

【研究討論】 Research Note

DOI: 10.6163/tjeas.2015.12(2)309

當代新儒學的孟子詮釋與作為方法的「康德」
——兼論新外王及其「去政治化的政治」
New Confucian Interpretation of Mencius and
Kant as Method, with a Comment on the Idea of
"New Outer King" and "Depoliticized Politics"

許育嘉
Yu-chia HSU*

* 臺灣大學中國文學系兼任助理教授。

Adjunct Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

壹、以康德為方法，以儒學為目的

孟子思想詮釋不但是港臺新儒家陣營追求儒學現代化的一個重要任務，也是當代思想史探究中國傳統思想的重要資源。歷史學者黃俊傑把當代研究孟子思想的進路歸納為「哲學／觀念史研究進路」與「歷史／思想史研究進路」兩個類型。前者關心的論題包括孟子性善論、身心關係論與養氣論等；後者關心的面向包括孟子思想起源、宋代孟學興起的原因與關注的焦點、朱子的孟子學及其反動、清代孟學中的戴震、焦循、康有為等人思想。黃先生並認為這兩種進路非相互對立，而是頗有「交光互影」之處。¹

當代孟子詮釋中有一派通過康德（Immanuel Kant，1724-1804）詮釋孟子（ca. 372-289 BCE）的思想，它肇始於牟宗三（1909-1995），而發揚於李明輝。這個以康德詮釋孟子的思路，屬於上述兩種進路中的「哲學／觀念史研究進路」。按照黃俊傑先生的看法，牟宗三對孟子思想的闡發可從《中國哲學的特質》、《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》幾部書中見其脈絡，並在《圓善論》集其大成。²牟宗三在《圓善論》的〈序言〉中曾自言：「我今講圓教與圓善則根據儒學傳統，直接從孟子講起。孟子的基本義理正好是自律道德，而且很透闢，首發於二千年以前，不同凡響，此則是孟子的智慧，雖辭語與思考方式不同於康德。」³同時談到如何在「究極圓教中達到圓善問題之圓滿而真實的解決」時說：

凡此皆經由長途跋涉，披荊截棘，而必然地達到者。中經
《才性與玄理》、《佛性與般若》、《心體與性體》、《從

1 黃俊傑：《孟學思想史論》卷二（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年修訂版），頁9-55。

2 前揭書，頁14。

3 牟宗三：《圓善論》，收於《牟宗三先生全集》22（臺北：聯經出版事業公司，2003年），〈序言〉，頁11。

陸象山到劉蕺山》等書之寫作，以及與康德之對比，始達到此必然的消融。吾愧不能如康德，四無依傍，獨立運思，直就理性之建構性以抒發其批判的哲學；吾只能誦數古人已有之慧解，思索以通知，然而亦不期然而竟達至消融康德之境使之百尺竿頭再進一步。⁴

牟宗三自言其孟子詮釋之所以能消融康德思想，主要是他認為「中西融通之橋樑乃在康德」。⁵但是牟先生所謂康德思想的橋樑作用，與其說是對康德思想的闡發，不如說他所謂的「消融康德」是一種方法論的表述——以「康德」為方法。因此，就圓教與圓善問題來說，他認為「康德之解答是依據基督教傳統而作成者，此並非是一圓滿而真實之解決。吾今依圓教義理解決之，則期予以圓滿而真實之解決。」牟先生的意思是，他藉由佛教天台宗的判教理論先確立道家之圓教，次確立儒家之圓教，「圓教確立，用於圓善，則圓善之圓滿而真實的解決即可得矣，此則不同於康德之解答而有進於康德者。」⁶牟宗三之所以能將儒釋道三教會通為圓教，康德思想作為方法產生了具大作用，譬如他用「智的直覺」這一概念來證立三教的會通，以「分別說／非分別說」（知性／智性）的對立來概括人類理性，當然更不用說以「自律」概念來詮釋孟子。

牟宗三通過康德來詮釋孟子這一學問進路，對學界來說爭議性與話題性十足，以至於此一進路的發揚者李明輝必須針對這些「牟宗三現象」提出自己的辯護觀點。他說：「對於兩岸的中國哲學研究者而言，牟先生的相關著作已取得類似於經典的地位。但這不是說：牟先生的觀點已為大多數學者所接受，而是說：不論你是否贊同他的觀點，都不能略過它們。」⁷誠哉斯言，所謂「牟宗三現象」若是能以「揚棄」（*aufheben*）而不是「放棄」（*aufgeben*）的態度，或能從中激發出更多對當代中國思想有益的討論。因此，「牟宗三現象」的可討論性前提，在於我們必須正視「作為方

