

中西文化交遇中的倫理困境與前景 ——以當代儒家倫理為例[§]

葉海煙^{*}

摘要：

在中西文化交遇的倫理困境中，吾人是自有機會以新倫理與新思維，尋求解困之道，而如何通過個人意識的覺醒、自由氛圍的擴張與社群再造的資源，從文本而人本，並進而在自覺的道德意識中，為社會倫理的再造，奠定具有結構性與解構性雙重意義的理想實現機制，實乃當務之急。此外，在文化與倫理之間，如何創造生活世界的和合之體；又到底能如何以群體的批判意識，在公共領域的諸多條件與場合裡，進行足以滿足群性與個性需求的實踐與行動，則理當是人文精神與人文素養的體現。因此，通過真實的交遇與溝通，我們確實可以相信：儒家倫理是可能為現代價值（諸如自由、民主、人權、平等與法治等），提供一種具有參考意義的助力，而此一助力的源頭，正不外乎「人文化成」的德行養成之道。

關鍵字：倫理、人文學、互文、生活世界、儒家倫理、溝通行動。

[§]本文送審日期為93年2月10日；接受刊登日期為93年4月30日。

^{*}本文作者為東吳大學哲學系教授兼主任。

中西文化交遇中的倫理困境與前景 ——以當代儒家倫理為例

葉海煙

論者以爲中國社會乃一以倫理爲本位的社會。¹這樣的論斷是有可能落入「泛倫理主義」的危機。本來，倫理（ethic）的意含原就眾說紛紜，而若從中國傳統倫理的基本向度看來，運用「倫理」比使用倫理學（ethics）似乎更合乎實際的學術屬性與人文內涵，特別是在百年來中西交遇所產生的倫理境況已然引發對中國倫理傳統的多方詮釋，而詮釋的成果也已具體呈現。在此，就以當代新儒家的思考爲例，「儒家倫理」作爲一哲學研究的對象，從唐君毅以「原道」爲其學術志業以來，顯然已經有了相當豐碩的成果。

如是，唐君毅之解「名分」即以其「倫理乃人我感通所成就之關係之總體」的宏觀角度來做詮詰：

君臣父子之名，乃依人與人之倫理關係而定，不同于名字、名諡之名，乃直依個人而有者。凡一人與他人有某一倫理關係，即在此關係中有一位置。故爲君者即居君位，爲臣者即居臣位，而爲父者亦可說居父位，爲子者亦可說居子位。故君臣父子之名，亦即名位之名。人有其名位，而有其所當有之德，與在主觀情意行為上分所當爲之事，是爲名分。故孔子之正名之教，亦可說正名位、正名分之教。²

如此「名分倫理」或「名位倫理」，實乃安立於「倫理之爲人我之際之合理關係」，或「倫理之爲合理化之人際關係」的基礎之上，這顯然十足相應於以血緣關係（即所謂「親親爲大」者）爲核心的家族社會或宗族社會。因此，一旦家族或宗族之實際構成已一再有所更迭轉換，則「名分」與「名位」所應依循之理也就同時不必然附和傳統以應然性道德要求爲一貫之實踐路向；也就是說，當實然的名分或名位之意義已經出現本質性的變化之際，「名分倫理」或「名位倫理」的意涵也便不能不有所興革。在此，吾人所最關切者往往不是那「名」與「位」，而是那「分」與「位」在新社會新文化以至於新倫理之境況中所可能獲致的嶄新的意義。

一、新倫理與新思維——自困之境與脫困之道

由此看來，單以「名分倫理」或「名位倫理」來對應百年來中西文化交遇中所產生的倫理情境（這不必然是困境），是已出現嚴重不足的自困之局——其中緣由不一而足，舉其犖犖大者，似乎可以從下列三個面向來加以解讀：

