

編者引論

黃俊傑

一、

《傳統中華文化與現代價值的激盪》(共二冊)這部書，是喜瑪拉雅研究發展基金會所出版《中華文化與二十一世紀研究叢刊》的第一部，也是《中華文明的二十一世紀新意義》系列學術研討會第一及第二屆研討會所發表的部份成果。在編輯成書付梓之際，我想就這項系列研討會的長程構想，以及這部書的主要論點略作說明，以作為讀者閱讀本書的參考。

二、

隨著人類文明進入第三個千年紀元，歷史的扉頁也快速翻動。全球經濟板塊的移動，以及「世界貿易組織」(WTO)的影響力與日俱增，使許多樂觀的學者高唱「地球村」、「全球化」或「無國界的世界」的口號。但是，每年世貿組織部長級會議或八大工業國高峰會，都引來反「全球化」人士的激烈抗議，而2001年9月11日紐約世貿大樓恐怖攻擊事件，更預告了：人類各個不同文明之間的對話與瞭解，是二十一世紀極端重要的一項工作。但是，在與其他文明進行這項文明對話的工作之前，我們必須首先思考：傳統中華文化如何與現代世界的各種價值觀接榫？

這個問題如果置於二十世紀最後二十年來海峽兩岸的特殊時空脈絡中來看，就特別有其迫切性與重要性。最近十餘年間台灣社會急速改變，政治快速民主化，台灣文化意識普遍覺醒，知識界對中華文化的傳承與調適也正積極進行反省的重要時刻，重新討論中華文化究竟應該如何與今日世界的價值銜接，並且貢獻於當前的世界，在當前時空絕對有重大的意義和需要。

中華文化源遠流長，德澤深厚，從孔子至今綿延已逾兩千五百餘年。中華文化是人類締造文明經驗裏一段輝煌燦爛的偉大史詩。但是，就像所有古代文明一樣，中華文化曾經有過光明璀璨的盛世，但也曾經渡過陰幽空濛的暗夜。中華文化在發展的過程裡，經歷了興衰離合與滄海桑田，如長江大河挾泥沙以俱下。在歷史的進程中，中華文化常因應外力的挑戰，自我調適，兼容並蓄，日新又新。中華文化不斷因應世變，進取向上，是一個不斷以今日之我更新昨日之我的文化歷程。

凡是受過中華文化洗禮的人，無不驚嘆於其涓滴長流，歷久不衰，歷經轉折而日益壯大，影響廣袤而深遠。中華文化的生命力堅強而深具韌性，而其潛移默化的能力更是像宋元山水畫一樣氣勢撼人。但是從十九世紀以降，中華文化所遭遇的挑戰卻也空前巨大。李鴻章形容這個歷史轉折的經驗是二千年來未曾有之大變局，他的說法完全正確。

爲了因應這個大變局，知識份子常常從宏觀的角度去研討。過去許多學者喜歡討論中西文化的比較與融和，視野固然廣大，但是研究不夠深入，其結果往往只能天馬行空，浮光掠

影，不著邊際；善焉者猶能反映作者自己的心境，其等而下之者，則不過徒事抄錄，不成體統。

今天談中華文化的意義，以及它應該如何與其它價值系統交流而茁壯，我們就必須謙虛，承認我們對現代價值認識仍然有限。我們也許可以把現代價值當作是一個客觀可以格義的對象，我們才能真正知道中國文化如何得以與現代文明交流。