4 前揭書，〈序言〉，頁15-16。

5 前揭書，〈序言〉，頁16。

6 前揭書，〈序言〉，頁14。

7 李明輝：〈如何繼承牟宗三先生的思想遺產〉，《思想》，第13期（2009年），頁192-193。

法的康德」這一命題，即以「康德」為方法對於孟子詮釋意味著什麼？「作為方法」這一表述方式又包含哪些內涵？而這兩個問題的答案不是不言自明。本文認為「作為方法的康德」必須放在「作為方法的中國」這一知識脈絡下才能被對比地說明。雖然後者涉及戰後日本中國學，但是在現代化（近代化）的語境下，當代新儒學與日本中國學有著相同的遭遇，即如何超越並克服（超克）現代性（近代性）的問題。以中國為方法的中國學是由日本學者溝口雄三（1932-2010）提出的觀點，他認為日本人對歐洲的古代或中世紀之所以關心，乃是受到歐洲近現代的影響，而對中國古典的興趣則往往不包括對中國近現代的關心，而只是在日本內部作為和自己相關的存在被消化。這是因為日本自明治以來，視歐洲的近現代文明比世界其他文明更優秀，而中國的近現代不但被認為毫無文明價值，甚至在歷史價值上也比不上日本，更不用說與歐洲相比了。⁸

這種把中國古典文獻內部化的日本漢學傳統，溝口把它稱之為「沒有中國的中國學」，以相對於他所提出的以中國為方法的中國學。但是，作為一位日本學者，對溝口而言所謂的以中國為方法，既非一種「隨中國的中國學」，也非停留在「個人目的上的中國學」；同時所謂的「方法」也絕不是以取消任何目的論式的「為了方法的方法」。所以，溝口說「以中國為方法，就是以世界為目的」，以區別把世界作為方法來研究中國的中國學。溝口認為，過去日本中國學為了指明中國的世界史位置，在方法上以世界為標準來衡量中國達到什麼程度，但是這個作為標準的「世界」，說到底也只不過是一個「歐洲」的概念。相反地，以中國為方法的世界，就是把中國作為構成要素之一，把歐洲也作為構成要素之一的多元世界。溝口自言他的目的是在相對化世界的同時，也把日本一起相對化，並通過中國來進一步充實日本對其他世界的多元性的認識。⁹

本文認為溝口雄三的「以中國為方法，以世界為目的」的主張，並非只是針對日本中國學的一個特殊方法，而是可以從方法論的高度來把握，

8 溝口雄三：《作為方法的中國》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年），頁125-126。

9 前揭書，頁127-132。

以至於當我們回顧當代新儒學中通過康德詮釋孟子，即「以康德為方法，以儒學為目的」的進路時，溝口所批判的那種以「世界」（歐洲）為標準來衡量中國在世界史（歐洲史）位置的論述，便是一個值得參照的向度。當然這樣的說法並不是指此一研究進路對康德思想採取毫無批判的照單全收態度，李明輝在〈牟宗三思想中的儒家與康德〉¹⁰一文中對牟宗三非簡單的套用康德哲學的概念和思想來詮釋儒家思想的論證是令人信服的，但是此處我們仍要對歐洲啟蒙主義敘事保持一種警醒的態度。

當代新儒家唐君毅（1909-1978）、牟宗三與徐復觀（1904-1982）三位先生被學界譽為「儒學的現代化者」。根據黃俊傑的看法，唐、牟、徐三人對孟子心學的詮釋雖有小異，但不掩其同為「即心言心」的進路，將孟子的「心」視為具有「自我立法」能力的、自己自足的、具有自主性的道德主體。¹¹顯然，在新儒家眼中把孟子的「心」與主體的自由（自我立法）、自足（自我同一）與自主（自主性）聯繫起來，涉及到儒學能否在「現代」中繼續存在，以及儒學的現代化能否最終完成的問題。這個從人的先驗主體性出發，一路追尋主體的內在規定是歐洲啟蒙主義敘事很重要的一個思想脈絡，它奠基於近代歐洲資本主義發展下「個人」的誕生（脫離各種封建束縛）與「理性」的確立（相對於宗教神性）。而新儒家的理論企圖，正是從傳統儒家思想中發掘並闡釋能與歐洲啟蒙運動相抗衡的思想資源，例如徐復觀就曾這樣說過：「西方在近代初所做的從宗教權威中求得理性解放的工作，我們第一次在老、孔時代已經徹底的做過了，第二次又在程、朱、陸、王手上徹底的做過。中國傳統文化的主幹，本來就是理性主義；不過他是發展向道德和藝術方面。」¹²新儒家無論在策略上只是按照西方思想體系來詮釋和改造自身歷史，還是能夠做到進入西方思想體系內部建構反西方的敘事，都要問題化所謂的「儒學的現代化」，也就是對個體性與理性這兩個歐洲啟蒙主義敘事，對啟蒙主義敘事所要建構的歷史目的論，以及這個目的論所服務的政治方案，不再當作我們論述的前

