

Transcultural Critique and Philosophical Reflections
on Chinese Modernity

—Fabian Heubel

跨文化批判與中國現代性
之哲學反思

何乏筆

何乏筆，中央研究院中國文哲研究所副研究員
電子信箱：heubel@gate.sinica.edu.tw

摘要

本文透過法蘭克福學派批判理論與當代新儒家的連接，思考跨文化哲學與中國現代性的關係。筆者要強調，無論新儒家的趨向多麼保守或唯心，但在跨文化方面卻比現有歐洲批判理論更為激進。相較於激進的共產革命及其徹底的反傳統主義，當代新儒家的激進意義在今天或許仍難以評估。筆者懷疑，反傳統主義終究是否奠基在中國現代性的偏頗理解之上。中國現代性的潛力是否更能夠迎接西方現代性的挑戰，而同時避免切斷與中國的文化歷史資源的關係，甚至由此獲得吸收和轉化西方現代性的可能性條件？新儒家認為，面對中國的處境，必須進行複雜的兩層批判，即要批評前現代中國的某些面向，又要批評現代西方的某些面向。因而，他們所採取的立場或能初步走出傳統／現代、東方／西方的分裂，只是一開始即被歷史的暴力所壓倒，唯今之日則可逐漸顯示寬闊遠景。近幾年中國的「左翼」知識分子才逐漸擺脫對傳統的盲目否定，重新進入古典中國文化的嚴肅考察。這方面，新儒家的唯心傾向成為批評的焦點。但不該遺忘的是，使得當代漢語思想能積極地邁向跨文化哲學視野，並獲得突破，功勞首在那些保有唯心論和形上學信念的當代新儒家。新儒家宣言的例子顯示，儘管在1958年知識分子強調傳統文化的重要性，並批評共產主義與自由主義觀點，卻也不得不將對中國文化及其過去、現在與未來的反思放入跨文化視野之中。

關鍵詞：批判理論、當代新儒家、新儒家宣言、中國現代性、內在超越性

Abstract

This paper relates transcultural philosophy and Chinese modernity by addressing Frankfurt School Critical Theory and contemporary New Confucianism. There may be many reasons for being skeptical about New Confucianism but I try to argue that New Confucianism, no matter how conservative or idealistic it may be, is formed by an experience of transcultural dynamics obviously still lacking within European critical theory. Today it is still difficult to evaluate this radical aspect in New Confucianism because it seems to fall back sharply behind the anti-traditionalism of the Communist revolution. I doubt, however, whether this anti-traditionalism has not been based on a very partial understanding of Chinese modernity. Is not the potential of Chinese modernity rather to be located in an ability to learn from Western modernity but to avoid, at the same time, a radical break with the historical resources of Chinese culture? In other words, can the conditions of possibility to receive and transform Western modernity be traced back to these resources? The New Confucian Manifesto of 1958 argues that, confronted with the Chinese situation, it is necessary to undertake a double critique, which, on the one hand, critiques certain aspects of pre-modern China but, on the other side, is also critical about certain aspects of the modern West. The complexity of this position, which goes beyond the simple dichotomies of tradition and modernity or East and West, has been, for decades, cast aside by the violence of history. Now it begins, gradually, to reveal its farsightedness. In recent years, "left" intellectuals in China have been trying to leave behind the blind negation of tradition and began to reevaluate classical Chinese Culture. The strong idealistic tendency in contemporary New Confucianism thus became a focus of critique. But when reading and interpreting New Confucian texts, one should not forget that those who, consciously and unconsciously, achieved a transcultural turn in Chinese philosophy, were modern Confucians with idealistic and metaphysical convictions. The Confucian Manifesto of 1958 shows that especially those, who insisted on the importance of classical Chinese culture, and criticized the anti-traditionalism of both communist and liberal intellectuals of the time, had no choice but to think about past, present and future of Chinese culture from a transcultural perspective.

