

儒學與基督宗教的會通

沈清松

政治大學哲學系教授

引言——一個現象學和實用論的觀點

過去在談論儒學和基督宗教的會通之時，宗教家和學者往往集中在一些重要觀念上的會通，例如「天」和「上帝」，「原罪」和「性善」等等，此種作法是將兩者的會通設想為兩者在觀念體系上的會通。然而，我個人認為，在當代現象學的啓發之下，我們都了解：真理必需透過當事者實際的體驗始得以彰顯。換言之，必須在分析中涉及當事人的「意向性」(Intentionality)及其「生活世界」(Life-World)(1)。而按照當代實用主義的看法，真理則需要透過行動始能得到証驗；或如史密斯(J. Smith)所謂「實用主義原則」：信仰和行動是相互依

賴的(2)。我並非反對不同傳統在重要觀念上的會通，但是我認為，單只有概念上的相合性，並不代表真正的會通。誠然，體驗與行動若無觀念，終將成為盲目；同樣的，觀念若無體驗與行動，終將成為空洞的。也因此，我們除了一些重要觀念的解析、比較、整合之外，特別需要在生活世界的層面來定位此一會通的問題。

我的意思是說，特別是在面對現代化衝擊之下的當代世界，人類的存在處境，既承受現代化的好處，也倍受現代化的折騰尤其是冷酷的，對事不對人的科技的發展，以及價值理想的崩毀，皆不斷地侵蝕著這現代化之後的生活世界。而就此而言，儒學和基督宗教可以相

互合作，汲取在彼此的傳統之中最好的資源，協助現代人類走過此一現代化衝擊下形成的虛無主義的幽谷，重建一個有意義的生命。換言之，經由重新恢復兩大傳統中的理念、價值、與實踐的生命力，儒家和基督宗教可以彼此支援，相互合作，促使現代人能夠發揮現代化的長處，而減除現代化的弊端。

換言之，我覺得除了一般概念分析的進路之外，關於儒、耶會通之問題，尤其應注意到現象學和實用論的進路。而尤其要將儒學和基督宗教所共同面對的生活世界與現代化處境作一深入的思考。儒學和基督宗教分別是中西文化當中兩個最重要的觀念、價值和實踐的泉源，但在今天，它們都共同面對了現代化世界的摧殘和挑戰，與其在「天道」與「上帝」、「人性之善惡」的觀念上面爭執不已，不如將共同的焦點集中在如何協助人類對應此一現代化處境，並且在這種對應當中，重新汲取各自傳統中內部最好的觀念、價值與實踐的泉源，甚至進而將這些觀念在共同脈絡中加以釐清。

關於現代化的問題，我不擬在這短文中作詳盡的討論，我基本上採取韋伯所言的：現代化就是理性化的論題，無論是社會存在，或是個人存在皆步入理性化的歷程，從思想方式、科學研究、技術發展、工業化、經濟生活，乃至國家機器，都受此一現代化之影響。不過，首先我要指出：理性化本身有其正面的意義。許多對於現代化的負面的批評者，往往忽略了，理性化雖在結果上亦

有弊端，但是對於理性化的學習，無論對於個人或是社會，也皆有其正面的價值。不過，我也贊同海德格的講法，整個現代性基本上是建立在一套主體哲學上面，從文藝復興以降，整個近代世界對於人作為認知、價值與權力的主體之側重，是極為重要的。換言之，主體化與理性化是現代化的兩個最重要的精神。雖然當代哲學如海德格，或結構主義，或解構主義，對於主體可謂極盡能事的加以攻擊，主張「主體是幻覺」、「作者死亡」之說(3)，但我認為，對於主體的尊重，仍然是近代最正面的價值。雖然對主體過度的側重，會形成封閉的人文主義，甚至個人膨脹，集體主義等種種弊端，畢竟主體的價值仍是不可磨滅的。