（一）個人意識之覺醒：這雖已是老調重彈，但在個人主義的思維模式與行事作風依

¹ 梁漱溟〈中國文化要義〉，台北，里仁書局，1982年，頁139。

² 唐君毅〈中國哲學原論〉（原道篇卷二），台北，台灣學書局，1986年，頁7。

然遍處可見的情況下，所謂「自覺」者，仍理當是諸多雜沓人事所以不斷釀致人文新風貌的主要動力。

- (二) 自由氛圍的擴張：雖百年來，「自由」在華人世界的命運極其不順，但一股多少夾帶「自主主義」積澱的智性心靈卻仍然義無反顧地大步前邁，而這在台灣一地的成就，縱然瑕瑜互見，不過，卻依然值得那些關心「史實」與「時代」脈動儼然若合符節的有心之人掬誠以對。
- (三) 社群再造的資源：百年來，華人社會作為一共同之體（community），知之者往往言之過早，而實際上的干擾、阻礙以及種種具破壞性的因素卻總是揮之不去。因此，所謂「社群」的新生或再造，便往往是社會之一大工程，而這其中的人文因素是一方面不可予以輕忽，而另一方面，吾人則擁有再加利用並予以轉化的各種機會。

在此，再回到中國傳統經典詮釋的意義場域裏，哲學家是依然信誓旦旦：「中庸二十章言『自誠明謂之性，自明誠謂之教』。所謂自誠明謂之性，即言性原是一誠，而所謂誠即自成。吾人前所謂人心之依于其道德理想，而命令自己，以自己率領自己，即亦是自己成就自己。」³如此看來，性、誠與「自成之道」實乃一以貫之於「自己成就自己」的道德律令之中，而唐君毅之由「名分倫理」以至於此一具「自我成就」與「自我實現」意義的中庸誠道的儒家倫理文本詮釋，實內蘊其個人善用「情境倫理」的哲學思索，而這和唐君毅作為一新儒學的詮釋者身分，乃互相為用，此亦即是某一種意義下的文本的脫困之道——設法將傳統哲學自固有文本中做合理性的解放，而這和當代突出「自覺」意識之作風於學術場域中的現代性舉措，實有若合符節之處。

而若文本的脫困之道乃源自於「人本」的人性解放之道，則由文本而人本，以至於設法跳脫人本主義可能陷落之窠臼，似將大可在自由氛圍中得到實際而有效的例證。百年來，自由主義在中國，由於胡適之引介了一些實用主義的思潮，似乎使所謂的「自由主義」

（liberalism）和個人的道德處境時有牽扯。當然，自由主義者並未因此而卸離了寶貴的社群再造的資源；換言之，從個人意識覺醒，到自由氛圍的營造，再到社會共同體的形勢演化，傳統的文本詮釋者與引介西方人文學（humanities）思潮的傳播者之間，其實仍有不少可以彼此合作的場合與機會，特別是在倫理作為人我關係總體之理，以及道德作為個人自我造就之基，二者可以相輔相成的前提之下，以社會（或文化）為本的再造或脫困之工作其實並非十足艱難之舉，因為人的因素是不僅可以為實際改革之契機，實亦可充當一切抽象化思維的墊腳之石。

而吾人之以思想自我局限，甚至自我網綁，似乎自古已然。在馬列主義者把思想工作視為一項「工程」的意識形態中，思想工作被當成是一項「具有高度綜合性和高度應用性的工程」，而且還進一步將之推斷為「一項社會工程、一項心理工程、一項系統工程。」⁴如此一來，任何新思維（或新的思維模式）的出現，恐怕都將在工程之為群性活動與實用活動的圍限之下，統統落入某一種形式主義或邏輯主義之中。而這樣的「社會化思維」所具有的倫理性，其實仍堪咀嚼，特別是在當代倫理的新義本就具有開放性格的實然狀況中，

³ 前揭書，頁 83。

⁴ 許玉珍〈思想工程學〉，北京，北京科學技術出版社，1988 年，頁 1。

自我之反思便不能不與社會化的腳步有一定程度的合拍；然而，至於能否因此讓「自我」在整個社會化大潮中不再沉浮，不再孤伶伶地汨滅於浪頂之下，可能就不是一般以「抽象的普遍性」為主軸的倫理思考所可以全然導引的了。

也許，不斷回到文本，回到互文（*intertext*）之為理解之場，才是真穩當的作法。在認定任何意識形態與某一種具特殊性的倫理境遇都可能發生曖昧關係的主觀猜測之下，傳統的儒家文本與道家文本所堅持的一些理想性因素可能是不當被任意忽視的。在此，我們是可通過解構主義的觀點，來對古典文本的權威性一再地進行必要的推敲，而這其實是富有倫理趣味的：