中華文化有其特色固不待言，但是特色並不表示它是亙古而不變的傳統。事實上，任何觀念、信仰、行為規範或價值若能傳之久遠，則必有其在內的生命，使它能承當日晒雨淋，不斷的適應土壤、養料、氣候和生態環境的變化。《易》曰：「生生不息」；又說：「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎」。這些都是鼓勵人不斷改變自己，追求向上的話。事實上，近代思想一個重要的特質便是強調時間的向度。從歷史主義到過程哲學、到當代的詮釋學，時間的向度都是不可或缺的。現代價值的根本信念強調變異性，認為思想或信仰的本質都包括內在或外在不斷改變的特色。變的構造才是研究的對象，真理指的是變化本身過程的一致性，而不在內容本身的合理性。這種認識論上的發展，實際確認了中國思想自古就已經有的信念。有人認為中國思想缺乏邏輯性格，不重分析，而重直覺，這是因為中國人所重視的是真理如何在現實環境裏實現這個問題，也就是實踐的方式或過程是否合乎理性、具有合法性，而有助於生命世界的順利運行。

即使是當前思想界最為熱門的後現代主義，它也挑戰思想

本身的同質性，認為這種同質性不外是一種假象，由所謂的“大敘述”（**master narrative**）來壟斷。後現代主義主張用文化戰爭（**cultural wars**）來打倒這種虛幻的、具同質性、歷久不變的真理，促使所謂的弱勢族群可以凸顯他們的感受以及他們的思想特質。歷久不變的永恆真理在今天已經不再是我們主要的關心了。如何創造合理的運作機制，讓多面性的生活世界可以順利的運作，這才是我們當前的關心所在。

中華文化在面對近代價值的挑戰時，致力於找尋應變時最合理的調適方式，努力創新，重新解釋中國文化的思想傳統，使它門可以用來載負現代的價值。

正是在上述的問題背景之下，第一屆及第二屆《中華文明的二十一世紀新意義》系列研討會，擇定「中華文化與現代價值的激盪」作為主題，分別在台灣花蓮與美國史丹佛大學校園，舉行研討會，邀請關心這項主題的學者撰寫論文，思考傳統中華文化的若干面向及其與現代世界的價值觀之間的互動與調融。

三、

這部書上下二冊共收錄論文二十四篇，從不同角度切入思考傳統中華文化與現代價值的激盪這個問題，所謂「橫看成嶺側成峰，高低遠近總不同」，各篇論文作者因觀察角度不同，而有互異的看法，但是他們大致上都同意：傳統中華文化與現代世界的諸多價值觀，例如「全球倫理」、「人權」、「美學價值」

等，都不是互不相容的敵體。中華文化經過轉化之後與現代價值都可以互相調融，並可為現代世界注入新的意涵。

現在，我想介紹各篇論文的主要論旨，使讀者閱讀本書之前，對全書獲得大致的瞭解。首先從第一冊開始。第一冊第一篇論文鳥瞰中國的思維方式、其衍生的價值觀及其在二十一世紀現代世界中的新意義。根據我們的分析發現：傳統中國的價值觀深深地植根於所謂「關係思維方式」，傳統中國人在諸多極端如「自然」與「人文」之間、「身」與「心」之間、「個人」與「社會」之間，建構一個有機的關係關係，由於這種關係性的思維方式所衍生出來的諸多價值觀，使人間秩序與自然秩序之間，以及私領域與公領域之間，是一種互相滋潤而不是一種互相對抗的敵體。這一種傳統的價值理念與「民主政治」及「人權」這兩種現代價值，可以互動並且補其不足。以「民主政治」這種現代價值為例，傳統中國的價值世界中，個人與群體構成連繫的而不是斷裂的關係。這項價值觀對現代民主政治的流弊，可以在相當程度內矯治由於個體性的高度覺醒而流向一個不甚健康的有我無他、自私自利的不健康的個人主義弊病。而且，在傳統中國的政治思想世界中，政治領域並不被當作是利益或權力的衝突折衷之場所，而被當作是一個道德的社區。這項價值觀雖然因欠缺權力制衡的理念與機制，而衍生出許多問題，但是，對於僅將政治當作是一種權力的獵取或利益的分配的生活方式的現代人來講，也具有高度的參考價值。這項命題提醒我們現代人，任何形式的政治生活方式（包括民主政治）