10 李明輝：《當代儒學的自我轉化》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁48-80。

11 黃俊傑：〈評李明輝著《孟子重探》〉，《臺大歷史學報》，第27期（2001年6月），頁218。

12 徐復觀：〈反傳統與反人性〉，收於《徐復觀雜文補編·兩岸三地卷·上》（中國文哲專刊）（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001年），頁201。

提。以下我將以當代孟子詮釋中一個關於康德「理性事實」的爭論進一步闡述我的觀點。

貳、以康德「理性事實」詮釋孟子的爭論

所謂的「爭論」，特指楊澤波一篇題為〈論「理性事實」與「隱默之知」〉¹³的文章，對李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》一書中以「理性事實」與「隱默之知」兩個概念詮釋孟子思想的商榷。事實上，李明輝並沒有直接針對楊澤波的批評提出相應的反駁文章，他們的交鋒是透過對牟宗三思想的不同看法而展開，因此兩人並不存在直接的爭辯。

就思想界來說，學者間不同觀點的商榷與辯論是一件好事，特別是曾經完全隔絕了三、四十年的兩岸學界，尤其需要這種辯論性的交流。但是，思想的辯論最忌諱自說自話，缺少對話應該有的交集，我認為楊澤波對李明輝所提出的商榷，正是處在這種自說自話的尷尬處境上。然而，為這個「爭論」評個是非曲直，並非本文的意圖。但是，李、楊兩位先生對於以康德「理性事實」來詮釋孟子思想所持的不同觀點，特別是反省楊澤波為此商榷所提出的論述策略導致對話的失效，為我們討論以康德詮釋孟子思想的思路，提供一個重要的切入點。為了有效說明這個切入點的實際意義，此處先說明李明輝先生的觀點，再談楊澤波先生反駁的意見，以及兩人爭論的重點。

李明輝先生的寫作意圖或對話對象主要是針對兩種孟子性善論的解釋觀點：一個是馬克思主義，一個是實證論。李先生認為兩者都把孟子性善論視為虛構而非以「事實」為基礎，因此必須提出一套論證策略替以孟子性善論為代表的儒家道德普遍主義辯護。由此他把眼光落在了康德身上，認為康德像儒家一樣也持道德普遍主義觀點，並且在倫理學探討中曾提出一套完整的論證策略，即「純粹實踐理性的事實」（或簡稱為「理性事

13 楊澤波：《孟子性善論研究》（北京：中國人民大學出版社，2010年）。

實」)以對付道德懷疑論及道德相對主義的質疑。同時,為了彌補康德在倫理學著作中未曾對「理性事實」加以討論的問題,李先生借助英國哲學家卡爾·波蘭尼(Karl Polanyi, 1886-1964)所提出的「隱默之知」來解釋「理性事實」,而所謂的「隱默之知」係指「我們所能知道的,多於我們所能說的。」¹⁴

「隱默之知」之所以能解釋康德「理性事實」,李明輝先生認為在於一切普遍主義的倫理學都必須以「隱默之知」為出發點。他說:

道德底普遍要求不但超越一切文化之差異,也超越一切理論系統之分歧,故只能植基於人類意識底隱默層面上。這種作為隱默之知的道德意識並不是專屬於某些哲學家,也不是某個理論系統之產物,而是為一般人所共有。¹⁵

其後李先生以「隱默之知」作為聯繫康德「理性事實」和孟子性善論的中介,提出重建孟子道德思考中的道德普遍主義。他從孟子「仁義皆內」提出孟子的道德哲學屬於「道德先天論」,因而認為哲學上的先天論者幾乎均強調思想的隱默面向,並舉《孟子》的「行之而不著焉,習矣而不察焉,終身由之而不知其道者,眾也。」以及「人之所不學而能者,其良能也;所不慮而知者,其良知也。」用以指明孟子思想中的「隱默之知」;而關於孟子道德普遍主義的面向,則以舜與文王「先聖後聖其揆一也」、「堯舜與人同耳」、「人皆可以為堯舜」、「聖人先得我心之所同然耳」等《孟子》中的例子來說明。當然李明輝也坦承,孟子並沒有像康德那樣,設計一套完整的理論策略來證成道德普遍主義的觀點,但是康德倫理學所包含的基本洞見幾乎均見於孟子的學說中。¹⁶最後,他以《孟子·告子上》第四、五章中的孟子與告子、公都子與孟季子之間的辯論,提出孟子思想中亦包含「自律」概念,並在此基礎上以康德為對照,提出孟子的道

