

繼往開來——林毓生先生論創造性轉化*

Carrying On the Past and Forging Ahead into the Future: Lin Yu-sheng on Creative Transformation

楊貞德 (Yang Chen-te) **

2019年年底，林毓生先生和師母贈送中央研究院中國文哲研究所二十餘箱資料，其中有林先生加了批注的書籍、閱讀札記、文稿和書信等等，整理完畢後將列為文哲所圖書館的「林毓生先生特藏」（以下簡稱「特藏」）。筆者曾為林先生的學生，在老師指導下讀書和撰寫博士論文，這時也就近協助整理。在過程中，我們注意到先生有篇以英文寫成的會議論文（其中一個版本含中文題名「康德與孔孟關於人權的對話」，以下簡稱〈康德與孔孟對話〉），內容關乎追溯人權概念源起、創造性地轉化傳統，以及建立中國自由主義等等重要議題，卻似乎未見中文譯本。¹ 筆者謹此介紹文中要義，期能有助於彰顯先生在一生志業上繼往開來的自我定位和努力，並敬致對於老師多年來教導與提攜的感謝。

如同近代中國諸多知識分子般，林先生在面對中西文化問題時，既有普世的觀照，以人類／個人的自由和發展為終極價值，也有身為中國人的期許，致力於促進國家發展、文明存續和人民福祉。為此，先生在學術上深入探究西方自由主義的特色，解析在中國實踐自由主義的條件和難題；同時，先生也以公共知識分子的身分，根據研究所得，評述實際現象，指出改造的可能和方向。先生曾說：

如果我們這一代中國人能夠團結、奮鬥，站在自己的崗位上為中國的法治、自由、與民主，竭盡所能，終於使其實現；那麼，我們可以說，我們上對得起列祖列宗，下對得起綿綿無盡的後代。²

* 本文承林師母宋祖錦女士同意筆者參考和援用尚未公開的材料，並得中央研究院中國文哲研究所圖書館林敏小姐、趙漢斌先生和詹潤築小姐，以及友人袁明嶸先生相與協助，方始順利完成。謹此深致謝忱。

** 作者現為中央研究院中國文哲研究所兼任研究員。

1 Yu-sheng Lin, "A Dialogue between Kant and Confucius (and Mencius) concerning Human Rights (〈康德與孔孟關於人權的對話〉)," 「特藏」。特藏中存有下列幾個版本；其中主要內容幾無不同，但有不同顏色的畫線標記。（一）收於「政治哲學會議（my paper longer version）」資料夾：2001年參與「政治哲學國際會議」（北京）的會議論文，有長版（22頁）與短版（13頁）兩種形式；後者註明是20分鐘宣讀稿。短版（含些微修訂）另亦見於「Pol. Th (Pol. Order)」資料夾。（二）收於「Beijing Conference 4/27-29/2001 (Reservations) & Paper」資料夾：可能是參與2001年會議時的自備稿；相較於前一版本，第一頁添加論文提要，最後部分刪去約一頁關於何以討論人權的解說。資料夾中，文章之前另有手寫中文提要（發言綱要）4紙。（三）收於「〔訪問稿與文稿〕」資料夾：有中文題名、提要，內含3紙修訂、注為草稿（draft）。第二頁以下直接引自前列自備稿。（四）收於「Monash Conference 8/15-17/07 Drafts」資料夾：納入前列草稿之修訂部分並重新打字，無中文題名和提要。根據夾內文章前給韓國一位李教授的信件，本文似為2004年在首爾演講的講稿。拙文即以這一版本作為討論依據，並暫繫於2004年。

2 林毓生，〈什麼是多元社會〉，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版公司，1989），頁164。

不過，不同於許多中國知識分子，林先生深悉熱切的道德感或信念可能影響學術研究，甚或滑落為意識形態的桎梏，因此有意識地藉由貫通於「熱烈與冷靜」之間的內在精神力量，透過知識共和國閱讀經典的訓練和要求，尋求中國走向自由民主的道路。³而〈康德與孔孟對話〉也就來自這般「道德感與理知力」的交織。

根據林先生自述，〈康德與孔孟對話〉一文源自他 1999 年出版的英文文章“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”，也就是 1997 年〈創造性轉化的再思與再認〉一文的英譯和修訂。⁴不過，〈康德與孔孟對話〉一文雖然在精神上承襲前列兩篇文章，具體內容相較於〈創造性轉化的再思與再認〉一文，已屬新作。下文即分列「傳統的創造性轉化」和「康德與孔孟對話」兩節，簡介〈康德與孔孟對話〉一文的背景和要旨。

林先生肯定儒家傳統在個人安身立命上得以扮演的正面角色，但在討論創造性轉化概念時，顯得更為專注於闡發傳統在人與人之間關係上可能抉發的新義，特別是期許儒家在中國走向自由民主的道路上，不僅消極地讓出現代公民社會所需的空間，而且積極地成為公民道德的資源。〈康德與孔孟對話〉一文即就後者提出：人權是現代自由民主社會中公民道德的基礎，根本要義在於保障和捍衛人的尊嚴（而非僅只是社會契約論所述人本自由、非經同意不可干預的預設）。而康德（Immanuel Kant, 1724-1804）所述道德自主性乃是人的尊嚴所在，正有助於將儒家「仁」說所意涵的道德自主性，過渡為人權理念；藉此將不僅更為豐富和落實「仁」的內涵，

也有助於思考如何避免西方人權概念所衍生的一些弊端。

一、傳統的創造性轉化

〈康德與孔孟對話〉一文以中國傳統的創造性轉化為起點。不過，文中只以一小段話提及這層意思，而並未如同前列 1997 年和 1999 年兩篇文章一般，開宗明義詳加解說「創造性轉化」概念。儘管如此，筆者還是從說明林先生所提出傳統的創造性轉化開始，以為理解〈康德與孔孟對話〉一文的脈絡。

林先生以揭示五四知識分子的「全盤性反傳統主義」著稱，⁵並因此造成重大的影響，也引來不少爭議（雖然部分反響出自對林先生所提論點的誤會或不解）。相較之下，他的傳統的「創造性轉化」概念並未引發同樣的關注。然而，如何詮釋中國（特別是儒家）傳統的



