

Lapland Manifesto of Confucianism

拉普蘭儒學宣言

本宣言探討儒家傳統，以及如何存其菁、復其用的方法。「Confucianism」（孔夫子主義）一詞是歐洲所創的名詞，是將某一套傳統與孔子（Confucius）其人其教相聯繫，並將此以「主義」（ism）加以標示。然而，對應的中文「儒家」或「儒學」，讓我們更能理解這套豐富的傳統。所謂「儒家」是指「術士」的學派。¹本文所理解與提倡的儒家傳統，並不是一套以若干教條規範而成的僵固的思想體系，而是一種正在進行中的討論，這個討論直指人類現實的困頓，而討論的起點大約在三千年前，甚至早於孔子（卒於公元前 479 年）。在本文中，我們可以找出幾項主軸和問題作為核心元素，例如：「人」與「天」的本質、善與惡的涵義、人格的育成，以及如何達到社會秩序與世界秩序的和諧，乃至各種關係的和諧，例如「知」與「行」的關係之和諧、道德與學術研究的關係之和諧。

這些不同主題的提法，可追溯到公元前第一個千紀年間所編寫的經典文本，我們不妨將這些經典視為一套語言或一場論述，今人用之以各抒己見，古人亦復如是。這些經典文本、語言、對話，整體勾勒出我們認為是「儒家」的知識領域與道德宇宙。

一百年前的中國的新文化運動，將儒學斥為落後與封建之病根。以史觀之，儒家確實常見為一種僵化的意識形態，將既定的、宰制性的社會秩序予以合法化，這與我們力求弘揚的儒家觀點思想正好相反。實際上，新文化運動期間的許多批評，係針對「御用的儒學」，將矛頭指向儒學的開山祖師孔子與孟子（約公元前 390–305 年）及其他先哲，未免厚誣古人。

有些人則認為儒家本質上就是自由民主的，如今，也有些人認為儒家的「群體主義」與「菁英主義」是補正「西方」民主缺陷的替代方案。

我們不同意上述論點。我們認為有必要認識，儒家思想在其初創時，確實揹負著階級與性別歧視、保守甚至守舊等等歷史包袱，並且儒家所謂「民本」的古典理念，不能等同於「人民當家作主」的「民主」觀念。而且在我們看來，將「儒學」

¹ 《說文解字·人部》：「儒，術士之稱。」《周禮·天官·大宰》：「四曰儒，以道得民。」漢·鄭玄·注：「儒，諸侯保氏有六藝以教民者。」

視為中國式或亞洲式的「替代方案」，是基於假定東方與西方間存在根本差異，並進一步神化了中國文化。但這個假定的差異並不存在。

我們稟持人文主義的觀點，立基於如是信念：人類作為一種社會動物，在其道德活動層面，或在改善其自身、其所棲身的社會等面向上，天生具有發展自己稟賦的能力。這種觀點是開放的，鼓勵尋找新的創見。在儒家思想的歷史長河中，我們仍發現一些真正有價值的元素，例如早期傳統強調通過「修身」而「內聖」而「成人」，舉良善、裁不義、抑偏私腐化，而能「外王」。通過修身，一個「成人」（完全發展的人），可以避免自己淪為僅為他人所利用的工具。在早期的傳統中，我們也發掘到「有教無類」的極大價值。

即使是在「御用儒學」中較為鮮見，但所謂「治」是指為了人民的物質和精神福祉而行治理，君主統治的合法性建立在人民的支持之上，這些理念在儒學傳統中都有跡可循。這些理念固然不能與成熟的民主思想等而視之，但無疑是民主的重要面向。儒家的「封建」傳統也蘊涵了政權下放與權力去集中化等理念，為顧炎武（1613–1682）等人所樂道。最後，在朱熹（1130–1200）和戴震（1724–1777）等思想家所闡述的儒家思想中，我們可以發現科學精神的萌芽，他們認為知識必須基於對外在現實事物的研究和嚴謹的分析之上。

