【專號評論】 Feature Comment DOI:10.6163/TJEAS.202506_22(1).0005

人文主義的理想社會：
〈拉普蘭儒學宣言〉評論
The Humanist Ideal Society:
A Commentary on the Laplander Manifesto

林維杰*
Wei-chieh LIN

2024年12月16日收稿，2025年3月11日修訂完成，2025年3月17日通過刊登。

* 中央研究院中國文哲研究所研究員。

Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

壹、前言：兩份儒學宣言的理想與差異

二〇二一年四月，北歐的三位教授聯名發表了一份有關儒學成德之教的宣言。他們分別是芬蘭國際問題研究所（Ulkopoliittinen instituutti）的高級研究員高玉麒（Jyrki Tapani Kallio），瑞典斯德哥爾摩大學中國語言文化教授和亞太文化研究所教授羅多弼（Torbjorn Loden），以及芬蘭拉普蘭大學（University of Lapland）法律系教授馬迪（Matti Nojonen）。宣言的名稱是“Lapland Manifesto of Confucianism”，正式中譯為〈拉普蘭儒學宣言〉¹（以下簡稱〈拉普蘭宣言〉）。這份宣言的問世，展示了我們不能再以「學術研究」的角度看待域外漢學家，而是必須視其為能夠參與「儒學發展」及「理念建構」的社群。這不僅令人想起約六十餘年前（一九五八年），由當代新儒家唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱等人共同發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉（主要執筆人為唐君毅）²。

這兩份宣言發表的時機與內容，以及作者的身分與心態，都有很大的不同。當代新儒家發表宣言（以下簡稱〈中國文化宣言〉）時，中國文化正逢雙重危機，一是面臨清末至五四以來眾多知識份子對傳統文化的不信任與嚴厲批判，二是共產中國對傳統文化價值的切割與破壞。流亡海外新儒家的〈中國文化宣言〉，也預告了數年後中原大地出現的文化大革命，所以此宣言同時也是預言。正如丘逢甲面臨割讓臺灣時，在其〈離臺詩六首之一〉中所言：「宰相有權能割地，孤臣無力可回天。」共產中國當時摧毀傳統文化，海外孤臣的新儒家只能以宣言來回應：中國文化有儒學心性論作主，並且可以照顧到德先生（政治民主）與賽先生（科學發展）的需求。相對於他們在遺民心情上的花果飄零，如今這三位北歐學者以更為平實、穩健的異域角度與「人文主義」立場看待儒學，遂有不同於新儒家的觀察。

簡單來說，新儒家的〈中國文化宣言〉是以「哲學」代表「文化」，以儒家取代道家與佛教，並以儒學式的「道德主體」（心性論）統攝「政

¹ 〈拉普蘭儒學宣言〉由李欣庭中譯，黃俊傑校訂。

² 此宣言收錄於唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，2015年），頁119-184。

治主體」與「認識主體」（包含技術主體）而建構起「多重主體論」，以此來回應以儒家為代表的中國文化如何因應來自西方的政治與科學（包含技術）的時代挑戰³。就此而論，新儒家的「中國文化宣言」其實就是一種「中國儒學宣言」。相對於新儒家在其文化宣言中「隱含」的儒學立場，來自北歐學者的〈拉普蘭宣言〉則「直接」訴諸儒學。該宣言的基本論述主軸是「剪裁式」的：我們對儒家的理解，應該把它從歷史進程中僵化的政治體制與社會架構中解放出來，重新審視其內聖外王的原初理想。成就內聖必須擺脫超越的宗教倫理與普遍的人性治理而建立以「心」為自做主宰的人性論核心，並在人倫與政治的外王實踐上以「恕與理」（平等）的結合取代「禮與理」（階級）的結合。