Keywords: critical theory, contemporary Neo-Confucianism, New Confucian Manifesto, Chinese modernity, immanent transcendence

一、批判理論的跨文化盲目

主張批判理論的學者究竟對中國的現況、中國的傳統文化，甚至中國現代思想有多少理解？所知微乎其微。雖然韋伯(Max Weber)宗教社會學的比較進路已經觸及相關的核心問題，但對於理解中國現代性，不僅沒有太大的幫助，還因為包含許多有關中國文化的刻板成見，而阻礙法蘭克福學派(Frankfurter Schule)批判理論展開跨文化研究的視野。韋伯宗教社會學所展示的操作模式，早已浮現在黑格爾(G. W. F. Hegel)和馬克思(Karl Marx)的著作中，甚至哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)和傅柯(Michel Foucault)還繼續延用。儘管這些學者在各方面理論差異甚大，不過只要涉及歐洲與非歐洲文化的關係，對歐洲文化本身的嚴厲批判便銷聲匿跡，蛻變為輕視他者捍衛自己的態度，由此透露批判思想的界限。¹

哈伯瑪斯在許多著作中有關中國的討論，僅僅只是賴以韋伯的宗教社會學，卻從未仔細探討魏特夫(Karl August Wittfogel)²，此一在法蘭克福學派範圍內進行中西比較的研究者。在霍克海默(Max Horkheimer)所編的《社會研究期刊》(*Zeitschrift für Sozialforschung*)中，魏特夫於1938年出版了一篇名為〈東方社會之理論〉(*Theorie der orientalischen Gesellschaft*)的文章。魏特夫一開始指出：

在1938年，有關中國的複雜情形及其有關東方背景的理論工作，不再需要詳細的理由說明。歷史實踐的世界已縮小了。……對中國的科學研究或許在10年或15年前，即使在批判理論圈中，仍被視為是浪漫的，至少是邊緣的，但在今天卻已成為被實際的必要性所要求的核心關注。如果相關的研究僅屬臨時的分析，而不是紮實工作的結果，即會迅速顯示其不足之處。批判理論主張，為了理解當今的現象，必須充分掌握其在歷史和空間上的厚度。藉由發展史的角度，才能真正解蔽中國社會的運動規律。就日本的、

1 中國學界有關韋伯的討論特別凸顯此面向，以證明現代歐洲理性的排他性也感染了最嚴厲的批判者。參閱汪暉(1997: 1-35)。

2 魏特夫為目前常見的音譯，魏復古為Wittfogel的漢文名字，德文寫法另有Wittvogel。

與中國相近的情況而言也是如此，因為在這方面我們必須知道，它與中國是否本質上相同或在結構上不同，之後我們才能真正地掌握其歷史活動的特殊形式。問題接踵而來。(Wittfogel 1938: 90)

在1930年代社會研究所試圖開闢跨學科的研究，當時霍克海默對魏特夫的研究感興趣，因為他透過馬克思和韋伯，開展對中國的研究，並試圖釐清傳統威權主義（以「東方專制主義」為例）與現代極權主義的關係。(Wiggershaus 1986: 289, 314)因此，魏特夫在1938年能自信地指出，有關中國的理論工作不再是邊緣的研究（在30年代社會研究所支持贊助魏特夫到中國進行當地考察兩年）。不過，1937年在《社會研究期刊》所出版的指標性文章，尤其霍克海默〈傳統理論與批判理論〉(Traditionelle und kritische Theorie)及馬庫色(Herbert Marcuse)〈哲學與批判理論〉(Philosophie und kritische Theorie)卻隻字不提有關中國的研究。即使法蘭克福學派在漢語學界早已獲得注目，但至今非西方文化在法蘭克福批判理論的缺席卻絲毫沒有改變。³

儘管自從1938年以來，將世界縮小的「全球化」過程，在速度和密度上加強，但批判理論仍舊缺乏跨文化視野。尤其在主張普遍主義的哈伯瑪斯版本中，此情形著實讓人難以理解。在一段他自稱為「過於龐大」的言說中，另一種角度在模糊中萌生：