14 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年修訂二版），頁5-15。

15 前揭書，頁15。

16 前揭書，頁81-94。

德思考中的「自由」概念。¹⁷以上大致為李明輝先生藉康德倫理學的論證策略來證成孟子心性論的觀點。

楊澤波對於李明輝上述的觀點所提出的商榷在於，他認為雖然康德的「理性事實」與孟子的良心非常相像，但兩者仍有本質的不同。楊先生認為在康德那裡，「理性事實」只是一個起點，從這個起點出發，康德通過實踐理性批判，運用分析方法，將其提升到科學的、形而上學的層面。而孟子的工作只集中在發明良心本心上，因為人人都有良心本心，只要按照它的要求去做，就可以成就道德，達至聖賢；¹⁸在「隱默之知」方面，楊先生認為康德的道德哲學雖然也離不開「隱默之知」，離不開直觀，但要完整地體現道德法則的進程，還必須上升到理性分析，如《康德形而上學奠基》第二章所提出關於一個完善的道德準則，必須包含從普遍形式過渡到目的質料，再到普遍形式與目的質料的綜合這三個步驟。¹⁹所以楊澤波認為康德與孟子的異同在於：

康德和孟子道德思考的起點可以說都是「理性事實」和「隱默之知」，但康德由此進入到了理性分析，孟子則只是固守著這塊陣地，沒有再向前發展，並沒有關心什麼分析的方法和綜合的方法。²⁰

故而楊澤波提出「倫理心境」來解讀康德的「理性事實」，並以此解釋孟子。在他看來，無論是康德的「理性事實」或波蘭尼的「隱默之知」，還是孟子的良心良知，都是社會生活和理性思維在內心結晶而成的「倫理心境」，但是康德和孟子的區別在於，康德遵循西方特有的理性主義的傳統，由「倫理心境」繼續發展，進一步運用分析的方法，將其提高、抽象，從而上升為道德規律。而孟子則沿著孔子（551-479 BCE）仁學的思維特點發展，始終固守「倫理心境」這個基礎，並不關心什麼分析方法，也

17 前揭書，頁98-99。

18 楊澤波：《孟子性善論研究》，頁304。

19 前揭書，頁306-307。

20 前揭書，頁308。

不熱心將良心良知上升為自由的規律。楊澤波因而認為康德是智性（理性）倫理，孟子則是仁性倫理。²¹

李明輝對於楊澤波論述的康、孟差異並未提出直接的反駁，但是他曾為了反駁楊澤波質疑牟先生「宋明儒學三系說」關於自律、他律的認定問題時，批評楊澤波混淆康德的「分析法／綜合法」與「分析命題／綜合命題」兩組概念的區分，我認為彼處李明輝的批評用在此處亦是有效的。²²按照康德《實踐理性批判》中關於「理性事實」的內容，學界一般都認為是指道德法則存在的事實，學者對此一問題的認知差距只在於康德是如何從純粹實踐理性演繹（包含形而上演繹與先驗演繹）出道德法則，或這種道德法則存在的事實是否不證自明。²³顯然，楊澤波把「理性事實」等同於「倫理心境」是混淆了先驗與經驗的差別，兩個概念根本不在同一個知識脈絡上，同時康德「理性事實」在其自身理論的邏輯中也不是能以分析法抽象出來。因此，李明輝在《孟子重探》中質疑楊澤波把孟子良知納入因果關係（倫理心境）等於是肯定了良知的無條件性，以至於取消了良知本身的觀點，基本上是在先驗哲學的範圍內所作的批評。²⁴

但是，楊澤波用「倫理心境」來解讀康德「理性事實」在論述上出現的不相應，以及對康德哲學某些概念的誤解，是否就能反證康德與孟子思想的高度一致性呢？我認為楊澤波在回應李明輝指責其將良知置於因果關係時所提出的看法或許可以當作上述問題的回答，他說：「我不反對將孟子的良心良知稱為『理性事實』，但反對以這種『理性事實』作為我們今天道德思考的起點。因為隨著現象學、精神分析學、認識發生論的進展，我們很容易看出，良心良知是由其他原因決定的，而決定它的這些原因是那樣的清晰，以致我們根本無法否認它們。僅僅因為康德以『理性事實』作為其道德思考的起點，就否認其他所有關於尋找新的道德思考起點的努

21 前揭書，頁311。

22 李明輝：〈如何繼承牟宗三先生的思想遺產〉，頁195-196。

23 相關討論可參閱彭文本：〈關於《第二批判》的「理性事實學說」之兩種解讀方式〉，《國立政治大學哲學學報》，第14期（2005年7月），頁37-70。

24 李明輝：《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），頁130。

力，根據恐怕是不充分的，也不是理論研究應採取的正確態度。」²⁵因此，楊澤波對李明輝批評他提出「倫理心境」將良心置於一種因果關係中，他不但不以為意，反而非常樂意承認這一點。至此，兩人關於孟子思想的爭論完全失去對話的基礎，因為兩人的爭論從「理性事實」與「倫理心境」的糾纏，上升到先驗論和經驗論之間帶有「二律背反」性質的困境。