為存儒學之菁華，並恢復其適用性，我們首先必須從過去和現在的錯誤論述中，使儒學重光。

（1）

為了恢復儒學的適用性，我們首先必須重建「自我」作為人類行為和人際關係的基礎，此舉為肯認個體價值道夫先路，也是平等、自由和民主之基石。

(a) 孟子曰：「人有恆言、皆曰天下國家。天下之本在國、國之本在家、家之本在身。」 《論語·里仁·5》

這個思維具有某種顛覆政權的潛能，常受到壓制與遺忘。在儒家經典《大學》中亦可見：

(b) 「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身。」 《禮記·大學·2》

即使是孔子本人，也將世界的改善直接聯繫到「個人」身上：

(c) 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」《論語·顏淵·1》

既言「克己復禮」，我們接下來必須處理儒家思想中最嚴重的弱點，例如，錯誤地認為個人是受既定的「天」所決定，個人既無自由亦無責任界定自己是誰。

(2)

「人性」此一概念，雖為孔子所罕言，但在儒學傳統中卻是一個核心概念，它指向「自我」生而有之的面向（值得注意的是，拉丁文 *natura* 也源自於動詞「出生」*nascor*）。在儒家的論述中，「性」是由「天」賦予全人類的，給予我們某些基本能力（d），例如孟子便說，人們天生具有同情之心（惻隱之心）（e）

(d) 天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。《禮記·中庸·1》

(e) 人皆有不忍人之心。……無惻隱之心非人也。《孟子·公孫丑上·6》

即使是孟子的批評者荀子（卒於約公元前 230 年），也同樣認為人本身就有向善的潛能，但需要適當地修養才能化性起偽。由此可知，孟荀都將其倫理學繫於人的心性論之上，而非繫於超自然的神祇。這些想法實深具啟發，並可作為當今世界全球道德的基礎。

最令人遺憾的是，「人性」觀念經常被誤用。特別在作為國家意識形態的儒家思想中，「人性」被解讀為某種周遍於每個人的自我之上的實體，而使個體少有甚或沒有自由決定自己生活的意義和內容。這是對「人性」的壓抑和束縛，在我們看來，這種詮釋是必須揚棄。

我們發現，王陽明（1472–1529）等人之所以致力於安立「心」，企圖以「心」掌控「自我」，正是為了脫出儒家的父權制、男性沙文主義、盲從等缺點而另闢蹊徑。王陽明主張，「道」表現而為「天命」，「道」賦予人類以「性」，「心」使「自我」自作主宰。因此，曰「命」、曰「性」、曰「心」，皆為一也。

(f) 經、常道也。其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也、性也、命也，一也。〈尊經閣記〉

「性」、「心」、「命」，皆為「道」的不同面向，但是當「性」賦於個人身上時，就由「心」為其主宰。或如孟子所言，一個人的信念受「志」所引導（g）。

孟子又云「心」是有其意識(h)。這意味著，縱使我們的本性循私、親親而疏疏，我們仍有能力選擇反此「私」而行。

(g) 夫志，氣之帥也。氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：「持其志，無暴其氣」。《孟子·公孫丑上·2》

(h) 心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。《孟子·告子上·15》

至於「命」與「天」，孔子的觀點容或無從得知，但相較於宋儒朱熹等人所採納的孟子天論(i)，荀子的見解對當前世界應該更有助益。荀子質疑孟子以「天」作為道德主體的立場，也質疑所謂「天」有災異符命的意義(j)。

(i) 莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也。〔……〕盖以理言之谓之「天」，自人言之谓之「命」，其實則一而已。《孟子·萬章上·6》

(j) 治亂，天邪？曰：「日月星辰瑞祿，是禹桀之所同也。禹以治、桀以亂，治亂非天也。」《荀子·天論》

在重建「自我」作為人類行為和關係基礎之後，我們接著必須將儒學從傳統階級制度和社會分類的宰制中解放出來。

(3)

儘管「理」字為孔子所未嘗言，於孟子中亦僅數見，但後世儒者卻耽溺於這個概念。「理」成為「理學」的核心，從14世紀到20世紀初，理學一直是思想上的正統，並被當作皇權及官僚階級的宰制工具，戴震所謂「以理殺人」者是也。在戴震看來，之所以「理學」會成為宰制工具，乃是因為朱熹及其後學將「理」定調為一個主觀實體，如此一來，任何掌握權威的人，都可以聲稱他的一己之見即是「理」。