相較之下，兩份宣言有以下的基本差異：首先，〈拉普蘭宣言〉以一種「徹底的人文主義」態度說明儒家的人性論與成德之教，一方面主張道德存在必須拉開其與「超越界」的天命與天道的距離，也無須強調僵化的「道統論」；相對於此，〈中國文化宣言〉的「人文主義」仍保留「天人合德」與「道統相傳」⁴。其次，〈拉普蘭宣言〉儘管也有提及，但沒有充分地回應中國知識份子所關注的德先生（政治）與賽先生（科學），而是更關注社會的倫理和諧與政治的去階級化，這些和諧與平等皆來自道德自我的建立以及人我之間互相為對方考慮的實踐準則。相較之下，〈中國文化宣言〉看重的是獨立主體的軌約性，〈拉普蘭宣言〉則更重視交互主體的關係倫理。以下就這兩點略做評述。

貳、人文主義的世俗主義內涵

在〈拉普蘭宣言〉中，「人文主義」一詞僅出現過一次，意義卻很重要，它代表西方漢學家長久以來對於人性與人類活動的世俗主義（secularism）定位：

³ 參見林維杰：〈當代新儒家論五四：唐君毅、牟宗三的多重主體論〉，《中國文哲研究通訊》第117期（2020年3月），頁65-80。

⁴ 唐君毅：《說中華民族之花果飄零》，頁131、139。

我們稟持人文主義的觀點，立基於如是信念：人類作為一種社會的動物，在其道德活動層面，或在改善其自身、以及其所棲身的社會等面向上，天生具有發展自己稟賦的能力。
（中譯，頁 i，下同此）

關鍵文字在人類「天生具有發展自己稟賦的能力」，亦即人類的本質與發展無須奠基於某種形上學或宗教。這種「無須奠基於超越性」是一個當代人文學的重要指標，也是人文主義的基本性質之一。事實上，人文主義在歐洲文藝復興之後出現了很多變體，例如與社會主義、民族主義、存在主義等相關的人文主義，它們的共同處在於無須接受「超越的」或「後設的」元素作為人類存在與實踐的基礎。比較特別的是「基督教人文主義」，後者與當代新儒家的唐君毅、牟宗三頗有相類之處，但前者比較接近徐復觀的觀點。牟宗三有「人文教」與「道德的宗教」相互說明的提出⁵，唐君毅則有「攝宗教於人文」的說法⁶，並且在〈中國文化宣言〉也表明了這個態度。徐復觀則指出：「由於唐先生的宗教意識很濃厚，所以在『宣言』中也就強調了中國文化中的宗教意義。我則認為中國文化原亦有宗教性，也不反對宗教；然從春秋時代起就逐漸從宗教中脫出，在人的生命中心紮根，不必回頭走。」⁷這個說法是與他在《中國人性論史：先秦篇》中的「宗教人文化」的觀點是一致的，即從先秦時代開始，中國的宗教意識已逐步人文化，即在禮文、儀軌與政權憂患意識的發展中，重心由神意轉移到人意與人性⁸。簡言之，新儒家唐牟具有一種變體的宗教人文主義精神，徐復觀則堅持宗教與人文分離的立場，三位北歐學者與徐復觀的立場極為接近，〈拉普蘭宣言〉第一節即言：

儒家思想中最嚴重的弱點，〔……〕像是錯誤地認為「個人」是受既定的「天」所決定，個人既無自由亦無責任去界定自

⁵ 人文教見牟宗三：《生命的學問》，臺北：三民書局，2000年，頁73以下；道德宗教見牟宗三：《心體與性體》第1冊（臺北：正中書局，1985年），頁6。

⁶ 唐君毅：《中國文化的精神價值》（臺北：正中書局，2000年），〈自序，頁柒〉。

⁷ 見徐復觀：《徐復觀雜文·續集》（臺北：時報文化出版公司，1981年），頁408。

⁸ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁15。

己是誰。（頁 ii）

「人性」被解讀為某種周遍於每個人自我之上的實體，使得個體少有或甚至是沒有自由去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，這種詮釋必須揚棄。（頁 iii）