- 3 林毓生，〈殷海光先生一生奮鬥的永恆意義〉，《思想與人物》（臺北：聯經出版公司，1983），頁 317；〈創造性轉化的再思與再認〉，《中國激進思潮的起源與後果》（臺北：聯經出版公司，2019），頁 62、70。王焱，〈敬啟知性的神明：《現代知識貴族的精神——林毓生思想近作選》解讀〉，收入林毓生著，丘慧芬編，《現代知識貴族的精神——林毓生思想近作選》（香港：中文大學出版社，2020），頁 xxxix-lv。
- 4 Yu-sheng Lin, “Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition,’” translated by Michael S. Duke and Josephine Chiu-Duke, in Karl-Heinz Pohl, ed., *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue between Chinese and Western Philosophical Approaches* (Leiden: Brill, 1999), p. 73. 更精確地說，〈創造性轉化的再思與再認〉一文有不同的版本。英譯最初本於 1994 年《知識分子》期刊，但譯文經過林先生的修改。本文因此以林先生 1997 年的中文版定稿，作為討論的依據。文見林毓生，〈創造性轉化的再思與再認〉，《中國激進思潮的起源與後果》，頁 39-92。
- 5 Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Antitraditionalism in the May-fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979). 林毓生著，楊貞德等譯，《中國意識的危機：五四時期激烈的反傳統主義》（臺北：聯經出版公司，2020）。

現代意義，實為林先生的長期關懷，多年來不斷再思再論；其中究竟與先生念茲在茲的目的——藉由中西政治思想比較研究，走出「全盤性反傳統主義」的框架，建立起自由民主的中國——環環相扣。⁶限於篇幅，在此僅得就閱讀〈康德與孔孟對話〉一文所需，敘其梗概。

（一）多元的開放性取徑

傳統的創造性轉化意在為百餘年來各種安排中西文化關係的作法——例如：中體西用、兼取古今中外之長的折衷主義、「全盤性反傳統主義」、全盤西化論、中國傳統開出民主與科學說、「儒學第三期發展論」，以及 80 年代的部分中國現代化理論——提出另一選項。先生曾在〈什麼是「創造性轉化」？〉文中表示：

這一看法主要是由檢討自鴉片戰爭以來歷代知識分子所提出有關變革的意見的局限性或謬誤出發，進而與我的社會思想相互交叉後所得的結論。⁷

換言之，傳統的「創造性轉化」兼具反省和繼承過去、批評現狀與開創新局多重目標，在理論和實際上都「比較可能理順傳統與變革之間的關係」，從而避免前列既有說法的困境（1997，頁 49）。⁸儘管如此，在此需特別強調的是，「創造性轉化」作為理論性概念具有普世的意義，並非只適用於近代中國而已。

「創造性轉化」意謂採取多元的開放性取徑，分解、批判和再詮釋個別文化傳統（無論其屬中國、西方或其他地區）。「多元的開放性」首先意指：在前提上，從數量（可以分解的多種不同成分），而不是從一個無以切割的素質，來看待傳統（1997，頁 44-45）。先生的

這一說法，直接針對的是五四的全盤性反傳統主義，亦即五四以來，中國知識分子視傳統為鐵板一塊、宛如有機體般，只能全盤取捨的意識形態。這一意識形態的思想根源，既有中國傳統一元式思考模式，也有西方的元素——後者特別是十八世紀啓蒙運動的主流及其於二十世紀的代表（實證主義和實驗主義）中所強調：對傳統權威的反抗和對未來的過度樂觀。⁹不過，先生也意在批判二十世紀以來的諸多現代化方案；這些方案一味求新、無視傳統在改變現狀上所具有的消極和積極功能，也往往帶有所列近代西方反抗信念和樂觀預設的色彩。

林先生多次重申，走向現代的過程「無需將傳統和現代置於對立的地位」；反省和改變傳統不需要完全否定傳統；五四全盤性反傳統主義雖然出自追求人類文明和解救國家於危亡的動機，卻反而帶來了很大的問題。其實，先生強調：傳統的影響無法根絕，也不應根絕。¹⁰客觀上，中國傳統並非只有儒家（即使儒家也有內在的緊張或衝突），難以真正視為整合、一致的個體。不僅如此，先生從博蘭尼（Michael Polanyi, 1891-1976）的知識論和孔恩（Thomas Kuhn, 1922-1996）的科學史研究中清楚得悉：一個人的思想和行為，係由其得以辨識和把握的集中意識，與其未可言傳、遑論分析的支援意識所共同構成；後者即是傳統不斷影響個人的通道。用先生的話說，亦即：

人在致知的每一個階段，都有一項個人的因素參與。這個個人的因素是無法觀念化或形式化的……，是致知者在與其傳統具體質素相接觸時於潛移默化中形成的。……意即：一個人在與自己的傳統具體質素時常接觸以後，自然產生一種

6 相關討論，例見丘慧芬，〈自由的追尋：林毓生的思想與生命〉（新北：聯經出版公司，2023）；王遠義，〈中國自由主義的道路——林毓生的政治關懷與五四全盤性反傳統主義研究〉，《臺大歷史學報》66（2020.12）：153-200；李顯裕，〈自由主義的信徒——林毓生研究〉（臺北：元華文創公司，2020）。

7 林毓生，〈什麼是「創造性轉化」？〉，《政治秩序與多元社會》，頁 387。

8 以下凡出自〈創造性轉化的再思與再認〉一文的討論，將隨文注以 1997 年並加頁碼。

9 林毓生，〈論自由與權威的關係〉，《思想與人物》，頁 89。先生對於實證主義和實驗主義的批評，見其〈什麼是理性〉，同前書，頁 59-65。

10 林先生的全面反傳統主義分析相當複雜，從這一角度簡要並明白解說「創造性轉化」內涵的討論，見王遠義，〈中國自由主義的道路——林毓生的政治關懷與五四全盤性反傳統主義研究〉，《臺大歷史學報》66：160-170。

無法形式化的技能……〔它是支持個人「集中意識」認知活動的「支援意識」〕。¹¹

例如，林先生所揭示的五四全盤性反傳統主義，即弔詭地出自中國傳統思維模式的影響。¹²

就主觀行動而言，儘管傳統很可能因為與現代性的衝突而突顯其負面意義或造成負面效果，吾人還是必須正視傳統具有多樣的可能性。林先生十分推崇的社會學家希爾斯（Edward Shils, 1910-1995）曾就自由社會的變化表明：當依據理性批評而修正或改進既有特定制度時，只有當下的其他許多制度被接受為正當，才能無傷於整體社會。¹³ 先生則相應地指出：

非西方國家的現代化是否容易獲致成功〔，〕與它們是否能夠在現代化過程中與它們的傳統取得「協議」（come to terms with）極有關係。¹⁴

更重要地，傳統其實得以扮演更為積極的角色。先生通過人類學家艾森斯塔特（S. N. Eisenstadt, 1923-2013）等人的觀察，表示：

一個傳統若有很大的轉變潛能，在有利的歷史適然條件之下，傳統的符號及價值系統經過重新的解釋與建構，會成為有利於變遷的「種子」，同時在變遷的過程中仍可維持文化的認同。在這種情形下，文化傳統的某些成分……反而對這種現代社會的創建提供有利的條件。¹⁵