而現代化的弊端，主要可以就三點來加以闡述：其一、主體的過度膨脹，形成「宰制」(domination)的現象。其二、由於客觀化、非人化過程的加深，造成「異化」(alienation)的現象。最後，則是理想價值的幻滅，只集中於追求眼前可見的利益和快樂，此即「虛無主義」(nihilism)的形成。總而言之，現代人所面對的現代化弊端，歸根結底可以歸納為：「宰制」、「異化」與「虛無主義」三者。因此我透過現象學和實用論的看法，在以下將扼要地討論四點儒學與基督宗教可會通之處，主要是希望動用兩大傳統最好的資源，來形塑現代化的正面精神，而卻除其嚴重的弊端。這些討論還只是相當概括性的，作為一種嘗試性和建議性的思考方向，而不是

作為定論。

壹、開放的人文主義精神之重現

面對著現代化的第一大弊端——「異化」，儒家和基督宗教有必要重新發揮其開放的人文主義，來扭轉人的異化處境。關於異化的討論已經汗牛充棟，本人認為在像馬克斯所面對的初期資本主義發展的階段，當時的異化，主要是勞動的異化。由於勞動的商品化，人無法透過勞動來自我實現，相反的，卻屈服於資本主義的商品化機制，造成了馬克斯在一八四四年手稿中所提到的：人對自然、人對自己、人對類本質、人對他人的異化處境(4)。不過在今天，勞動的異化已不再那麼尖銳，由於福利措施以及工廠制度的改善，工人們比較不尖銳的感受到勞動的異化；目前的異化是表現在文化上，是所謂「文化的異化」，即在於文化本身的商品化，使得文化所產生的意義非常貧瘠，無法滿足人們對於意義的需求。文化的生產方式，也無法滿足人們創造上的需要；相反的，人們的文化創造力卻在消費主義的侵蝕下琢磨殆盡，因而往往感到生命的無力和虛無(5)。

面對以上的情境，儒家和基督宗教應該強調它們共有的開放的人文主義之特性，來重新振奮人的生命創造力，藉以克服勞動和文化的異化。儒家是一個開放的人文主義。如孟子所謂：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。」或中庸所言，由盡己之性，到盡人之性

，到盡物之性，到贊天地之化育。儒家開放的人文主義，就表現在這種由內在而超越，向超越開放，「對越在天」的精神上。至於基督宗教，則是一個有神論的人文主義，既強調超越界恩寵的下降貫注，也強調人性的自我提昇以至完美。所以就其強調人是上帝所造，承受上帝的恩寵，實現上帝的計劃而言，是由超越而內在的；就其強調人應該加強靈修，體現人性，如耶穌所言：「你們應像天父一樣完美」而言，則是由內在而超越。

無論如何，作為一種開放的人文主義，儒家和基督宗教都同樣強調：人應該發揚他的精神生命，來轉化並主管自己所面對的周遭世界，無論其為自然世界，或是科技世界。就基督宗教而言，按照聖經的記載，上帝在創造了人——男人和女人之後，就祝福了他們，並且告訴他們說：「你們要生育繁殖，治理大地，管理海中的魚，天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物。」換言之，人應該管理這有生命的世界，作世界的主人，即使在這之前他先應當成為自己的主人。當然，在今天，這個生命的世界已經被毫無人性的機器所威脅，人要成為世界的主人，就必須克服這工業化、機器化所造成的種種危機，而維繫世界作為一個有生命的世界，換言之，作為一個沛然遍佈生命，並值得生活的世界。就儒家而言，《易經》上也說：「觀乎人文，以化成天下。」換言之，人應該發揮他道德上和藝術上的精神力量，來轉化自己所處在的生活世界，這就是「

人文化成」的意思，也是中國人對「文化」的最根本的看法。對於無論是自然的世界，或是任何將來臨的科技的世界，儒家的基本態度是：「正德、利用、厚生」，仍然是一種開放的人文主義的根本態度。換言之，它的要求是人必須發揮自己的精神力量，來對於自然和科技作有效的運用，其目的則是在於豐富人類的生命。有這種態度，人不但可以透過勞動來轉化自然，而且可以透過文化來提昇精神。

以上這種開放的人文主義所啓發的，人類面對自然資源和人自身的精神潛能的一種基本態度，可以說形成了基督宗教和儒家最基本的共識之一。不過，這種共識不只是觀念上的共識，它應該也見現化成爲一些共同的行動，例如兩個傳統都同樣規誡不應該一味的開發自然，剝削自然，而是在將自然予以人性化，與自然同在，並且透過合乎人性的手段來加以調節、治理。人不應該成爲機器的奴隸，而應該成爲機器的主人。這一點顯示，對於科技使用的倫理管制之優先性。基督宗教和儒家的學者，以及在這兩個傳統下所建立的種種教育的機制，都應該朝這個方向而定，培養正確的自然觀、技術觀，並且重視技術和工程的倫理，尤其應該透過國際的組織和程序，來重視由科技所引起的種種倫理的問題，並積極加以解決。

