

【專號論著】 Feature Article

DOI:10.6163/TJEAS.202506_22(1).0002

儒學現代化的再思考： 對〈拉普蘭儒學宣言〉的回應

Reconsidering the Modernization Arguments of
Contemporary Neo-Confucianism: A Response to
the “Lapland Manifesto of Confucianism”

蔡振豐*

Chen-feng TSAI

關鍵詞：拉普蘭儒學宣言、新儒家、現代化、民主

Keywords: Lapland Manifesto of Confucianism, Neo-Confucianism,
Modernization, democracy

2025 年 01 月 11 日收稿，2025 年 2 月 12 日修訂完成，2025 年 3 月 17 日通過刊登。

* 臺灣大學中國文學系教授。

Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

摘要

〈拉普蘭儒學宣言〉是北歐芬蘭與瑞典的漢學家在二〇二一年發表的意見，在這份宣言中，他們表達了對中國儒學現代化，以及儒學與民主之關係的看法。本文認為這份宣言是當代儒學研究重要的文獻之一，故將它與一九五八年港臺灣新儒家所作的宣言，以及大陸新儒家學者對政治儒學的看法進行比較，從而指出〈拉普蘭儒學宣言〉對大陸新儒家的反對意見。本文除了說明〈拉普蘭儒學宣言〉在儒學研究上的貢獻之外，也指出它反超越性的立場並不符合儒學的發展，以及它在論述儒家與個人主義之關聯上的不足之處。

Abstract

The “Lapland Manifesto of Confucianism” is a perspective presented by Finnish and Swedish sinologists in 2021. In this manifesto, they express their views on the modernization of Chinese Confucianism and the relationship between Confucianism and democracy. This article considers the manifesto to be one of the important documents in contemporary Confucian studies. Therefore, it compares this manifesto with the declarations made by Neo-Confucians in Hong Kong and Taiwan in 1958, as well as the views of Mainland Neo-Confucian scholars on political Confucianism, thereby pointing out the opposition of the “Lapland Manifesto of Confucianism” to the views of Mainland Neo-Confucians. In addition to explaining the contributions of the “Lapland Manifesto of Confucianism,” this article also points out that its anti-transcendentalism stance does not align with the development of Confucianism and highlights its shortcomings in discussing the relationship between Confucianism and individualism.

壹、〈拉普蘭儒學宣言〉的主要內容

〈拉普蘭儒學宣言〉（“Lapland Manifesto of Confucianism”，以下簡稱「宣言」）是北歐芬蘭與瑞典漢學家 Jyrki Kallio（高玉麒）、Torbjörn Lodén（羅多弼）與 Matti Nojonen（馬迪）在二〇二一年所擬定。在這份宣言中，他們指出儒學或孔子學說（Confucianism）不是「教條規範的僵固之思想體系，而是對現實困境的討論」。儒學的討論的重點在於「天」與人的本質、善與惡的涵義、人格的育成、社會秩序與世界秩序的和諧，乃至如「知與行」、「道德與學術」〔……〕等各種不同關係的和諧，這種討論的始點早於孔子之前，在孔子死後也持續進行，並沒有終止的一天。由〈宣言〉的這種立場，我們可以意識到他們所謂的儒學，不指是傳統文化中「封閉系統」的意識形態，而是具有「開放系統」的學術流派。在此思考下，他們期望當代的儒學是對個人主義、平等、自由主義和科學都開放的哲學。因之，他們也以適用現代社會的方式，對儒家核心理念中的「君子」、「小人」、「外王」、「仁」等語詞重新作了如下的定義：

現代儒學的「君子」一詞，不再從屬於可參與政事的男性，如先秦的「士」或者專制帝國時代的「士大夫」階級，而是在民主開放的社會中，無分性別，能通過啟蒙而實現自我，具有政治權利的公民。因此，現代的「君子」可說是一個明於智、守於義、任於責的公民。

現代儒家所謂的「小人」，即是今日的民粹主義者，例如川普崇拜者（Trumpists）、普京崇拜者（Putinists）、「正統芬蘭黨人」（“true Finns”）、瑞典民主黨人、（Sverigedemokraterna）或者大陸新儒教的倡議者（the advocates of “Mainland New Confucian Religion”）。

現代儒家所謂的「外王」之道，指在民主自由的社會中，稟於天命所賦予的資質，忠誠於道德原則、透過推己及人之恕的實踐，竭盡全力為社會進步而付諸努力的作為。

現代儒家所謂的「仁」具有下列諸種意義：（1）「仁」即是孟子所說的天所賦予的「尊爵」，可指為一種既能反身而誠，又能泛愛眾人的公民美德；（2）「仁」是「人」核心的稟賦，包括「人性」中與他人同理與同

情的能力，「人性」不僅是一種內在心理層面的性格傾向，也是待人接物的能力，因此是否能「為仁」或「做人」，不僅取決於個人的內在屬性，也取決於他和社會的互動與聯繫；（3）「仁」與「公」（公共利益）是並舉的價值理念，而與「私」（私利）相對立，「公共利益」不只是指國家的利益，也包括地方社群的利益，如宋代的新儒學即推動封建（地方治理），並且對抗過度的中央集權，「封建」理念的現代轉換可以指向社群主義以自治的地方社群（地方自治單位）為單元所形成的聯合系統，也類同於歐洲聯盟在治理上的「輔助性原則」（principle of subsidiarity），此原則認為解決社會和政治問題，應該先著力於最局部或地方上的問題；（4）「天下為公」也是「仁」的核心理念，「天下為公」在古代指國家不應為一家一姓所擁有，也指天下之人都能得到良好的教養，而現代的「天下為公」則意指「以公心待天下之人」，強調在世界性的民主原則之下，人人都有同等的責任與權利為公共利益而努力，國家為公民所共有，國家的決策不能聽命於任何個人，或由特定集團所支配。

貳、港臺新儒家的宣言與〈拉普蘭儒學宣言〉之同異

〈拉普蘭儒學宣言〉的發表令人想起了一九四九年以後，臺灣延續中國新文化運動的「傳統」與「反傳統」論爭。反傳統陣營以雷震（1897-1979）創辦、胡適（1891-1962）擔任發行人的《自由中國》半月刊（1949-1960）為代表，他們標榜自由主義，臺大哲學系的殷海光（1919-1969）尤為其中的大將。傳統陣營可以港臺當代新儒家為主，始於一九五〇年徐復觀（1904-1982）、張丕介（1905-1970）等人在香港創辦《民主評論》半月刊，他們強調以中國文化為主體來看待西化的問題。一九五八年港臺新儒家的學者唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995）、徐復觀（1904-1982）、張君勱（1887-1969）發表了〈為中國文化敬告世界人士宣言：我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉在理論上主動