的確，幾乎每一部中國古代文本都是一部互文，然而這互文卻頗有意味地不同于解構主義批評的理解。解構主義的互文是一個沒有起源的『蹤跡』，中國的互文作為蹤跡卻總是引導人們回到起源，回到傳統的源頭，回到道與儒的偉大思想家們。在這一意義上，中國文字的力量把作者變成了權威性文本。⁵

原來「倫理」也可以是集結人文意義的具體的互文，其中蘊含著人的思考、意向、行動以及理想性的追求與探索。而互文也當可以是由自困之境邁向脫困之道的歷程所不斷遞遷而來者，它之所以能充滿新思維，並對新倫理的建構與解構，提供十足的助力，正如同對網際網路的了解與研究，終可得出如下的結論：「我們所自我發現的是，要把權力掌握在自己手中，並且可藉由網際網路來完成這個心願。」⁶ 網際網路之有利於新民主的出現，並改變新民主引領下的新政治生態，其實已十分昭著，而網際網路恰正是待解的嶄新的互文，這也顯示新倫理必須與權力的思考或行動相互應答，並由此來設法對一切自困之局進行解套（任何詮釋都可以是一種解套的工作），以尋求倫理結構的機體性的轉化、倫理關係的自主性的舒解，以及倫理目的的終極性的實現。

二、文化與倫理之間——生活世界的和合之體

從互文必得通過合理的詮釋活動，才可能釋放出真實的意義看來，新時代的倫理也似乎只有在自我思維（或自主性思維）不斷開放的過程中才得以逐步地被建構起來。也許，新時代是自有其特殊的倫理造就或道德成就，而這也唯有等到新文化新思維出現其應有之分際之後，才可能得到必要而足夠的支持；至於自我思維的解困之道，則只有在陷落其中者明白「自困」之因以及「困境」為何物之後，才真的有機會自吾人真實的心底湧現所必需的生命動能。

而就文化的廣義面向看來，傳統儒者之為一個別之人，其實大可以其「文化人」的身份參與種種文化性的創造活動，特別是在文化亟需創意，生活也亟需相關資源的情況下，吾人所可能從儒家、儒學或儒教汲取的滋養，其實並不足以全般性地經營此一生活世界。而單就名分倫理也並無法合理合度地應對現代社會之需求，則究應如何進一步地在權利倫理與義務倫理相互配套的基礎之上，來運用個人權力，並隨時予以適度地消解，便將是一

⁵ 張隆溪〈道與邏各斯〉，成都，四川人民出版社，1998年，頁81。

⁶ 迪克·摩利思（Dick Morris）〈網路民主〉（Vote.com），張志偉譯，台北，城邦文化事業公司，2000年，頁278。

項非常重要的現代化課題。

也許，儒家倫理的四個面向仍然可以一再地被提出，以便吾人在從事生活世界的建構之際有所參酌：

- (一) 具人文性的思考
- (二) 具目的性的行動
- (三) 具生活性的意義
- (四) 具終極性的關懷

首先，具人文性的思考自是當代新倫理的一項要素。而在傳統儒家高舉「人文精神」的同時，其以倫理與道德為具目的性場域的作法，則已然在人我之間延展出蘊含倫理意含與道德屬性的言行舉止。如此，吾人作為一生活者的角色與身份便可因世界觀之建構，而得以一再地被貞定。同時，在吾人生發意義、體現價值與理想之際，那具終極性的關懷也就有了漫天掩地的機會——所謂「與天地合其德」或「上下與天地同流」的襟懷之所以能成為儒者立身處世永不會被揚棄的範本，理由顯然不外乎此。

不過，我們仍然有權利如此提問：

- (一) 儒家倫理能如何通過「自我轉化」而昂然進入我們的生活世界？
- (二) 儒家倫理當如何有其「世間化」之歷程，以有助於現代社會之具體建樹？
- (三) 儒家倫理又能如何在和當代文化多所交接之際，將其真實義諦宣揚於吾人心靈活動之場域？

