

【研究論著】 General Article

張君勱的新儒學啟蒙計畫：  
一個現代vs.後現代視角

The Enlightenment Project of Carsun Chang's  
Neo-Confucianism:  
A Modern vs. Postmodern Perspective

何信全

Hsin-Chuan HO\*

**關鍵詞：**張君勱、新儒家、哈伯瑪斯、李歐塔、現代vs.後現代視角

**Keywords:** Carsun Chang, Neo-Confucianism, Habermas, Lyotard,  
Modern vs. Postmodern Perspective

---

\* 政治大學哲學系教授。

Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University.

## 摘要

本文從「現代vs.後現代」的視角，檢視張君勱新儒學中的啟蒙精神，並探討此種啟蒙哲學如何應對因現代性某些偏弊而引發的爭議。本文指出，現代社會與文化中所謂「理性獨霸」的缺失，乃是實證主義思潮之下，工具理性當道以致造成文化偏頗與社會宰制。面對此一偏弊，哈伯瑪斯與李歐塔皆有深刻的反思，然而二者的進路與對治之方卻迥異其趣。本文根據哈伯瑪斯與李歐塔的論爭脈絡，指出張君勱的新儒學啟蒙計畫就解決現代社會的偏弊而言，並非採取李歐塔式的解構與顛覆理性進路，而是回歸儒家仁智兼顧的基本論旨。此一基本論旨，與哈伯瑪斯之重返啟蒙傳統的未竟志業，二者頗有同工之處：張君勱與哈伯瑪斯各自傳承的中國新儒學與西方近代啟蒙傳統，皆有其未竟志業，可以進一步開發立基於人類理性基礎之上豐厚的內在哲學資源，以回應後現代場景下的相關挑戰。

## Abstract

This paper interprets the Enlightenment spirit in Carsun Chang's neo-Confucianism from a modern vs. postmodern perspective, and further, to explore his approach for the issue of the criticisms of modernity. I point out that the problem of so-called "hegemony of reason" results from the employment of instrumental reason, which originates from positivism prevailing in modern age, and consequentially tends to the unavoidable phenomenon of cultural bias and social domination. For the elimination of the deficiencies of modernity, Habermas and Lyotard adopt the different approaches respectively: the former makes an effort to the completion of unfinished project of Enlightenment, and the latter focuses on the deconstruction of modernity. From this point of view, I indicate that just as Habermas, there is also an unfinished project of neo-Confucianism for Chang. Instead of Lyotard's approach of deconstruction, Chang's approach to remedy the deficiencies of modernity is the Enlightenment project of neo-Confucianism which based on both *ren* (仁) and *zhi* (智). That is to say, for Chang and Habermas, the solution of the deficiencies of modernity should be still based on human reason, and at this point, we could seek the philosophical resources from both Western Enlightenment tradition and Chinese neo-Confucianism to response the related challenges in postmodern era.

## 壹、引言：問題的脈絡

中國儒學的發展，一般都同意歷經三個主要時期：先秦儒學、宋明新儒學，以及當代新儒學。先秦儒學由孔子奠基，經孟子、荀子進一步引申發揮，推波助瀾，儒學規模於焉大備；及至宋明時期，為了回應佛、老深遠義理之席捲中土，吸納二者的玄思冥想與實踐修持，發展出周延照應超越與內在的新儒學；至於近當代，則於西方政治、軍事與思想勢力衝擊之下，為了因應中國現代化過程中的困局，乃有當代新儒學的產生。相較於宋明新儒學之志在回應佛、老，當代新儒學的產生乃源於對西方思潮的回應，企求透過儒學吸納並消融西方現代思潮，將中國推向現代化的社會。儒家的志業，首在與時推移，中國近現代的歷史情勢，基本上決定了當代新儒學的哲學企圖，乃是一個追求現代性的哲學計畫。

然而，儘管中國積極追趕西方現代文化，可是西方文化本身並非停格般地靜止不動，而是隨著政治、經濟與社會文化的變遷，一波又一波地不斷往前推展。作為中國現代啟蒙運動代表的五四新文化運動，高舉民主與科學的現代化標竿，然而民主與科學這兩項現代化標竿，在一次世界大戰之後，隨著西方世界對科學發展帶來的物質文明之反省，以及挑戰自由民主與資本主義正統的共產主義崛起，民主與科學所代表的西方近現代文化正統，卻已然陷於危機狀態。如果說此一反省科學得失與批判自由主義式民主利弊的文化反動與逆流，使西方世界陷入文化危機，那麼正熱烈追求民主科學的中國，就正如胡秋原所說陷於「二重文化危機」。<sup>1</sup>也就是說，中國不但面對儒學傳統遭受現代民主科學衝擊的第一重危機，也面對民主科學遭逢對科學之批判與共產主義新式民主挑戰的第二重危機。當然，隨著歷時半個世紀的冷戰結束，西方自由主義的燭火不息，資本主義的活力依舊，然而當中國正欣然迎向現代化之際，西方文化發展已然又有了變

---

1 胡秋原：《一百三十年來中國思想史綱》（臺北：學術出版社，1983年第5版），頁40-41。

化：相對於民主科學的現代化潮流，另一波後現代的文化逆流，<sup>2</sup>正猛烈侵蝕乃至席捲西方現代社會，使近代以來的現代化追求，正面臨新的文化危機。就此而論，當前中國不啻正面臨另一輪的「二重文化危機」。

正如上述所言，當代新儒家的為學宗旨，在企求透過儒學吸納並消融西方現代思潮，將中國推向現代化的社會，亦即基本上乃是一個追求現代性的哲學計畫。然則，面對當前中國新一輪的「二重文化危機」，處於後現代情境之中的儒學發展，將面臨何種新的挑戰？本文將以當代新儒家代表人物之一：張君勱為例，分析張君勱的新儒學啟蒙哲學計畫，並進一步從「現代與後現代之爭」的視角，探討處於後現代的新儒學，如何面對後現代情境的挑戰，以及可能的進一步發展。

探討儒學在後現代的發展，首先必須對後現代（postmodern）的意涵加以釐清。關於後現代的意涵，雖有諸多爭議，惟最基本的意涵不外二者：一是側重時序上的意義，亦即在現代之後的最晚近時期，也就是後於現代的時期。現代－後現代時序的先後，固然反映社會文化風格的某種轉變，然其間依然存在連續性；二是側重實質內涵的意義，亦即西方當代針對近代啟蒙傳統以來現代社會具有的特徵－現代性（modernity）之批判，從而發展出的後現代主義（postmodernism）。就實質意義的後現代而言，牽涉西方當代哲學複雜的發展，特別是傅柯（Michel Foucault）、德希達（Jacques Derrida）、李歐塔（Jean-François Lyotard）等法國當代哲學家的崛起。其中，李歐塔與德國哲學家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）在1980年前後展開的「現代與後現代之爭」，其所觸及的現代性批判議題與解決之道，可以說最具代表性。此一「現代與後現代之爭」的核心議題，與其說是對現代性的批判，不如說是在於如何治療現代性病症的藥方：哈伯瑪斯的處方是回歸普遍理性，繼續啟蒙傳統的未竟志業（the unfinished project of Enlightenment），來對治現代社會與文化之偏失；然而李歐塔的解決方