的開創新局，¹並在牟宗三先生「一心開二門」的理論體系之下，²完成了由內聖到外王的「民主科學開出論」，³主張民主與科學是中國文化「依其本身之要求」所應當伸展出來的文化理想。

從結果上言，這場論爭最終促使徐復觀對自由主義的支持，以及殷海光晚年對儒家思想的改變，從而使徐復觀形成了儒家自由主義的理念。蕭欣義歸納徐復觀對自由主義的看法即是以儒學中的「我的自覺」、「自作主宰」為核心，而其主要的理念約有下列諸端：⁴

一、自由：強調人的「自覺心」及「自作主宰」的「主體性」，以此作為自由的設準。自由主要是指不依靠任何外在力量而自作主宰的「積極自由」（positive liberty），而非個人能不受他人阻礙而行動的「消極自由」（negative liberty），而且「消極自由」預設「積極自由」，「積極自由」並不否定「消極自由」。

二、理性：強調理性的表現不能偏重於知性的一面，而有其德性的一面。基於德性，人對社會問題或人類問題其同情共感的普遍基礎，而可建立溝通他我的平台；基於知性，人可透過辯論和討論做出符合自利的最佳判斷，而不必訴諸於暴力。

三、平等：依人之自覺心，可「將其才智轉化為一種德量，才智在德

¹ 收錄於張君勱：《中西印哲學文集》下（臺北：學生書局，1981年），頁849-904。

² 依楊儒賓之意見，牟宗三之理解傳統儒學，主要是根據一套以「無限心」（本心、良心）為中心所展開的義理問架，依「一心開二門」的思考模式，以無限心之「自我坎陷」（self-negation）成為認知主體（知性），來說明知識之成立。參見楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐—從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究季刊》，第一卷四期，1988年。

³ 參見牟宗三：《政道與治道》序言、第三章（臺北：學生書局，1987年）以及《現象與物自身》（臺北：學生書局，1975年），頁121-125。

⁴ 蕭欣義歸納徐復觀對自由主義的觀點而言：「自由主義本身未必就代表人類的前途，因為它只是一種生活的精神狀態，而不是精神價值的內容。人不能安頓於自由主義這一個態度，則必須安頓於某種精神價值。然而只有自由主義的精神狀態，才能敞開人類向前向上之門，對人類前途賦與無限的可能性。自由主義的生活底精神狀態，就是『我的自覺』，即是『自作主宰』。人在既成的傳統社會中，往往隨波逐浪，失去自我的主宰性。人如果能挺身站立，追問傳統及世俗許多觀念與事實是非，以自己的理，作為衡斷是非依據。這即是『我的自覺』，即是『自由主義』。」見徐復觀著，蕭欣義編：《儒家政治思想與自由人權·編序》（臺北：學生書局，1988增訂版），頁26。

量中作出自我的否定，好惡也在德量中作自我的否定」，「因此而凸顯出天下的才智與好惡」。依此而建立的平等觀可延伸至對權利和資格的重視，尤其是形式上的法律平等和政治平等。

四、包容：預設社會是一種多元開放的社會，主張多元主義，容許個人與社群在道德、文化和政治上存有差異，除非這些言行成為宰制性的行為，且對他人造成傷害，否則國家或社會不能以多數的壓力禁止或譴責之。

五、個人權利：基於人人皆是自覺主體而主張人人擁有若干基本的自由權利，如人身自由、行動遷徙自由、思想言論自由、信仰自由、集會結社自由、政治參與自由，以及在法律保障範圍內選擇自己所愛、實現自己人生計劃的自由。

六、憲政：中國前現代之傳統政治具有二重主體性的矛盾，形成這種矛盾的原因在於：理念上以民為主體，現實上卻以君為主體。現代之政治要解決這種矛盾就必須「把權力的根源，從君的手上移到民的手上；以民意代替君心。政治人物在制度上是人民的雇員，它即是居於中國歷史中臣道的地位，人民則是處於君道的地位」。而且，必須「把對於政治之『德』，客觀化出來，以凝結為人人可行的制度」，並由之而形成民主政體。

七、社群主義（communitarianism）：自我的獨立意識、群體意識與傳統文化之間必須維持平衡的關係，避免因強調個人權利優先於社會公益而造成社會被工具化，以及文化虛無主義的情況。⁵

上述的觀點，幾乎與〈宣言〉的意見無異，二者都主張將現代儒學轉換成人文主義下的「思想型儒學」（Intellectual Confucianism）。所不同的是〈為中國文化敬告世界人士宣言〉所批判的是傳統的「制度化儒學」（Institutional Confucianism）或者「帝制儒學」（Imperial Confucianism），

⁵ 以上，亦可參見拙著，〈臺灣新儒學與自由主義——以臺灣認同論述為主的討論〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版），第6期，上海：華東師範大學，2010年，頁6-15。

⁶ 而〈宣言〉所批判的是「國家資助的儒學」（State-sponsored Confucianism），這是由於儒學在當代不再是國家意識態的主流，而儒者也不再是官僚系統的主要來源所致。然而，從二〇〇二年開始，中國政府逐漸將儒學收編為國家意識型態之下。其作法是以儒學作為傳統文化的重點學說，對內建立文化自信心，以對抗西方宗教的傳播；對外則透過在全球各地建立孔子學院，向外國傳播儒學的特性與優越性。在官方重視儒學的情況下，⁷一般所言的「大陸新儒家」分裂成兩個不同的指涉概念，一是指大陸的當代學者如馮友蘭、梁漱溟、馮契、楊國榮、陳來、郭齊勇等，一是指標榜「政治儒學」的學者，⁸這些學者認為大陸與港臺學有不同的問題意識，所以用「政治儒學」來標示他們與港臺新儒家「心性儒學」的區別。⁹〈宣言〉所指的「國家資助儒學」比較接近當代談論「政治儒學」的學派，因為這些學者比較接近官方的意識。如有的學者嘗試將儒學連繫到馬克思

⁶ 金耀基認為：自漢以下，由於文化系統與政治結構的相互滲透，儒學乃是帝制系統的意識形態和制度性的下層基礎；儒學應被看成是「制度化的儒學」或「帝制儒學」（Imperial Confucianism）。「制度化儒學」主要所指有三：一、作為國家系統之基石的皇權；二、作為帝制國家之工具的官僚體系；三、文人學士與地方士紳作為一個身份群體將「國家」與「社會」聯為一體。參見金耀基：《中國政治與文化》，香港：牛津大學出版社，1997年，頁101、123；《中國社會與文化》（香港，牛津大學出版社，1992年，頁112。