如此三問，至少問出了儒家倫理究應如何從傳統出發，一路迎向社會變遷所引來的諸多挑戰，例如在失去「家」、「家族」與「宗族」的根據地之後，儒家所高舉的道德原則（特別是忠、孝與禮、義等實踐性原理），又能如何與當代理性諸多變形進行必要的對話，以使「儒家文化」得以順利地融入於各種「現代性」所糾結的機制之中，這顯然都是極其複雜的課題。由此看來，新加坡所突出的「亞洲價值」，其所摻合的儒學成素是已然在新加坡作為一特殊社會的成形過程中，發揮了一定程度的作用，雖然其成敗難以論定，但事實昭著，而其融鑄新舊文化的努力也有目共睹。至於臺灣從「復興中華文化」，到如今極力推動「本土化」的轉折歷程，基本上也是具有相當主體性的，而這和儒家倫理是否能展開對等的對話，嘗試者有之，因而獲致實質的成就者卻不多見。因為在自由主義與社群主義的對談一直無法在此地取得相當共識的文化情境裡，也許回到人本位與文化本位的思考，才可能是中西文化交遇於此地，所可能達成的最最樂觀的局面。

因此，至少就權利倫理與義務倫理理當相輔相成的單純心態而言，我們是大有機會在儒家倫理以「德性」為軸心的互為主體性裡，開發出文化與倫理二者和合為一體的生活之道——生活世界之由零散而整合，由混亂而平和，由詭譎多變以至於坦然大公之態勢，其實都不是任何「一以貫之」之道可以約化地論斷的，而若「德性」可以為人性下一具有開放性的注腳，那麼公民之德所鑄就出的權利思維、義務行動以及兼顧自由與自律二者間之平衡的人格類型，便當可在家國認同與社群認同二合一的理路之上，進行屬己的生活世界的重建。

如此一來，個人之道德抉擇如何可能的問題，就不一定非全交由「私」領域來承擔不可。因為在中西文化的異同之辨越來越不重要的情況下，文化與倫理之間的多重關係，以

及政治與倫理之間的交疊境況，是已幾乎都可以在「公」領域中予以疏理、釐清並有所消解。公私分明乃個人道德抉擇之大事，而認同的問題就「人本位」的立場來看，「他者」的定位似應早在自我意識浮現的同時就開始進行，而自他共利其實就是權利倫理與義務倫理聯手所開創的。因此，若生活世界自有其和合之體，則儒家「生活」之大義與那股追求和諧的心理動能，便將不至於無端地被忙亂的種種生活「現場」所耗盡。

三、群體批判意識如何可能

如果老是高抬「自覺」的崇隆與尊貴，似乎便可能對當代文化之滲透力以及擴散力，產生具負面效應的無知心態。杜維明所以主張「群體的批判的自我意識」(Communal Critical Self-awareness)，主要是在邀請(甚至是「要求」)儒家來老實面對當代的社會文化，而他胸前似乎一直掛著儒家式的「十字架」——上下是天與地(「地」即「自然」)，左右橫向是自我與社會。如此的構造，顯然有著文化意涵與人文修為。本來，理性早啓是中華文化所以早早躍上世界舞台的主力，但在權利與義務未能全面地被對等看待的情況下，儒家本有的自我反思(論語中曾子「三省吾身」便是一顯著的例證)；似乎於是遭到有意或無意的擱置，雖中庸之誠可以適時救急補偏，但卻又由於「慎獨」功夫一直無法與公共之德直接牽上意義之線，於是儒家(或儒者)乃看似在百年來中西文化對話之際，顯得不太踴躍。不過，這種情形已在當代新儒家第三代代表人物杜維明與劉述先身上得到甚具份量的補足。祇是以臺灣一地的情形看來，學院之冷清氣氛卻仍始終圍繞在當代儒者身上(他們很多都只經常現出「學者」身分)，也因此他們並無法以平常心看待「儒家在臺灣」的實情與行情，而這和此地一直無法坦然尊重「群體的批判的自我意識」，似乎有著十分密切的關聯。

也許，對一般人的倫理行為的判讀，應有助於形成此地之為一大群體的批判精神，並因此有利於生活於此地的「自我」的成長與壯大。在此，就以羅素(Bertrand Russell)解讀康德倫理學為例：