西洋的理性主義必須回歸到自身，超克自己的諸多盲點，以使自身開啓與其他文化的溝通，並從中學習。一種名符其實的間文化交遇(interkulturelle Begegnung)也將能在我們的諸種傳統中，挖掘掩埋之物。歐洲必須利用她的長處，即她自我批判的潛力和她的自我轉化的力量，以透過他者、異己，以及暫且無法理解之物，更徹底地相對化自身。(Habermas 1993: 127-128)

然而，哈伯瑪斯雖然主張「收納他者」，以及發展「對差異極為敏銳的普遍主義」(Habermas 1996: 7)，但在批判理論的眼中，歐美

3 羅哲海(Heiner Roetz)受阿佩爾(Karl-Otto Apel)和哈伯瑪斯的啟發，探討先秦儒家的倫理學。就筆者所知，《軸心時期的儒家倫理》是唯一系統地聯結漢學與法蘭克福學派的嘗試。參閱羅哲海(1992)；英譯本(1993)；中譯本(2009)。

以外的文化區域仍然被邊緣化。他承認，若要思考如何可能透過全球的民主政治，有效地限制全球化經濟的破壞作用，則不得忽略其他文化。(Habermas 1998)由此觀之，批判理論的跨文化轉向似乎箭在弦上，然而截至目前，具理論高度和哲學深度的開放性或學習熱誠卻遲遲未到。

問題是：批判理論對其他文化的忽視，至少在今天，是否明顯違背哈伯瑪斯所要求的敏銳態度，甚至是不能諒解的麻木不仁？對現代性的普遍主義構思，如果除了歐洲和北美的現代性之外，無法充分認識現代性的其他模態，在今天是否已喪失探討（全球）現代性的可能性條件？

二、當代漢語哲學

法國學者于連(François Jullien)的著作，已初步實現了哈伯瑪斯所描繪的方向（儘管于連不贊成哈伯瑪斯的普遍主義進路⁴）：藉由迂迴中國，以促進歐洲的自我反省為目的。在許多方面，于連的開創性工作值得敬佩，但問題是，他的研究陷入了無法思考現代中國的困境。⁵與此環環相扣的問題在於，無法體認當代漢語哲學的未來潛力。

中國的現代化過程造成了莫大震撼，引起傳統聖學的災難性失敗。中國文人士大夫無法準確判斷歷史情勢，適切回應西方的挑戰，在1911年導致帝國的崩潰，引發至今仍未停止的動盪不安。自從17世紀，中國知識分子有機會透過基督宗教傳教士來認識西方的科學技術，但全面理解科學技術及其發展潛力的欲求，卻在19世紀中葉西方列強割據世界各地後，才逐漸加深。面對帝國主義暴力（自從19世紀末日本開始加入），以極其殘酷的方式，讓中國文明的優越感與自信徹底幻滅。因而，知識分子對傳統文人文化的藐視，伴隨著20世紀中國的現代途徑而登場。傳統菁英階層的崩解及相關知識秩序的敗壞，

4 參閱François Jullien(2008: 198-216)。

5 參閱何乏筆(2008)。

早已廣泛地引起知識分子的憂患意識與強烈的危機感（1905年以儒家經典為中心的科舉制度被廢除）。此一殘酷的歷史經驗促使他們吸收並接受西方現代科學（包含哲學）。

歐洲漢學和哲學研究的重要研究方向著眼於中國古典文化，經常忽視現代中國，甚至認為使用外來概念如同主體、客體、真理、美學等，來解釋古典文本的當代漢語思想根本毫無意義。‘為了批評此一主張，必須體會到中國學術界為何接受西方知識的歷史背景。某些歐洲的研究者以中國為「他者」，特別凸顯其中的異己角色，而在現代中國的著作中面對他者中的己者時（即看到中國式的西方），則感到尷尬的無奈。此反應不僅可以理解，更是難以避免：在此經驗中，歐洲學者真正碰觸中國現代思想的複雜現實。其中更啟動既是哲學的又是批判的理論交往如何可能的問題。