⁷ 2002年，中國教育部成立國家對外漢語教學領導小組辦公室，負責籌辦孔子學院管理事宜，2004年美國馬里蘭大學建立北美洲第一家孔子學院，截至2018年，中國已在全球154個國家和地區建立了548所孔子學院、1193個中小學孔子課堂，學員總數達187萬人。自2012年劉奇葆升任中央政治局委員、中央書記處書記，中共中央宣傳部部長之後，積極肯定儒家文化在維護國家團結統一的政局、鞏固多民族和合一體的大家庭、激勵中華兒女維護民族獨立、反抗外來侵略、推動中國社會發展進步、促進中國社會利益和社會關係平衡上所發揮的重要作用，因此而推動中華優秀傳統文化創造性轉化、創新發展的工作，其中包括馬克思主義和儒家思想的關係、儒家文化與現實文化相融相通、在中外交流互鑒中不斷提升中華文化國際影響力等課題，並且鼓勵「在與世界不同文明對話中，必須堅定文化自信，堅持以我為主」的精神。在此之後，中國學者也開始進行了批判西方普世價值的討論。

⁸ 標榜「政治儒學」的學者，經常被提到的有蔣慶、陳明、康曉光、干春松、唐文明、曾奕等。

⁹ 如蔣慶：《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》（北京：三聯書店，2003年）一書為了避免中國成為西方的文化殖民地，因而反對西方理念，也反對港臺新儒學家以內聖開出民主與科學新外王的進路。他將心性儒學與政治儒學分開，希望以「春秋公羊法」建構中國政治的正當性和政治判準。

主義的國家意識；¹⁰有的學者由文化特殊主義的立場論證儒學的優越性，從而將「東方文化」與「西方文化」對立起來，甚至由此建立「中國民主」與「西方民主」的對立；¹¹有的學者也企圖由儒學構想中國式的憲政體系，¹²這些論述都顯示他們是趨向國家意識型態的「大陸新儒家」。又因為談論「政治儒學」的「大陸新儒家」也有倡議將「儒教」改為國教者，¹³故〈宣言〉也稱之為「大陸新儒教」（“Mainland New Confucian Religion”）。

〈宣言〉認為「大陸新儒教」與在政治上與其他國家如川普崇拜者、普京崇拜者、「正統芬蘭黨人」、瑞典民主黨人類同，可歸於民粹主義者，或者儒學語言中的「小人」。民粹主義原來是指一系列將社會分成「純粹的人民」和「腐敗的菁英」兩個對立群體的政治立場，民粹主義論者雖然不分左、右翼，但大多數右翼民粹主義者會與某種形式的本土主義結合，而左翼民粹主義者則會與某種形式的社會主義結合起來，這些民粹主義者的共同點在於他們常常聲稱自己才是「真正的人民」或者「沉默多數」的唯一代表。由於〈宣言〉表明他們反對「集體」與「菁英」意識下

¹⁰ 從 1949 年新中國建立後即有這方面的論述，可參見楊儒賓：〈新中國的新儒家改變了嗎？—當孔子遇見了馬克思〉，《九州大學中國哲學論集》，第 23 期，1997 年，頁 34-65。但經過文化大革命的破四舊、批林批孔之後，正式會通馬克思主義與儒學的論述，要在 2012 年習近平上台後中國進行文化復興運動之後。

¹¹ 如 2013 年華東師範大學出版社出版了由曾奕、郭曉東編著的《何謂普世？誰之價值？——當代儒家論普世價值》一書，該書嚴厲地批判西方的「普世價值」，認為這是西方支配和征服世界的一種意識形態工具。該書第一章的座談會紀錄中，還有學者戲謔地說：喜歡自由民主的是狗是禽獸、當代的人禽之辨即是辨識西方人為禽獸。見該書，頁 3。

¹² 如康曉光將儒家道統視為是憲法原則，將儒士共同體視為是「政黨」以及「違憲審查」的主體，認為現代儒家仁政可以給中國共產黨的一黨制提供政治合法性，也認為儒家的禪讓制可以解決中國權威體制權力交接的問題。見其《仁政：中國政治發展的第三條道路》（新加坡：八方文化創作室，2005）。又如蔣慶構想「庶民院」、「通儒院」、「國體院」等三院的政治體制。其中「庶民院」由民選產生，代表世俗民意的合法性；「通儒院」由通曉儒家經典的模範人士組成，代表儒教價值觀，具備神聖天道的合法性；「國體院」由孔子直系後代組成，代表歷史文化的合法性。三院中每一院都擁有實質性的權力，法案必須三院同時通過才能頒行，最高行政長官也必須經過三院共同同意才能產生。見其《生命信仰與王道政治》（臺北：養正堂文化，2004 年）。

¹³ 大陸新儒家中的蔣慶與康曉光主張將儒教立為國教。蔣慶所著的《公羊學引論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997 年）與《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》強調中國應恢復國家化的儒教，他指出康有為的思想的遺產主要在國教、孔教與虛君共和三方面，而自己是屬於新康有為主義論者，希望發掘康有為的思想資源來回應今天中國仍然面臨的「政治現代性」的挑戰。

的儒學，因此本文認為〈宣言〉所指的「民粹主義」，主要是指由以「人民代言人」自居的政治人物或學者所領導的政黨和社會運動。

參、大陸新儒教圍繞在民主概念下的儒學解釋

〈宣言〉反對「大陸新儒教」的理由（為了避免混淆，以下本文將「大陸新儒家」中談論「政治儒學」者，以「大陸新儒教」稱之），除了他們具有國家資助之儒學、民粹主義的色彩之外，也在於他們對「民本」與「民主」的討論，而對此的討論也可以由官方與學者兩方面來觀察。「民本」一詞出於《古文尚書·五子之歌》「民惟邦本，本固邦寧」、《孟子》「民為貴，社稷次之，君為輕」的思想，中國官方基於儒家文化源遠流長，以及希望借由儒學建立文化自信的考慮，對「民本」的推崇要高於「民主」。有別於港臺新儒家進行「民本」開出「民主」的論述，毛澤東將「民本」思想加以轉化，提出了「為人民服務」的群眾路線。比毛澤東更進一步，當代的中國官方則認為他們已經成功地將「民本」轉化為「民主」，其解釋主要集中在三個方面：一、糾正傳統民本思想體現的英雄史觀，樹立人民群眾創造歷史的觀點，認為國家已將「為民作主」思想轉化為「人民當家作主」，實現了傳統民本思想向近代民主思想的創造性轉化；二、繼承儒家思想，樹立民眾利益高於一切的政治理念，牢固確立「為人民服務」的根本宗旨，實現了從傳統「重民」思想向「為人民服務」的思想轉變；三、堅持以經濟建設為中心，使人民群眾對美好生活的需要不斷得到滿足，實現從傳統「富民」、「養民」思想向關注「民生」思想的轉變。¹⁴