那麼，吾人要如何從傳統中發現、「重組與／或改造」

那些至今仍有生命力的「符號、思想、價值與行為模式」（1997，頁45）？

在林先生的架構中，「多元」與開放性不可分離，其中意義可以分就多元現代性和真正的創造性觀察。多元現代性意謂：不同地區根據其傳統發展的路徑和結果，彼此各有特色；其間，傳統不是複製近代西方現代性的便利工具而已，也不是求取綜合中西所長的普世性文化型態。這一開放性的目的是否將只是個人主觀的意願，實際結果即使成功也不脫單純地西化？林先生很清楚這一學習和參考西方（或其他傳統）過程中常有的疑慮，除了再三提醒創造性轉化有別於只是西化之外，也曾在指出研讀經典的必要時表明：可以既相信經典具有權威性，同時也不被它們罩住；辦法就是「必須對自己特有問題加以關注與了解」，並且站在解決自己所面對（特別是重大）問題的立場，¹⁶ 以開放而嚴謹的態度，援引不同文化的資源，檢視和分析該問題及其解決辦法。這時，該文化中昔日的解決方案可能作為傳統而延續，也可能因為已經不合時宜需要而被放棄或者轉化。至於究竟是否需要或者如何轉化，則有待各個地區、各個時代的人，根據其知識和價值「務實地」、根據自己的條件重新判斷和決定。

在此特別需要留意的是，並非所有傳統的轉化都值得肯定，開放性意涵真正的創造性。林先生曾說：二十世紀中國在文學與藝術上的轉化已經有些成績，但在政治方面實屬最差（1997，頁48）。然則要如何辨識具有「創造性」的轉化？他曾經列出兩個條件：第一，必須有利於建設自由民主制度，和發展與自由民主原則符合

11 林毓生，〈近代中西文化接觸之史的涵義〉，《政治秩序與多元社會》，頁80。亦見林毓生，〈什麼是理性〉，《思想與人物》，頁67-69。

12 Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness*, ch. 3. 林毓生，《中國意識的危機》，第3章。

13 王遠義，〈中國自由主義的道路——林毓生的政治關懷與五四全盤性反傳統主義研究〉，《臺大歷史學報》66：161。

14 林毓生，〈近代中西文化接觸之史的涵義〉，《政治秩序與多元社會》，頁78。

15 林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，《思想與人物》，頁147。在此或可補充的是：創造性轉化雖然可以維持文化認同的效果，卻並非如同 Joseph R. Levenson（1920-1969）筆下的知識分子，因為情感的因素，將「我的」等同為「真理」。

16 林毓生，〈民主自由與中國的創造轉化〉，《思想與人物》，頁291-292。針對解決問題而能帶出創造性結果的情況，亦可參見先生對亞里斯多德政治觀的描述（1997，頁58）。

的文化和思想（1997，頁 47）。對於自由民主，先生如此自道：

我是一個自由主義者，但並不認為自由主義可以解決人類的一切問題。不過，對我們目前的中國問題而言，它卻的確是一個比較最有資源、最能夠針對較多的問題，提出較為切實、合理，與人道的答案的一套系統的思想與制度。¹⁷

換言之，自由的社會是一個最有秩序，最能利用知識與最尊重人的尊嚴的社會；因此，它是最有生機、最少浪費、最有組織的社會。這一切的基石，從外在的觀點來說，是法治；從內在的觀點來說，是自由的人文素養。

至於創造性轉化的第二個條件則是，傳統的質素在轉化過程中必須保留其純正性，並且能夠創造性地落實（1997，頁 47）。

以這兩個條件為前提，林先生深信，當務之急就在從中國和西方傳統中選取元素，經由韋伯（Max Weber, 1864-1920）的「理念或理想型分析」，以嚴謹邏輯就特定層面為之「定性」，並就現代生活再予重新「定位」。¹⁸一方面，先生認同博蘭尼和海耶克（Friedrich Hayek, 1899-1992）等等自由主義理論家對於人類社會比較詳實、複雜的分析和解釋，主張「一個自由的社會必須建基於傳統」；「真正的創造及創見僅能在具有創造性的傳統中獲得」。¹⁹另一方面，他也在中國傳統中看見了創造性轉化的潛力，亦即自由民主所需的部分思想因素可以藉由轉化傳統而獲致（法治等外在制度則需直接學自西方）。這些年來，先生曾經分別就個人、家庭倫理、政治概念和民間社會，例示在人權理念和政治參與的層

面，「創造性轉化」中國傳統的可能方向。這些議題正是本文所討論主體——〈康德與孔孟對話〉等三篇文章的重要內容。惟限於篇幅，本文只能介紹其中一二。²⁰

（二）示例

林先生在〈創造性轉化的再思與再認〉文中，就家庭倫理表示：五四對於傳統家庭觀念和制度的猛烈攻擊，「不是毫無道理」，但也「不可當作通論來應用」（1997，頁 50）。舉例來說，傳統家庭倫理中長幼有序的契矩之道（特別是站在其他成員立場為別人著想的內涵），就仍具有現代的正面意義，得以避免「把家庭弄成——像不少西方家庭那樣——壁壘森嚴的契約關係」。只是，家庭倫理在這個現代化的過程中必須重新定性；其中父母的權威必須加以改造，使之受到天賦人權概念的涵蓋，才不致於氾濫、才得以使家庭成為子女身心正常成長的環境，發展出人生中最可珍惜的情感之一（親情），從而更豐富、落實儒家中本有尊重人的觀念（1997，頁 51-52）。更進一步地，重新定性的家庭倫理還需重新定位。先生特別就傳統政教合一，指出現代政治中政教分離的必要。亦即改造後的家庭倫理「不可擴張或氾濫到家庭以外」的社會和邦國（the state）；具有現代意義的政治思想，「不應是以家庭為中心的修身的投射」（1997，頁 50）。換言之：

〔家庭倫理必須讓出空間〕，以便現代民主的政治社會（成公民社會）所需的公民意識與公民道德，獲得獨立的發展。（1997，頁 54）

經此過程，儒家家庭倫理將得以藉由不盡相同於過去的

17 林毓生，〈什麼是多元社會〉，《政治秩序與多元社會》。這兩段引言，分別見頁 165、150。

18 具體而言即是：「首先要對中國傳統的質素及其脈絡與西方的質素及其脈絡產生嚴謹而實質的了解。在這個過程中，有利於中國未來發展的新東西是經由引進一些對中國有意義的西方質素及對於中國傳統中質素的重組與／或改造而產生。『重組與／或改造』的動力可以是西方思想、文化與制度衝激下帶來的刺激，但也可來自對中國古典純正質素的重認，或是西方的刺激與中國的重認互相影響的結果。在這個過程中，傳統因獲得新的意義而復蘇；我們所面臨的許多問題也因的確有了新的、有效的答案而得以解決」。林毓生，〈什麼是「創造性轉化」？〉，《政治秩序與多元社會》，頁 389。