都需要一定程度的道德關懷做爲它的道德基礎。

在二十一世紀的許多價值之中，「全球倫理」大概是近年來最受矚目的價值理念。本書第一冊第一部份共三篇論文都探討「全球倫理與儒學」這個主題。第一篇論文作者劉述先近年來參與聯合國國際教科文組織（UNESCO）所推動的「全球倫理宣言」的起草工作，他在這篇論文中從儒家的智慧出發，從比較的視野討論世界倫理與宗教對話。劉述先主張儒家的「理一分殊」的原理潛藏一種「寓多於一」的智慧。他認爲儒家傳統中蘊藏重要的思想資源。舉例言之，儒家認爲人皆可以爲堯舜，塗之人可以爲禹。儒家的天人合一與乾坤互濟也可成爲二十一世紀環保思想與女性主義的資源。這種儒家思想資源在多元文化互動的二十一世紀中，都可以成爲建構具有中國智慧特色的「全球倫理」。黃勇在第二篇論文中進一步指出：儒家的仁愛觀在「愛」與「仁」之即道、即性、即天、即理這種作爲創造性的生命活動的終極實在之間，保持了一條雙向的通道。而且，儒家所提倡之愛的基礎的生命創造活動則不是一個存在物，而是存在物的創造活動。黃勇認爲，儒家的仁愛觀因爲具以上兩項特質，而可以作爲「全球倫理」的重要價值理念。第三篇論文從社會學觀點出發，考察全球化趨勢下的儒家倫理。作者林端首先指出：在二十一世紀裡，東方文化與西方文化不再是非黑即白、非此即彼的對抗關係。二十一世紀的世界縱使充滿了衝突與角力，但隨著環境生態問題的日趨重要，以及網路世界的串連，天涯若比鄰已經不再是一個神話，而是具體的

社會事實。林端接著從「全球倫理」以及「全球化」的討論來看，認為在新的時代裡的儒家倫理，會比在鴉片戰爭以來的「第一次現代」裡，作出更積極且更巨大的貢獻。

四、

本書第二部份《現代價值與儒學》的五篇論文，更擴大視野探討作為中華文化主流思想的儒學與現代社會及其價值如自由主義、人權等的激盪與融合。貫串於本書第一及第二部份各篇論文的主題就是：「普遍主義」(Universalism)與「特殊主義」(Particularism)的對蹠與融合的問題。舉例言之，林端思考儒家倫理在二十一世紀的可能貢獻，是從「普遍主義」與「特殊主義」的對比脈絡切入，這個脈絡也正是第五篇論文作者社會心理學家黃光國思考儒家文化的脈絡。黃光國提醒我們中華文化之所以特別重視「人情、關係、與面子」，實與儒家文化以「仁、義、理」為中心的倫理體系，以及儒家傳統所強調的「尊尊原則」有密切關係。這種「正義」的觀念，在西方個人主義文化中並不顯著。如果我們要瞭解：為甚麼儒家思想會有這樣的正義觀念，我們又必須考慮儒家的人生觀及其整體的「背景境域」。吳展良在第六篇論文中接著指出：儒學之所以能夠成為傳統中國思想體系的中心，關鍵在於堅持人性的核心需要與價值是「仁」。當人對萬物有一番溫情厚意時，是人心最感平安、喜悅、光明與充實的狀態。仁字從人從二，原為兩人合作、親密無間之意。兩個人相處是人與人基本的關係，人如果

對於他人有一番溫情厚意，不僅自己心中平安喜悅，對方的心靈也將受其感染，而感到溫暖與喜悅。儒學以此為起點，成己而又成物，一方面自己的心靈得平安，一方面也使人與人、人與天地萬物之間關係和諧。人生因此而充實美好，生命也發出了光輝。儒家所提倡的核心價值，屬於價值性的義理，其重點在於本於仁心以成己愛人、敬天惜物。因為是價值性的義理，所以與現在社會所賴以建立各種工具理性，例如市場經濟、工商業與城市生活，並無根本衝突可言。