非官方之大陸新儒教學者對「民主」的討論並不止於「為人民服務」，他們的意見大致如下：¹⁵

¹⁴ 參見左玉河：〈「民為邦本」的歷史淵源和當代價值〉，《旗幟》（北京：中央和國家機關工委主管）第12期，2022年。

¹⁵ 以下，本文選擇蔣慶〈超越西方民主，回歸儒家本源：讀《儒家思想與民主思想的選

一、「有人性」並不一定「有人權，有民主，有天下為公，有民貴君輕」，建立在普遍人性觀念上的抽象政治原則和邏輯推理不足以解決人類現實生活中複雜多變的政治問題。

二、西方民主思想只是西方歷史文化傳統的產物，是世界上各種文化思想中的一種，不具有普世的真理性。儒學面臨的重大課題不是「中國文化如何與現代化結合」的問題，也不是「儒家思想與民主思想如何在邏輯上結合」的問題，而是「如何確立儒學自性、尋回中國文化自我」的問題。重點在於使儒學尋回其自性，從而使中國按照其文化自我的內在要求，開出具有中國特色的政治制度。

三、中國文化及儒學的特質不在於「普遍的人性善與人性平等的觀念」而在於「禮」，以及由「禮」所提升出來的「中和精神」。若將儒學的特質定位於人性善與人性平等觀念，這就意味著用抽象的形上學方法、通過概念的邏輯推理，抽空了儒學具體的歷史文化內容，與原生傳統的獨立文化特色。

四、人性在本源處是善，但在現實中非善。依現實非善，則必須依「禮」而「化性起偽」使人性向善；依本源處是善，人性向善才有最終的根據。因此，性善與性惡的並存體現了儒家所推崇的「中庸精神」——不偏不倚地適中處理本然之性與氣質之性的圓融精神，這既體現天道的法象，又不遺人事的欲求。

五、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）所說的「公意」不是儒家所說的「良知」。公意是一抽象的邏輯假定，良知則是當下的明覺呈露；公意是一普遍的理性概念，良知則是活生生的存在感通；公意是人類有限意志的抽象表達，良知則是「天理之昭明靈覺」隨處顯現；公意是僵硬排他的幾何公理，良知則是生天生地、神鬼神人的活機藏，公意是政治形上學的理論預設，良知則是心之本體、造化精靈、萬物主宰、宇宙本源。

六、儒家思想的終極依據是天道。天道、自然法是天賦人性的終極來

輯結合》有感而作》一文的意見，做為大陸新儒教的代表性論點。文見於《中國社會科學季刊》（香港），總卷第17期，1996年。

源與終級依據。儒家心性體認的工夫不是西方形上學的先天論證，西方論證是先確立一個推論的最高邏輯原點，找到一個具有絕對普遍性與必然性的理性公理，來證明某一命題的真理性；而儒家心性體認的工夫，則是欲通過克己修為的方法，在體認生命本體的過程中，冥符真極上達天德，實現生命的意義與價值。

七、「主權在民」的學說，將「人民」與「主權」邏輯地結合在一起，使「人民」概念更加排他化、絕對化、神聖化，極盡理性抽象偏至之能事，因此在現實的政治生活上很難被實現，其最終的結果將導致「人民專政」（「民主專政」）。

八、「天下為公」的政治理想不是理性形上學的產物，也不存在抽象普遍的「主權」概念與「人民」概念。「天下」是一具有文化內涵的廣義地域概念，落實到政治中，則是一具體的政權概念；而「公」則是「共有」之義。「天下為公」僅僅是指「政權屬一國之內所有人擁有，而應選舉賢能執掌承接」，而不是指「抽象的最高「主權」（立法權），邏輯地存在於整體性的抽象「人民」概念中

九、「理性合法性」確實是判斷政權是否合法的重要標準，也是儒家反抗暴君的法理依據，但儒家政治權力的合法性標準，除了「理性的合法性」（或曰「法理的合法性」）之外，還有「超越的合法性」與「傳統的合法性」。「超越的合法性」，指合法性來自「天道」而非「人的理性」，是一種「神聖的合法性」；「傳統的合法性」，指合法性來自「認同傳統的歷史文化性質與習慣力量」，而非「理性的清明判斷」。儒家強調「復禮」方能「歸仁」，強調須在特定的歷史文化（《六經》）中表達真理而非空憑理性思辯真理。

肆、〈宣言〉對大陸新儒教的回應

總體而言，本文觀察〈宣言〉對大陸官方及新儒家的回應，其論點大致有三：

一、不論是將儒士共同體視為是「政黨」、「違憲審查」的主體，或者是將儒者視為具備神聖天道的合法性、孔子的直系後代表歷史文化的合法性，都具有「集體」與「菁英」的意識，這些菁英的政治治理者，雖然可以宣稱他們具有「民本」的思想，但這種政治的運作，仍然帶有階級、性別歧視等歷史的包袱，不能真正反映一般社會大眾的政治要求，因此不同於人人具有平等權利而當家作主的「民主」觀念，也不能做為中國式的民主而成為西方民主的替代方案。

二、「民主」並不假設東方人與西方人存在著本質差異，因此也不可能由此而產生「東方民主」與「西方民主」的不同。

三、儒家文化固然是中國優秀的傳統文化，但也不能過度神化其價值而妨礙儒家了文化的持續發展。從歷史上看，除了「民本」思想之外，顧炎武（1613-1682）等人的思想中也蘊涵了「政權下放」與「權力去集中化」等理念；而朱熹（1130-1200）和戴震（1724-1777）等思想家，認為知識必須建立在對外在現實事物的研究和嚴謹的分析上，他們所闡述的儒家思想具有理性與科學精神的萌芽，這種理性科學的態度有助於對民主的講求。依此而言，不能只說儒家思想的終極依據是天道，而否認理性分析也是儒家思想中的重要元素。

除了上述三個主要論點外，本文認為〈宣言〉在細部的意見上，與大陸新儒教也有差異，如：

一、大陸新儒教重視傳統天道與歷史傳統，但並沒有把「個人」放入他們對儒學的討論中，因此〈宣言〉為了恢復儒學的適用性，首先提出肯認個體價值、「重建自我」是為儒學現代化的首要工作，認為「重建自我」可作為人類行為和人際關係的基礎，由此可建立平等、自由和民主之基石。