貳、人的善性之發展與價值創造

面對著現代化的第二大弊端，即價

值的「虛無主義」的形成，儒家和基督宗教應可共同活潑化其立基於人的善性而有的價值創造。在此所謂價值的虛無主義，是指人類在科技主義的衝擊之下，凡事採取價值中立的態度，以致價值的問題本身受到忽視，而且由於物慾的發展，使人們只追求眼前可見的快樂，而失卻長久可奉獻的理想，因而生命往往顯得貧乏、無意義。此種虛無主義可以說是在現代化徹底之後所產生的弊端，也因此對現代加以質疑和否定的「後現代」思潮當中，普遍瀰漫著虛無主義。換言之，價值的虛無主義是現代化的後果，也是對現代化的一種抗議。然而在這個過程當中，受苦的畢竟還是人類，由於價值的漂白，生命缺乏可奉獻的理想，心靈日趨空虛，以致人生命的存在變成偶然和隨意的事件。面對虛無主義所造成的生命的真空，有必要重新發揮立基於人的本然善性而有的價值創造，再創造出足以昂揚生命的價值理想。

不過，在過去儒、耶互動的過程當中，曾經發生過一些誤會，認爲儒家與基督宗教的人性論是無法相合的。主要是因爲有些學者認爲：儒家主張性善論，而基督宗教則主張原罪說。

事實上，基督信仰的人性觀是否因爲原罪說而損及人性本有的善，是很值得再商榷的。基本上，基督宗教所主張的人性論，是人性本善(6)；而原罪說的真正意義，是在指出本有的善性是受限於其有限性的，而且隨時可能接受自我封閉的誘惑。按照聖經的信仰，人性的

善可以從三個層面來分析，第一個層面是存有學的善，是指人和其他萬物的存在本身都是善的，按照聖經的論述，天主在創造了天、地、星宿、各種生物和人類之後，都稱之曰「善」，「天主看了他造的一切，認為樣樣都很好。」這一點表示一切的受造物原本皆是善的。就第二個層面來分析，聖經上指出，上帝是按照自己的肖像來造人，很顯然的，上帝的肖像本身當然是善的，「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。」神的肖像就是人性本善的依據。就聖經敘述的順序來看，很顯然的，「神的肖像」(Imago Dei)的神學是先於「原罪」的神學的。原罪只不過是神的肖像經由自由意志的運作，選擇了自我封閉，而斷絕了原有的關係之狀態。因此，按照第三層面來看，人所擁有的自由意志本身也是善的，至於自由意志是要選擇自我封閉，或者是向他人、他物或其他的位格開放，則是取決於人負責任的選擇。人有可能選擇自我封閉，這是原罪的根源，至於這個自由意志本身則是善的。總之，就存有學的角度看來，基督信仰眼中的人性，是浸潤著本體之善，從這原有的本體之善，可以動態地創造和發展出所有的價值，如「一」、「真」、「善」、「美」、「愛」和「正義」等等。