所謂「個人受既定的天所決定」，意指人性乃是「繫於超自然的神祇」（頁 iii），因而「『性』是由『天』賦予全人類的某些基本能力」（頁 ii），如〈宣言〉中的引文第四條「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（《禮記·中庸·1》）由於人性是超自然的神祇的賦予，所以也具有普遍性，而引來人性不自由的壓抑與束縛。這意謂著「天賦」是導致人性的壓抑來源，因而需要檢視一番。

按《中庸》的天命之「命」是轉化了商周時期的「權力天賦」與「命運決定」，而形成秦漢之際子思學派的「道德天賦」與「人性規定」。由於是人性規定而不是近似政權的命數決定，所以不應該是儒家思想的「最嚴重弱點」，而應該視為「特點」，即人性是天賦（天命所賦）。但我們可以理解〈拉普蘭宣言〉的寓意所在，即人性是人的生而有之（*natura, nascor*），而不是來自一個「超越於」它之上者。人性不需要「天人合德」，人自可有其德。這就是〈拉普蘭宣言〉的「世俗主義精神」，人性是人的自有，所以人可以肩負責任與自由決定。該宣言第二節談到王陽明論心、性、命、道時，強調「心」的主宰意涵，也出於同樣立場：與其主張天命賦予人為性，不如凸顯心的決意性與行動力。這一點可以對比勞思光在其《新編中國哲學史》第三冊為何要以「陸王心學」為宋明儒學發展的最高峰，心學的出現對於前階段的天道論與人性論是有「實踐」優勢的。對勞思光來說，人性論是奠基於宇宙論與形上學的論述，在發展的辯證程序中應該被揚棄。〈拉普蘭宣言〉的評斷，與勞思光的立場相當一致，都屬於個體化的實踐決意思維。

參、儒學的等級化與平等化

〈拉普蘭宣言〉中另一個值得重視之處是凸顯了儒家三綱的「等級化」與「平等化」。按儒家的倫常議題出現得很早，三綱（君臣、父子、夫婦）出自五倫，五倫則出於《尚書·周書·泰誓下》的五常。依照孔穎達的《五經正義》，五常是「父義、母慈、兄友、弟恭、子孝五者」，父母兄弟子等五種身分各有其倫常：父對子是義，母對子是慈，子對父母則是孝；兄對弟是友，弟對兄則是恭。換言之，五常是五種涉及人際關係與分位的「交互倫理」與「家庭倫理」。五常之後又有五倫，《孟子·滕文公上》：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」五倫中有三項涉及「家庭倫理」（父子有親，夫婦有別，長幼有序），一項與「社會倫理」（朋友有信）有關，一項與「政治倫理」（君臣有義）有關，合起來就是家庭、社會與政治。周代出現的五常與五倫，到了東漢的《白虎通德論》（即通稱的《白虎通》）又有變體的三綱：君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。綱是秩序與約束，所以〈拉普蘭宣言〉意謂三綱有「等級化」的意涵。〈宣言〉中又提及孟子的五倫中有一項具有平等意涵：「在孟子之教中，有一種人倫關係堪稱『平等』，亦即『朋友』。」（頁 iv）朋友有信的信是信任與信實，也可以視為平等關係的倫常。但其餘四者為何有等級的不平等？〈拉普蘭宣言〉舉出的文獻，除了《白虎通德論》之外，又見兩條《孟子》文獻：「以順為正者，妾婦之道也。」（《孟子·滕文公下·2》）以及「男女居室，人之大倫也。」（《孟子·萬章上·2》）〈宣言〉即據此予以批評：

[……] 女性以順從為正道，以生育後嗣為目標的異性婚姻，是最重要的「大倫」。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。（頁 iv）

思想史的進程細節暫且不論，五常（義慈友恭孝）本身其實還看不太出等級化的趨向，這種趨向要到五倫（親義別序信）才表現出來。五倫的「別」與「序」含有比較明顯的階序與等級意涵，更別說東漢的三綱。〈拉普蘭宣言〉認為這種「等級化」倫常是「禮」的核心性質之一，而後世理學的