二、大陸新儒教以天道做為人性的超越依據，認為天道、自然法為天

賦人性的終極來源與終級依據；〈宣言〉則認為「人性」若被解讀為「某種周遍於自我之上的實體」，將使個體少有甚或沒有決定自己生活意義的自由，這是對「人性」的壓抑和束縛，故而主張「人性」不是繫於超自然的神祇，而是「天」所賦予人的某些天生的能力，這些能力使「心」（「自我」）能自作主宰，而脫離傳統思想中的父權制、男性沙文主義、盲從等缺點，並且從傳統階級制度和社會分類的宰制中解放出來。

三、大陸新儒教認為中國文化及儒學的特質是「禮」，而不是普遍的人性善與人性平等觀念；〈宣言〉則認為只以「禮」規範人在社會環境中的角色，不但會造成行為上的束縛，也會形成不同角色間的不平等（如三綱的角色倫理），因此反對「以禮為理」，而主張「恕也者，理之本也」，將「恕」的概念視為「理」的體現。〈宣言〉指出，在「恕」的作用下，可以形成「人人平等」的意識，使個人或天生的「自我」不再受限於任何單一的角色之中，而是處於眾多不同角色的交匯處。

四、大陸新儒教認為人性在本源處雖善，但在現實中非善。本源的善，體現了「天道的法象」；而現實中的非善，可以使人「不遺人事的欲求」。〈宣言〉則主張不必將孟子性善論、荀子性惡論視為敵對的論點，也不必由本源與現實兩方面來看二者間的不同。而應該由二者立論的交集處，認識到他們說法的目的在於建立人天生擁有的向善能力，進而鼓勵人們修身，透過改過與遷善使自己變得更加成熟。由「修身」而「成人」，「成人」可以由內外兩方面來說明。內在的一面是指正直而無偏私，坦然接受生命的有限性，即使在顛沛危難之中，也不會因有利可圖而忘失為人的宗旨、不會淪為被他人所利用的工具；外在的一面則指個人的社會角色和義務相綰合，因此「成人」也就是將「修身」所致的「內」「外」之德融貫為一體的人。由「成人」而「成物」，則是進一步將「一個更好的人、一個負責任的社會成員」，推進到「使千差萬別的人們可以共構成一個運作良好的和諧社會」，並且延續這種「恕」的精神，遍及生物圈中的每個生物，達到萬物一體的境界。

五、大陸新儒教認為「天下為公」的政治理想，不是指抽象的最高「主權」在「人民」，「天下」是一個具體的政權概念，「公」不是指

「公心」或「公意」而是「共有」之義，「天下為公」僅僅是指政權屬一國之內所有人擁有，應選舉賢能執掌承接。〈宣言〉也沒有積極的主張「天下為公」具有主權在民的意思，而是主張「天下為公」是指「以公心待天下之人」，不但強調國家為公民所有、國家的決策不能聽命於任何個人或由特定集團所支配，也強調人人都有同等的責任與權利為公共利益而努力。

伍、〈宣言〉儒學詮釋的可商榷處

一九五八年港臺新儒家的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉與二〇二一年的這份〈宣言〉雖然相距有六十餘年，卻有許多相近之處，如二者都重申必須將儒學視為活生生的傳統、強調對儒學的論述與發展沒有終止的一天，並且在討論儒家對民主體制與理性科學的展望時，二者也沒有大的歧異。但由於兩個陣營所面對的論敵都是力量較強的勢力，因而在論點上也可以看到被敵對陣營影響的跡象。如港臺新儒家在面對西化的反傳統陣營時，被視為是處於弱勢的文化保守主義論者，而〈宣言〉所面對的則是具有官方支持的強勢的文化特殊主義論者，這使得二者在強弱的平衡之間產生了變化。弱勢的港臺新儒家既要對儒家主體性有所堅持，也要面對傳統儒家的缺失而向西方現代性開放；相對而言，〈宣言〉並未徹底吸收了港臺新儒家的學術成果，反而在批判大陸新儒教時，也有部分的意見向大陸新儒教傾斜。

大陸新儒教將自己的論點標榜為「政治儒學」，將港臺新儒家的觀點視為「心性儒學」，這種區分未盡正確，如港臺新儒家的論點雖然以心性論做為他們論述儒家的核心，但並未忽略對「外王」之「政道」與「治道」的討論，因此不能說沒有涉及到「政治儒家」的議題。從港臺新儒家的角度看大陸新儒教的論點，反而會視「政治儒家」缺乏心性論的支持，直接將儒學引入天道觀中，反而不能反映儒學所強調自做主宰的主體性，因而無法在社會文化的集體壓力下，堅持正確的價值。相對而言，〈宣言〉雖然反對大陸新儒教的立場，但在理解儒家的心性論上，似有同於大陸新儒

教反心性形上學的立場。本文認為這種立場或許也會減弱批判的力量，並且傷害了自身儒學詮釋的統整性，以下茲舉數兩例說明之：

一、〈宣言〉認為從十四世紀到二十世紀初，理學思想一直被當作皇權及官僚階級的宰制工具，所以戴震才有所謂「以理殺人」的說法，這是因為朱熹後學將「理」定調為一個「主觀實體」，使得任何掌握權威的人都可以聲稱他的一己之見即是「理」。由〈宣言〉的這種說法，可見他們對朱熹所言「理氣論」中之「理」的理解未盡正確，特別是將「理」視為「主觀的實體」。如果〈宣言〉認為朱熹所說的「理」是「主觀的實體」，則〈宣言〉所說的朱熹之「格物致知」是科學精神的萌芽也不能成立，因為主觀的實體並不需要「即物而窮天下之理」，也不需要「因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」。¹⁶依之而論，若朱熹所說的「理」不是「主觀的實體」，則其學說也不會導致有人宣稱個人一己的看法是「理」的現象。至於戴震對宋明理學「以理殺人」的批判，後來的學者多批評這是過激之言。戴震對宋儒的批評，主要是在「不依漢儒故訓而空談心性之理」、「不知語言文字」上。戴震極端化此種論點，並且以部分代替全體，而說宋代理學會造成「以己之見硬坐為古賢聖立言之意，而語言文字實未之知，其於天下之事也，以己所謂理強斷行之，而事情原委、隱曲實未能得」的現象，這已是學派之爭下的意氣之說，在實際上並不能歸罪於朱熹的理學理論。而且，若說戴震認為「理」是「人人得而知之的客觀之理」，這也是朱熹學說的重點，不能以此作為區分他與朱熹的想法之異。反而是戴震讀經法中的「訓故明則古經明，古經明則賢人、聖人之理義明」，¹⁷以及他所說的「知情之至于纖微無憾是為理」、「聖人之道使天下無不達之情、求遂其欲」，其中所強調的「文字訓詁」與「達情遂欲」的說法，才能區