就儒家思想而言，一般當代的新儒家十分堅持儒家主張人性本善之說。不過，這種人性本善之說往往無法兼顧到人性在經驗界的發展所遭遇到的種種限

制、誘惑和幽暗的可能性，也因此晚近有傅佩榮教授提出「人性向善」，而非「人性本善」，認為人性重在其所「向」，也因此可以在經驗世界動態地發展。綜合起來，我個人認為，「人性向善說」能使儒家思想在經驗界當中更為一致；但人性既能向善，甚至擇善固執，顯然地，應該先驗地有其善性，才可能進而向善，甚至擇善固執。然而，人性又必須在經驗界當中由潛能趨實現，逐步開展，就此而言，向善之說可謂十分貼切。簡言之，我認為儒家思想所講的人性，是「先驗的」善，然此種先驗的善性僅屬潛能，必須在經驗的世界發展，以至實現。為此，孟子所言人原有的惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心僅為「四端」，這四端必須走向實現，開展善性。四端之獲擴充和實現，就有如火之始燃、泉之始湧，最後終能成就仁、義、禮、智四德。由惻隱之心可以擴充實現為仁德，所謂「仁」就是人與人之間、人與自然之間，乃至人與天之間的內在感通。由羞惡之心擴充則可成就義德，所謂「義」者，宜也，因為有所感通，而對人對物生出尊重和分寸。由辭讓之心而生出禮，所謂「禮」就是因著尊重和分寸，而發展出的個人和群體生活中的秩序與美感。由是非之心而生出智，所謂「智」則是對於物的知識、對己的自覺，甚至進而知人知天。由此可見，人先驗的善性是可在經驗世界當中發展而成就仁、義、禮、智諸德。

然而，儒家所言的先驗善性，一旦

忽視掉其創造的泉源，也可能墮落和變質。儒家所言的善性，也具有這種墮落和變質的傾向，此一危機就如同在基督信仰當中「原罪」的道理所顯示的：人受誘惑和墮落的可能性。而儒家所言人性的此種可能性，主要是經由道家的；批判而顯豁出來的，正如老子所指出的：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首也。」(7)老子上述的批判指出：如果失去了「道」作為宇宙間生生不息的力量，以及「德」一內在於人和萬物的創造力，則儒家的仁、義、禮、智的系統會逐步走向墮落和變質，就是「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」的過程，亦即一不斷墮落和變質的過程。(8)。而禮如果失去了前面更根源性的力量和理解的支持，則會變成社會衝突和混亂的根源。老子的批判正明白的指出，儒家所言的人性墮落的可能性。

由以上看來，在聖經的傳統當中，人性就本體而言是善的，但在其自由意志的抉擇當中，有可能因為選擇自我封閉而墮落。在儒家的思想而言，人性是先驗地善，但是道家的批判正指出，此先驗的善也可能因為針對道和德的封閉而逐層墮落。顯然的，儒家和基督宗教對於人性的看法，指出人必須隨時留意其墮落的可能性，因而應不斷溯源於他原有的善性，活潑化其創造力，在不同的時代當中創造出恆久的理想價值。就面對現代世界虛無主義的危機而言，儒家和基督宗教應可互相合作，動員其在

人性論上的優良資源，成為自覺本有善性，創造理想價值，使生命有值得奉獻的理由。

參、以形塑美德破除宰制的弊端

面對現代化的第三大弊端——「宰制」，儒家和基督宗教有必要再重新恢復其共同的德行論的倫理學，並且以美德優先於任何義務。現代世界的宰制，一方面來自主體的過度膨脹，意欲以個人或是集體的權力去宰制人群，宰制自然；另一方面，宰制的形式往往透過法治，或是統治的技術，或更多的道德上和法律上的約束來進行。這兩者結合的結果，就是個人或群體的主體性隨著權力慾而過度膨脹，並進而運用各種法律與道德規範的機制來進行宰制。這兩點都有必要透過德行論的倫理學來加以克服。主體若發揮善性，培養美德，自會發揮仁愛、勇敢、節制、正義等美德，而不致走向宰制。而對於規範性的約束，若能真切明瞭德行優先於規範，自然能夠了解規範的真正意義，不在於約束和束縛，而在於促成有善性的發展，以致形成美德。

現代世界無論就政治統治上傾向於「法治國家」(Rechtstaat)的形成；或是在個人的修身上強調道德義務的遵守，都是太過強調義務和規範，也因而在倫理教育和法治教育上，都是以義務為優先的義務論。這種情形可以追溯到康德義務論的倫理學，和法治國家的觀念。康德一方面主張道德主要在於意志自律

地遵從無上命令；而在政治上，康德主張形成一個依法而治的法治國家。至於德行，在康德眼中只是對於個人慾望的否定，藉以遵從義務的要求可見對他而言，德行只是爲了義務的遂行(9)。這種情形在現代世界益愈膨脹，可是世界各國，由於現代化的加深，各種經濟、政治、社會新型的事務層出不窮，促使法律的訂定益愈嚴密，而各國的倫理教育也都相互配合，側重遵守義務的教育，使得一般國民已不知德行爲何物。以義務爲優先的結果，使得沒有一個人真正喜愛法律或道德規範，甚至試圖逃避法律或道德規範的約束，犯了法而不被捉到就沾沾自喜，對於道德義務的要求更視之爲食古不化，這就形成今天道德教育的死路。