戴震是對理學最嚴厲也最有力的批判者之一，但其立論仍以「理」作為關鍵。他認為「理」涉及存有的結構，遍於自然界和人類世界，並主張對「理」的了解應是客觀的，人皆可得而知之，因此，掌權者不能為逞其私利而任意定義「理」(k)。我們認為，戴震的論點可以象徵儒家傳統之中「科學精神」的展現。

(k) 人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之為理義。吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉？《孟子字義疏證·理 15 條》

現在，讓我們重新考察「禮」、「天理」以及「天命」等概念。學者如尹焞（1071–1142 年）等人援引古典文獻的說法，亦不失為一個可行的出發點：「禮者，理也。」

(l) 子曰：「禮也者，理也」。《禮記·仲尼燕居》

當理學成為國家之哲學正統及國家意識形態，「禮」繫於「理」而成為人的束縛。因為對於儒家而言，在「禮」的範疇中，以「人倫」為最重要。早在儒家開宗立教以前，先哲如晏子（約公元前 578–500 年）便已有所發明：

(m) 禮之可以為國也久矣，與天地並。君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮也。《左傳·昭公 26 年》

在孟子之教中，人倫之中有一種關係堪稱「平等」，亦即「朋友」（n）。然而，孟子也說女性以順從為正道（o），而以生育後嗣為目標的異性婚姻，是最重要的「大倫」（p）。無怪乎漢代以降，所有人際關係都被化約為等級關係，以「三綱」為核心（q）。

(n) 父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。《孟子·滕文公上·4》

(o) 以順為正者，妾婦之道也。《孟子·滕文公下·2》

(p) 男女居室，人之大倫也。《孟子·萬章上·2》

(q) 三綱者何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。〔……〕君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。《白虎通德論·卷七·三綱六紀》

作為國家意識形態的「理學」，續其流而更加其厲，確實對儒家傳統造成難以度量的傷害。然而，成規毋須墨守。在「作為一直進行的、不斷發展的論述之儒家傳統」，以及「作為被國家攏絡的一組僵化的意識形態」兩者之間，我們必須慎思之、明辨之。

首先，我們必須置「人人平等」於優先之地位。孔子曰，人人生性相近（r）；孟子亦云，黎民百姓與聖賢之間並無差別（s）。

(r) 子曰：「生相近也，習相遠也。」《論語·陽貨·2》（定州簡本）

(s) 孟子曰：「何以異於人哉？堯舜與人同耳。」《孟子·離婁下·32》

其次，我們必須考察「禮」的核心意義。「禮之用」在於使社會交際有所節度，而在社會交際當中，最根本的價值更無過於「黃金律」，亦體現在儒家的「恕」之一字，我們不妨將其理解為「將心比心」、「同理心」或「對等性」，「己所不欲，勿施於人」(t)。孟子也意識到這個概念至關重要(u)。

(t) 子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎。己所不欲，勿施於人。」《論語·衛靈公·23》

(u) 「強恕而行，求仁莫近焉。」《孟子·盡心上·4》

孟子又曰，對於「義」與「理」，我們的「心」皆同然：

(v) 「心之所同然者，何也？謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」《孟子·告子上·7》

因此，我們不應該像尹焞那樣直以「理」為「禮」，而應該將「恕」的概念視為「理」的體現，改寫作「恕也者，理之本也」。我們都在不同的社會環境中，扮演著不同的角色，甚至就活在這些角色中，但是這些角色並不全然是決定你我行為的束縛。取而代之，我們主張個人天生的「自我」並不受限於任何單一角色，而是處於眾多不同角色的交匯處。如果某個角色有意要求我們擺脫平等原則、無視黃金律，那麼我們就應該拒絕它，一如我們讓「三綱」走入歷史。

(4)

孟子和荀子關注人性的善惡問題，並且他們的人性論通常被詮釋為如敵體之相反。如上所述，與其就二子之歧異處觀其別，我們更應該就其立論之交集處觀其同，孟子與荀子都主張我們人人都有能力向善並變得更加成熟，「修身」就是改過與遷善的必要因素。