參、新外王：現代國家方案與去政治化的政治

李、楊兩位先生以康德的「理性事實」概念為中心展開爭論，並且在理論論述上形成對立。但是我認為此處問題的核心並不在孟子心學應該是先驗的還是經驗的，問題的核心在於當代的孟子詮釋（或儒家詮釋）如何想像現代，又或者說如何想像現代中國。這就涉及「作為方法的中國」的思考，即不是中國傳統思想是否能現代轉化或如何轉化的問題，而是我們將用什麼標準來思考這個「現代」。李明輝曾在區分當代新儒家與中國（臺灣）自由主義者的異同時，把中國應追求由英美推動的議會民主制度當作雙方的共同點。²⁶本小節試圖要指出並論證的是：當代新儒家所提出之「新外王」以召喚英美議會民主制度並不是一個單純的民主與專制的政治制度問題，而是涉及現代國家的方案，其背後的潛臺詞包括帝國（empire）與民族國家（nation state）兩個概念的相互對立、相互轉化等關係。當代新儒家的「新外王」命題應該從建構現代國家這個維度來思考，而不僅僅是侷限在「自由主義」話語脈絡中論述儒家和民主政治、專制政治兩者之間的關係。

事實上，中國傳統思想在清末被迫轉化之際，就已經處於十九世紀以來民族國家（nation state）在世界體系中成為唯一合法主權形式的語境中，以至於不管是康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）等戊戌君子（君主立憲派），還是孫中山（1866-1925）、汪精衛（1883-1944）等革命黨人

25 楊澤波：《孟子性善論研究》，注2，頁310。

26 李明輝：《儒家視野下的政治思想》（北京：北京大學出版社，2005年），頁22。

（排滿共和派），雖然有改革與革命的路線差異，但是兩者同樣面臨如何從帝國向民族國家轉型與建構的問題。這是因為帝國與民族國家兩個概念的二元對立，不僅是十九世紀歐洲思想在政治結構上的一種描述，而且也是以此作為歐洲與亞洲在政治體制上差異性的判準。²⁷所以，中國傳統思想的現代化或儒家思想的現代轉化，始終是在追尋歐洲啟蒙模式與現代化路徑的知識體系中，並成為近代中國知識分子藉以重新理解自身歷史進程的主要依據。根據汪暉的研究，古典帝國（*empire*）概念在歐洲有漫長的演化歷史，它的拉丁文（*imperium*）含義是指合法權力（*legitimate authority*）或統治權（*dominion*）；而在古代漢語中則包含三個層面的含義：其一指稱特定價值與形式的政治共同體，即帝國與封建、郡縣等政治制度相並列；其二，帝國被指五帝時代以「德治」為特徵區別於強國、霸國、王國與皇國的政治形式；最後，帝國是對推行武力的政治體制的否定。因此，無論是歐洲還是中國，歷史上的古典帝國概念並不是一個負面的價值或詞彙，而今日作為民族國家的對立面，帶有負面含義的帝國概念則是十九世紀的產物。²⁸民族國家被表述為以資本主義生產為基礎，以絕對疆界為範圍（以區隔國內、國外兩個市場），以單一民族為核心的現代國家；而帝國則承載了以農業生產為主、統治疆界不明（以朝貢體系處理內外關係），包含多民族差異的傳統皇朝。

因此，當代新儒家與中國（臺灣）自由主義者的爭論，其實是帝國與民族國家二元對立語境的產物。作為前現代思想載體的儒家（孔孟）思想如何證明自身不妨礙或亦能成為現代民族國家的思想資源是當代新儒家群體的重要命題，而以康德詮釋孟子自然也要被放在上述的脈絡下理解。換言之，當我們追問為什麼是「康德」（以康德為方法）時，若是糾纏於康德與孟子思想間的比較或類比是否準確的問題，就可能忽略現代國家方案這個更為根本的目標。根據李明輝的梳理，當代新儒家與自由主義者之間的差異乃是歐陸傳統與英美傳統的區別。他認為，在論戰中代表自由主義的殷海光（1919-1969）是邏輯經驗論者，而當代新儒家包括唐、牟、徐三

27 汪暉：《現代中國思想的興起》上卷第一部（北京：生活·讀書·三聯書店，2008年），頁29。

28 前揭書，頁23-25。

人都深受德國觀念論的影響。²⁹本文無意重覆兩派觀點的糾結與交鋒，但欲透過李明輝對康德政治思想的闡述，勾勒出當代新儒學以康德為方法一派的政治理論以闡明這一理論脈絡的歷史意義與可能侷限。

