們也可以以關愛倫理學解讀儒家思想。這些解讀大多是有認真論證的嚴肅學術探討，不能輕易否定。我不主張把儒家哲學歸結於任何一種源自西方思潮的倫理學，但是也不排除對儒家學說做不同視角的解析和發揮。其實，在我們對傳統儒家哲學做某種解讀時，這種解讀往往不是純粹歷史性的詮釋。在一定程度上我們同時也有意無意地朝那個方向發展儒家。從這個意義上說，不同的解讀之間存在著某種張力。而當代儒家哲學的發展恰恰是通過這種儒家內部不同意見的交互作用而實現的。我本人更傾向於對儒家哲學做關愛倫理學的解讀，儒家關愛道德觀不僅契合儒家的既往傳統，也更適宜儒家的未來發展。

李明書的文章，主要討論女性主義關愛倫理學和環境

李晨陽 再論比較的時代之儒學：答李明書、李健君、張麗麗三位學者

李明書認為我沒有足夠重視儒家傳統中「天」的概念的超越意義，忽略了孔子把「天」作為道德根源的思想。他批評道，「從李晨陽對於環境哲學的反思之中可以發現，似乎是有意弱化儒家『天』的超越意義。將『天』理解為地球以外的宇宙、天空，雖然符合直觀的理解，畢竟人在望上看時，直接看到的是天空、日月等自然現象，而非抽象的道德原理。然而，不可否認的是儒家也往往以『天』作為道德、價值意義的根源」（李明書文，第四十二頁）。李明書細心地注意到我並不反對其他儒家學者堅持「天」的超越的神聖意義，主張世俗的「天」與神聖的「天」這兩種思想並存。李明書說：「雖然李晨陽保留對於『天』的超越意義之理解，但在其所謂的儒家非人類中心主義的環境哲學，看不出超越意義在其所理解的儒家思想中具有什麼地位，似乎將提升儒家的超越意義視為一種不同的理解，而弱化或解除了超越意義則是另一種理解。因此引發筆者好奇，李晨陽如何回應當代以超越作為儒家根源的學說？」（同上）。在我看來，儒家傳統中「天」有豐富的涵義，從早期西周時代近似人格神的「天」，到孔子、孟子的非人格神但是仍然有神聖意義的「天」，再到荀子的近乎自然概念的「天」，經歷了一個演化的過程。雖然我們不能說後來的思想一定是更成熟的，更可取的，至少我們應該承認儒家在早期已經對「天」有了不同的闡釋。現代的儒家學者則必須明確我們自己對「天」的理解。在這方面，我更接近荀子的解讀。尼采在十九世紀高呼「上帝已經死去！」這聲吶喊宣告了一個新時代的開啓，或者說人類社會已經進入了一個新的世紀。尼采的口號的實際意義不在於說信仰上帝的宗教已經死亡。在那個

意義上，他有明顯的誤判。不僅基督教沒有消亡，其它諸多宗教也沒有消逝。尼采此口號的真正意義，在於他宣告上帝在哲學意義上的死亡，即告訴我們，在當代社會的哲學討論中，上帝已經沒有任何說服力。尤其在當今全球化的多元文化時代，跨文化的哲學論證中已經沒有了上帝的位置。儒家哲學中的「天」也是如此。在儒家傳統內部，超越性的神聖的「天」對一些人會繼續有效，就像在基督教內部「上帝」的話語會繼續有效一樣。但是其意義主要是宗教性的，而非哲學性的。為了更有效地進行跨文化的對話，儒家哲學需要有一種不依賴於「天」的哲學語言。在這方面，我們應該發揚荀子的哲學思路，即不依賴超越的神聖的「天」的思考方式。

二、

李健君在其文章²中強調儒學有自己的長處，可以對西方諸種思想提供借鑒作用，而西方的各種思想都有它們自己的短處，我們不應該盲目地全盤接受西方的思想。我完全同意這種觀點。《比較的時代》一書中的重點恰恰就是討論儒家如何根據自己的特點更新自己。同時，李健君表現出強烈的文化自覺和文化自信，精神可嘉。我對當前的文化自信運動則持謹慎態度。我自認對自己的文化已經很有自信了。但是自信應該是開放性的自信，是與公信心成正比的自信。在有充分的文化自信的同時，要特別警惕關起門的、無度的自信，因為那是自我傷害的自信。在《比較的時代》的第二章中，我提出不同文化傳統的不同價值配置的長處和短處，要想說明的就包括不同文化各有其長短。但是，解決西方思想的短處，改善西方思想，不

是我這部論著所關心的問題。《比較的時代》重點探討儒家哲學如何面對各種挑戰，進一步提高和完善自身，以更能夠適應當代社會。李健君和我對「挑戰」一詞有不同的理解。我不對「挑戰」只作負面的、甚至惡意的理解。