孔子所說的「成人」，正直而無偏私，坦然接受生命的有限性，即使在顛沛危難之中，他/她也不因見有可圖之利便忘失宗旨(w)。在待人接物之中標舉人格的貞定，在《荀子》一書中亦有所見(x)。

(w) 「見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」
《論語·憲問·13》

(x) 「能定能應，夫是之謂成人。」《荀子·勸學》)

此「成」不僅可以從個人透過修身，所獲致的內在德性來衡定，也可透由他/她在社會中傳遞這些德性來衡量。因此，「修身」固然是內在的心理歷程，但「成人」則應被理解為將「修身」之內在心理行動，與個人的社會角色和義務相結合的歷程。用儒家的語言來說，必須以「修身」所致之德將「內」「外」融貫而為一體。

孔子希望每個人都能透過修己成為「君子」。體現儒家價值，成為有德君子，應是所有人通過「修己」與「好學」所努力追求的理想。我們發現「君子」此一概念中，有一個面向深具吸引力，用孔子本人的話說就是「君子不器」（y），也就是說，一個完全發展的人絕不能淪為被他人所利用的工具。

(y) 子曰：「君子不器。」 《論語·為政·12》

我們認為，成為一個更好的人、成為一個負責任的社會成員，亦屬儒家傳統的核心目標之一。千差萬別的人們，可以共構成一個運作良好的和諧社會。王陽明說：

(z) 陽明子曰：「古者四民異業而同道，其盡心焉，一也。士以修治，農以具養，工以利器，商以通貨，各就其資之所近，力之所及者而業焉，以求盡其心。」 《王陽明全集》〈節庵方公墓表〉

在現代世界中，運作良好且和諧的社會即是一個自由民主的社會，自由民主的社會為每個成員都提供了實現自己潛能的機會。

整體觀是儒家傳統的核心。王陽明也說「萬物一體」，這個包羅萬象的「體」或社群，包涵所有生物，包括人類和其他動、植物。張載（1020–1077）曰：

(ā) 「民吾同胞，物吾與也。」 《張子全書》卷一：〈西銘宗論〉

此中真意，在於呼籲人類擴充此「恕」，以遍及生物圈中的每個生命。

作為一種生命哲學，儒學確實稱不上是一門科學。然而，就此觀之，我們所理解和弘揚的儒家觀點與科學並不相矛盾。從儒學初露曙光之時，對知識的追求就是儒家思想的重要特徵，在《大學》中就將「格物」（致知）作為修己的第一次第。

(ä) 「欲誠其意者，先致其知。致知在格物。」 《禮記·大學·2》

在儒家傳統裡面，「格物」此一概念扮演著關鍵角色。學者對此說解紛紛，但特別是在既有的儒家思想中，諸如宋代的程頤（1033–1107）、朱熹，清代的王夫之（1619–1692）、顧炎武和戴震等人，都以「格物」標出了「致知於外部世界」的重要性，我們或可將此視為科學之始。

我們希望提倡的儒學，是一種理性的思維，並可以推動科學探究。而作為一種生命哲學的基礎，儒學的核心始終在於價值與目的，因此，相較於科學而言，儒學有過之而無不及。

經過上述步驟，我們方能重申儒學是一種對個人主義、平等、自由主義和科學都開放的哲學。總而言之，這使我們能夠以當今社會所適用的方式，重新為儒家的「君子」下定義。

早期的儒家思想，無疑是由精英與男性主導。孔孟之徒的社會屬性多同於其師，即「士」階級的男性成員，在專制帝國時代則為「士大夫」。我們亟欲重振的儒學，也唯有以允許個人啟蒙的民主開放社會作為沃土，才能枝繁葉茂。

哲人日遠，我們需要為古時相應於孔子之教的這群「士大夫」，找到現代相對應的對象，而在現今開放、民主的社會中，無論性別或社會地位如何，「公民」即相當於「士大夫」。

在舊中國，只有士大夫才有資源與能力，對社會與政治事事關心。但在現今的民主社會中，所有公民都有能力做到這件事，因此，現代的「君子」即是一個明於智、守於義、任於責的公民。同理，「君子」的反面（即儒家所謂的「小人」）就是今日的民粹主義者（例如，川普崇拜者、普京崇拜者、「正統芬蘭黨人」，瑞典民主黨人或「大陸新儒教」）。在舊中國，「庶人」是沒有資源和能力的人，可對應於當今社會中，不行使投票權、對公共事務事事不關心的一群。所謂行「外王」之道，在當今世界就是有意識地為社會的進步而付諸努力。