李明輝在〈性善說與民主政治〉一文考察了康德的民主理論，他認為康德的民主概念是一種以共和制憲法為基礎的「共和主義」，並引用康德《道德形而上學》（*metaphysik der Sitten*）一書中關於法權（*Recht*）的定義來論證法權原則作為一切公民憲法之最高原則，此即「法權是使一個人底意念得以與他人底意念根據一項普遍的自由法則統合起來的條件之總和」，「外在行為要如此，亦即你的意念之自由運用能與每個人底自由根據一項普遍法則而並存。」³⁰也就是說，依據康德的看法，為人類的實踐活動確立普遍有效的原則，只能根據一項普遍的自由法則，而這個普遍的自由法則又只能是出於純粹實踐理性，並且是法律、權利與政治建構的根據。所以李明輝準確的把康德政治哲學中「法權」概念所跨越的道德與政治兩個領域的特徵，用佛教思想中的「不即不離」來概括。他認為所謂「不離」乃是指法權與道德都屬形式原則，也都出自純粹實踐理性的要求；而所謂「不即」則是指法權與道德的區別在於法權只規範人的外在行為，而不論其存心。³¹李明輝運用康德政治哲學的目的正是建立在這種對道德與政治關係「不離不即」的判斷上，所以他說：「以性善說為基礎的民主理論並非不可能建立，而儒家的民主理論亦有向現實層面開展的可能。」由此，李明輝認為當代新儒家的「內聖」與「外王」兩者也存在「不即不離」的關係而和康德的民主理論遙相呼應，以至於當代新儒家若要進一步發展其民主理論，可從康德擷取不少思想資源。³²

從上述對康德與當代新儒家兩者民主理論的分析和論證表明，李明輝已經把牟宗三提出的「新外王」經由梳理康德的政治哲學而向前邁進一步，他透過道德與政治兩個領域之間的張力，將目光投向了英美自由主義

29 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁23。

30 前揭書，頁40。

31 前揭書，頁41。

32 前揭書，頁44。

與社群主義之間的爭論，從而期待一種儒家式「社群民主」的出現。³³但是李明輝也認為孔孟思想之所以能位於自由主義與社群主義之間並非一方面在義務論、「正確（權利）優先於善」（the priority of the right over the good）等觀點與自由主義保持同調，而另一方面在「自我觀」上接近社群主義。相反地，李明輝提出包括「自我觀」在內，孔孟思想始終與自由主義有著一致的內涵，這是因為李先生繼承牟宗三的觀點，把孟子「性善說」中的良知、良能等同於康德「善的意志」，並視為先驗的主體。但是李明輝在論述上也保留了儒家思想和西方自由主義的「非社會的個人主義」之間存在差異的理論空間，他借用余英時、狄百瑞（Wm. Theodore de Bary, 1919-2009）等人所提出的「人格主義」（personalism）來強調儒家傳統強烈的入世性格，使得儒家不可能拒絕人群、脫離社會，從而具有一種強烈的社會性托付與使命，而正是在這一點上儒家與社群主義者不謀而合。李明輝曾總結道：「傳統儒學在倫理學的基礎與自我觀方面與自由主義者有相接榫之處，而在個人與群體的關係及對傳統的態度方面又與社群主義同調。」³⁴可見在以康德詮釋孟子一派看來，孔孟思想與自由主義是一種理論的內在必然聯繫，至於人際間偶然的外在關係才接近社群主義的主張。

李明輝對康德政治哲學的考察以及對自由主義和社群主義關係的討論，對以康德詮釋孟子一派擴展儒家民主理論的論述有其貢獻，但是它的侷限恰恰也正是其貢獻處。根據錢永祥對李明輝《儒家視野下的政治思想》一書的評論，他認為李明輝的用意主要是回應自由主義者對儒家的批評，因此本書與其說是建立「儒家視野下的政治思想」，不如說是為了證明「儒家政治思想並不違背自由主義」。錢先生認為這樣一來就形同由自由主義來支配這場回應，使得儒學本身無法自行界定當代政治的哲學議題與思考方向，而這一點可能更能說明儒家的困局所在。³⁵我認為，錢永祥的質疑正是以康德詮釋孟子一派的侷限，也是本文所指出「以世界（歐洲）

33 前揭書，頁147。

34 前揭書，頁153-157。

35 錢永祥：〈儒家與自由主義的離與合：評李明輝著《儒家視野下的政治思想》〉，《東吳哲學學報》，第18期（2008年），頁102。

為方法，以中國（儒學）為目的」不可能擺脫歐洲啟蒙主義敘事的原因。李明輝認為當代新儒家支持源於近代西方民主制度的民主之路，與近代中國知識份子一樣不完全是由於西方強勢文化的壓力，也有自身理性選擇的成分，所以承認民主是人類的共法，不妨礙民主實踐與中國的傳統資源結合。³⁶這一看法本身窄化了儒家「新外王」的可能面向，從現代國家方案的角度來說，自由主義的民主觀只能是現代國家方案中一支重要的潮流，而不是唯一觀點。而以康德詮釋孟子一派之所以陷入「由自由主義來支配這場回應」（錢永祥語）的論述中，正與歐洲啟蒙主義敘事作為近代中國知識份子的現代化理解有關，這種自我理解的具體思想狀況則是帝國與民族國家二元論在思想上的內化，而這一內化的作用可被視為政治上的去政治化現象。