¹⁶ 朱熹《大學章句》中有〈格物致知補傳〉，言：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

¹⁷ 戴震《戴東原集》卷9〈題惠定宇先生授經圖〉言：「夫所謂理義，苟可以舍經而空凭胸臆，〔……〕惟空凭胸臆之卒無當於賢人、聖人之理義，然後求之古經，求之古經而遺文垂絕今古懸隔也，然後求之故訓，訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者乃因之而明。」

分他與朱熹學說的區別。換言之，戴震所反對的理學，主要是反對「存天理，去人欲」中對於「人欲」、「人情」的排斥，認為學者不去考察人的情欲，純粹以「理」判斷人事必然會產生誤失。¹⁸戴震批判理學忽略人的情欲，也可以循著程頤（1033-1107）「餓死事小，失節事大」的說法來理解，若說此例是「以理殺人」，雖說是「理」，然其重點在「禮」而非「理」。戴震所處的清代，其學術有以「禮」取代「理」的趨勢，這其中也有官方在統治上的考量，冀望借禮學張揚尊卑的意識來穩定統治的局面。在經過清代對禮學的提倡與研究之後，¹⁹以至民國時期的反傳統運動，都可以發現真正的問題在於「以禮殺人」而不是「以理殺人」，以致吳虞（1872-1949）在新文化運動期間發表了〈家族制度為專制主義之根源論〉、〈吃人與禮教〉等文章，大力攻擊「吃人的禮教」，胡適為此而稱他是「隻手打翻孔家店的老英雄」。²⁰因此，作為國家意識形態而成為人的束縛者，主要是「禮」而非朱熹理氣論所說的「理」。

二、〈宣言〉論及孟子性善論與荀子性惡論時，主張「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」，因而將人性論的討論引導到孟、荀「也同樣認為人本身就有向善的潛能」，以及人可依此潛能而從事「修身」、「成人」的問題上。這種說法雖然在細部上不同於大陸新儒教的看法，但其傾向則是相近的，除了認為人性論的重點在於改

¹⁸ 戴震《戴東原集》卷9〈與某書〉言：「治經先考字義，次通文理。〔……〕宜平心體會經文，有一字非其的解，則於所言之意必差，而道從此失。〔……〕宋已來儒者以己之見，硬坐為古賢聖立言之意，而語言文字實未之知，其於天下之事也，以己所謂理強斷行之，而事情原委、隱曲實未能得，是以大道失而行事乖」、「聖人之道，使天下無不達之情求遂其欲而天下治。後儒不知情之至于纖微無憾是為理，而其所謂理者同于酷吏之所謂法，酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理死矣，更無可救矣」、「古人之學在行事，在通民之欲、體民之情，故學成而民賴以生。後儒冥心求理，其繩以理，嚴於商韓之法，故學成而民情不知，天下自此多迂儒。及其責民也，民莫能辨，彼方自以為理得，而天下受其害者眾也」。

¹⁹ 清代學者對禮學的研究遠比宋明兩朝還多，從清初的張爾岐（1612-1678）著有《儀禮鄭注句讀》到清末孫詒讓（1848-1908）的《周禮正義》、黃以周（1828-1899）的《禮書通故》，可謂名家輩出，而乾隆年間，官方也開設了三禮館，召集學者百餘人修纂了《三禮義疏》。《三禮義疏》完成後，不少修繕人員仍然繼續鑽研三禮，例如杭世駿（1696-1773）有《續禮記集說》、王士禛（1691-1751）有《儀禮紉解》、官獻瑤（1703-1782）有《讀周官》、諸錦（1686-1769）有《夏小正詁》等續作。

²⁰ 參見王汎森：《中國近代思想學術的譜系》（上海：上海三聯書店，2018年），頁279-294。

正現實上的不完善外，並未顧及傳統儒學在宋代以後特別推崇孟子的原因，以及港臺新儒家在朱熹與陽明之間，何以會主張陽明學接近於孔孟之學的理由。同樣的問題，如〈宣言〉言「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，荀子的見解對當前世界應該更有助益」，由此也可見〈宣言〉在推崇荀子與戴震之時，都有反超越性論述（anti-transcendentalism）的傾向，偏重現實上的實用性，而忽略儒學中談論超越性的可能意義。

陸、論證與補充

〈宣言〉不認同「天」具有災異符命、主觀實體、超自然的神祇的意義，這並無問題，但他們持反超越性的論點則會影響對儒學整體理論的理解。如大陸新儒教雖然反對「心性儒學」，但他們在討論人因性惡而「向善」時，仍然要說明人所以會向善的根據是什麼，故言「人性在本源處雖善，但在現實中非善，故需要『禮』、『化性起偽』使人性向善；此『現實中人性非善』正是『禮』存在的必要性。但若人性在本源處亦非善，『禮』亦不能使人性向善，故『人性在本源處本善』是『禮』能使人性向善的最終根據」，²¹這段話中以孟子性善論中的本源之善，做為向善的最終根據，這也是指出向善的超越性的根據，只是大陸新儒教在「性善」這個超驗的德性根據上，另設一個「準人格神」做為最終的形上實體，這種人格神的設定無法被港臺新儒家所接受。相對而言，〈宣言〉則無法說明性善與性惡在儒學中必須並存的理由是什麼，而只是就其同有鼓勵人們「向善的潛能」來說明二者有其交會之處。

同理，〈宣言〉言「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

²¹ 見蔣慶前揭文。

束縛」，這些話如果是就西漢董仲舒所說的宇宙論式的「仁貪之性」²²來理解，是可以成立的；但就性善是人普遍具有的超越性而言，就不知其所謂「使個體少有甚或沒有自由決定自己生活的意義和內容」是如何形成的。而且〈宣言〉在此敘述之下，引入王陽明（1472-1529）之論「心」而說「我們發現，王陽明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」，似乎不知王陽明所言的「心」、「良知」也是具有超越性的道德主體，也因其超越性，對「心體」才有「無善無惡」與「純善無惡」的說法，這些說法都揭示了「良知」或「心體」是超越相對性善惡的道德判斷的機能。