19 林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，《思想與人物》，頁 192-193。

20 丘慧芬在闡釋「創造性轉化」理念時，另從中國人文的重建談起，並對於個人人格範例多所著墨，見其《自由的追尋：林毓生的思想與生命》，頁 230-238。

面貌和角色，在現代社會中占有一席之地。

林先生儘管正視儒家家庭理念的現代活力，更著重的毋寧還是儒家的公共性，特別是公民意識。先生很早就開始思考仁的現代意義，並多次提出：「仁」將可透過孔孟與康德的對話成為人權概念的資源。舉例來說，他於 1982 年即已明言：

「仁的哲學」確可作為我們為了發展中國自由主義所應努力進行的「文化傳統創造的轉化」的一部分基礎，藉以與康德哲學的「道德自主性」的觀念相銜接，以期融合而發揚光大之（甚至在理論上發展出一套比康德哲學更完美的中國的自由主義）。

緊接著這段話，先生也點出這個轉化過程中的康德主張，亦即：

康德認為每個人在社會中都是一個目的，而非別人的手段；我們在社會中可以有許多關係，但在性質上，不能變成我是某人的工具，某人是我的關係，意即每個人在自由中才能有獨立自主的人格與尊嚴。²¹

不過，先生雖然很早就確定這一道德自主性展開孔孟與康德對話的思路，〈創造性轉化的再思與再認〉（1997）和“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”（1999）兩篇文章，都並未就此議題多所開展。

〈創造性轉化的再思與再認〉一文，重點在於闡釋「創造性轉化」理念的意義，仁的創造性轉化只是其中具體示例之一，篇幅十分有限。惟相關討論已經清楚標誌出林先生的幾項基本立場：一者，肯定天賦（「普遍」）人權之為現代公民意識與公民道德的基礎之一。

簡單地說，人權意謂：

人類每一個成員均平等地具有與生俱來、無法出讓的諸權利，如生命權、財產權、政治參與權、言論自由權等。（1997，頁 54）

二者，從法治的角度為人權定性，將其根源回溯到歷史上環繞財產權所開展出來的討論，並以此為其特徵——不僅要求以法律加以保障，而且視之為法治的要素（1997，頁 55）。²²

三者，文中強調，「仁」出自和人權「截然不同」的語境，無法自行發展出來。林先生說：

「仁」這個觀念，蘊涵人性本善，因此就每個人都都有善端而言，人是生而平等的。但，由於儒家思想注重道德感情，由愛可以生恨，所以一直發展不出來，具有普遍化（或形式化）法律性格的人權觀念——根據人權觀念，犯人或惡人也有人權。（1997，頁 55）

雖是如此，先生強調「仁」與人權仍有許多相通之處，特別是仁優先於禮（而非禮優先於仁）的架構；亦即，仁內在於所有的人，既需藉由禮來培育和發展，必要時也能改變禮。理論上，當仁和禮衝突時，仁（目的）優先於禮（方法），彼此間保持著一種創造性張力。²³他指出，對於這一架構的理解，將能提供「接受人權觀念的空間與必要」；這是因為：

只有當一個社會具有浸潤著人權觀念的文化，與具有保障人權的法治的時候，「仁」所蘊涵的在具體人際間人底普遍性道德尊嚴，才能更普遍地、具體地落實。（1997，頁 55）

在先生看來，融合人權觀念的儒家，當然會放棄「三綱」

21 林毓生，〈民主自由與中國的創造轉化〉，《思想與人物》，頁 284。

22 林先生在另文中表示：法治並非只是依法而治，而需以基本人權為基設，以「維護人的自由與人的尊嚴」為目的；是而，憲法以保障人權為原則，要求一切法律合乎這一更高的原則。林毓生，〈在轉型時代中一個知識分子的沈思與建議——為紀念先師殷海光先生逝世十週年紀念而作〉，《思想與人物》，頁 324-325。

23 Yu-sheng Lin, “The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of *Jen*,” 《現代知識貴族的精神》，頁 523-563。

的教條。但是，文章並未細說其中究竟，也未說明康德的相關主張。〈創造性轉化的再思與再認〉一文更著重的是西方思想家亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.E.）。文中取雅典政治作為對照——特別是對於公民德行的要求，和亞里斯多德的政治觀（包含區分家庭和政治為不同性質、無法直接貫通的領域，並且以參與公共政策的決定來界定人之所以為人等等）——解說臺灣民間社會轉化為現代公民社會的方向和可能性（1997，頁 57-68）。

“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”一文，前已提及，雖然是〈創造性轉化的再思與再認〉一文的英譯，實則在字句、注釋和具體內容上都有所增刪。²⁴兩相比較，文中論旨並無大大的變動，主要援為對照的也仍是亞里斯多德。但就本文所關切的康德與孔孟關於人權的對話而言，則“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”一文增添了對於「人權」和「仁」的說明，也明白提及康德（詳見下節）。由於這些增加的內容或其線索得見於先生其他文章，英譯版的改變所反映的，與其說是先生改變了看法，不如說是先生正試著更加系統化、理論化前此所思所得。

二、康德與孔孟的對話

林先生的〈康德與孔孟對話〉文稿，以康德人權觀取代亞里斯多德政治觀作為中西比較的資源，旨在解說同樣重視道德自主性的康德與孔孟，如何得以就此展開人權的對話。對話的過程則可分為下列三節說明。第一節「道德自主性與仁」，根據〈康德與孔孟對話〉文稿中承襲 1999 年“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”的部分（也就是對於 1997 年〈創造性轉化的再思與再認〉所作的改變），說明道德自主性在西方人權理論中的位置，與強調儒家的道德自主性立場。接下來的兩節則檢視文稿新增、前列 1997 年和

1999 年兩個版本中未見的內容。第二節「道德、尊嚴與權利」，討論康德如何以道德自主性為人的尊嚴所在，並主張人的尊嚴是為必須以法律保障的權利。第三節「仁與人權」則提示中國傳統中得以和人權接軌的思想和實踐。

（一）道德自主性與仁

〈康德與孔孟對話〉文稿起始近十頁，除了一個微小的調整之外，完全取自“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”文中第五節。這一小節在界說人權的意義時，不再如同〈創造性轉化的再思與再認〉般列出具體的人權項目及其與法治的關係，而是將人權視為正當化憲政、共和之興起的主要基礎之一，也是現代民主社會中公民意識和公共道德的重要內容。文中並且就公民意識和道德，為「人權」與「仁」兩個概念定性。

林先生這時將人權最早的道德和知性根源，溯及斯多噶學派（the Stoic school）以道德自主性為人之尊嚴所在的作法。根據先生的解說，斯多噶學派將人之為有理性者（rational beings）的主觀道德行動，加上客觀、普世的道德法則；主張凡人皆有內在之善，所培養出的實踐理性、正義、勇敢和自制四項美德，係依循宇宙大自然（cosmic nature）的「正確理性」而來。「正確理性」所示的德行實踐，既是人自然的生活方式，也標誌出人的尊嚴所在（1999，頁 91-92；2004，頁 1-2）。²⁵所謂人的尊嚴則意謂：道德生活本身有其價值，毋須以其他外在動機或目的作為追求的動力。進而言之：