這一政治上去政治化現象不是指過去一些學者指責新儒家「良知的傲慢」，³⁷也不是指新儒家群體缺少實際政治制度的論述，³⁸而是指把自由主義政治當作前提，缺少「超越自由主義的視野」這一向度。當然，當代新儒家也非對自由主義政治毫無批判，只是這些批判仍然是在自由主義的界線內進行。但是，本文也認為這一去政治化的現象並不是反政治，而是一種再政治的過程，故而新儒家的新外王與自由主義的關係實際上可被指認為一種「去政治化的政治」。³⁹當代新儒家只有解構帝國與民族國家的二元對立關係，才能擺脫去政治化政治的邏輯，這也就意味著必須反省啟蒙主義以來西方中心的目的論模式，並重構世界史的多元面貌。也就是說，我們不能在概念上簡單的以民族國家否定或取代帝國，民族國家不是時間序列上帝國之後的產物，現代帝國概念內在於民族國家之中，兩者是資本主義生產方式的孿生子。

36 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁185-186。

37 余英時：〈錢穆與新儒家〉，收於《現代儒學論》（臺北：八方文化企業公司，1996年），頁155-156。

38 相關論述請參閱李明輝：《儒家視野下的政治思想》，頁176-177。

39 此一概念來自汪暉，本文從不同角度賦予不同的內容。汪暉的說法請參閱氏著《去政治化的政治——短20世紀的終結與90年代》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年）。

當然，這一說法也不是取消前現代古典帝國的歷史，或否定現代帝國與古典帝國在一般概念上的繼承關係。正如貨幣在人類歷史上很早就發生作用，起初它只在一些商業民族或軍隊中處於支配性地位，而未獲得全面性的發展；貨幣的全面發展卻是在孕育它的古代社會滅亡後，才在新生的資本主義社會中得到全面性與支配性發展一樣。⁴⁰帝國誕生孕育於古代社會，但是帝國概念的全面發展卻是在現代民族國家誕生後的世界秩序中。《帝國——全球化的政治秩序》（*Empire*）的作者在〈序言〉中指出「帝國」對當代來說並不是一個「隱喻」，因為今天的世界秩序和古代的羅馬、中華或美洲的帝國在內容上沒有任何相似性，但是古代帝國所指涉的無邊界性、空間的整一性等概念卻成為全球化下現代帝國的支配性力量。⁴¹

藉由新自由主義（Neo-Liberalism）全球化的推動，一些學者認為民族國家構成的世界秩序正在由帝國主義走向一個新的帝國秩序，而這一新帝國秩序是以正面的（期望的）方式被表達。此處正說明帝國與民族國家線性二元對立的敘事，只不過是一種現代民族國家語境的幻象，如果說十九世紀的主流是以「民族國家」反對「帝國」，那麼當今的潮流恰好是這一邏輯的顛倒：以「帝國」反對「民族國家」。⁴²本文認為，正是在上述對帝國與民族國家關係的解構觀點上，當代新儒家的政治論述才有可能在「超越自由主義的視野」這一向度上，正視以下的追問：現代中國在經歷二十世紀的皇權解體、軍閥割據與日本殖民入侵後，不但沒有形成如歐洲般大大小小的單一民族國家，反而是在中國革命與現代國家建設中繼承過去古典帝國內部族群的多元性與差異性的統一（中華民族）這一事實，如何能通過歐洲啟蒙運動以來所打造的單一民族國家的歷史目的論得到解釋？西方民族國家的自由主義政治和資本主義市場體系的擴張高度結合，代議政治、集權政治、殖民主義、帝國主義不是相互對立或取代的關係，而是伴隨而生、互為補充，因此政治專制問題是否僅僅是古典帝國的產物，而不必考慮現代民族國家體制自身的問題？回答這兩個問題並不是本文的目

40 馬克思：〈《政治經濟學批判》導言〉，《馬克思恩格斯選集》第二卷（北京：人民出版社，1995年第二版），頁20-21。

41 麥克·哈特（Michael Hardt）、安東尼奧·奈格里（Antonio Negri）：《帝國：全球化的政治秩序》，楊建國、範一亭（譯）（南京：江蘇人民出版社，2003年），頁4。