---

2 此處所謂「逆流」，乃是一個中性語詞，不含褒貶意涵。意指相對於主流思潮的反動，諸如直覺主義對科學萬能論的反動，共產主義對自由主義－資本主義的反動，以及後現代對現代主義的反動。至於其間理論得失的評估，則是另一個問題。

案，則是對啟蒙傳統的徹底顛覆，轉而推向一個迥然不同的、嶄新的後現代思維。

除了上述哈伯瑪斯與李歐塔的「現代與後現代之爭」外，在後現代的思潮氛圍之中，晚近亦發展出諸多在時序上屬於後現代的各種論述，包括多元文化論、女性主義……等等思潮。這些晚近思潮，未必認同李歐塔企圖解構與顛覆理性的後現代主義，然而基本上卻同樣站在批判啟蒙傳統的普遍理性觀立場，強調差異的尊重與多元思維的主張。本文的目的不在探討後現代主義，而是嘗試從「現代與後現代之爭」的視角，以張君勳的新儒學啟蒙計畫為例，探討後現代的儒學發展。本文在當代新儒家中選擇張君勳為例，目的不在凸顯張君勳的代表性，而是基於：第一、從現代vs.後現代之爭的視角，論爭焦點在於後現代思維對啟蒙傳統現代性的批判，以及啟蒙傳統對此一批判的反思與回應。在當代新儒家之中，張君勳以啟蒙傳統定位宋明以來新儒學的詮釋脈絡最為清晰，其追求儒學與現代性結合的哲學企圖明確，在吾人探討後現代儒學如何發展的議題上容易聚焦，研究上適合優先探討。第二、當代新儒家的其他哲學家，諸如梁漱溟、唐君毅、牟宗三、徐復觀等人的相關論述，可以在本文的研究基礎上繼續做後續的檢視與探討。關於後現代情境，本文基本上以哈伯瑪斯與李歐塔的論爭議題為主，至於其他後現代的各種盛行思潮，由於牽涉諸多複雜的哲學議題與論述，在本文中只能先附帶論及，並留待以後再做進一步的分析探討。

## 貳、張君勳的啟蒙儒學計畫

首先，讓我們檢視張君勳的新儒學計畫。作為當代新儒學的代表人物之一，張君勳的新儒學最明顯的特徵，即是從一種等同於西方近代啟蒙傳統的哲學觀點，展現宋明以來的新儒學發展。這種立基於人類普遍理性的啟蒙傳統觀點，在他的英文名著《新儒家思想史》一書開宗明義的導論中即可看出。在本書導論中，張君勳首先指出「中國人從來沒有把孔子看作

先知或教主」，以及他「把儒學視為一套倫理或哲學體系而不是宗教」。<sup>3</sup>基於此一觀點，張君勱對宋明新儒學的描述乃是：

此一新的哲學，乃是「理性之學」或「以理性作為人性」("human nature as reason")之學，因為「理性是知識的共同基礎，而自然或倫理知識的普遍性，只能藉著人性中的理性才能加以發現」。  
〔……〕這個新儒學運動，如同歐洲文藝復興，始於古籍的重新研究，卻終於創造出一種新的世界觀。然而，歐洲文藝復興產生現代世界中的科學、工業、技術、民主以及新的經濟生活，中國新儒學卻未能成就這些現代事物。<sup>4</sup>

根據上述，可以看出張君勱將宋明新儒學運動，等同於西方近代文藝復興以來的啟蒙傳統，強調二者皆以人類普遍理性為基礎，探討自然與人文世界。然而由於新儒家僅注目人際關係的倫理世界，而忽略西方大部分的近代思想家所專注的自然世界及其知識探求，以致未能發展出民主科學等現代事物。<sup>5</sup>就此而言，新儒學發展的首要之務，即是將研究對象從人倫世界擴大到自然世界，以開展新的研究視野。

張君勱嘗自謂其哲學發展歷程，經歷一個重要的轉折：亦即從直覺主義轉向康德的普遍理性觀。張君勱在一九一八年隨梁啟超遊歐，曾拜訪德國唯心論哲學家倭伊鏗(Rudolf Eucken)。倭伊鏗在歐戰之後，對人類由於科學發展所帶來物質文明，引發了深沉的反省。他倡導直覺與精神生活之哲學，認為才能救治近代科學發展帶來物質文明的病痛，才能真正為人類帶來福祉。此一與西方現代文明反其道而行的思維，讓肩負透過民主科學追求中國現代化的儒家張君勱留下深刻的印象。張君勱自謂其「初窺哲學門徑，從倭伊鏗、柏格森入手。」<sup>6</sup>然而，後來他還是對這種純任直覺的

3 Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought* (New York: Bookman Associates, 1957), p. 17.

4 Ibid., pp. 28-29.

5 Ibid., p. 29.

6 張君勱：《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981年），頁44。

哲學，做了基本上的調整修正，轉向普遍理性之學。張君勱有一段話，最足以說明他的哲學此一轉變過程：

倭氏柏氏書中，側重於所謂生活之流，歸宿於反理智主義，將一二百年來歐洲哲學系統中之知識論棄之不顧。〔……〕倭氏柏氏提倡自由意志，行動，與變之哲學，為我之所喜，然知有變而不知有常，知有流而不知潛藏，知行動而不知辨別是非之智慧，不免為一幅奇峰突起之山水，而平坦之康莊大道，擯之於視野之外矣。倭氏雖念念不忘精神生活，柏氏晚年亦有道德來源之著作，然其不視知識與道德為文化中之靜定要素則一也。<sup>7</sup>

張君勱深悉倭伊鏗、柏格森之直覺哲學，根源於對科學、理智主義與物質文明之反動，特別是歐戰中顯示科學不但未能帶來福祉，反為人類帶來更大的禍害之深沉反省。然而，他仍肯定歐洲近代以來理性主義的哲學，特別是康德哲學能兼顧純粹理性（知識）與實踐理性（道德）二者，與儒家之仁智兼顧，佛家悲智雙修可謂合轍。<sup>8</sup>基於此一悟會，張君勱之哲學發展，乃匯歸而入強調普遍理性之康德啟蒙哲學傳統。根據張君勱的觀點，西方自文藝復興開始，三大近代運動皆圍繞人的普遍理性而起，此三大近代運動即：宗教改革、科學發展與民主政治。張君勱指出：