從道德規範優先的角度出發，尤其從康德的義務論出發，根據康德對於自律的道德和他律的道德之區分，當代的新儒家對於基督信仰的倫理學又多了一層的誤解，認爲基督信仰中所接受的十誡或是其他道德命令，既然是來自上帝的頒佈，因而是他律的，而不是來自人性當中自由意志的自律，是他律的倫理學，而非自律的倫理學。相反的，儒家的倫理學則將仁、義、禮、智視爲是人性自我要求的無上命令，甚至可以「殺身成仁」、「捨身取義」，因而使絕對的、無上的道德要求完全出自意志的自律。

就以上這點而言，首先我們要指出：自律和他律的區分，基本上是立基於義務論優先於德行論的預設之上。換言

之，以無上命令或義務的遵循作爲道德的本質，以德行爲義務遵循之輔佐。然而，我們下面將要闡明：無論儒家或基督宗教都是以德行的陶成爲優先的。德行是人本有善性的實現；至於義務，則是爲了實現人性、形塑美德而有的要求。其次，將基督信仰的倫理學定位爲他律倫理，也是基於對基督宗教倫理學的一種誤會。因爲在聖經的傳統而言，十誡的頒佈是立基於上帝和人之間的盟約，換言之，人和上帝之間盟約的關係是優先於法律，法律的訂定是爲了促成這種盟約關係的滿全。關係的滿全就是美德，而優先於律則。不過，在舊約當中人和上帝的關係是混雜著敬畏和愛的，而到了新約的時候，這種關係則完全純化爲愛的關係，因此在福音中耶穌說：「你們若愛我，就遵守我的命令。」換言之，愛的關係的滿全，是優先於命令的訂定和遵守的。就此而言，很顯然的，基督信仰的倫理學並不是一種他律的倫理學，而是一個重視良好關係的滿全的倫理學。

無論儒家或是基督信仰，都是強調德行優先於義務，兩者都是德行論的倫理學，以美德的形塑爲優先，這是這兩大實踐哲學傳統的本質。在這兩大傳統當中，美德都被視爲是人性本有的善之發展和滿全；至於規範，則只有當能夠有助於形塑並達致美德之時，始成爲必要的。因此從孟子對四端的分析看來，我們也可以看出，所謂仁、義、禮、智是人本有的善性中四端的發展與完成。由於有「仁」的感通，因而生出「義」

的道德規範；由於有「義」的道德規範，而生出「禮」的制度和行為準則。所謂「由仁生義，由義生禮」，正指出人性的實現優先於道德或法律規範的道理。而儒家所謂的「德治」優先於「法治」，其目的不在於輕視法治，而是在指出德行之優先於義務。至於在基督信仰當中，舊約的精神是對上帝的敬畏，所謂「敬畏上主是智慧的開端」，而法令的遵守則是為了滿全這種敬畏的關係。例如在舊約申命記中說：「為敬畏上主，我們的天主，為使我們時時得享幸福，得保生命，就如今日一樣，我們在上主我們的天主面前，照祂所吩咐我們的，謹慎遵行這一切誠命，就是我們的義德。(10)」換言之，舊約所顯示的是人眼中所見到的上帝，其圖像和精神尚非十分純淨，但仍然是因著實現敬畏上主的義德而遵守祂的命令。而新約則是天主之子親自來告訴我們天主的模樣，指出：「上帝就是愛」，因而人和上帝的關係就由敬畏轉變為愛，所以耶穌說：「你們若愛我，就遵守我的命令。」很顯然的，是從愛的關係的滿全，引申出遵守命令的必要性。所以就基督宗教信仰而言，重要的是人和上帝之間關係的滿全，此一位格際的關係的滿全是為美德的體現，也為了美德的體現而有義務的必要。可見，美德優先於規範是儒家和基督宗教的實踐哲學之共同基礎。此種實踐哲學的要義不在於作為一種理論，而是在於付諸實踐。在實踐的過程當中，此種德行論的倫理學就要求儒家和基督信仰所推動的教育過程，尤其必須強