《論語》中，曾子將「夫子之道」以「忠」、「恕」二字概括（ö）。如今「忠」似乎是一個陌生的概念，但是當我們憶起孔子鼓勵七十子出仕而「以道事君」、「陳力就列」時，就可以看到曾子之言對於當今文官亦有其適用性。他們仍應盡忠，尤其應盡忠於社會，次乃忠於上級。公民也需要像古代的士君子一樣，待人以「恕」。這種理解角度與之後的詮釋相呼應：「忠」是指為了基本道德原則而竭盡全力，存於人心，稟於天命。（aa）

（ö）曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」《論語·里仁·15》

（aa）「盡己之為忠。〔……〕或曰：中心為忠。〔……〕又曰：維天之命於穆不已、忠也。」《四書章句集注·里仁第四·15》

我們不妨以「仁」為儒家最重要的德性。雖然在早期的經典如《論語》、《孟子》和《荀子》中，對「仁」之一字的詮釋不盡相同，但《孟子》舉出的一個定義應可涵蓋所有早期涵義：仁是天所賦予的「尊爵」。

(bb) 「夫仁，天之尊爵也。」 《孟子·公孫丑上·7》

意指「仁」是一種公民美德，由真正配稱「君子」的人所擁有。如果一個好公民既能反身而誠，又能泛愛眾而親人，那麼這個人，正是能行道、弘道之人。

後來，朱熹等宋明儒家，將「仁」理解為一個把儒家重要德行的總稱。朱熹的解釋立基於孟子，孟子曾說「仁」是「人」的核心稟賦，即有同理與同情的能力（「惻隱之心」）。孟子認為，此「惻隱之心」是我們與生俱來的一種「端」，只要經過適當的修養，擴而充之，它就可以發展為「仁」（cc）。因此，「仁」可被理解為「人性」或做人之道，「人道」。

(cc) 「惻隱之心，仁之端也。〔……〕凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海。」 《孟子·公孫丑上·6》

「人性」不僅是一種內在心理層面的性格傾向，亦指個人待人接物的能力。在儒家傳統中，「做人」不僅取決於個人的內在屬性，還取決於他和社會的互動與聯繫。因此，將「仁」之價值理念與「公」（公共利益）並舉，而與「私」（私利）相對，在新儒家的思想中相當顯而易見：

(dd) 「仁是人心所固有之理，公則仁私則不仁。」 《朱子語類》：〈程子之書一〉（161）

新儒家提倡一個連帶相關的理想，亦即「封建」（地方統治）制度，對抗過度的中央集權（ee），這也正是歐盟希望通過其「輔助性原則」（principle of subsidiarity）予以落實的理想。「封建」的理念也可與社群主義相對照，此處特指以自治的地方社群（地方自治單位）為單元的聯合的系統，以及人類社群與自然世界和諧共處。

(ee) 「古之聖人，以公心待天下之人，胙之土而分之國。」 顧炎武：〈郡縣論一〉

儒家公民對於改善社會，改善自己所棲身的世界有所想望，在《禮記》中即勾勒出「天下為公」的大同世界。最初這意指國家不應為任何一家一姓世襲所有。

(ff) 「大道之行也天下為公。選賢與能講信修睦，故人不獨親其親不獨子其子〔……〕皆有所養。」 《禮記・禮運》

如今，「天下為公」既是一種民主的，又是一種世界性的原則：人人都應為公共利益(公共善)而努力。國家為寄身其間的公民所有，國家的決策不能聽命於任何一個個人，或由特定集團所支配。一樣地，我們的地球是由全人類共同繼承的遺產，我們都有同等的責任與權利。

孔子卒後二千四百九十九年春

(依字母順序)

Jyrki Kallio 高玉麒

Torbjörn Lodén 羅多弼

Matti Nojonen 馬迪

上

李欣庭 中譯

黃俊傑 校訂