由於每個人都有道德自主的能力，是而有其內在的尊嚴，所有的人都「應該擁有使人的尊嚴成為可能的最起碼權利，而且正義也應要求法律承認並保障人們享有這些權利」。（1999，頁 92；中譯出自筆者）

24 例如：文中面對中文和英文讀者的不同做了一些調整。1999 年版刪除 1997 年版的「弁言」（內含對於「創造性轉化」相關主張的誤解），略過一些中國歷史的示例，以及更詳細解說五四全盤性反傳統的成因（1997，頁 39-41，45；1999，頁 75-76）。以下凡本於“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”一文的討論，將只隨文注以 1999 年並加頁碼。

25 以下凡本於〈康德與孔孟對話〉一文的討論，將只隨文注以 2004 年並加頁碼。

斯多噶學派在西方平等、自由和人的尊嚴等概念上有不容否認的貢獻。他們的看法在中世紀神學家和 17 世紀格勞秀斯 (Hugo Grotius, 1583-1645) 等人手中更為具體化，並且成為康德發展道德自主性概念的主要知識背景之一。

“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”一文論述至此，即回到〈創造性轉化的再思與再認〉關於人權概念環繞著財產權發展並要求法律保障的解說，之後再加進一段話作為轉折。這段話明言孔孟思想不僅和西方人權概念有相合之處，還得以「在哲學上」透過孔孟所見道德自主性，與康德的人權觀相連繫 (1999, 頁 94; 2004 年版的說法不同，但意旨未變，頁 3-4)。這一哲學上的可能性意涵，得以在理論層面從三方面開展：(一) 梳理儒家「仁」說中的道德自主性；(二) 解說康德道德自主性論述與人權的連結；(三) 指出孔孟之「仁」與人權接榫的資源。不過，“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”文中只討論了第一層的意義；其中內容又可分為兩部分說明。

第一部分幾乎直接來自林先生早年就仁禮關係 (或也可說是就儒家主張自律或他律道德) 的爭議，強調仁在理論結構上優先於禮的討論。²⁶ 所擷取的重點在於表明，仁的概念意涵人生而平等，其意義在於性善，並為人之所以為人所在。先生在此藉由孟子所述孺子入井的故事，指出「仁」的根源，亦即凡人心中都有善端，有待培育；性善以內省所得的事實為根據，其基礎不在邏輯推理，而在深信這一說明能夠有力地訴諸所有人都共有的內在召喚。同時，先生強調：如同斯多噶學派對於道德生活的肯定，孔子和孟子都堅信道德生活的追求自有其內在正當性，毋庸外力證成。他們兩人儘管看重道德的社會和政治效果，並要求有德之人採取社會和政治行動，歸根究底還是主張道德自為目的，而非單純求取這些外在的結果。孔子即明白表示，仁的實現是人生的最高目的 (1999, 頁 94-97; 2004, 頁 4-8)。

文章第二部分的解說篇幅較小，針對兩項議題繼續說明「仁」所意涵的道德自主性。首先從天人合一出發，連繫道德自主性與人的尊嚴。文中引述《孟子》的

說法——「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也」，以及「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也」(〈告子·上〉)——表明：仁是人與天的連結點，並因此帶有宗教性。在這層意義下，個人作為道德主體本身就是目的，就擁有人的尊嚴 (1999, 頁 98; 2004, 頁 9)。是而，個人值得、也有權利獲得其他人和所有政治、社會權威的尊重。再者，文中強調「仁」的意義在理論上具有普世性，而非只適用於菁英或者男性。例如，根據儒家，人皆可以為堯舜；政治人物的道德領導，旨在促進一般人的道德修養和發展，而非主宰應有的道德判斷。另如，中文的「人」字通稱所有的人，不分男女 (1999, 頁 99-100; 2004, 頁 9-10)。

〈康德與孔孟對話〉文稿在摘錄上列“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”一文第五節後，隨即展開嶄新的一頁，解說康德的主張及其與儒家對話的方式。林先生多次指出：儒家未曾從「仁」的概念發展出人權主張，西方的人權概念自有其獨特的演化背景；只是，這一事實不能否定「仁」得以作為人權觀的基礎。在先生看來，無視於道德的人權會帶來種種問題；而康德奠基於人的道德自主性的自由觀，恰得以從道德的角度論證人的尊嚴和人權的意義。

(二) 道德、尊嚴與權利

前已提及，「創造性轉化」意謂傳統理念轉化後仍得以保持其本有的身分 (特徵)；對話的目的並非彼此融合為一，而是在有同有異的情況下，共同面對現實中的問題。林先生在〈康德與孔孟對話〉文稿中的康德討論，或也因此從康德與儒家的一項關鍵性差別開始，之後且明言，雙方的差別將使得各自不致於在對話中陷入對方而瓦解了自身 (2004, 頁 15)。而這一關鍵性差別在於：亦即孔孟以人性中的情感作為道德的根源；而康德不僅不這麼認為，還明白反對這種作法。

先生在此以長文引述康德，表明：義務是行動 (實踐) 上「無條件的必然性」，必須適用於一切有理性者 (包含所有的人，也包含上帝)，而且「唯因此故，它

26 Yu-sheng Lin, “The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of *Jen*,” 《現代知識貴族的精神》，頁 544-547.

也是所有人類意志底一項法則」。²⁷ 相對於此，任何根基於人類的特定自然的稟賦、從某些感情和愛好——甚至如果可能的話，從人類理性獨有的一種特殊傾向，但不必然適用於每個有理性者的意志——出發者，雖然能夠提供我們依照稟賦和傾向而行動的主觀的格律或規則（maxim），卻無法提供我們依照意志而行動的客觀法則（law）（2004，頁 11）。

林先生指出，於康德而言，道德意謂奮鬥，也彰顯自由。在道德實踐中，道德是理性克服了我們的稟賦、感情、愛好等等自然傾向中有違道德法則的誘惑。²⁸ 而道德也是自由（不為外力所牽動或限制）的表現，則意指道德固然是規範，卻是自我規範，以個人的理性作為內在的指導。是而，服從道德的要求也就是服從自己。根據先生所述，康德透過「形而上的演繹」（transcendental deduction）如此設定：理體（the noumenal world）中的純粹實踐理性，給出了必然正確、不受事相（the phenomenal world）影響的道德法則；道德的唯一動機即在於對道德法則的尊重。²⁹ 人會自由且自發地服從道德法則，以此實踐本身為目的；這是因為道德法則既表現出、也內在於人身為有理性者的本質。不過，在實際的操作中，道德法則不會自行發生作用；如前所述，它必須與人的各種慾望相抗衡。這樣的道德法則無法從事相中的人性得出。康德強調，事相中的道德感情必須臣服於道德法則；它們與道德法則分屬不同的層次，不必然導向正途（2004，頁 11-12）。³⁰