第七及第八篇論文作者何信全與李明輝分別探討儒學與當代西方自由主義及人權理念之關係。他們都在不同程度之內獲得相近的看法：儒學與現代價值可以互相發明。何信全指出：儒家建立在各人人格平等，以及自我之道德實踐基礎上的個人主義，個人之自我實現乃是通向他人與群體，亦即在與他人及群體互動交融的過程中，達成自我的實現。就此而論，儒家的人觀與自由主義一樣挺立個人，然而個人卻不是如同社群主意者所批評的孤島般的存在，而是在與他人互動交融的社群場域之中，致力於實踐之事。儒家重實踐，而實踐之宗旨當然是孔子的「仁」。孔子把仁的實踐，推向「修己以安人」、「修己以安百姓」的進路，確立了往後兩千多年儒者不只獨善其身，還要兼善天下之經世性格。這種由個人通向群體的實踐精神，以現代的術語來說，乃是充分發展公民德行的實踐與公共精神。李明輝的分析也指出：儒家傳統的確包含現代「人權」概念的若干理論預設，而不難與人權思想相接榫。另一方面，儒家傳統

也為源自近代西方的「人權」概念提供了另一個詮釋角度與論證根據。這不但豐富了「人權」概念的內涵，也為它在非西方文化（如中國文化）的落實提供了有利的文化土壤。

在傳統儒家理想中的世界秩序裡，「天下」是一個重要的概念。第九篇論文作者黃麗生詳細分疏古代儒家經典如《易經》、《詩經》、《尚書》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等有關的文本，她指出儒家經典中「天下」一詞涵意豐富，並常伴隨著成組的相關概念出現，並非僅限於政治層面，可以歸納為三大指向：（一）「天下」是指人文與自然交會的空間；（二）「天下」是指中國與四方合一的世界；（三）「天下」是指實踐自我存有意義的場域。儒家的「天下」不僅是一種理念，更是兩千年來帝制中國的政治秩序的思想基礎。這種傳統的「天下」概念，在二十一世紀有何意義呢？黃麗生從二十一世紀展望的角度建議：首先，傳統的「天下」概念在二十一世紀可以被理解為人文和自然交會的空間，人處於天下之中，應與自然和諧相處，以人文力量發展文明，也以人文參贊自然，保育萬物。現代科技文明興起以絳，人與自然的衝突，已威脅整體的生態環境，儒家人文與自然交融的天下觀，應對當代地球生態的重建，提供更多的思想資源。其次，我們可以以「天下」作為實踐自我存有意義的場域，重新開啓現代人的自我，與現實世界的層層關係，及超越的根據連續起來，並在這種連續性的關係中，實踐個人的自由意志，重建人在天地宇宙間的主體價值，回到人在自然與人文世界應居的位置，創建文明，而不再迷失

於文明物化的危機。

五、

本書第三部份三篇論文的主題都觸及中華文化中「美學傳統的轉化」這個問題。第十篇論文作者陳昭瑛扣緊「整體性」這個概念，很敏銳地指出了儒家與馬克思主義的近似性。她認為儒家和西方馬克思主義一樣，雙方都認為美不只是藝術的範疇，還是社會的範疇。社會應該力求合乎美的規律。對先秦儒家而言，社會美還先於其它範疇的美，因為美文最早即指三代的典章文物、禮樂制度，後來才引伸到文學。孔子以仁來充實禮樂的內容，他說「里仁為美」（《論語·里仁》）是以道德、以善為美，而不耽溺於禮樂的形式之美。但是禮樂的外在節文還是不可或缺，因為我們看到孔子弟子子游為武城縣令時，城中處處是「弦歌之聲」（《論語·陽貨》），孔子相信唯有在「弦歌之聲」的潛移默化之下，一個社會才能達到「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語·公治長》）的理想社會。孟子主張統治者應「與民同樂」（《孟子·梁惠王》），也就是主張在藝術活動中，達到君王與人民融合為一的境界，而這便是「仁政」。儒家以仁作為個體與群體的統一，當把仁落實於具體的脈絡，即常指涉統治者、知識份子和人民之結合。陳昭瑛分析儒家美學中的「社會美」概念最為深刻。當然，她對儒家美學傳統中的「整體性」在現代的失落，也不勝其哀惋之情。