康德的倫理學中，有一種喀爾文教派嚴謹正直的味道，令人不易親近，同時很明顯的，惟一值得注意的事就是：我們的行為，都應當是由正確的原則所鼓舞的，按照此一觀點，喜歡(想、意欲)去做你在倫理道德上有義務去做的事情，反而成了倫理行為上的一種障礙。假設我喜歡我的鄰人，因而覺得在他遭遇困難時樂意去幫助他，這樣的行為，照康德的原則來看，卻遠不如把同樣善意的胸懷推廣到另一位十分令人討厭的人身上，來得更值得鼓勵。這一來，凡事都變得沉悶而無趣，完全聽命於義務的支使，是因為原則而非因為願望而去履行行動，且履行行動者是為善的意志，惟有善的意志才算是無條件的善。⁷

連主倡義務倫理的康德都得突出「善的意志」來保障「無條件的善」，而在此，所謂「善意的推廣」，其實與儒家「心同理同」的「同理之心」有著異曲同工之妙。而同理心之力量能切合群體性，又似乎比同情心高明許多。換句話說，由同理而公心，由公心而至於

⁷ 羅素(Bertrand Russell)〈西方的智慧〉(Wisdom of The West)下冊，何保中等譯，台北，業強出版社，1986年，頁118。

「一體之謂仁」，「仁」與康德「善的意志」相近，而二者都具有自覺意識之實質內涵。因此，既然以「仁」涵覆「自我」之意識，則自我與自覺實乃連理之根，其共生共榮之情態，勢必在個體與群體之間逐漸展開來。

至於「批判」之為吾人自覺意識之表露，在儒家倫理可以適度介入於中西交會的文化場域之際，它理當是理性（尤其是公共理性）之中堅——此「中堅」之義，乃在於肯定批判意識或批判精神的重要性，並由此而不斷回返孟子「自反而縮」的道德理性，以作為吾人得以拓開公共空間的動力之源。當然，從孔子「郁郁乎吾從周」與「述而不作」的作風看來，認定孔子作為傳統文化的詮釋者似乎比實際社會的改革者要來得貼切，但是唯有合理之詮釋才可能引發合理之改革，況且文化詮釋之為理性之活動，其實已隱藏了變革、興革與改革的契機。

其實，傳統儒者的批判精神並未付之闕如，明末東林黨的「復社」精神，已隱隱有知識分子（intellectual）的角色露頭，祇是作為知識份子的心靈、興趣與認知之活動，並未能在思考重於感覺，了解先於行動的前提之下，出現比較現代也比較合理的引導，而其時空環境與人文環境就儒者的自我解讀看來，當然依舊少了足以構成公共空間或公共領域的成熟的條件。不過，在學術場合中以春秋責備賢者的姿態來「以今非古」，其實並不全然妥當，因為廣義的儒家倫理是早就轉入於中國之民間社會，而附著於一般人的價值理念、行為模式、鄉里結社以及那些具本土特色與區域特色的文化活動中。如此一來，我們之期待「儒者」也當是一具現代性的知識份子，便必須在歷史回顧與文化考察之餘，再行提出一些具主體性意義的論述，以有所回應於當代社會之要求。

而就臺灣日漸成形的市民社會或公民社會為例，所謂「中西交遇」往往已內化為此地各種意識形態之爭。例如「如何在經營民主制度的同時，不再容許民主無端庸俗化」、「在個體不斷獲致解放之際，來細心看待吾人之群性究能如何有效地引領某些社會化走向」、「因為知識份子的角色一直未能獲得適當之定位，而這到底是何緣由造成？又到底有什麼辦法能讓知識份子的結社之風能夠更為普及化、多元化？」如此種種問題，看來與傳統儒家之間有著一段相當大的距離。不過，事實卻不必然如此，因為如果由「仁」出發，「忠」之為盡己以及「恕」之為推己及人，這些基礎性原理的實際運用，是大可在人我互通之際，發揮其正面的功能，而這不就是當代知識份子之襟懷所以能培成「公忠體國」風骨的關鍵所在？而「公」與「忠」的結合，「恕」與「義」的對應，不也就是儒家倫理真義的即體即用？如此，吾人又何必動輒以「現代性」來議論「大是大非」？又如何能忍心看著「儒者」無端隱退於公共論述之外？原來「批判」旨在公共議題的發現、提出與對應，並由此設法尋求解決之道，而批判者是人，他們又往往是一具高度主體意識的當代知識份子，他們之富有人文精神與人文素養，自不在話下；而由自覺、覺他（在此，借用佛語來證實「他者」的存在並非全無來由），以至於「覺行圓滿」（意謂群體意識已和吾人自覺自主之意識，在民主化過程中不斷地邁向相洽相融的狀態），而這不也就是批判之刃被合理使用的善果嗎？此外，儒者之力守批判與自覺之道，又難道與「人能弘道，非道弘人」的理念有任何的衝突嗎？