調：一、對於人原有善性的自覺。其二、以陶成有德行之人作為道德教育的主要目標。德行被視之為內在善性的實現，與良好關係的滿全，從這個角度來看，人們才會喜愛倫理的生活，而不是逃避倫理的生活。

肆、促進民主與減除民主之弊端

除了面對現代化的種種弊端以外，在現代化的過程當中，「民主化」也是一個必然的趨勢。民主化在一些國家當中，甚至變成最高的價值。事實上，現代化有弊端，民主也有不少的弊端。然而，民主的弊端也是可以經由更多的民主來加以改善，因而民主被證明為是比起其他政治制度有較少的惡的一種政治制度，因此為現代化國家所共同追求。可以說是現代化過程當中，一個被十分肯定的正面價值。我也想藉此表達我對基督宗教和儒家思想在促進民主方面的一些觀念上的資源。

基本上，民主的要義可以歸結為三項原則：第一、每個人都是認知、價值與權利的主體，尊重每一個人應有的權益，則是民主的根本精神。也因為此一原則，而才尊重少數，因為少數之所以值得尊重，是因為他們也是權利和價值的主體。第二、人與人的互動須透過合理而客觀的制度，制度有其合理性和客觀性。法治之所以值得肯定，也在於其合理性與客觀性。由於尊重制度的客觀性和合理性，因而必須服從多數。第三、制度若有缺陷則必須修改，但制度之

修改不是經由暴力，而是經由講理的討論，像政黨政治、議會政治，都是現代民主政治黨中的一種討論的方式(11)，當然也還有其它可能的討論方式。

關於第一個原則：對於個人尊嚴的尊重，在基督宗教而言主要是立基於所謂「位格」的概念，以人為位格。所謂的「位格」，是以理性為本性的個體（理性的能力包含：理智和意志）(12)。所以不只是人，即連上帝都是具有位格的。位格既是個體，又是具有普遍的關係和能力。由基督宗教有關「神的肖像」(Imago Dei)的神學演進為中世紀哲學對於位格的思想，奠定了近代自然法學派對於個人所擁有的法權的哲學基礎；也因而奠定了整個近代對於個人尊嚴和人權的重視。就儒家而言，個人的尊嚴則在於其可完美性，可以成為君子，成為聖人，甚至人人皆可以為堯舜。換言之，儒家重視人最高限度的可完美性，但是對於其較低限度的個體性則較為忽視。也因為缺乏對於個人只要生而為人便具有的權力和價值的尊重，儒家在過去並沒有形成真正的民主思想。不過，在今天民主政治也已產生弊端，使得「尊重個人」往往變成「自私自利」的藉口。現代民主政治的弊端叢生，無論一般百姓、政府官員，或民意代表，當藉著人權或權益的爭取，達致自私自利的目的；或者在種種群眾運動當中，個人反而變成盲目的群眾，也毫無個人的尊嚴可言。作為權力、價值的主體的個人，之所以會如此的墮落，最主要的原因在於缺乏值得生命奉獻的理想，不足以

昂揚其生命、真定其意義。就此而言，儒家所講的人的可完美性，甚至可以殺身成仁、捨生取義，為「仁」、「義」這些理想價值而奉獻生命。而基督宗教則既重視人最低限度的個體性，也重視人的可完美性，因為人是上帝的肖像，耶穌也說：「你們應像天父一樣完美。」這種奮發向上、自我提昇精神的發揮，就足以扭轉個人或成為自私自利，或成為盲目群眾的危機。

關於第二點：對於客觀而合理的制度的尊重。在民主國家當中法律和制度之所以受到遵行，是因為其中代表了社會生活的客觀性和合理性，例如我們遵行警察的指揮，並不是因為他人高馬大，攜帶槍械，或是面露凶光，有施暴的可能性；而是因為他在崗位上就代表了社會生活的客觀性和合理性，對於客觀性和合理性的尊重，就是所謂的法治精神之所在，也是一切法治國家的最終基礎。