所謂宗教改革，就是以人為本位，來判斷教會的是非，確定聖經的解釋。所謂科學，用中國名辭來說，就是有物必有質，用西洋名辭來說，就是自然公理，是拿人的智慧來研究自然現象。至於所謂民主政治，就是以人的尊嚴，天賦人權之理，來推翻當時的專制政治，建設合於人類尊嚴的政治〔……〕這三個運動之中，從其根本

7 前揭書，頁44-45。

8 前揭書，頁44。

上言，宗教上之可信與不可信，學理上之是非與夫政治上之善惡，另外有一種客觀的標準存在，這就是人類的理性。<sup>9</sup>

張君勱對西方現代世界的形成，奠基於宗教改革、科學發展與民主政治三大支柱的觀察，顯示其具有歷史的宏觀；而追溯此形塑現代社會三大支柱的哲學根源，他認為係立基於一種普遍的理性觀，也的確是中肯之論。這種對西方近、現代社會特性的定位，到了當今後現代對現代性的批判年代，從一種「現代vs.後現代」的視角，各種後現代的論述，幾乎無不指向對現代性中的普遍理性建構觀點的批判，認為造成現代世界瀰漫「理性獨霸」(hegemony of reason)的現象，以及諸多普遍理性觀之下的盲點(blindness)，反而成為社會各種宰制的根源。後現代對現代性的批判，究竟能否成立是另一問題，惟從後現代對現代性的批判論述中，卻是讓我們更清楚地看到啟蒙傳統以來現代社會文化的特性。關於此點，哈伯瑪斯在回應李歐塔對現代性的批評時，即曾明確指出「現代性計畫即是啟蒙計畫」。<sup>10</sup>哈伯瑪斯認為：

現代性的計畫，由十八世紀啟蒙傳統的哲學家，基於他們努力去推展客觀科學、普遍道德與法律，以及自主性的藝術，並根據它們的內在邏輯加以明確地表達。同時，這個〔現代性的〕計畫意欲釋放上述這些領域的認知潛能，使其免於私密傳授的形式。啟蒙傳統的哲學家要利用這些專業文化的累積，來豐富人類的日常生活，亦即是說，使日常的社會生活成為合乎理性的組織形式。<sup>11</sup>

當然，張君勱的年代是一個對現代性充滿樂觀的年代，後現代對現代性的反省批判，並未進入他的哲學計畫思維之中。由於張君勱對推尊人類理性的啟蒙傳統抱持樂觀態度，因此他的哲學計畫，事實上是一個以啟蒙傳統為核心的現代性哲學計畫。他的哲學使命，要將他所繼承的儒學傳

9 前揭書，頁245-246。

10 Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity," in Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985). Added appendix (Taipei: Logos Press), p. 8.

11 *Ibid.*, p. 9.



統，推向與現代世界的連結，基本上即奠基於此。事實上，張君勱不僅會通儒家與西方近代啟蒙傳統，他甚至認為西方近代啟蒙傳統，根本乃源自中國儒家觀點之影響。他在討論天賦人權說的來源時指出：

此學說之何自而來乎？西方近年經專家研究後，乃知其來自儒家。自天主教之十字會中人來華傳教，讀孔孟之書〔……〕但發現天理說，人性說，而不聞神示說，於是理性說大行於歐洲，乃有華爾甫氏康德氏憑理性以批評宗教者，亦有以理性立倫理學說之基礎者，亦有以理性說推廣於政治組織者，乃有天賦人權說。其說之由來，得之於《孟子·告子上篇》之語：「《詩》曰天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。孔子曰，為此詩者其知道乎。故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」西方人讀此文者解之為世間萬事萬物，既有定則，而此定則出於人之秉賦，此為道德，此為理性。由是而推廣之，乃有理性宗教論。乃有理性政治論，即天賦人權。乃有學術中之自然定律論。〔……〕可知天賦人權，自為吾家舊物，遺留於海外二三百年之久，今可如遊子之還鄉矣。<sup>12</sup>

究竟西方近代啟蒙傳統的核心概念—普遍理性觀是否曾經受到儒家的影響或啟發，這可能需要更多中西文化交流史的研究證據。不過，純就哲學概念的內在理路而言，宋明新儒學所代表的第二期儒學發展，最重要的內涵即是人之理性在哲學論述中的凸顯，基本上完全抖落在先秦儒學中從詩、書到孔子的某些神格天道的殘餘。就此而論，宋明儒學的發展，可以說是中國的文藝復興。<sup>13</sup>無論如何，張君勱以普遍理性觀會通儒家與西方啟蒙傳統，並據以建構其現代性的儒學計畫，將儒家哲學與普遍理性觀運用之下的科學發展與民主政治加以貫串。此一儒學計畫，具體呈現出儒學中

12 張君勱：《中西印哲學文集》，頁386。

13 Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, p. 29. 關於此點，梁啟超曾以清朝乾嘉考據代表中國近代文藝復興，然而張君勱認為歐洲文藝復興主要內涵為：一、重新恢復希臘羅馬的文學、美術；二、科學之探究；三、宗教改革；四、民族國家的產生，以及由專制君主到民主政治運動。據此，他認為歐洲文藝復興與清代乾嘉考據並不相同。參見張君勱：《中西印哲學文集》，頁831-834。

的現代性質素，可以說是中國宋明新儒學以來的文藝復興運動，在當代的一個重要發展。

要之，張君勳的現代性儒學計畫，事實上是在西方現代性價值的啟發之下，透過對儒學的重新詮釋，以期儒學與科學、民主與社會主義等現代價值的融合，完成現代性的哲學計畫。不過，張君勳在世之際，西方後現代思維未起，後現代的思維觀點並未進入他的哲學圖像之中，或刺激、影響他的哲學計畫。然而，隨著西方一波又一波的哲學發展，對人類啟蒙傳統普遍理性觀的樂觀思維，在二十世紀末葉已然生變。關於此點，正如哈伯瑪斯所指出：

孔道西（Condorcet）的心靈模式之啟蒙思想家，存著一種過度的期待，認為藝術和科學將不僅推動對自然力量的控制，也將推動對世界以及自我的進一步理解；推動道德的進步，社會制度的正義，以及甚至人類的幸福。此一樂觀主義，在二十世紀已經破滅。<sup>14</sup>

誠如上述，張君勳在第一次世界大戰之後的訪歐經驗中，已經透過倭伊鏗意識到西方近代科學發展的現代文明之流弊。在一九二三年的「科玄學論戰」中，張君勳反對科學派科學主義與實證論的立場，認為所謂「科學的人生觀」不能成立。不過，他特別申明他並不反對科學，他只是主張科學與人生觀乃分屬知識與道德兩種不同的界域。<sup>15</sup>顯然，儘管他了解啟蒙傳統理性思維的侷限與可能缺失，然而在中國企待展現普遍理性以發展科學民主等現代事物的時代背景之下，科玄學論戰似乎並沒有影響到他啟蒙儒學的建構計畫。

14 Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity," p. 9.