王瓊玲的論文首先指出中國文學特重個體與社群互動之

特質，所以風教觀頗為盛行，文學的「移風易俗」功能頗受強調。在這種背景之下，晚明清初的劇論，從一開始就肩負著澄清戲曲藝術特質，以及尋求中國戲曲發展方向的使命。它與風教說的關係，亦有著頗為複雜的歷史面貌。中國明清戲曲之所以能夠逐漸在其發展過程中，確立自身的藝術定位，並透過對於構成戲曲藝術諸多重要成分的理解，快速地發展了它在形製與內容上的精緻程度，這種思想上的導引力量，功不可沒。而其間重要的劇作家與劇論家，由晚明以至清初，皆在一般性美學議題，以及戲曲的藝術論上，提出深刻見解。

陳葆真的論文回顧整個中國人文藝術傳統，特別指出宋代在書畫教育上的重要貢獻。她認為，二十一世紀的重大問題之一是：當我們的身體活在現實世界當中的同時，我們又如何能使自己的心靈超越與昇華，不被物質世界所限制？陳葆真從中國藝術傳統的經驗出發，指出人文藝術教育可以為這個問題的思考提供資源。人文藝術教育的意義與重要性是跨越時空限制，而且貫通過去、現在、與未來。

六、

本書第二冊討論三個領域：(一) 時間概念與歷史思考，(二) 全球視野與地域知識，(三) 宗教倫理與儒家傳統。第一個領域共收錄五篇論文，探討中華文化傳統中最深刻的「時間」概念、「歷史文化優先」的意識、「國史」觀，以及中國的歷史思考傳統在二十一世紀所面臨的新挑戰。第一篇與第二篇論文

都討論中華文化中深刻的「時間」意識與「歷史文化」意識。我在第一篇論文中說明中華文明具有極其深厚的時間意識，古代中國人懷于「時間」之不可逆，以及植根於「不可逆性」之上的「時間」之可敬可畏，所以，中國文化與思想傳統非常重視因順「時間」之流行變化，進而掌握「時間」的動向。因此之故，中國文化中歷史學特別發達，中國人的時間意識特別深厚，中國人的生命浸潤在悠久的歷史文化傳統之中，他們上承往聖先賢的志業，下開萬世子孫之福祉。在中國文化傳統中，個人生命的意義與價值，常常經由歷史的參與而與群體生命相結合，並在群體歷史文化傳承的脈絡中，彰顯個人的價值。中國文化中的「時間」概念並不是純抽象的、不佔空間的「感性直觀的形式」，而是具有強烈的具體性的概念。中國歷史思維中的「時間」概念，充滿了具體性的內涵。中國人的「時間」裏，交織著具體的忠臣孝子的行誼、帝王將相的功過、烈女的孤貞、官吏的酷烈、佞幸的無恥、遊俠的誠信。歷史人物及其行誼，是中國人建構「時間」概念的素材，也是它的基礎。

顏世安在第二篇論文中進一步指出儒學傳統有一種所謂「歷史文化優先」的意識，他分析儒學傳統的人觀認為：人生在天地之間，不是一個普通的生物，人之存在有其精神的面向。而所謂「精神」並不是一個個人概念，而是歷史文化的集合概念。顏世安稱儒學中這種特殊的思想為「歷史文化優先意識」，他認為這種「歷史文化優先」意義，在二十一世紀可能引申出兩種新意義：第一是歷史所積累的文化傳統應成為社會的支撐

力量；第二，「歷史文化優先意識」下的宗教感，使人在茫茫宇宙中憑文化精神自立並參贊自然演化的自尊意識。儒學以歷史文化之道作為人生選擇的價值引導，其宗教意義便在於為對抗這種趨勢提供一個信仰的基礎。