42 相關討論請參閱汪暉：《現代中國思想的興起》下卷第二部，頁1531-1539。

的，此處只是初步地提出一種自由主義視野之外的思考方向，作為消解去政治化政治的可能討論。

肆、結論

本文對當代新儒家以康德詮釋孟子一派的理論考察，有意地避免以概念之間的相似性或相異性作為論述的重點，而是藉由聯繫新儒家的政治思想（新外王），讓以康德為方法，以儒學為目的之詮釋學境遇能被指明，並在此基礎上說明其發明處與限制處。換言之，如果當代新儒學不再僅僅把自身限制在自由主義政治的界線內，那麼對於以康德詮釋孟子一派來說，至少有兩個方面的論域可以開展：其一，今日的自由主義者主張「權利優先於善」乃是為了建立一套不以任何特殊性完備理論（具體善或幸福生活）為目標的權利體系，而這一權利體系的基礎只能是康德所謂的自由，其中心議題是人類的自由（意志）有能力自律地行動。並且正是這種能力本身，而不是運用這種能力的目的或結果對人類才是重要的。但是，當羅爾斯（John Rawls, 1921-2002）在一九七一年發表《正義論》並提出「正義即公平」這一觀點時，他的「公平正義觀」似乎又像一種「善優先於權利」（雖然羅爾斯本人反對），即具體的道德觀或對人類幸福生活的承諾。這就促使人們困擾於羅爾斯堅持主張「權利優先於善」的觀點是否與他的「公平正義觀」相矛盾。⁴³事實上羅爾斯的「作為公平的正義」離不開美國新政自由主義（New-Liberalism）對抗新自由主義（Neo-Liberalism）的「市場放任主義」這一社會歷史脈絡。⁴⁴隨著一九八〇年代

43 相關討論可參閱史蒂芬·繆哈爾（Stephen Mulhall）、亞當·斯威夫特（Adam Swift）：《自由主義者與社群主義者》，孫曉春（譯）（長春：吉林人民出版社，2007年第二版），頁192-216。

44 1930年代美國經濟大恐慌以來，以總統羅斯福（Franklin D. Roosevelt, 1933-1945）的「新政」（New Deal）為標誌，當代美國自由主義進行了一場「改良主義」運動，也就是說，它放棄了17世紀英國約翰洛克（John Locke, 1632-1704）的政治哲學和18世紀亞當斯密（Adam Smith, 1723-1790）的政治經濟學所提出的反對國家干預人民政治、社會和經濟生活的古典自由主義信條，代之以主張國家對經濟政策、社會政策及其他公共政策的責任，並具體表現在民主黨執政下從羅斯福「新政」到杜魯門（Harry S. Truman, 1945-1952）的「公平施政」（Fair Deal）；從甘迺迪（John F. Kennedy, 1961-1963）的

新自由主義全球化成為政治經濟領域的主導力量，歷次的金融與經濟危機讓世人正視新自由主義對各個民族國家的政治、經濟、社會、個人與家庭等方面的破壞作用。⁴⁵弔詭的是，正是新自由主義而不是新政自由主義（改良主義）才是古典自由主義的嫡長子，而這也是西方自由主義政治必須面對的問題。因此，當代新儒學若能把論域擴及新自由主義全球化的批判，則能在自由主義失落的幸福承諾中，反省「權利優先於善」與「善優先於權利」兩個範疇和孟子思想之間新的可能向度。

最後，當代新儒學超越自由主義政治界線，也意味著把論域拉回「以中國為方法，以世界為目的」之視野內。這一提法並非否定東西方思想的交流與會通，也不是否認康德哲學對當代的意義。「以中國為方法」乃是強調在帝國與民族國家二元論解構的基礎上，把迄今的中國近代定位在從一開始走的就是一條和歐洲不同的歷史道路。⁴⁶這並不是指近代中國不受歐美的衝擊或影響，也不是過去「中體西用」、「全盤西化」等論辯的重複，而是指向一種視野的「當代性」，即當代新儒學如何回應當前因「中國崛起」而在臺灣產生的以「帝國／民族國家」二元對立為前提的「中國論述」或「中國想像」。⁴⁷這樣的回應就要求新儒學必須從中國的實際情況出發，而不是套用西方啟蒙模式的論述，這將包括中國社會體制的「內發性近代」如何被說明，中國革命（包括國民革命與社會主義革命）的兩條現代化道路如何被梳理等面向。當然，這也不是說沒有當代新儒學的介入，歷史就不再前行，問題不在現代歷史是否需要儒家思想，問題在於儒家思想是不是敢於介入當代而重新回到歷史舞臺。

「新邊疆」(New Frontier)到詹森(Lyndon B. Johnson, 1963-1968)的「偉大社會」(Great Society)等政策，以國家的力量改良資本主義的社會矛盾與危機。相關討論可參閱錢滿素：《美國自由主義的歷史變遷》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年)。

45 相關討論可參閱黃應貴：〈新自由主義經濟結構下的地方社會〉，《中國人類學評論》，第8期(2008年)，頁108-125；鄭瑋寧：〈新自由主義經濟結構下的社會實踐〉，《人文與社會科學簡訊》，第12卷第3期(2011年6月)，頁50-58。

46 相關討論可參閱溝口雄三：《作為方法的中國》，頁12-27。

47 吳介民：《第三種中國想像》(臺北：左岸文化出版社，2012年)；曾昭明：〈歧路徘徊的中國夢：民族國家或天下帝國？〉，《思想》，第25期(2013年)，頁25-47。