就基督宗教而言，對於客觀而合理制度的尊重，是立基於對人的幽暗面和墮落的可能性的辨認。前述的原罪說指出：人有自我封閉的可能性，因而含有墮落的可能。基督宗教此一洞識，為西方的民主制度在起源上奠定了重要基礎，使客觀而合理的制度得到肯定，除了包含有對於宇宙和社會中的法則性的洞察之外，最主要的還是立基於對人性的陰暗面和可墮落性、可錯誤性的一種防範。此外，近代政治制度的形成，主要是以契約說為典範，而霍布斯、洛克和盧梭等人所提出的契約說，其根源是在

聖經上所言「人和上帝的盟約」，並由人和上帝的盟約轉化爲人與人之間的盟約。在宗教改革之時，新教主張「因信稱義」之說，使人以個體的身份單獨地面對上帝，在這種信仰的義諦之下，不容易証成教會和社會的存在。也因此，早在霍布斯等人之前，就有 W. Perkins, W. Ames, J. Preston 等思想家試圖從聖經上所言「盟約」(Covenant) 的概念，來作爲社會發展的依據。(13) 此一過程的細節茲不在此贅言。我們要指出的是，基督宗教的盟約之說奠定了契約說的典範，而這乃是整個民主制度成立的根本基礎。

基督宗教無論在源起上或是在精神上，都支持著客觀而合理制度的形成。然而，在今天的現代世界當中，由於對於制度的客觀性和合理性的過度強調，制度變成對事不對人的、非位格性的結構，其冷漠的程度往往轉成現代人異化之感的根源，此在第一節當中已有所分析。就此而言，基督宗教所講的仁愛、義德，或是儒家所講的仁的感通、義的規範，應有助於此種制度性異化弊端的改善。儒家與基督宗教所共舉的「德行優先於義務」，尤其儒家所講的「仁的感通」，能夠通於他人，通於自然，體民憂苦，與民同樂，即使在客觀而合理的制度之下，也能更合於人性與人情。基督宗教所講的仁愛，應該也有同樣的作用。換言之，儒家與基督宗教對仁愛和義德的重視，對於德行優先於義務的重視，應該能夠使民主制度中的客觀性和合理性更爲人性化，也因此使民主的

運行更爲潤滑。

第三：民主的第三要義在於透過討論改善制度，而不是運用暴力去推翻制度。因爲既然已經到了民主的階段，就不能再運用暴力，因爲民主本身就是以說服代替暴力。在現代政治當中，說服的方式有透過政黨的協商、議會的辯論，以及各種公聽、輿論、收集民意……等等的步驟。然而，由於利益團體之間彼此利益的衝突，無論是政黨政治或議會政治所提供的討論的管道，往往無法達成真正的共識，藉以修改制度，反而會形成更大的衝突。在現代哲學思想家當中，處理此種衝突的情況，而提出溝通行動理論的德國哲學家哈伯瑪斯，認爲衝突的雙方，無論是個人或是團體，應該設定溝通的理想條件：一、所提出的命題應是可理解的。二、所提出的命題應包含真理。三、所提出的命題應是正當的，合於道德和法律的規範。四、提出命題的態度應是真誠的。以可解、真理、正當、真誠爲辯論的理想條件(14)。進一步，在辯論的程序上，哈伯瑪斯提出來，認爲辯論的過程本身是一個尋找理據和共識的過程。正方提出他的論題，應該以事實和推理來爲該命題提出論據；而反方提出反命題，也應該爲其尋找事實和推論的支持。在如此互動、尋找論據的過程當中，由於理性的作用，便可達致一個或數個共同可接受的、更廣泛或更高層次的命題，並在該命題上形成共識。因此，哈伯瑪斯所主張的「共識」，是一種「論辯的共識」(the argumentative consensus)。

然而，在現實的政治當中，我們往往發現衝突的雙方，愈是論辯，衝突愈大，愈是無法形成共識，所謂的「共識」，往往只要策略上的妥協。由此可見，論辯的共識本身有極大的缺陷。面對這種情形，我們轉而求助於儒家思想的泉源，儒家所主張的是一種「默會的共識」(tacit consensus)。換言之，儒家主張性善，由於性善而有良知之說，依據良知，每一個人對於某些政策或事務都有一個較為整全的判斷。而每一個人若皆能發自良知來進行判斷，彼此就會有交集之處，此一交集之處就是彼此默會的共識所在。在現代的政治當中，衝突的雙方往往只會論辯而泯滅良知，也因此無法形成共識。儒家默會的共識，就在提醒：在公共政策的制定，或群體利益的決策上，應該從良知出發，當然，此一良知如若可以再經由尋找理據和論辯的形式加以發展，則更可奠定現代民主的討論的效率。