中華文化傳統中所蘊蓄的深厚的歷史意識，使中國的史學傳統悠久而博大。傳統中國史學在世運興衰之中特重人物賢奸的褒貶，對統治王朝的正統性也極為關切，並且即史事以求史義，將「事實」與「價值」貫通為一。中國的史學傳統在 1919 年五四運動以後，頗受批判。但是，正如王晴佳在第三篇論文中所說，從中國現代史學的演變、發展來看，以胡適、傅斯年等人所提倡的「科學派」，在「新」的學問中，仍然有其傳統的成分。胡適等人對西方科學方法的理解與改造，梁啟超、何炳松將西方科學方法運用於歷史研究的嘗試，以及傅斯年以這種「新」的手段研究中國古史，顯示這些以「新學」、「西學」聞名的學者，在很多方面都與傳統保持著緊密的聯繫。

在二十世紀新舊交迭，傳統與現代激烈撞擊的時代裡，錢穆（賓四，1895-1990）確實獨樹一幟，是我們觀察中國歷史思考的代表性人物。錢先生在 1939 年完成《國史大綱》，為中華民族招魂。在錢先生筆下的「國史」交織著民族的血淚與榮耀，他特別強調研讀「國史」者「對本國歷史的溫情與敬意」，所以，這種「國史」觀實以「主客交融」為其方法論特徵，其歷史寫作特別突顯中國歷史經驗之特殊性，在與西方歷史對照之下，區隔「我族」與「他族」之界線，強化「我族」之文化認同。

本書第五篇論文，就是以錢先生作為指標性的個案，分析傳統中國歷史思考的特質。但是，正如本書第四篇論文所分析的，傳統中國史中的許多預設在知識論及歷史致知論上都受到後現代主義強而有力的挑戰。如果將後現代主義的立場推到最極端來看，傳統中國史學將因為所有的道德倫理主張都無法成立，而不再有存在的理由，因為後現代主義認為一切都是相對的，歷史沒有真相，就無法支撐任何道德上的訴求，而這正是傳統中國史學所念茲在茲的課題。但是，在一定的程度之內，後現代主義的刺激，卻也有助於我們在二十一世紀重新反省中國史學「寓褒貶」與經世思想的傳統，有助於二十一世紀中國史學新生命的開始。

七、

本書第二冊討論的第二個領域的主題是：全球視野與地域知識。這一部份所收的四篇論文，都在不同議題，不同程度上，同意應該從中華文化的地域性知識中開拓二十一世紀的全球性新意義。林正珍在第六篇論文中展望二十一世紀中國史學的發展，指出：從更廣泛的全球視野探討歷史是當代史學嶄新的出發點，也是當代中國史學必須面對的課題。當前世界史研究試圖擺脫歐洲中心論的動力，固然來自西方各門學科對應後現代與後殖民論述的衝擊，而被建構的客體本身的變動與進展（如中國），也實質上參與「解構」了十九世紀以來的世界史圖像。就這個層面而言，「世界史」這一個新課題，可說是非西方新興

勢力崛起及後現代思潮兩相衝擊下的新領域。

鄭吉雄在第七篇論文回顧中國的方志學傳統時，也看出了方志學雖然以「保存地域文化」為其特質與功能，但是卻也反映並強化了中華文化的普世性的特質。鄭吉雄認為，展望二十一世紀新方志的編纂和方志學的發展，如何將這些彼此區隔而又不斷彼此交流的地區之間文化內容的同與異，及其文化內容的動態變化勾劃出來，是方志學家的重責大任之一。這項工作，對於中國文化如何轉化、發展、重生，都有重要的啓示作用。李淑珍在第八篇論文中檢討海峽兩岸中國人的歷史意識與自然意識，認為二十一世紀中國人應該在土地上紮根，重拾對大自然的孺慕之情，與大自然和諧相處。