思想正統化，更強化了問題的嚴重性：

從 14 世紀到 20 世紀初，理學一直是思想上的正統，並被皇權及官僚階級當作宰制工具，此即戴震所謂「以理殺人」者是也。（頁 iv）

作為國家意識形態的「理學」，經過不斷地延續與強化，確實對儒家傳統造成難以度量的傷害。（頁 iv）

戴震在其《孟子字義疏證·理 15 條》中對於理學的批評，集中於宋學而不及明代理學，尤以程朱為然。批判宋學而回到孟學，是戴震的思路，此處暫且不論，有意思的是〈拉普蘭宣言〉把「理」與「禮」的結合視為禮教束縛的原因：「當理學成為國家之哲學正統及意識形態，『理』與『禮』相繫，而成為對人的束縛。」（頁 iv）但對於理與禮如何結合？〈宣言〉中並未進一步說明，而是由人倫（五倫）的等級化來接續束縛的話題，此中的銜接邏輯顯得很模糊。禮教的束縛固然與等級化的倫常有關，但倫常等級化如何是理學的弊病？需要進一步釐清。

按禮的問題早已初顯於春秋的禮崩樂壞，面對外在典章制度的危機，《論語》的「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（〈八佾·3〉）以及「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉」（〈顏淵·1〉），都是以「內在」之仁作為「外在」之禮的本質與約束。

〈宣言〉則指出，由於理與禮的結合造成束縛與僵化的意識形態，我們必須回到《論語》與《孟子》中尋求交往關係的恕道以作為解方。〈宣言〉舉的文獻分別是以下兩段文獻：

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》）

強恕而行，求仁莫近焉。（《孟子·盡心上·4》）

〈宣言〉建議我們應該「將『恕』的概念理解為『理』的體現，改寫作『恕也者，理之本也』。」（頁v）恕是理之本，這是「理與恕」的結合，以取代「理與禮」的結合。恕道便是我們所熟知的「己所不欲、勿施於人」，也是〈宣言〉所稱的黃金律（the golden rule）。

按一般而言的黃金律（簡稱金律）是指《聖經·馬太福音》七章十二節的「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」相對於《聖經》「己所欲，施於人」的積極性，《論語》的「己所不欲、勿施於人」（有時也被稱為the silver rule, 即銀律）則顯得消極面，但後者的消極面也有其優點，即重視對方而不強加於人。事實上，《論語·雍也·28》中也有積極的表述：「己欲立而立人，己欲達而達人。」我們可以把欲立、欲達視為金律，不欲勿施於人則視為銀律，對〈宣言〉來說，銀律的恕道才是達成平等化的行事原則。如果用康德的語彙來說，恕道的「己所不欲、勿施於人」既是個人的行事準則（maxim），也應該成為普遍法則（universal law），這就是康德在《實踐理性批判》中所提出的第一種定言律令，即人所意願的行事準則在任何時候都同時能夠成為普遍立法的原則。（Kant, AA V, 30）這種個人行事所依據的普遍化原則，才是真正的平等交往的恕道，應該普遍化於一切社群與所有生物（頁vi）。

肆、結語

我認為〈拉普蘭宣言〉從人的自我、人性，進至平等倫理的恕道，再到整體的社會和諧與自由，是有一貫的內在思路。本評論討論的「世俗化的人文主義」與「平等化的關係倫理」，尤其具有特色，而這種特色是來自對傳統儒學的撿擇與裁減。如果儒學有其歷久而彌新的價值，適度的剪裁是必要的。為傳統儒學思維辯護的人，很容易區分「親近」政治社會的儒學架構與「遠離」這種架構的儒學，彷彿外王可以在內聖中完成。歷史經驗告訴我們，即使是心性之學，也從來沒有脫離這種架構。它可以化成從事政務的臣子對皇帝施政的規勸與指責，也可以出現在皇帝的罪己詔書。儒學不應該是獨白倫理，它必須扮演關係倫理的重要環節。