「挑戰」可以是正面的對抗，比如西方發展出來的民主思想是對千年以來中國的專制的對抗。但是有些挑戰則不一定是以對抗的形式表現出來。在我看來，他在某個／些領域做地比我們好，也是一種挑戰，促使我們改善自身，也要做地更好。李健君以中醫和西醫的關係為例，說明西醫並沒有對中醫形成挑戰。他認為，西醫的一切完全可以為中醫所用，重要的是在學習接納西醫的同時，中醫能保持自身的素養而不自我迷失。這裡，他的解決辦法與我在書中所提出的方向並非不同（見下面論述）。但是他不接受西醫對中醫是任何挑戰，而強調「中醫和西醫並不正面衝突」，這表明他對「挑戰」只做負面的、衝突性的理解。我對「挑戰」這個概念的解讀更廣義。在我看來，恰恰是由於西醫對中醫形成了挑戰，才導致當代中醫的諸多發展。哲學方面的挑戰就是提出了新的尚未解決的問題。而存在新的尚未解決的問題恰恰是哲學發展的前提。接受外來思想的挑戰，就是要認真對待新時代出現的問題，拿出自己的解決方案，而不是不加甄別地全盤接受別人的觀點。

李健君著重強調西方思想的偏頗之處，提醒我們不應該忽視西方思想有其糟粕。這當然是對的。但是他認為：「把科學和民主視作對儒家傳統的挑戰是值得質疑的」（李健君文，第四十六頁）。他說：「現代意義上的科學和民主是男性思維的產物，天生具有暴力屬性，它們與崇

尚理性、高呼博愛等口號混合在一起，賦予了西方暴力征服世界以道德上的正當性。和男性思維、男性生存方式的暴力色彩相一致，被理性、博愛等觀念所裝點的科學和民主被男性化的頭腦很自然地用作了暴力征服的工具；科學和民主被理性化、普遍化，也是其被暴力化為征服工具過程」（李健君文，第四十六頁）。我認為，這不應該是對西方近代的科學與民主的根本性描畫和定性。西方近代的科學與民主對於人類文明的進步起了重大的推動作用，把西方社會從黑暗的中世紀解救出來，也同時為推動整個世界的進步做出了不可磨滅的貢獻。我不質疑科學與民主對儒學的挑戰的積極意義。在我看來，科學與民主的挑戰對近代儒學的發展與進步起了巨大的推動作用。今天，儒學應該更進一步地接受科學與民主，而不是相反。這跟西方對科學與民主的具體建構和實施有沒有缺陷是不同的問題。打個比方，當別人批評我們家重男輕女時，我們應該檢查一下我們有沒有重男輕女的觀念和行為，如果有，應該檢查一下這麼做是否對，如果不對，如何根據自己家的實際情況進行改善，而不只是反唇相譏，僅僅回應說人家對孩子過於放任，在教育子女方面也有問題，等等。

在我看來，接受西方思想的挑戰意味著把儒學做得更好，而不是放棄儒學自己的傳統。在討論面對科學的挑戰時，我主張：「儒家思想傳統不僅需要在科學面前論證自己存在的價值，更重要的是，它必須發展和表述自己的科學哲學觀」（李晨陽著，第二九頁）。在科學面前論證自己存在的價值是要回應五四運動以來的，至今仍然存在的，對儒學傳統的根本質疑。發展儒家自己的科學哲學，則是要有適合我們這個時代的理論建樹。兩者皆不可失。

關於回應民主的挑戰，我認為儒家應該保持自己的基本價值配置，發展儒家自己的民主理論（李晨陽著，第三二頁；有關詳細討論，見拙作第四章）。我反對當代儒學保守主義以傳統對抗民主的做法。在這方面，李健君似乎持一種很不同的立場。他說：「儒家推尊聖王，尊崇君主，是其政治哲學的一部分，君主所代表的是國家的權威性和神聖性，這是維繫社會穩定之所必需，真正需要被建立其威信是那個『位』，爭坐此位的人可能很多，但究竟誰在那個位置上並不是事情的重點，只要這個在位的君主不影響國泰民安。我們甚至可以進一步認為，一個國家是君主制還是共和制也根本不是重點，因為從古至今任何一個國家的有序運轉都需要一個金字塔式的權力結構的支撐，對於政治而言，真正的關鍵是百姓的柴米油鹽以及人與人之間關係的有序，否則人們就會被無窮盡的貪慾、恐懼所左右而身處無休止的生存競爭之中」（李健君文，第四十八頁）。我不同意這種觀點。尊崇君主是傳統儒家的一部分，但是絕對不是、也不應該是現代儒家政治哲學的一部分。人與人之間關係的和諧有序要求社會給公民必要的生存空間，既包括物質的也包括非物質的。在現代社會，這種對自由的生存空間的追求必須走民主的路。如果廿一世紀的儒家還在為共和制和君主制的優劣而糾結，那麼這種糾結本身就很可能悲。對於女性主義哲學，我主張儒家與西方關愛倫理學互相借鑒，互相充實，以既批判各個文化傳統中存在的性別歧視，也反對西方的極端女性主義（李晨陽著，第三三—三四頁）。最後，我堅信儒家需要在傳統的基礎上發展自己的環境哲學。儒家的環境哲學應該是既不同於西方的「環境保護主義」（conservationism），也不同於「自然保護主義」