蔡振豐在第九篇論文中回顧中國文化史上三次的外來文化輸入經驗：第一次是公元一世紀末印度佛教的傳入；第二次是十七世紀，明代中葉由西方傳教士利瑪竇等傳入的西方文明；第三次則是五四運動前後的文化革新運動。這三次外來文化的傳入，在時代背景及歷史條件上都有明顯的差異，但近代中國吸取西方文化，明顯的企圖以儒家思想做其後盾，在維新變法聲中，洋務派大臣張之洞所提出的「中學為體，西學為用」的主張，就是以「三綱四維」為「體」。蔡振豐認為張之洞的思考不合「體用合一」之原則，這種想法的失敗，造成五四以來強烈的「反傳統」思潮，「反傳統」思潮至今仍有一定的勢力，對中國文化及中國人自信心的戕害，一時之間也不易平復。所以，蔡振豐分析漢代所論道家的兩種詮釋形態，以為道家「依

用立體」的形態只表現在負面的陰謀之術，蔡振豐認為「依體立用」這一型在解放固有思想、開創新思潮上實有消極的貢獻，如能肯定此點，道家思想在文化中的地位及影響應可另行評估。蔡振豐也指出，道家應物的模式可以使人在快速發展的社會中取得「明」的作用，這對二十一世紀人類必須面對的真正的處境及問題，及現代人心靈及身體上的調養，將有正面的啓示。

八、

本書第二冊最後三篇論文所關新心的主題是：宗教倫理與儒學傳統。李弘祺首先從宏觀的視野切入思考中國文化傳統、權威人格與宗教倫理。李弘祺引用日本學者中山茂的說法，認為東西科學思考的模式之不同在於：東方人重資料的收集，喜歡就文字作思考；而希臘及羅馬帝國以降的西方科學研究，則以辯論為其特色。這兩種做學問的風格決定了東西方科學研究的方向。李弘祺從東西方思維方式的差異切入，分析中華文化側重書寫的諸多因素，以及中國人的「權威人格」的形成與發展。李弘祺也指出：明末以來以三綱五常及忠義傳家為基礎的宗教倫理，所締造的「權威人格」，把道德規範當作是生命絕對的理想，追求道德人格的完整，幾近宗教的狂熱；又主張齊頭式的平等主義（egalitarianism），認為凡人一定可以達到那個道德完美的境界。這樣的宗教倫理固然有助於經濟及工商業的繁榮，促進商人精神的興起，但其人格形態是權威的，道德信念

是「禁慾式」的，這些特質都確實與新教徒，包括喀爾文信徒、清教徒以及法國的惠津諾信徒（Huguenots）的宗教倫理，有相仿的地方。李弘祺展望二十一世紀的來臨，他主張中華文化中的「權威人格」應該被揚棄並超越，而與開放性的、世界性的經濟結構與法治生活方式與教育制度相結合，才能開創新的文明。

本書最後兩篇論文都涉及中國文化中的宗教及其展望的問題。李大華在第十一篇論文中首先澄清所謂「中國沒有宗教」以及「中國宗教是世俗的宗教」的刻板印象，進而從宗教的境界、超越及其方法等角度，探討中華文化中宗教信仰的特質在於每個人的「內在超越」，尤其是在世俗生活中尋覓「內在超越」的根據。李大華的說法可以與李蘭芬的意見互相呼應。李蘭芬的論文主要重點在於分析儒家思想對中國宗教信仰所產生的深刻的影響。她的結論認為：在以儒家思想為文化主幹的中國土地上生存和發展的每一種宗教形態，都受到儒家思想關於道德理想與道德踐行關係問題思考的影響，而導致對宗教與世俗關係的嚴肅思考，導致中國人將眼光投向現實社會和人生而真誠地關注現世的苦難、快樂、幸福，並努力為消除苦難和帶來快樂、幸福而有所作為。對於二十一世紀而言，中國宗教經驗啓示我們宗教信仰應具體落實在當下即是社會人生的責任之上。