15 張君勳：《中西印哲學文集》，頁43。

## 參、現代 vs. 後現代：批判超克或徹底顛覆？

誠如吾人所知，後現代思維主要針對現代性思維的批判而起。因此，我們要揭開後現代的場景，首先必須審視現代化的社會，評估現代化社會的特質——現代性的特徵，才能透過兩者的對比了解後現代。關於現代性的特徵，正如寇柏（D. Kolb）所指出：

我們知道現代社會的標籤：一個俗世的社會、自由市場、憲政民主、公民權利、民族主義、官僚體系的管理、工業化、資本主義、科學與技術、進步。這些詞彙說來容易，其制度的建立卻需要好幾個世代。〔現代性〕更抽象的描述是：理性化、整合、自我主張、個人主義，以及一種區別性與同質性的奇怪組合。現代性的各種圖像，基本上是依恃於這些要素來進行解釋。<sup>16</sup>

至於後現代的思維，就「後現代」一詞被用來標誌解構（deconstruction）、尼采主義的傾向，特別是李歐塔對現代文化的邏輯思維中心論（logocentrism）、各種二元論以及將意志消融於理性之中的質疑，<sup>17</sup>顯然有其針對性，亦即針對現代性的批判而形成。關於後現代與現代的主要區別，寇柏認為：

後現代思想的一般性範疇可以區分為兩種類型：第一種類型宣稱現代性已經結束，而一個新的時代也已經開始。此一新時代利用過去，包括利用現代的各種成就，但是它有自己新的自由，以及它的自我界定；第二種思想類型是解構的，致力於瓦解在現代性之中所發現的一體性與封閉性，也不逃避脫離現代性以進入一個新的時代。<sup>18</sup>

16 David Kolb, *Postmodern Sophistications: Philosophy, Architecture, and Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), pp. 3-4.

17 *Ibid.*, p.5.

18 *Ibid.*, p.6.

如果說第一種類型的後現代側重時序的意義，強調後現代的新時代到來，卻依然要利用現代的各種成就，因而仍具有某種延續性；則第二種類型的後現代觀點，則是徹底而激進地解構現代。就一九八〇年前後李歐塔與哈伯瑪斯有關現代性與後現代性的論爭而論，李歐塔的後現代論述顯然屬於後者。關於此點，正如蔡錚雲所指出：「現代與後現代都致力於現代性的批判，然而，兩者的依據迥然不同，前者為了要精益求精，後者則是徹底的顛覆。」他進一步認為「後現代之所以堅持理性的反動，則由於理性本身業已啟蒙之故。就此而言，我們應該視後現代才是理性的延續，現代則是理性的結束。因為惟有如此的解讀，才能顯示現代浴火重生的根據。」<sup>19</sup>此一論點，基本上反映李歐塔式的後現代主義立場，主張透過後現代的「解構」去瓦解現代主義的「建構」，才能使現代如同浴火鳳凰一般，在灰燼中重生。此一後現代論點，存在諸多爭議。讓我們檢視哈伯瑪斯對現代性本身隱含的病痛之反省批判，以及其所提出的治療與超克之道；然後，再與李歐塔對現代性的解構論述加以對比，並做進一步的評估。

關於哈伯瑪斯對現代性本身隱含的病痛之反省批判，以及其所提出的治療與超克之道，首先，讓我們檢視現代文化的核心之一：科學，以及其所伴隨的科學主義（*scientism*）與實證論（*positivism*）的發展議題。季爾尼（R. Kearney）論當代歐洲哲學發展，開宗明義即指出當代歐洲哲學，包括現象學、存在主義、結構主義以及批判理論，皆是在反對建立在偏狹的科學態度之客觀主義，並「以各種方式去回應當前世界日增的科層官僚統治（*technocracy*）、實證科學，以及對人類智能集權控制威脅的宰制」。<sup>20</sup>作為批判理論的最重要論述者之一，哈伯瑪斯對現代性的批判，主要集矢於現代科學發展，在知識論上行為科學主義；在社會理論上則形成科層官僚統治，使人類面臨自身工具理性化建構的產物之宰制。哈伯瑪斯批評現代實證主義的科學建構在認知意趣的片面性，未能周延地涵蓋人類的認知意趣。他認為：

19 蔡錚雲：《從現象學到後現代》（臺北：作者自印，1995年），頁138。

20 Richard Kearney, *Modern Movements in European Philosophy* (Manchester: Manchester University press, 1986), p. 1.

在知識探究過程中有三個範疇，使得邏輯—方法論規則與知識—建構意趣之間的特定關聯得以被證明。此一證明，即是使我們得以逃避實證主義陷阱之科學的批判哲學工作。經驗—分析科學與技術的認知意趣（technical cognitive interest）結合；歷史—詮釋科學與實踐的（practical）意趣結合；而批判取向的科學進路，則與解放的（emancipatory）認知意趣結合。<sup>21</sup>

如果我們回到啟蒙傳統的普遍理性觀加以檢視，就可以發現哈伯瑪斯上述知識探究三範疇之說，正是對人類理性全體大用的最佳註腳。實證主義或科學萬能論，只是普遍理性運用的一個面向，亦即基於技術的認知意趣，將其視為理性的唯一面向，難免陷入實證主義的迷思，而遂成大誤。事實上，普遍理性除了技術的認知意趣之外，還有實踐與解放的認知意趣，而後面這兩種認知意趣，正可以發揮反省與批判技術認知意趣的運用成果——也就是科技以及科技文化之下的社會宰制。哈伯瑪斯的三種認知意趣範疇，與康德強調理性的理論運用與實踐運用，儘管內涵不盡一致，但皆在釐清理性的全體大用，避免窄化人類理性的運用而致陷入一偏之見。

因此，從康德到哈伯瑪斯的現代性啟蒙傳統，基於對理性全體大用的認識，認為理性對現代性所滋生的種種弊端，依然會有根據理性其他向度的規制與導正功能。就康德而言，理性的實踐運用可以導引或規制理性的理論運用之結果；就哈伯瑪斯而言，技術意趣所發展的經驗—分析科學結果，人類理性本身尚有實踐意趣與解放意趣足以加以反省批判。就此而言，人類啟蒙理性的可能流弊，依然可以回歸啟蒙理性的內部發展中加以解決。

哈伯瑪斯在根據上述認知意趣論，批判植基於實證論的現代經驗分析科學之後，由康德式的先驗主體理性，轉向一種互為主體的理性觀，亦即溝通理性（communicative reason）。在溝通理性的觀點之下，強調真理的

---

21 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Jeremy J. Shapiro (tr.) (Cambridge: Polity Press, 1987), p. 308. 哈伯瑪斯的認知意趣三範疇之說的詳細討論。參見Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: Polity Press, 1978), chap. 2.