依著儒學所論「心性」的超越性，才能說明儒學文化中與政治結合下的歷史產物（各時代所推行的天人學說、倫理規範），可以經過「人的自覺」而被揚棄。如漢代「天人感應」、「三綱五常」的概念、明代提倡「孝道」時所編撰的二十四孝的故事，這些產物都轉移了孔孟儒學的基源問題，而從政治上規定社會上每個人的倫理位置，從而成為一套封閉性的意識形態。由儒學所形成的封閉系統並不能說完全是錯誤的，有些封閉系統在發生的當時，也可能具有解決當時社會問題的意義，但這不表示它們能適用於任何的時、地。除了儒學封閉系統的產物之外，不同時、地也可能產生不同的習俗，而成為難以驟然改變的封閉系統（如「男主外、女主內」、「性別歧視」）。這些封閉系統所以能被推翻，就必須預設人有超越這些系統的思考能力及價值擇取能力，而且由這些能力所產生的自覺與努力，也會得到普遍的共鳴。就儒學而言，孟子的性善論即是其理論中開放系統的根源，基於性善之說，儒學的理論才可以得到不斷的新生與發展。若依循〈宣言〉所說「人性是某種天生的能力」的脈絡，也可以將「性善」視為是一種趨使人思考善惡、是非、價值的能力，但這種能力在理論上的位階，必然是高於荀子基於相對性善惡觀所說的性惡論，因此依二者在理

²² 董仲舒《春秋繁露·深察名號》言：「人之誠，有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。身之名，取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。天有陰陽禁，身有情欲枉，與天道一也。」

論上的層次不同，正如〈宣言〉所言，二者也不能成為「相對的敵論」。

如果我們同意人具有「性善」的思考價值的能力，而且這種能力具有超越性及普遍性，由此才可以論及人的價值取向不會依於利害考量，也不會取媚他人、屈服於政治權力與社會壓力；依此人人同具的普遍的超越性，而後才能肯定自己與他人具有同等的權利，形成人人平等的思想。因此，如果儒學缺乏性善做為其根基，就無法論及「自我的主宰性」，無法成立自由、平等的概念，也無法論及民主社會的形成。除此之外，由與港臺新儒家所論儒學現代化概念的比較，可以發現〈宣言〉對儒學的詮釋，多出了「個人主義」的提法，但在其敘述中實無法真正看到儒學可以關聯於個人主義的論點。如〈宣言〉所引用的《孟子》「天下之本在國、國之本在家、家之本在身」、《大學》「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」的這些論點，其說法仍然是在「內聖一外王」的思想架構之下，充滿了集體之責任義務的淑世之感，它們的重點並不在於論述「自我」，也無關於「自我的重建」。因此我們也無法由這些引文，想像一個心繫社會、國家、人類全體、地球生態的人，會是一種個人主義下的個人。依此而言，若〈宣言〉要將個人主義引入現代儒學之中，這些部分應該重新論證，否則無法由這些引文中，談論如何能「重建自我的概念」、「顛覆獨裁政權之潛能」的問題。

如果從早期儒學的表現來談個人主義或自我的價值，或許可以重新聚焦在孔子對顏淵（521-481 B.C.）與曾點（546-? B.C.）的高度評價上。從《論語》上我們看不到這兩人有出仕之志，以及心繫社會、國家、天下的表現；孔子之推崇顏淵的三月不違仁，也不必然要由「修身成人」而「內聖外王」的系列發展，或者在政治上「避免自己淪為他人利用的工具」這樣的路徑去理解。由此而論，像顏淵、曾點這樣能做到自我的和諧，而不顧及其社會角色之人，如果也能成為受到孔子推崇的「仁者」，至少能讓孔子所說的「仁」之意義脫離了集體主義的氛圍。再順此觀點而言，司馬遷在《史記·伯夷列傳》中所論及的伯夷、叔齊，也可能是儒學中涉及自我問題的代表案例。〈伯夷列傳〉言「伯夷、叔齊，孤竹君之二子也。父欲立叔齊。及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰：父命也。遂逃去。叔齊亦不肯

立而逃之」。對於伯夷、叔齊的逃國，一般多做「忠孝不能兩全，為了避免兩難的抉擇因而逃去」的解釋，但這種解釋並未考慮他們二人的自我意願。對於伯夷、叔齊以「父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎」勸諫武王，一般的解釋多主張伯夷、叔齊認為不葬而用兵是不孝、以下犯上是不忠，他們所以扣馬而諫的目的在於維護儒家的忠孝觀。但這樣的解釋似乎未考慮武王正是以「不葬而伐紂」來標榜他「繼承文王之志的孝」，也不能解釋伯夷、叔齊不聽父命與逃國的行為，同樣也違反了忠孝的價值觀。而且為了維護忠孝的價值觀，也不見得要對帝國或體制進行激烈的抗議。因此，若能發掘歷史上儒者的自得和諧與抗議精神，或許更能體現儒學「個人主義」的一面，而朝向「重建自我」、「肯認自我價值」的論述。

柒、結語

在一九五八年港臺新儒家發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉之後，臺灣經歷了一九八六年的民主進步黨成立，一九八七年解除戒嚴、開放黨禁、報禁，一九九一年國會全面改選以及一九九六年的總統直接選舉，已然成功轉型為民主國家，因此新儒家所談的由儒學開出民主、科學的論述，逐漸不再受到關注。相對而言，中國大陸因為仍舊處於一黨專政的狀態，使得儒學與民主之關係的討論呈現方興未艾的現象，只是討論的焦點不再是港臺新儒家所論「如何由傳統文化或儒學轉化到西方現代性與民主」的問題，而是「如何建立具有中國特色或儒學特色的民主」的問題。由這些歷史因素來看，〈宣言〉所面對的對象，似乎不是臺灣的學界或是海外的華人，而是大陸學界以及西方同情大陸新儒教的學者。大陸自由主義之學者所關心的是中國能否達到真正的民主，同情新儒家的西方學者所關心的是中國所談論的儒學民主化，是否會帶來了更好的民主可能方案。²³依此脈

²³ 如加拿大學者貝淡寧（Daniel A. Bell）著有《中國新儒家》一書（吳萬偉譯、徐志躍校，上海三聯書店，2010年），在序言〈走向進步的仁愛的儒家倫理學？〉中即說：「中國大陸儒學的復興是新近出現的事物，現在還很難證明哪個學派會脫穎而出。我自己更

絡，〈宣言〉是持什麼立場來面對這些中國學者與西方學者？本文認為它在學術研究的立場之外，也存有擔心中國儒學民主化落入民粹主義而對自由、平等的民主體制形成威脅的心態。