林先生舉慈善（benevolence）例示現象世界的道德感情不必然導向正途，兼而展現康德與儒家的不同，與

說明康德對於權利的重視。簡單地說，康德並不否認慈善的重要性，但不認同其意涵。林先生在此直接借用 J. B. Schneewind 對於康德的解說：

〔奠基於慈善與愛護（kindness）的社會，〕不僅需要不平等、還需要奴性。如果專屬於我的東西只能來自他人好意地給予，則我永遠都有所依賴於給予者對我的感受。〔這時，〕我作為一個自主者的獨立性受到威脅。只有我能要求對方**必須**給我依照權利即為我所有者，才能夠避免這個情況。（2004，頁 12；中譯出自筆者，加重語氣為原有）

林先生並以康德的說法指出：有些人願意大度地付出，卻不肯承認別人的權利；可是，專屬於我的東西一定不能只是因於我的請求而來。同時，先生也不無遺憾地表示，儒家強調慈善，卻並未多所留心它的負面效果（2004，頁 12-13）。

那麼，康德如何在強調權利的觀照下，為人權立論？面對這一難題，林先生的回答有兩個層面：（一）人權是人得以體現其尊嚴的政治、社會上的種種條件；（二）人的尊嚴係以人的道德自主性為基礎。先生歷來肯定人的道德自主性、以之為人之所以為人所在，並且強調個人自由本身之為價值（而非只是追求富強的工具）。〈康德與孔孟對話〉文中即從康德所述體現道德自主性的「定言令式」（categorical imperative）說起。康德在《道德底形上學之基礎》中指出：一切令式或是定言地、或是假言地發出命令。定言令式直接命令

27 「意志」在此「被設想為一種能力，可依據某些法則底表象決定自己的行動。而這樣一種能力只能見諸有理性者。如今，供意志作為其自我決定底客觀根據者，即是目的；而如果目的為理性所指定，它必然對一切有理性者同樣有效」。（加重語氣為原有）康德（Immanuel Kant）著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版公司，1990），頁 51。以下凡直接出自康德此書的引言，除非另加注明，否則即取自這一譯本，並隨文注以康德加頁碼。

28 換言之，人實際上未必依照道德法則行動，「因為人本身為如此多的愛好所影響，固然能有純粹實踐理性底理念，但非如此輕易地能夠在其品行中實現之」；「一個有理性者底意志固然為理性底根據所決定，但這個意志依其本性並不必然服從理性底根據」（康德，頁 4、33）。當然，康德並不認為所有自然傾向都會違背道德原則。

29 也就是說，「在客觀方面，除了法則，而在主觀方面，除了對此實踐法則的純粹敬畏，連同『縱使損及我的一切愛好，也遵守這樣一項法則』的格律之外，再無其他事物能夠決定意志」（康德，頁 18）。

30 關於道德感情與道德法則分屬不同層次的分疏，例見李明輝關於康德將同情定為「間接的德行」、而非真正德行的分析，見其〈康德論同情〉，收入楊貞德、吳曉昀編，《倫理與人道》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2023），頁 17-47。

某個行動，表明該行為之為善，僅是出於意欲，而並非由於其成果或成效；它本身即為目的，有客觀必然性，像顆寶石般獨自閃耀；意謂「縱然我不想要其他事物，我仍應當如此這般行動」。「假言令式」(hypothetical imperative)則表明達致特定可能或現實目標的手段，有實踐必然性，是或然或實然的實踐原則；其價值相對於行為對象(目標)而有；意謂因為想要另一事物，而應當做某一件事(康德，頁10、18-24、32-38)。

林先生舉下列兩項法則為「定言令式」的內容：一是「僅只依據這樣一項格律而行動，即你能同時意願它應該成為一項普遍的法則」；³¹二是「這樣行動，即無論在你的人格還是其他每個人底人格中的『人』，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用」(康德，頁53)。在這樣的情況下，人身為有理性者，為自己立下道德的法則，並自由地為一己的行動負責。他們所在的社群可以正當地被描述為「目的的王國」；其間，個人自由得以根據普世法則，而與他人的自由共存。³²這樣自為目的、具有道德自主性的人，有其尊嚴，無法以任何代價來衡量。³³林先生用康德的話說：

〔決定一切價值的立法本身必然具有一項尊嚴，亦即無條件的、無可比擬的價值〕。唯有「敬畏」一詞可恰當地表達一個有理性者對這項價值必須做的評價。因此，自律是人類及每個有理性者底尊嚴之根據。(2004，頁14)³⁴

秉此尊嚴和自由的個人，有資格要求政府和他人尊重自

己在社會上的自由。而人權即意指法律、政治和社會各方面應有的條件；這些條件使得政府和他人都有義務自我限制，俾以給出或保障個人得以享有自由的空間。

林先生藉由康德關於不實承諾的解說，例示目的王國中的人際關係。也就是，根據人有其尊嚴、應被視為目的的原則，如果某男子約翰對於某女子瑪麗作了不實的承諾，打算把她只是作為工具來使用，瑪麗將不會認同約翰把自己單純當作工具的作法，也不會認為自己同意約翰的不實承諾。瑪麗有權利要求他人(當然包含約翰)或者政府當局和社會權威，以自己為目的、而不只是工具而已(2004，頁14-15)。

林先生在梳理了康德如何將人的道德、尊嚴和權利相繫之後，指出康德主張的部分不足或有所疑義之處，其中有：康德區分理體和事相為截然不同的世界，康德所述定言令式的變化無法只就形式邏輯立論，以及康德所舉具體例證有其問題等等議題(2004，頁15-17)。這些議題涉及相當複雜的爭議，無法在此重述。於本文而言，更重要的是先生進而提問：是否有其他方式，既能論述道德自主性和人的尊嚴，又毋須如同康德般訴諸於理體中的道德理性？更簡單地說，亦即是否能夠不按照康德的思維，解說和正視道德自主性？也正是在這一問題上，先生看見了轉化儒家「仁」說的意義。

(三) 仁與人權

林先生在康德稍後關於道德經驗有其神聖性——「人的靈魂中有一神祇」——的說法中，看見康德和孔

31 譯文係筆者根據林先生文中英文表述譯成。另一根據德文的譯文是：「僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動」(康德，頁43)。

32 用康德的話說，有理性者「將自己及其他一切有理性者絕不僅當作工具，而是始終當作目的自身來對待」，則他們藉共同的客觀原則形成一個有秩序的結合(也就是一個王國)；「唯有我們認真地依自由底格律行事，彷彿這些格律是自然法則時，我們才能屬於這個王國，成為其成員」；「由於這些法則正是以這些存有者間互為目的和工具的關係為目標，這個王國可稱為一個目的底王國(當然只是一個理想)」(康德，頁58、95)。