基礎與價值的根源，不是個人先驗理性的獨白，而是人際之間透過語言的對話溝通所形成。質言之，在理想的對話情境中，透過語言與溝通之後所形成互為主體的共識。<sup>22</sup>儘管由先驗理性轉向溝通理性，哈伯瑪斯解決現代性偏失的方案，依然繫於啟蒙傳統的普遍理性觀。正如巴特摩爾（T. Bottomore）所指出，儘管哈伯瑪斯在《溝通行動理論》中注意力焦點有重要轉變，然而「普遍性」（universalization）論題依然保留，顯現其思想基礎的連續性。<sup>23</sup>所不同者，哈伯瑪斯認為普遍性原則的形成，在康德及羅爾斯（John Rawls）乃是一種獨白的模式（monological fashion），反映每一個個人之自我理解的一種先驗意識（transcendental consciousness）；在他的對話倫理學（discourse ethics），則訴諸自由平等的個人之間包容與非強制性的理性對話，除了自己的視角之外，也能經由參與性的對話擴大而為「我們的視角」（we-perspective），從而在理性對話中形成普遍性的共識。<sup>24</sup>顯然，哈伯瑪斯對話倫理所強調經由理性對話可以形成共識，仍然必須立基於啟蒙傳統的普遍理性觀之上。<sup>25</sup>

不過，就李歐塔而言，現代資訊社會科學知識的危機，並非哈伯瑪斯所說認知意趣的窄化或化約，而是知識作為客觀真理的本質已經發生改變。他認為在快速技術轉換的現代資訊化社會（computerized society）中，知識的兩項主要功能：研究與學習的傳承俱已發生質變。李歐塔指出：

在此一普遍轉換的脈絡之中，知識的本質已經無法不變地存續下去。學習只有被轉換成大量的訊息，它才能適合於此種新的知識路徑，而成為可操作的。我們可以預測，任何無法以這種方式被轉譯的知識構成體將被放棄，而新的研究導向將由其能否轉譯成資訊語言的

22 這是哈伯瑪斯在他的晚期兩卷巨著*The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Thomas McCarthy (tr.) (Cambridge: Polity Press, 1991) 中的主要觀點。

23 Tom Bottomore, *The Frankfurt School* (Chichester: Ellis Horwood, 1984), p. 61.

24 Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Ciaran Cronin & Pablo De Greiff (eds.) (Cambridge: Polity Press, 2005), pp. 57-58.

25 據是，我們就更可以了解何以哈伯瑪斯要強調他與羅爾斯之間的爭議，乃是一種家族內部的爭議（a family quarrel）。See *Ibid.*, p. 50.

最終結果所指令。現在，知識的生產者與使用者，不論他們是要發明創造或學習，都必須具有此種語言轉譯的方法。<sup>26</sup>

質言之，在後現代的情境中，知識就是透過轉譯成資訊語言的各種訊息傳播，傳統上追求客觀真理與透過教育傳承真理的觀點，從李歐塔的後現代論述觀之，顯然已經過時。李歐塔認為：

認為知識的獲取與心靈的訓練，或甚至個人的訓練不可分離的老原則，已經過時。知識的供應者與使用者之關係，就他們供應與使用知識而言，現在已經傾向，也將日益傾向設定為一種商品的生產者與商品的消費者之關係的形式——亦即是價值的形式。知識是為了銷售而生產，也是為了刺激新的生產而消費：這兩種情形，目標皆是交易。知識本身不再是目的，它已喪失其「使用價值」(use-value)。<sup>27</sup>

要之，從李歐塔的觀點，在後現代情境中知識本身不再是目的，而只是一種商品，甚至是已喪失使用價值而只剩交易價值的商品。知識生產的目的，只是為了交易的需要，不是為了使用，遑論知識本身即是目的的古典理想。在李歐塔此一後現代的思維之下，啟蒙傳統以來致力於普遍理性建構提供的客觀判準，不論是知識的客觀判準，或是實踐價值的判準，皆不存在。「現代性」這隻鳳凰，已在浴火之中，如何重生，哈伯瑪斯所代表的啟蒙傳統，與李歐塔所代表的後現代思維，提供了兩種截然不同的解答。從李歐塔的觀點，現代性建構只有在解構而為不成體統的片片斷斷之後，才能以一種多元雜陳的後現代場景重新呈現。

然而，從哈伯瑪斯的觀點，後現代的問題，繼續透過啟蒙計畫的進一步實現才是超克之道。哈伯瑪斯認為反現代主義的論述不外三種：老保守主義者的前現代主義 (premodernism)、年輕保守主義者的反現代主義 (antimodernism) 以及新保守主義者的後現代主義 (postmodernism)。老

26 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington & Brian Massumi (tr.) (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984), p. 4.

27 Ibid., pp. 4-5.

保守主義者的前現代主義觀，面對現代社會中實質理性（substantive reason）的式微，科學、道德與藝術的分化，以及世界觀幾乎化約而成僅僅是程序理性，悲觀地選擇撤退至前現代；新保守主義者的後現代主義觀，則歡迎現代科學的發展及其所帶動的技術進步、資本主義成長與理性的管理。至於年輕保守主義者的反現代主義觀，哈伯瑪斯認為從貝泰爾（Georges Bataille）、傅柯以迄德希達等法國哲學家，立基於現代主義的態度，企圖去證成一種無法與現代主義相調和的反現代主義，強調自發的想像力、自我經驗與情緒，原理的掌握只有透過召喚（evocation），最後則難免歸因於權力意志（will to power）的運用。<sup>28</sup>事實上，哈伯瑪斯正是以一種「反理性而回歸意志」的尼采式觀點，來定位李歐塔所繼承的法國後現代主義。質言之，從哈伯瑪斯的觀點，尼采之屏棄理性而回歸權力意志，使其不啻成為進入後現代的樞紐。<sup>29</sup>就這個意義而言，後現代論述代表對理性的徹底顛覆，與哈伯瑪斯所主張現代性的缺失，根源在啟蒙的未竟志業，應繼續透過理性的運用，對現代性進行批判與超克的觀點，兩者可謂南轅北轍。

## 肆、仁智兼顧：儒學的啟蒙未竟志業

本文的探討焦點不在現代與後現代之論爭，而只是以上述「現代與後現代之爭」的觀點，以張君勱為例來探討後現代的儒學發展。讓我們回到張君勱從啟蒙儒學論述，評估面對現代與後現代之論爭的相關議題，以及後現代所指陳的現代性缺失，張君勱的新儒學論述將如何回應？此一問題牽繫後現代的儒學發展前景，也是本文探討的重點。

關於儒學從現代到後現代的發展前景問題，讓我們從勞思光針對當代新儒學論述的一項批評開始。勞思光在討論儒學發展與現代性問題時，根

28 Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity," pp. 13-14.