九、

總而言之，《傳統中華文化與現代價值的激盪》這部書，代表我們思考「中華文明的二十一世紀新意義」這個課題的一個起點而已。這部書所收的二十四篇論文，所探討的主題各不相同，從中華文化中的思維方式、儒家倫理、中國人的美學傳統到時間觀念、歷史思考、地域知識傳統到宗教倫理，層面甚多，議題甚廣，這些傳統價值如何與現代價值理念如自由主義、人權觀、後現代主義互動或融合？這是本書各位作者所關心的問題。

從本書上下二冊所收各篇論文的主要論點來看，傳統中華文化與現代世界的價值系統互動時，牽涉多方，其中最重要的一個議題是：如何在「特殊主義」與「普遍主義」之間，維持動態的平衡？

這個議題的具體涵義，包括兩個層次：第一，如何從具體而特殊的、在時空之中並被時空因素所決定的各種文化價值理念及其所衍生的社會秩序、政治秩序、文化秩序之中，抽離或證立其超時空的普遍必然性？這個問題是中華文化在二十一世紀的一項重大挑戰。舉例言之，中華文化的時間意識悠久而深厚，史學傳統特別發達，所以正如本書第二冊第二篇論文作者顏世安所說的，中華文化出現一種所謂「歷史文化優先」的意識。我們可以說，中國文化人不緊僅僅是「政治人」（Homo Politicus）或「經濟人」（Homo Economicus），他們更是「歷史人」（Homo Historien），他們的歷史思考方式將「事實」與「價

值」合而為一，也將「個人」溶入群體或國家之中（如第一冊第四及第五篇所說）。但是，到了近代，這種歷史思考傳統受到歐風美雨的壓力，以及二十一世紀後現代主義思潮強烈挑戰（如第一冊第三、四篇論文所說）之後，如何還能證立這些傳統價值的有效性與普遍必然性？這確實是中華文化在二十一世紀的新挑戰。

第二，中華文化的各個面向原來都是一種「地域性的知識」（文化人類學家 Clifford Geertz 所謂的“Local Knowledge”），以儒學來說，儒學發祥於二千年來中國山東半島，原是地域性色彩濃厚的一套地域性知識，但是綿延兩千年來，已經成為東亞文化的共同資產，現在，面對二十一世紀新的世界中多元的價值理念與制度的挑戰，中華文化的地域性知識傳統，如何證立它的普世價值？這是二十一世紀關心中華文化前途的人應該深思的課題。本書上下二冊的作者，都針對這個問題而有所思考。

針對儒學是否具有其普世性而超越地域性的價值這個問題，本書許多位作者都提出相近的看法。劉述先認為中華文化所蘊藏的深刻智慧，尤其是宋儒以降所說的「理一分殊」的理念，確實可以作為二十一世紀建構世界倫理，並進行宗教對話的重要資源。黃勇比較儒家的仁愛觀與基督教，認為儒家的仁愛觀很可以作為新時代「全球倫理」的重要基礎。林端從社會學角度切入這個問題，也得到同樣的結論。吳展良甚至指出，現代社會的許多價值困境，都可以從儒學傳統價值理念中獲得

舒解。何信全與李明輝也分別論證：儒家強調個人人格平等，展現公民德行的實踐與公共精神，與現代世界的自由主義、社群主義以及人權理念，都可以互相發明，進行有益的對話。

以上我就本書各篇論文的主旨略加介紹，並就全書所觸及的「特殊主義」與「普遍主義」的互動與融合這個主題，說明各篇論文作者的創見。這部書代表我們對「中華文化的二十一世紀新意義」這項課題的思考的起步，誠如《中庸》所說：「行遠必自邇」、「登高必自卑」，對於這樣一個重要而牽涉多方的課題的思考，我們必須從具體而特定的文化面向切入，古人說：「千里之行，始於足下」，正是此意。展望二十一世紀是一個多元文明互相激盪互相對話的新世紀，讓我們躍入中華文明的傳統，開發傳統中的新意義，以作為新世紀文明對話的基礎與契機！
(2002年2月14日)