33 以下兩段康德的說法，或有助於具體展現康德將道德自主性視為人之尊嚴所在的思維。「在目的王國中，一切東西若非有一價格，就是有一項尊嚴。具有一項價格的東西也能被另一個作為等值物的東西所取代。反之，超乎一切價格，因而不容有等值物的東西具有一項尊嚴」(加重語氣為原有)。「道德是唯一能使一個有理性者成為目的自身的條件；因為唯有藉由道德，他才可能在目的王國中作為一個制訂法則的成員。因此，道德與『人』(就它能夠有道德而言)是唯一擁有尊嚴者」。「『人』底尊嚴正在於這種制訂普遍法則的能力」(康德，頁60、66-67)。

34 中譯取自康德(Immanuel Kant)著，李明輝譯，《道德底形上學之基礎》，頁61。

孟得以更為接近的線索；亦即孔孟天人合一說所意涵人的內在超越性；天人合一的定義已標誌出人本有其價值，應予尊重。只是儒家並未就此生成系統性的人權概念。先生指出，基本上這是因為儒家並未從個人自由定義人的內在價值，也並未要求從法律上予以尊重和保障。他且就前文所述康德論慈善的例子表示，儒家依其自身發展出如同西方般完整人權概念的可能性，其實微乎其微。前已提及，即便如此，先生仍深信儒家可以經由與康德的對話，開展出中國自由主義的人權主張。〈康德與孔孟對話〉文中先已討論了儒家「仁」概念所意涵的道德自主性，在此即把重點轉為援用羅哲海（Heiner Roetz）和李承煥（Seung-hwan Lee）的既有研究，提點中國傳統中帶有人權意味、可以接上人權概念的看法和作法。

林先生曾在“Reflections on the ‘Creative Transformation of Chinese Tradition’”文中以相當長的注釋表明，羅哲海關於儒家道德自主性的詮釋與「創造性轉化」說有其相合之處。在羅氏看來，儒家倫理在現今並非只有促進經濟發展或維持安定社會這兩種詮釋；中國傳統還有第三條道路，亦即和進步相結合，連結起對於傳統的詮釋和改造，與現代民主與變革的要求。羅哲海認為，中國過去在相關於人的尊嚴、平等和自主性概念上的發展，並不比西方罕見；今日需要的是再造和重獲傳統文化中的普世潛能，使之成為對於所有人（而非僅只是中國人）皆具意義的倫理性議題。（1999，頁3-4；2004，頁3-4）。〈康德與孔孟對話〉一文再次納入這一注釋，同時另在正文中加進羅哲海所列舉發展儒家人權概念的傳統線索。其中有：中國經典中曾有是否廣用死刑的爭議；有無罪的假定，稱讚寧可錯放、不可誤殺的原則；也有個人承擔罪責的原則，要求罪不及於子孫。在今日，無罪假定和個人承擔罪責的原則已被視為基本的人權。除此

之外，至少在理論上，中國傳統得見可以連結上人的尊嚴的人道成分；以自首免責為例，這一原則即係基於對人的信念，相信人能夠自我改造、進而發展自身。而這正是今天被用來反對死刑的最強論述（2004，頁19-20）。³⁵

〈康德與孔孟對話〉文中另且引述李承煥的兩項作法。一是以 Alan Gewirth（1912-2004）的說法為本，強調人們可能擁有和運用權利的概念，但是並沒有用單一的字詞加以表述，而是用了更為複雜的字句。例如，具體指稱有些人對於其他人有嚴格的義務；或者指稱人們應該／不應該被允許擁有某些東西或做某些事。二者指出儒家思想中確有對於權利、義務關係如何操作的理解，即使沒有一個可以與英文「權利」對譯的用詞。儒家的「義」字即內涵諸多德行的特徵，例如：意涵執行個人責任的義務性（dutifulness）、尊重他人應有之物的權念性（rightfulness），以及承認個人所受懲罰有其限度的正義性（righteousness）等等理念。就此而論，儒家所述之「義」和西方的正義和權利觀，實有其族裔相似性（family resemblance）。「義」規範了行為中如何給予和接受、前進和後退；也就是，根據不同的情況，決定了每個人的權利和義務（2004，頁18-20）。³⁶

綜合前述，林先生表示，中西傳統在人權上並非彼此相斥。他且針對這場對話的重要性重申：沒有真正的人權概念和實踐在社會上紮根，任何形式的自由民主都無法有效地發展。自由民主依其定義就是憲政民主，其主要目的之一就在保護人權。用康德的話說，也就是：

憲法提供最大可能的人的自由，其方法在於為法律定制，俾使各個人的自由能與所有人的自由共存。（2004，頁20；中譯出自筆者）

更進一步地，林先生強調，在中國的新形勢中，為新的

35 林先生文中所列羅哲海書目為：Heiner Roetz, “The ‘Dignity within Oneself’: Tradition and Human Rights,” in Karl-Heinz Pohl, ed., *Chinese Thought in a Global Context* (Leiden: Brill, 1999), pp. 249-250, 255-256; *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking* (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 5-6.

36 林先生文中所列李承煥相關書目有：Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1978); Seung-hwan Lee, “Was There a Concept of Rights in Confucian Virtue-based Morality?” *Journal of Chinese Philosophy* 19 (1992): 241-261.

問題發聲已有其正當性，其中極為切要的一項就是：儒家所肯定之人的尊嚴及其人格的內在價值，在過去或現在是否得以獲得保障和實現？的確，面對帝制時的三綱，或者二十世紀的右翼集權政體和左翼「極權」統治，中國人民不僅缺乏這樣的環境，更被剝奪了這些價值（2004，頁 20）。那麼，如何才能改變這樣的過去？

針對這一問題，林先生再次表明，儒家價值得以透過人權概念在自由民主的環境中落實，西方人權概念也能在此轉化過程中獲得改善。一方面，他以《論語》中「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已」之說，舉證儒家的至高道德目的並非只是慈善而已，而是要以人同此心、心同此理為基礎，促成個人在社群中的自我實現（2004，頁 21）。另一方面，先生指出，從比較研究的視野看，以保障人權為目標的自由民主憲法所捍衛的社會和政治環境，相對而言比較有助於這一儒家道德目的的實現。是而，追求儒家理念的落實，將成為強烈的動機，追求在人權概念上的創造性轉化——亦即重現和加強傳統中並未明言（甚或已露端倪）、相關於權利和人權的看法或作法，並援以為基礎，接納更為明白且系統性的權利和人權概念。這不等於西化，林先生期許儒家倫理中的敬、誠、義與愛，將使得轉化後的人權觀，不致於如同西方人權觀般引發濫用和異化，從而避免西方所見社群價值和自由權利觀之間的衝突，乃至於證實社群主義和自由主義之間的辯論是個虛假的議題（2004，頁 21-22）。

三、盍興乎來——代結語

從多方面看來，康德與孔孟對話顯然是林先生還在不斷思考和發展的未竟之業。舉例來說，這場對話是林先生思考自由何物的重要內容之一。眾所周知，他針對近代中國思想界視自由為解放的傾向，曾經從博蘭尼等