29 See Jürgen Habermas, "The Entry into Postmodernity: Nietzsche as a Turning point," in his *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Frederick G. Lawrence (tr.) (Cambridge, MA: The MIT Press, 1987), chap. iv.



據思想文化與客觀世界的對應，指出現代化觀念內含「文化失效」與價值系統的代換問題。勞思光認為：

所謂「現代性」，自然是指現代文化作為整體看時所顯現的特性；它與具體的文化成果不屬於同一層面。〔……〕所謂「現代化」，含有一個「文化失效」的觀念。不論以「現代」與「古代」相比，或是與「前現代」相比，它都含有將後者視為「失效」的文化的重大意涵；此所以會引出價值系統的代換問題。<sup>30</sup>

勞思光的看法是，思想文化對應於客觀世界，現代化使前現代的客觀世界發生改變，也導致其所對應的前現代文化失效。由於現代性排斥前現代性，因此從前現代到現代會有一個價值系統的代換，亦即現代價值系統取代前現代價值系統，前現代文化因而失效。當然，勞思光也意識到現代文化的產物，未必符合人類基本文化意識的要求，甚至因為嚴重的衝突，導致現代文化內在的困局與危機，以致十九世紀以來批評現代文化的論說層出不窮。<sup>31</sup>不過，儘管現代文化有其內在的困局與危機，卻無礙乎前現代文化失效的事實。根據此一觀點，他對當代新儒學的「復興運動」提出不同意見。勞思光指出：

唐、牟諸先生忽視了一個在實踐方面的基本的和必要的認定。這個認定是：我們只能在已有的現代世界（即已經被現代文化改變了的現實世界）中，來進行任何實踐性的努力。〔……〕新儒學要推動社會文化層面的運動，則不能脫離實踐的要求。這樣，不正視現代性的擴張特性，及其已經生出的 "Objectivated World"，便是一個重大盲點了。<sup>32</sup>

---

30 勞思光：〈關於「中國哲學研究」的幾點意見（代發刊辭）〉，收入劉笑敢（編）：《中國哲學與文化（第一輯）：反向格義與全球哲學》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁5。

31 前揭文，頁6-7。

32 前揭文，頁7。

質言之，依勞思光之見，儒家文化所針對的是前現代世界，在現代化的世界中，由於客觀世界已然不同，因此儒家文化已經失效。新儒學要推動社會文化層面的運動，既不能脫離實踐的要求，而實踐必須回到現代化的客觀世界，如此，則非進行價值的代換莫辦。就此而言，何有「儒學復興」可言？如果依據此一觀點，則儒學在現代世界中已經失效，遑論後現代世界？

勞思光上述「文化失效」之說，強調現代與前現代對應的文化之間的斷裂，正猶如李歐塔之強調後現代思維與現代思維之斷裂；而他批判新儒家「儒學復興」之論，似乎也與後現代哲學家批判哈伯瑪斯回歸「啟蒙的計畫」之論點，有異曲同工之妙。其實，「儒學復興」不可能是一種古老儒學的複製，而勢必是一種反映某種價值轉換的嶄新詮釋。正如哈伯瑪斯視啟蒙為未竟的志業，然而其論述內涵亦非十八世紀啟蒙哲學的複製。傳承與創新在詮釋中匯合，不啻當代新儒學與西方當代啟蒙傳統論述的最佳寫照。

如果我們從哈伯瑪斯與李歐塔「現代vs.後現代」的議題架構來看，推尊理性的張君勱，顯然站在李歐塔顛覆理性的後現代之對立面，亦即基本上會是站在哈伯瑪斯繼續「啟蒙未竟之業」的立場，透過啟蒙理性的普遍運用，跳脫理性的片面運用，來解決現代性的諸多內在困境，及其合法性的危機。張君勱此一立場，從早期嚮往倭伊鏗與柏格森直覺主義的哲學，轉向而匯歸康德理論理性與實踐理性並用的啟蒙傳統，並與儒家仁智兼顧之哲學會通，即可看出其中的端倪。李歐塔式的後現代思維，不啻張君勱批評直覺哲學時所描述的场景：「知有變而不知有常，知有流而不知潛藏，知行動而不知辨別是非之智慧，不免為一幅奇峰突起之山水，而平坦之康莊大道，擯之於視野之外矣。」

然則，如果不採取後現代主義的進路，面對後現代情境中對現代性的批判，張君勱的新儒學計畫中，是否亦存在如同哈伯瑪斯一樣回歸啟蒙傳統內在資源的進路，去批判與矯正現代性的偏弊呢？關於此點，讓我們回到張君勱的哲學論述脈絡加以分析。在一九二三年的科玄學論戰中，張君

勱與主張實證主義、科學萬能論的丁文江、胡適與吳稚暉等人論戰，強調實證科學有其侷限，而人生觀之特點乃是主觀的、直覺的、綜合的、自由意志的、單一性的。「唯其有此五點，固科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能為力，惟賴諸人類之自身而已。」<sup>33</sup>張君勱上述之論，並非反對科學，而是強調科學與人生觀乃屬不同界域，反對科學漫無限制地應用於人生界域。張君勱此論，正顯現出他對現代社會文化中實證主義、科學主義的批判，與哈伯瑪斯對現代性本身的反省批判如出一轍。哈伯瑪斯乃是法蘭克福學派的集大成者，法蘭克福學派的基本論旨，正如巴特莫爾（T. Bottomore）所指出：

對實證主義（或更恰當地說「科學主義」）的批判，逐漸成為對後資本主義社會，或更寬廣地說，二十世紀發達工業社會中「科學與技術理性」新的宰制形式之批判。這是何以法蘭克福學派不斷強調意識形態乃是維持宰制的主要力量之一，因而必須在解放的過程中，將意識形態的批判當作一個主要因素。<sup>34</sup>