（preservationism），而是在繼承傳統的「天地人」三才哲學的新環境主義（李晨陽著，第九章）。如上各個方面，都屬於發展具有當代特色的儒學理論，而不是以西方思想之是非為是非。這些決不是「不惜『屈己以從人』以迎合各種並不足夠深刻和徹底的問題意識」（李健君文，第五十一頁）。恰恰相反，這些都是儒家哲學家在當代必須、也應該做的、有自身特色的探索。在具體觀點上，儒學學者可以有不同看法，這事關如何發展儒學的大問題。我歡迎與儒家同道討論不同的進路。

李健君主張「大儒學」的概念，反對把儒學與道家、佛家割裂開來。這在原則上是沒有問題的。同時，我們也不能迴避儒學與道家、佛家的區別，不能把什麼都囊括在儒家的範疇裡面。一個有悠久歷史的文化傳統是開放的，相容並包，而從哲學的角度看，它應該有自己的特點。一個什麼都有，包羅萬象的東西是沒有自己特點的。既然儒道佛之間有著長期的互相滲透，如何看待它們之間的不同呢？具體到儒道的區別上面，我不同意李澤厚先生對「儒道互補」所做的「互充有無」式解讀。我認為，儒道互補不同於孔子和莊子之間的互補。孔子和莊子都是具體的個體思想家，其具體思想範圍受時空的限制。而作為在歷史長河中不斷被豐富和發展的源遠流長的文化傳統，儒道兩家與個體思想家不同，它們不是固態的、片段式的，而是動態的、連續的，具有開放性和包容性的。它們是由不同的思想支流共同彙聚而成的龐大智慧體系，且時刻處於發展中。一個傳統中早期沒有的價值，可能在後來被吸收進來。儒家道家皆是如此。不同的價值可以分別同時存在於儒家和道家兩種道德體系中。道家可以接受仁義禮智，³

並對其做不同的解釋（儒學內部也有不同的解釋）；儒家也可以接受清靜無爲。4 各家並不是在絕對意義上反對彼此價值體系所推崇的某一特定價值。就價值追求而言，我們很難找到僅僅屬於一家的價值。儒道的區別，至少在價值哲學方面，體現在兩家的不同的價值優先性。5 即哪些價值在各自的體系中佔有更重要的位置。這也是我在拙作第二章所討論的不同價值組合的問題。儒學必須在價值優先性方面有其自身的特色。所以，無論我們怎樣推進儒學研究，儒學必須有其特色，而且更重要的是要有其當代的特色。發展有當代特色的儒學，就必須參考當代的人文環境，而當代西方思想是這個環境中的重要部分。

三、

張麗麗的文章6 關注女性主義哲學的問題。當前性別研究和男女平等受到各界重視，國內儒學界對相關問題的關注和討論有待進一步拓展。張麗麗以幾個方面的原因進行回應。她認爲，一方面當代儒家研究者認爲性別議題並非儒家關心的核心問題。儒家在對仁、義、禮、智和信等基本德目的闡釋裡，關注的重點在於討論「人」應該如何成聖，而不考慮男人或者女人能不能成聖。因此，在他們看來性別議題在傳統儒家思想中根本不值得一提，如果非要建構儒家性別理論，就必須對儒學傳統和現代社會進行切割。一部分學者會認爲儒家不需要這樣的冒險。另一方面則需要將此問題置於中西哲學比較的大背景下來回答。探討儒家的性別平等思想或者研究儒家倫理是否爲關愛倫理學等課題，往往容易被誤解或者誤讀爲「全面西化」，即完全用西方的標準來改造儒家。由於不認可這種研究方