人的角度，梳理自由與權威之間的關係，也曾就海耶克的主張，強調自由不是解放、不是放縱，而是「能夠導致最適合演化需要的社會秩序，同時也是文明進展最有效的原則」；³⁷ 自由秩序所需的法治，是中國必須全然學習西方的政治重要項目。以此為對照，〈康德與孔孟對話〉一文的重要意義之一，在於展現出先生比較不為人所熟知的努力，亦即尋求另一個探究和回答自由何物的路徑。根據康德的解說，道德自主性意謂自由，其旨義不在完成其他的目的；道德行為自身即為目的，並且意涵視自己和其他人為目的、而不只是工具而已。林先生深信，結合康德的這一概念和儒家主張中的道德自主性，不僅得以成為發展人權概念、自由政治的根源，也有助於回答人的生命意義所在。只是，先生猶未來得及就如何統合前列兩種自由觀，提出比較明白且具系統性的解說，雖然先生的文章以及文哲所「特藏」中先生的札記和藏書中相關於博蘭尼、海耶克和康德的部分，提供了許多梳理的線索。³⁸

另如，相較於林先生其他正式出版的著作，〈康德與孔孟對話〉一文有如一般會議論文，提綱挈領地指出問題的性質和思考的方向、更多於提供詳盡的論證。以自由的意義為例，文中提及（一）康德將道德自主性（自律、自我立法）視為自由，以義務為絕對的必然性；（二）昔日儒家並未就個人自由界說人的尊嚴、並非以慈善為最高的道德目的。但是，文中並未特別突顯康德所主張自由（道德自主性）中既體現、又背反必然性（necessity）的立場，是而也並未從這一角度詮釋或者整合前列兩項陳述的意涵。簡單地說，康德自由觀中有兩種必然性；人身為有理性者，在道德上只接受理性的命令和必然性，而完全不受制於現象世界中自然法則的必然性（例如：食色等生物性需要或感性取向，或者是假言令式的工具性追求等等——可能具有正面後果，但不具道德意義——的必然性）。其中，以自由為背反

37 林毓生，〈自由不是解放：海耶克的自由哲學〉，《中國激進思潮的起源與後果》，頁 245。

38 例如，林先生曾在解說海耶克的看法時，表示海氏「以普遍性作為衡量倫理規則適當性的標準，這一方面則與康德極為接近，但他卻又堅持道德的公正與人類福祉不但不必互不相容，而且可以相得益彰」。林毓生，〈自由不是解放：海耶克的自由哲學〉，《中國激進思潮的起源與後果》，頁 249-250。

必然性的一面，除了得更清楚標誌康德與孔孟的不同之外，也清晰反映近代中國知識分子所持自由即解放的理念及其中反貧窮主張的特徵，及其之於政治何物的意涵。³⁹換言之，更具體解說康德與孔孟對話中所涉及「自由」在必然性上的辯證，並藉以反思這兩種道德自主性主張的得失及其理論和現實意義，是先生留給後人的另一重要課題。

在此或可再加補充的是，林先生極為重視且肯定思想性工作，但是其中思維相當不同於他所評述近代中國知識分子所持「藉思想·文化以解決（政治、社會等）問題的途徑」。⁴⁰一言以蔽之，創造性轉化指出努力的方向、理想，但是不帶烏托邦色彩。其中特色約可歸結如下：（一）以繼往開來的方式面對過去、現在與未來，反對全盤性反傳統。（二）重視思想的創造性，但不以改造思想為優先，也不提供具體的藍圖來指導每一項進展的細節步驟（1997，頁 46-47）。林先生再三強調，思想是影響生活的一項要素，但不是最具關鍵性或者最具主動力的要素。（三）以保留性話語，而非樂觀承諾，預期思想的效果。先生十分清楚，正確而明白的思想未必能夠落實；創造性轉化「不是想要做就可以做得到的」（1997，頁 47）。就自由政治而言：

任何自由主義所肯定的制度與理念，都必須以最低程度的政治、社會與文化秩序為其發展的先決條件。⁴¹

甚至於，思想即使得以落實，其預期或非預期結果也未

必就是美好光鮮的未來。先生曾就人權概念表示，實踐人權的要求也許要為當下的中國造成許多嚴重的問題。只是，即使如此，人權何義及其如何而可能的討論仍屬必要；這就有如飢餓的人，不能因為進食可能帶來問題，就不吃東西。⁴²先生在討論創造性轉化時也特別表示，理論工作不能取代實踐，但是仍有用處，也就是：

〔理論工作〕使人們更能警醒它所主張的工作的重要性，從而更能確認工作的導向，並避免或減少無謂的消耗與浪費。尤其當這樣工作的某一項目（如在中國落實自由與民主的制度與文化），需要許多人投入大量精力的時候，自覺性的理論工作，有其一定的意義。（1997，頁 48）

最後，總結地說，建構和推進康德與孔孟的對話是項極為艱鉅的工作。無論是思索公民意識或其中人權概念的內涵及其實踐的後果，還是釐清康德的倫理、人權觀，或者重構孔孟的「仁」理念及其現代意義，這些議題早就引起學界和思想界的注意和諸多討論，而且常是言人人殊。在這一情況下，從理論層面設想康德與孔孟在人權議題上的對話，不僅困難，而且很可能必須隨著世局和知識的變化，回應新的考驗和挑戰。林先生曾說，創造性轉化「是無比艱苦而長遠的工作；不是任何一個人、一群人或一個時代的人所能達成的」。⁴³對於先生而言，無論是創造性轉化或是其中有待更深入開展的康德與孔孟之間對話，既是自我的期許，也是對於後人的期盼和召喚：盍興乎來！

39 鄂蘭（Hannah Arendt）將貧窮（社會問題）視為無法滿足人之生物必然性要求，並強調從貧窮中解放不能等同為獲得自由，進而解消反貧窮主張所具有的政治性。她的結論引發諸多批評和爭議。然而，即使不追究鄂蘭對於自由和政治的看法有其特定脈絡，她所提出解放不同於自由、自由意謂背反必然性的論述，作為分析現象的工具仍然值得留意。Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Faber and Faber, 1963), chs. 2-3.

40 Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness*, ch. 3. 林毓生，《中國意識的危機》，第 3 章。

41 林毓生，〈試圖貫通於熱烈與冷靜之間〉，《中國激進思潮的起源與後果》，頁 429。

42 Yu-sheng Lin, "A Dialogue between Kant and Confucius (and Mencius) concerning Human Rights" (2001, 長版), pp. 21-22, 「政治哲學會議 (my paper longer version)」資料夾，「特藏」。

43 林毓生，〈在轉型時代中一個知識分子的沈思與建議——為紀念先師殷海光先生逝世十周年紀念而作〉，《思想與人物》，頁 332。