如果說哈伯瑪斯對現代性的批判，聚焦於對實證論與科學主義所帶來科技理性宰制的批判，在張君勱的啟蒙儒學計畫中，基本上亦是如此。這一論點，我們也可以在張君勱之外的當代新儒家，諸如熊十力、梁漱溟、唐君毅、牟宗三與徐復觀的論述之中，看到彼此呼應的觀點。張君勱此一觀點，可以從其對另一位追求中國現代化運動健將胡適的批評中看出。張君勱在一篇〈胡適思想界路線評論（又名：吾國思想界應超越歐洲文藝復興而過之）〉的重要論文中，對「以歐洲文藝復興為出發點，尤富於歐洲啟智時期（Enlightenment）理想主義之色彩」<sup>35</sup>的胡適思想，提出釐清與批判。張君勱認為：

33 張君勱：〈人生觀〉，收入張君勱、丁文江等：《科學與人生觀：科學與玄學論戰集》（臺北：問學出版社，1977年），總頁4-9。

34 Tom Bottomore, *The Frankfurt School*, p. 23.

35 張君勱：《中西印哲學文集》，頁1015。

胡氏不加辨別，併人生觀及自由意志於科學之中，而以為一切有自然律可求。無他，彼但知文藝復興後，哲學家科學家但知憑藉人知，以為可以解決一切，即人之思想行為咸欲遵物理方法以求其究竟。申言之，機械主義與自然主義，實支配胡氏之心理。<sup>36</sup>

就張君勳而言，胡適的科學觀基本上是以西方十九世紀實證主義發展為論述依據。然實證主義只是西方近代文藝復興、啟蒙傳統的一個支脈，其窄化人類理性的運用，僅注目於科學實證與唯物主義的論述，顯然不足以代表普遍理性觀的發用，並引發諸多流弊。張君勳指出：

（第一）胡適之所謂科學，只知格里雷牛頓之物理學，即進而上之，亦但知有達爾文之進化論。（第二）胡適之所謂倫理學，不外邊沁氏之苦樂說。（第三）胡適之所謂宗教，不外休謨之「自然的宗教」（Natural Religion）。而其最要之動機，則為反對權威（Authority），反對傳統（Tradition），蓋以為一經承認先聖先賢之教義，便縛於古昔之舊貫，而無以達於推翻與改造之目的矣。吾人以為胡氏欲改造舊日之學術，舊日之政治，舊日之社會，吾人不特與同情，且當引為同調。然其所憑藉之學說，所指示之途徑，實有未盡。<sup>37</sup>

張君勳上述對胡適的批評，一方面反映出他對啟蒙傳統理性主義的肯定，另一方面亦對啟蒙傳統中隱含「對哲學對科學之淺薄的理性主義」<sup>38</sup>——亦即科學萬能論的實證主義趨向之批判。據是，我們可以描摹出張君勳哲學計畫的基本圖像：立基於啟蒙傳統的理性主義，但也對啟蒙傳統之下的實證主義趨向深切反省，並企圖加以扭轉與矯正。

---

36 前揭書，頁1021。

37 前揭書，頁1030-1031。

38 前揭書，頁1031。

要之，就哈伯瑪斯而言，解決現代性偏失的方案，在於點出科技理性的獨大及其片面性，強調唯有透過理性的普遍運用，才能超克現代社會中工具理性的泛濫與宰制；就張君勱而言，則是強調儒家仁智兼顧的為學宗旨：踐仁與求知兼具並用，不偏一端。哈伯瑪斯除了從三種認知意趣範疇，據以批判科技理性的片面性之外，也從先驗理性走向溝通理性，開展理性普遍原則證成的另一進路。張君勱所說儒家的求知，基本上對應於哈伯瑪斯的技術認知意趣界域；而儒家的踐仁，則可以說對應於哈伯瑪斯的實踐與解放的認知意趣界域。當然，這只是說界域間的對應，並不表示其論述內涵的等同。就論述內涵而言，張君勱的普遍理性觀，基本上是康德式的先驗理性，而非哈伯瑪斯所開展的溝通理性。

要之，張君勱肯定歐洲近代理性主義的啟蒙傳統哲學，強調康德哲學能兼顧純粹理性（知識）與實踐理性（道德）二者，與儒家之仁智兼顧合轍。而康德批判哲學對理性的理論運用與實踐運用之區分，加上判斷力之審美運用，對應於真、善、美三個界域，也正是哈伯瑪斯三個認知意趣之所本。哈伯瑪斯論啟蒙的計畫，回歸韋伯（Max Weber）以實質理性劃分為科學、道德與藝術三個自主性領域，做為現代性文化的特徵。根據此三個自主性領域，就有效性（validity）而言，即是真理（truth）、規範意義的對（normative right）以及本真與美（authenticity and beauty）；就問題而言，即是知識問題、正義與道德問題以及品味問題；就結構而言，即是認知—工具理性（cognitive-instrumental rationality）、道德—實踐理性（moral-practical rationality）以及審美—表達理性（aesthetic-expressive rationality）。<sup>39</sup>要之，張君勱與哈伯瑪斯二人，基本上皆立基於康德的理性批判哲學，批判科技理性的片面性，並回歸理性的普遍運用，以矯正科技理性片面運用之缺失，用以匡濟現代社會工具理性宰制之下的病痛。就張君勱而言，則是要使踐仁與求知兩者能夠兼顧；就哈伯瑪斯而言，要使技術、實踐與解放三種認知意趣皆能相濟為用。儘管哈伯瑪斯後期論述價值與意義的根源，由先驗的主體理性，轉向互為主體的溝通理性，然而，溝通對話之所以可能形成共識，正依恃於普遍的人類理性。質言之，哈伯瑪斯據以批判

39 Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity," p. 8.

與對治現代性缺失的依據，依然立基於啟蒙傳統的普遍理性觀之上。據是，我們可以說張君勳與哈伯瑪斯二人基本上皆是回歸啟蒙傳統，繼續啟蒙的未竟志業：針砭現代社會文化中科技理性獨霸造成宰制之偏弊，追求人類普遍理性自主的前景。

回到張君勳的新儒學計畫，用「仁」來規制與導引「智」的論題，「仁」自孔子以來，即是儒家哲學的核心概念，其內涵深厚豐富。孔子論學，莫不歸諸於仁。而「仁」的概念，到了宋明新儒學更是發揮得淋漓盡致。在新儒學的論述中，仁的實踐就內在義而言，隱涵西方近代康德所代表啟蒙傳統的「道德自主性(moral autonomy)」概念，展現人的自主、自律與自由之境。就掙脫現代社會文化中技術理性的宰制而言，的確是重要而真實的資源。另一方面，就超越義而言，新儒家「仁者以天地萬物為一體」的境界，由倫理學而轉向存有論，對於現代性中主客二分範疇下被撕裂之人與自然的關係，也委實可以尋繹出對治此一現代性缺失之彌足珍貴的哲學資源。這其中當然還有諸多面向有待進一步地深入探討，不過無論如何，正如哈伯瑪斯以「啟蒙傳統的未竟志業」作為對後現代場景的回應一般；在張君勳的新儒學計畫中，也同樣有一個「儒學傳統的未竟志業」，可以回應與超克後現代的挑戰。