四、交遇與溝通的必要性

當然，「交遇」並不預設「溝通」（communication），特別是在所謂「交遇」的情境充滿複雜而詭譎的內容的情況下。確實，百年來的中西交遇（尤其是從文化差異的角度著眼），顯然有了極其隱晦不明的面向。在此，單就臺灣做為一文化體所承載的中西文化交遇的張力與壓力看來，是已然造成三、四百年來的臺灣歷史發展進程中充滿了一些異文化交遇的經驗（其中，有不少是不太愉悅的）。而「臺灣儒學」之為教化之主力（至少是主力之一），則早就在臺灣的民間社會裡留下不少鮮明的腳印，而其所內蘊的精神因子與心靈之蹤跡，也已經直接讓臺灣做為「儒教社會」的意義出現了不同質性的重大轉向——這在二十世紀中葉之後，更讓臺灣社會出現了十足強烈的文化思潮與價值意向互相為用所引生的文化新風貌。

如今，我們實可斷言台灣社會似乎已不再在異文化交遇的對比張力下一味地討生活，而已自行衍生了足以讓「溝通行動」（communicative action）出現各種契機的實際的可能性。因為祇要我們從此地資訊之發達與傳媒之盛行，二者所集中展現的社會活力看來，所謂「後資本主義」所可能進行的「再生產」機制在此地實已不虞匱乏，而這對所有依賴傳統的營生者而言，也當可以是一項利多；也就是說，一切再造的企圖或野心並不必然會落入反倫理或反道德的困境，因為知識介入、專業介入與科技全面之介入等等新生力量的出現，顯然已擁有較大的空間，並因此可以容納較為開放的思考與行動——這在哲學傳統、文化傳統甚至宗教傳統的互動之間，其實存在著相當具有可變性與可辯證性的思維網路與關係網路。

而「溝通行動」不能不從生活世界出發，因此哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）一方面肯定「日常生活」（the everyday life）的重要性，一方面則強調「現代化」（modernization）似乎不得不承受在建立新生產方式（或系統）的同時也必須付出生活形式可能被割裂的代價。⁸而這對當代所有關心儒家倫理的有智之士而言，儼然就是一項警告：儒家倫理與所有現代化的實際運作之間，其實正存在著生活再造與整合（integration）的艱鉅工作，特別是在倫理與生活不必然同步並行的情況下，「生活儒家」如何再現，也便不是任何一種心性論可以完全主導的事業了。

而若從博蘭尼（Michael Polanyi）的觀點看來，合理的「權威」（authority）與「信賴」（trust）之有助於人類通過語言、信息、知識與文化，所進行的傳衍與交流，顯然不容忽視。⁹準此而言，儒家所曾建構的文本權威、經典權威與人格權威（以聖賢為最高之典範）便似乎仍值得我們反思，而這和我們肯定交遇與溝通的必要性，其實大可並行不悖。就以大學的三綱八目為例，由明明德、親民而止於至善，又從格物、致知、正心、誠意，以迄修身、齊家、治國、平天下，其實都在交遇與溝通的人文場域之中，而如此重視人的倫理性，並同時以整個人的存在（包括存在者自身以及其所牽涉的整個存在情境）為關懷之對象，則

⁸ Jürgen Habermas, *The Theory of Communication Action*, Volume Two, U.S.A., Beacon Press, 1987, p.p. 377。

⁹ Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, U.S.A. The University of Chicago Press, 1962, p.p.207.