儒家有所謂的「良知」，而基督宗教則主張「良心」之說，認為良心是在每一個人內心當中細小的聲音，呼喚著每一個人合乎道德的要求。良心並不像儒家所言，僅立基於人性。良心既是出自人性，也是內在於人的上帝的肖像之本然開顯。但無論如何，雖然有某些神學上的差異，其實際上的作用卻是一樣的，如果人們發揮他的良心來對公共政策進行判斷，絕不致於有截然的對立，而會有相互交集之處，因而可以提供論辯和理據以默會的共識作為基礎，從以上看來，現代民主在三個原則上都已發

生種種弊端，這些弊端也有賴儒家思想和基督信仰發揮其觀念和實踐上的泉源，來解除弊端；作為祛弊揚優的依據。

結語

總之，從實用主義和現象學的角度看來，基督信仰和儒家思想在面對人在當代世界的處境之時，都可以汲取其本有精神生活的共同資源，藉以協助人類一個合乎人性而有尊嚴的生活。不斷的發現和開展他們共同的精神富藏，可以對重建現代的生活世界有所助益。儒家思想和基督宗教，甚至其他悠久而高明的精神傳統，皆可以有助於今天的人類走過這科技主義和虛無主義的黑暗。他們彼此在觀念上表面的差異，也可因為面對著共同的情境，為了吸取所需的資源而獲得釐清。在實際的行動和生命的體驗當中，基督宗教和儒家思想所含有的真理，將可以相逢、一起合作，即使仍各自保存了許多差異，但這些差異只會增加彼此的豐富。

註解：

- 註一：E. Husserl, *Ideas I: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Translated by F. Kerstein, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982, pp. 199-201
Vincent Shen, *Life-world and Reason in Husserl's Philosophy of Life*, in *Analecta-Husserliana Vol XVII*, Dordrecht: D. Reidel, 1984,

pp.105-116。

註二：J. E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1983, p.44。

註三：沈清松，〈結構主義之解析與評價〉收入《現代哲學論衡》台北，黎明文化公司，一九七九年，頁二五七—二八八。

沈清松，〈後現代主義與後現代世界〉，收《科技、人文價值與後現代》，台北，社會大學出版社，一九九〇年，頁一二五—一五三。

註四：K. Marx, *The Economic & Philosophic Manuscript of 1844*, Translated by M. Milligan, New York: International Publishers 1986, pp.112-114。

註五：沈清松，〈從一八八四到一九八四—後期工業化社會的異化處境〉收入《為現代文化把脈》，台北，光啓，一九八六，頁七九—八八。

註六：此處所謂「本」善，是指在「本體」上，在「本初」上為善，但並非全然實現狀態的善。

註七：老子《道德經》，卅八章。

註八：沈清松，〈老子的人性論初探〉，收入《中國人性論》，台北，東大圖書公司，一九九〇年，頁三一—三五。

註九：「唯有當行動依據義務而發生，也就是純粹為了律則之時，始能

承認有道德性或道德價值。」I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Sutokamy Verlag 1978, S. 203。

註十：〈申命紀〉六24-25。

註十一：有關此三項民主原則與儒家思想的關係，參見沈清松，〈原始儒家與民主思想〉，收入《國際孔學會議論文集》台北，一九八八年，頁一三八—一三九九。

註十二："Persona et rationalis naturae individua Substantia" 是波埃秋(Boethius)所下的定義。關於位格與其理性能力，參見沈清松《物理之後》台北：牛頓出版社，一九八七年，頁一四二—一四七。參見，Etienne Gilson 著，沈清松譯，《中世紀哲學精神》台北：國立編譯館，一九八七年，頁二〇六一—二二四（按即：第十三章，位格篇）

註十三：P. Claval, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, Paris: PUF, 1980, pp.54-63

註十四：J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. I, Reason and the Rationalization of Society, Translated by T. McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, pp.305-309。