## 伍、餘論

本文從「現代vs.後現代」的視角，探討張君勳新儒學的啟蒙計畫。現代社會文化中所謂理性的獨霸，實際上是實證主義思潮之下，片面的工具理性當道所造成的社會宰制。對於此一現代社會的偏弊，哈伯瑪斯與李歐塔皆有深刻的反思，然而二者的回應進路與對治之方卻迥異其趣。在哈伯瑪斯與李歐塔之論爭脈絡之下，本文根據上述的分析，指出張君勳的新儒學啟蒙計畫，就解決現代社會此一偏弊而言，顯然不是採取李歐塔式的解構與顛覆理性進路，而是回歸儒家仁智兼顧的基本論旨。此一基本論旨，與哈伯瑪斯之重返啟蒙傳統的未竟志業，基本上有其合轍之處。張君勳與

哈伯瑪斯各自傳承的新儒學與啟蒙傳統，皆仍存在未竟之志業，有待進一步開發豐厚的內在哲學資源，以回應後現代場景的挑戰。

不過，儘管不必採取李歐塔式徹底顛覆理性的進路，然而面對多元文化論與女性主義論述，啟蒙傳統的普遍理性觀卻似乎不得不承認的確有其盲點，需要立基於「差異」（*difference*）的這些在時序上屬於後現代的思潮與論述之補充。正如哈伯瑪斯批判理論與羅爾斯自由主義所代表的西方啟蒙傳統一樣，張君勱以及當代新儒家面對一個強調尊重差異與多元的後現代場景，如何超克普遍理性觀的盲點，以周全地照應各種階級、性別、族群等團體認同的差異與多元，毋寧是後現代的儒學發展必須進一步面對的議題。後現代的儒學發展，顯然必須更深入反思普遍理性觀的盲點，並思索補救之道。換言之，除了立基於普遍（*universality*）以發展普遍正義倫理（*ethics of universal justice*），亦需要思索如何將立基於差異的特殊關懷倫理（*ethics of special care*），加以吸納補充，以呼應後現代尊重差異的訴求。以期能在普遍正義倫理之外，兼顧關懷經濟上的弱勢—貧窮階級，族群上的弱勢—少數族群文化團體，身心上的弱勢—殘障團體，以及性別上的弱勢—婦女團體與同性戀團體。當然，這將是一個艱辛的理論重構工作。

平心而論，以儒家的仁學傳統，的確擁有足夠的哲學資源，提供現代社會對於經濟弱勢與身心弱勢特殊關懷的倫理依據；然而在儒學傳統的普遍理性觀之下，「夷狄進中國則中國之」與「世界大同」的論述，也許更接近一種全球化的觀點，卻不易開展出尊重少數族群的差異認同；儒家強調人格平等，可以包容男女平等的性別主張，然而面對女性主義訴求的特殊關懷倫理，以及同性戀團體尊重少數性別差異認同的要求，似乎又顯得左支右絀。在這些方面，儒學顯然必須正視多元文化論、女性主義等思潮對於普遍理性觀的挑戰，並進行深入地理論反省與補充。

要之，在後現代全球化與多元文化發展的辯證中，如果說張君勱以及整個當代新儒學是面對現代世界，並致力於思考中國現代化的思想成果；那麼，處於後現代的儒學發展，除了一方面要致力於思索現代性的建構以

及超克現代性的偏弊，另一方面也的確需要面對後現代場景中的諸多議題，進行新一波的反省批判與理論重構。◆

---

◆ 責任編輯：金葉明。



## 引用書目

胡秋原 Hu, Chiu-yuan

1983 《一百三十年來中國思想史綱》（臺北：學術出版社，1983年  
第5版）

*Yi bai san shi nian lai Zhongguo si xiang shi gang* (Taipei: Xue shu  
chu ban she, 1983, 5<sup>th</sup> ed.)

張君勳 Chang, Chun-mai

1977 〈人生觀〉，收入張君勳、丁文江等：《科學與人生觀：科學  
與玄學論戰集》（臺北：問學出版社，1977年）

"Ren sheng guan," in Chun-mai Chang and Wen-jiang Ding et al.,  
*Ke xue yu ren sheng guan: ke xue yu xuan xue lun zhan ji* (Taipei:  
Wen xue chu ban she, 1977)

1981 《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981年）

*Zhong xi Yin zhe xue wen ji* (Taipei: Taiwan Student Books  
Company, 1981)

勞思光 Lao, Ssu-kuang

2007 〈關於「中國哲學研究」的幾點意見（代發刊辭）〉，收入劉  
笑敢（主編）《中國哲學與文化（第一輯）：反向格義與全球  
哲學》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年）

"Guan yu 'Zhongguo zhe xue yan jiu' de ji dian yi jian (dai fa kan  
ci)," in Liu Xiaogan (ed.), *Zhong guo zhe xue yu wen hua (di yi ji):  
fan xiang ge yi yu quan qiu zhe xue* (Guangxi: Guangxi Normal  
University Press, 2007)

蔡錚雲 Tsai, Cheng-yun

1995 《從現象學到後現代》（臺北：作者自印，1995年）

*Cong xian xiang xue dao hou xian dai [A Philosophical Odyssey]*  
(Taipei: Published by the author, 1995)

Bottomore, Tom

1984 *The Frankfurt School* (Chichester: Ellis Horwood, 1984)

Chang, Carsun

1957 *The Development of Neo-Confucian Thought* (New York: Bookman  
Associates, 1957)

Habermas, Jürgen

1985 "Modernity versus Postmodernity," in Richard J. Bernstein (ed.),  
*Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985). Added  
Appendix (Taipei: Logos Press)

- 1987a *Knowledge and Human Interests*, Jeremy J. Shapiro (tr.) (Cambridge: Polity Press, 1987)
- 1987b "The Entry into Postmodernity: Nietzsche as a Turning point," in his *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Frederick G. Lawrence (tr.) (Cambridge, MA: The MIT Press, 1987)
- 1991 *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Thomas McCarthy (tr.) (Cambridge: Polity Press, 1991)
- 2005 *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Ciaran Cronin & Pablo De Greiff (eds.) (Cambridge: Polity Press, 2005)
- Kearney, Richard
- 1986 *Modern Movements in European Philosophy* (Manchester: Manchester University Press, 1986)
- Kolb, David
- 1990 *Postmodern Sophistications: Philosophy, Architecture, and Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990)
- Lyotard, Jean-François
- 1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington & Brian Massumi (tr.) (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984)
- McCarthy, Thomas
- 1978 *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge: Polity Press, 1978)