依然是在堅持「身心本一體」的基本信念之下，逐步向「人我溝通」的生活世界進發，而其看待「人身」（以「修身」或「克己」為實踐模式）則基本上和傅柯（Michel Foucault）之重視吾人身體之保養相映成趣¹⁰，祇是儒家之保養「人」，顯然比較全面，而對人的照料與關懷，也比較週延——當然，這不一定非推到曾子所謂「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」不可。

至少，人的身體與心靈都是交遇的切面與溝通的管道。不過，如何在個人的有限性或局限性中，全力處置自己生活中的邪惡，卻已然是一件刻不容緩的要緊之事。「人們會覺察不到，一個和自己同樣地對自身道德生活中的有限只有某種皮毛瞭解的人將深陷於有限之中；會覺察不到，如果他不考慮自己的局限性，一味地去克服自己生活中的邪惡的話，那麼，其邪惡定會有增無減。因此，如同瞭解對一切人類的道德要求是可能做到的一樣，去瞭解它的不可能性亦是同樣重要的。」¹¹ 由此看來，原來我們過度樂觀地看待自己，往往是無濟於事的。而對惡的覺察與對善的嚮往，二者也理當同步而行。

其實，回顧任何哲學傳統都必須緊要地體會到它的有限性，如費爾特（G. C. Field）在對比柏拉圖和伊比鳩魯（Epicurus）的時候，曾斷言柏拉圖的城邦愛國主義和伊比鳩魯的世界主義其實各有所不足，因此他似乎有點抱憾地說：「事實上，為了達到城邦愛國主義和世界主義的綜合，我們在古希臘思想內找不到根據，我們意識到這種綜合的需要，但我們距離達到這目標的階段還很遠呢！」¹² 確實，我們也尚未在儒家倫理（特別是其家國倫理與理想性的世界倫理、天下倫理）中，發現倫理的嚴正明快與親切友好已然融合為一；同時，就交遇與溝通所必備的諸多條件看來，儒家倫理又豈止是「只欠東風」？因此，希望與期盼的學生，可能就是吾人全心蘊釀新文化新倫理所不能或缺的，而如何培成「希望的哲學」，又如何造就「盼望的德性」，則或許是儒家可以提供必要資糧的一種創造、一種善行。

五、結語

綜言之，由自覺意識到批判意識的形成，其間幾乎全屬「人文化成」之事，而批判理論並非可以只由一種哲學來加以供應或補足。¹³ 因此任何理想目標所以能發揮其指引作用，首先便必須先具備由一種新秩序來相互護持的先決條件，而高遠視野與廣大心胸則是在彼此交遇以至於相互交錯而行的文化現象錯綜複雜之際，不能欠缺的主體性要件。如此一來，儒家所突顯的人文價值也必得通過各種檢測與考驗，才可能為當代倫理提供有力的支援。

¹⁰ 朱歇爾 傅柯（Michel Foucault）〈性意識史〉（Histoire De La Sexualite）第一卷：導論，尚衡譯，台北，桂冠圖書公司，1990年，頁107。

¹¹ 萊因霍爾 尼布爾（Reinhold Niebuhr）〈基督教倫理學詮釋〉（An Interpretation of Christian Ethics）關勝淪、徐文博譯，台北，桂冠圖書公司，1992年，頁90。

¹² 費爾特（G. C. Field）〈柏拉圖的哲學〉（The Philosophy of Plato），呂武吉譯，台北，台灣商務印書館，1986年，頁165。

¹³ Herbert Marcuse, Philosophy and Critical Theory, Critical Theory and Society A Reader, Edited and With an Introduction by Bronner and Kellner, New York, 1989, p.p.65.

而如果我們仔細聆聽儒學研究者的肺腑之言：「我個人亦認為，儒家的批判意識、人格精神，以民間書院為標誌的公共空間與輿情保證等，均可以與現代政治相融通。總之，從儒家內在的文化資源中可以開發出諸多如人權、自由、平等、法治等現代價值、匯通啓蒙理性，擴充啓蒙內涵，修正人類中心主義和西方以權利為中心的價值觀等弊病。當然，這種匯通和接殖有很多困難，需要做很多努力。」¹⁴如此平和的心聲，其中是可能被發現仍存在著一些盲點，而如所謂「開發」、「匯通」、「修正」與「接殖」等字眼，依然充滿歧義，也仍需所有儒學陣營之外的研究者來一起加以針砭，並予以鞭策；否則，祇是一味等待「儒教社會」的出現，或期待「儒家倫理」的實現，恐怕仍可能陷入一廂情願的空泛心態之中。

¹⁴ 郭齊勇〈儒學與儒學史新論〉，台北，台灣學生書局，2002年，頁329。