法，有些儒家學者自然就不討論性別話題。張麗麗的這些分析有其道理。我則更傾向於從「政治」(political)，即社會中不同人群的利益和力量之較力)的角度看待這個缺失。我認爲，當前儒學界大多迴避男女平等及性別哲學的主要原因之一是女性學者的邊緣化。我們可以從美國哲學界的有關變化得到啓發。一九八〇年代我剛剛到美國留學時，美國哲學年會上女性學者很少。二、三十年以後，女性學者的數量大大增加。而恰恰在這一段時間裡，女性主義哲學的討論大幅興起。我猜想，這種同步性不是偶然的。兩者之間有一個互相促進的關係。女性學者人數的增加使她們不再覺得被邊緣化，她們有足夠的人數協同合作，彙集資源組織各種相關活動，她們所關心的問題也得到重視，同時也能夠成功地吸引業界很有影響力的男性哲學家參與有關討論。同時，與女性主義哲學有關的研究的興起，也吸引了更多女性學者進入哲學界。中國儒學界女性學者邊緣化的情況什麼時候能夠得到根本改善呢？

張麗麗關心的另外一個問題是，現代社會對個人平等的追求是否會導致社會性別的消失。她注意到，我對儒家平等觀念的討論和詮釋始終在「經濟、倫理道德和社會政治」等「公」領域。那麼，儒家的這種平等理論是否可以解決兩性之間的平等呢？就觀念而言，儒家的平等觀包括「一對一」的平等和「比例式」的平等。前者指沒有差別的平等。後者指包含差別的平等。在選舉時一人一票是沒有差別的平等。工作中按勞取酬是包含差別的平等。從這兩種平等的理論看，兩性之間應該是哪一種平等呢？張麗麗擔心，如果過於強調「一對一」的平等，勢必忽略男女之間應有的差別。她說：「如果將差異無限放大至個體之

間的不同話，性別差異就極有可能會被消解掉。男性、女性乃至性別概念本身都會變成毫無意義的虛構，男女之間的不同將被人與人之間的差異取代」（張麗麗文，第十五頁）。這是一個很重要的問題。當代西方女性主義極端化的一個方面，恰恰是在主張個人平等的口號下，忽視或者拒絕承認兩性之間的不同。所以，現代儒家的平等觀應該對兩性之間的平等有一個合適的說法。我的看法是，在兩性之間，應該既有「一對一」的平等也有「比例式」

的平等。這是因為兩性之間的平等體現在不同的社會方面，而不同的方面要求不同形式的平等。比如在政治選舉權和被選舉權方面的平等應該是「一對一」的平等。在不少國家，婦女在很長時間裡沒有選舉權，政治方面的男女平等是逐步實現的。當代儒家當然應該主張兩性之間的這種「一對一」的平等。在政治方面，沒有「一對一」的平等就沒有真正的平等。但是在另外一些方面，男女之間的平等應該是「比例式」的平等。「比例式」的平等的方面有些是後天的，有些則是先天的。一般說來，男女之間在身體體能方面存在先天的不同。「比例式」的平等是考量了這些先天不同之處的基礎之上的平等。比如，在中學生體育考核達標方面，男女學生都應該達標，但是男女生的標準則有所不同。男生肺活量標準是 ≥ 850 毫升，而女生肺活量則是 ≥ 1350 毫升，在投擲鉛球專項上，男生是八米，而女生是六米。這就體現一種「比例式」的平等。當然，在具體操作實踐上，在社會的哪些方面應該實行「一對一」的平等還是「比例式」的平等，都是可以討論的。而社會的進步和男女平等之實現正是在這種不同意見的爭議中實現的。我想，從儒家的角度看，一個美好的

社會應該既有男女差別又能實現男女平等。我們都應該朝這樣的方向努力。

最後，再次感謝李明書、李健君、張麗麗三位學者關注我書中討論的問題和分享他們的看法，也給我一個重新思考有關問題的機會。進行這樣的討論正是我寫此書的初衷。因為篇幅有限，僅對以上議題作出回應。希望以後有其它機會繼續一起商討大家共同關心的問題。

註釋

- 1：〈對於儒家女性主義和儒家環境哲學觀點的提問與反思〉，《鵝湖》月刊二〇二一年第二期總號五四八，頁三九—四三。
- 2：〈古今中西視域交融論儒學：對儒家哲學與現代價值之關係的綜合辨析〉，《鵝湖》月刊二〇二一年第二期總號五四八，頁四三—五二。
- 3：關於道家有關禮的論述，參見陳鼓應〈先秦道家之禮觀〉，《中國文化研究》二〇〇〇年第二期。
- 4：孔子講「無為而治」，《論語·衛靈公》，荀子也講「虛壹而靜」，《荀子·解蔽》。
- 5：有關的具體討論請參見〈比較視域下的不可通約價值抉擇：羅蒂模式、伯林模式與儒道互補〉，孫慶娟，李晨陽《東南大學學報》，二〇二〇年（二二·四）：三二—四〇。
- 6：〈比較視闕下儒家與女性主義哲學的關係再探——兼與李晨陽教授商榷〉，《鵝湖》月刊二〇二一年第二期總號五四八，頁五三—五七。

* RH3035