大陸新儒教設想藉由優秀的傳統文化來建立中國的民主制度，然而過去的中國並沒有公民意識、公民社會的概念，非但傳統文化不存在民主的理念，更何況現代中國在建國後曾經推行反傳統的激烈運動。在此情況之下，對儒學與民主的討論，其起手式就顯得特別重要，因為它同時要面對什麼是儒學的優良傳統與什麼是民主兩方面的問題，若不能對這兩方面的問題形成良好的論述，恐怕會使中國的儒學民主化運動胎死腹中，或者影響轉型後之民主的未來發展。本文認為對中國當代政治儒學的起手式的反省，或許就是〈拉普蘭儒學宣言〉所以發表的原因之一。大陸新儒教在進行儒學民主化論述時，有趨向國家意識型態與接受國家資助的傾向，這看似有利於民主化論述的推展，卻喪失了民主制度中自由、自主與平等的精神，而有遠離於民主的可能。順此觀點而言，〈宣言〉企圖以其新的儒學詮釋，反省大陸新儒教與黨國的關係，以及其中存有操作民粹主義的作法，這或許即是〈宣言〉對中國現階段討論儒學民主化問題的最大貢獻。

同情像蔣慶這樣的批判性知識份子，他提出了受到儒家學說啟發的政治改革建議，常常與現狀有重大差別」、「儒家實際上豐富西方國家的政治價值觀和實踐的可能性如何呢？所有政治理論都應該留下相互豐富完善的可能性」。

引用書目

古代文獻

〔西漢〕董仲舒

《春秋繁露》，文淵閣欽定四庫全書·經部 173（杭州市：杭州出版社，2015年）。

〔南宋〕朱熹

《四書章句集註》，中華再造善本·唐宋編·經部 35（北京市：北京圖書館出版社，2003年）。

〔清〕戴震

《東原集》，四部備要·集部 4（臺北市：臺灣中華書局，1971年）。

近人文獻

王汎森 Wang Fansen

2018 《中國近代思想學術的譜系》（上海：上海三聯書店，2018年）。

Zhongguo Jindai Sixiang Xueshu De Puxi (Shanghai: Shanghai Sanlian Shudian, 2018).

牟宗三 Mou Zongsan

1975 《現象與物自身》（臺北：學生書局，1975年）。

Xianxiang Yu Wu Zishen (Taipei: Xuesheng Shuju, 1975).

1987 《政道與治道》（臺北：學生書局，1987年）。

Zheng Dao Yu Zhi Dao (Taipei: Xuesheng Shuju, 1987).

貝淡寧 Daniel A. Bell

2010 《中國新儒家》（上海三聯書店，2010年）。

China's New Confucianism (Shanghai: Shanghai Sanlian Shudian, 2010).

金耀基 Jin Yaoqi

1992 《中國社會與文化》（香港：牛津大學出版社，1992年）。

Chinese Society and Culture (Hong Kong: Oxford University Press, 1992).

1997 《中國政治與文化》（香港：牛津大學出版社，1997年）。

Chinese Politics and Culture (Hong Kong: Oxford University Press, 1997).

徐復觀（著）、蕭欣義（編） Xu Fuguan (Author), Xiao Xinyi (Editor)

1988 《儒家政治思想與自由人權》（臺北，學生書局，1988年）。

Confucian Political Thought and Freedom & Human Rights

- (Taipei: Xuesheng Shuju, 1988).
- 康曉光 Kang Xiaoguang
 2005 《仁政：中國政治發展的第三條道路》（新加坡：八方文化創作室，2005 年）。
Benevolent Governance: The Third Path of China's Political Development (Singapore: Bafang Wenhua Chuangzuo Shi, 2005).
- 張君勱 Zhang Junmai
 1981 《中西印哲學文集》（臺北：學生書局，1981 年）。
Collected Essays on Chinese, Western, and Indian Philosophy (Taipei: Xuesheng Shuju, 1981).
- 曾奕、郭曉東（編） Ceng Yi, Guo Xiaodong (Editors)
 2013 《何謂普世？誰之價值？——當代儒家論普世價值》（上海：華東師範大學出版社，2013 年）。
What Is Universal? Whose Values? Contemporary Confucians Discuss Universal Values (Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe, 2013).
- 蔣慶 Jiang Qing
 1997 《公羊學引論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997 年）。
Introduction to Gongyang Studies (Shenyang: Liaoning Jiaoyu Chubanshe, 1997).
- 2003 《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》（北京：三聯書店，2003 年）。
Political Confucianism—The Turn, Characteristics, and Development of Contemporary Confucianism (Beijing: Sanlian Shudian, 2003).
- 2004 《生命信仰与王道政治》（臺北：養正堂文化，2004 年）。
Life Beliefs and Kingly Politics (Taipei: Yangzhengtang Wenhua, 2004).
- 左玉河 Zuo Yuhe
 2022 〈「民為邦本」的歷史淵源和當代價值〉，《旗幟》（北京：中央和國家機關工委主管）第 12 期，2022 年。
 “The Historical Origins and Contemporary Value of 'People as the Foundation of the Nation,’” *Flagship*, Vol.12 (Beijing: Supervised by the Central and National Government Organs Work Committee, 2022)
- 楊儒賓 Yang Rubin
 1988 〈人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究季刊》，一卷四期，1988 年。

- “The Historical Origins and Contemporary Value of 'People as the Foundation of the Nation,’” *Taiwan Social Research Quarterly*, Volume 1, Issue 4, 1988.
- 1997 〈新中國的新儒家改變了嗎？——當孔子遇見了馬克思〉，
《中國哲學論集》（九州大學），第23期，1997年。
“Has New China’s New Confucianism Changed?—When Confucius Meets Marx,” *Journal of Chinese Philosophy* (Kyushu University), Vol. 23, 1997.
- 蔣慶 Jiang Qing
- 1996 〈超越西方民主，回歸儒家本源：讀《儒家思想與民主思想的邏輯結合》有感而作〉，《中國社會科學季刊》（香港），總卷第17期，1996年。
“Beyond Western Democracy, Returning to the Confucian Origin—Reflections on The Logical Combination of Confucian and Democratic Thought,” *Chinese Social Science Quarterly* (Hong Kong), Volume 17, 1996.
- 蔡振豐 Tsai Chen-Feng
- 2010 〈臺灣新儒學與自由主義——以臺灣認同論述為主的討論〉，
《華東師範大學學報》（哲學社會科學版），第6期，2010年。
“Taiwanese New Confucianism and Liberalism—A Discussion Based on Taiwan Identity Narratives,” *Journal of East China Normal University* (Philosophy & Social Sciences Edition), Vol. 6, 2010.