在當今的情境下，光是依靠歐洲和北美的認識和分析來探討現代性，以及相關的普遍訴求，已失去正當性。哲學不得不試圖以間文化(intercultural)與跨文化的(transcultural)方式來面對現代問題（依筆者的界定，間文化性以己者與異己的對比為焦點，而跨文化性乃由文化混血的動態交錯，以及當下的共同問題出發）。但對歐洲各個區域（國家）哲學的保守維護者而言，這種必要性未必是自明的。然而，一種以診斷時代，並且探討現代性問題為自我期許的批判哲學，有可能違反此發展趨勢嗎？

-
- 6 參閱François Jullien(2008: 255)；在一篇訪談中，于連將此觀點表達得極為露骨：

“Donc la pensée chinoise, explicite, aujourd’hui, est très peu intéressante. Elle est quasiment nulle. (...) Et puis, quand ils commentent leurs textes classiques, ils les commentent souvent avec une langue formée à la nôtre: subjectiv, objectiv, vérité, esthétique, etc., tout notre outillage, et rendent souvent illisible ou inintéressante leur propre pensée.” 「所以，今天檯面上的中國思想了然無趣。幾乎乏善可陳。(……) 然後，當他們評論他們的經典文本，他們經常以一種西化的語言來評論：主觀，客觀，真理，美學等，都是我們的套裝工具，而經常使得他們自己的思想不可讀或無趣。」
引自：http://www.lacanchine.com/ChCL_Jullien1.html。（瀏覽日期：2008/08/31）

在歐洲當代哲學，對全球化歷史情境的體認，仍然相當薄弱：薄弱到令人感到驚恐。不幸地，于連將中國傳統與現代中國對立的趨向（傳統中國思想有趣，現代中國思想無趣），並沒有明顯提升歐洲自我反省的能力，反而產生鞏固現有判斷和成見的效應。表面上，不乏支持于連看法，如同許多兩岸三地的研究者都習慣將國際上被承認的概念和問題理所當然地運用在中國資料（無論是唯心論的、唯物論的、生命哲學、現象學、詮釋學的、後結構主義的、心靈哲學的等等概念）。更準確地來說，在當代漢語哲學的範圍，出現對中國現代性具有代表性的現象：西方現代性的某些發展被承認為優越，並成為學習甚至模仿的對象。故此，許多人質疑中國學者局限於氾濫使用西方範疇，而落入標準化思維。然對全球化所帶來的罐頭思想的批評，容易錯失中國現代性問題的複雜現實：這類的批評容易停留在表面現象的層次，進而忽視長遠的發展趨勢和結構性潛力。正視當代漢語思想的未來潛力，不僅對歐洲學者極為困難，對中國學者也是如此。中國學者對漢語作為現代科學語言的困難和缺陷具有深切體會，因而漠視由漢語哲學的混血性質所產生的新可能性。此傾向也反映在有關「中國哲學」合法性問題（正當性問題）持續不停地論爭，以及在解釋中國古典文本能否使用「西方概念」的討論上。此處，于連對中國經典西化詮釋的不滿，與在經典詮釋中，排除外來影響的文化民族主義傾向相遇。

筆者認為，由跨文化批判的角度，應認真思考理論方向的反轉：對一種以歐洲與中國的關係為焦點的跨文化哲學而言，20世紀的漢語哲學之所以值得關注，恰好因為其產生是透過與西方哲學的致命性碰撞而來。西方概念的使用，並非讓中國典籍無法閱讀或無趣，反而透過這些概念的使用，學者能切入現代性與中國古典文本的關係問題。更進一步來說，藉此可反思「中國現代性」的知識脈動，並理解其普遍訴求的性質。經由現代中國的迂迴乃浮現：此迂迴不僅提供中國古典文獻另一詮釋進路，也附帶重新面對歐洲哲學，並開顯其跨文化潛力的可能性。由此觀之，于連的研究主軸，即經由中國的迂迴，促進歐洲的自我反省，必須更加推進：現代中國的思想提供進入當下跨文化哲學的捷徑，而歐洲思想僅作為反省現代性問題的資源之一。筆者

並非否定間文化性對自我反省的意義（即是經由他者反省己者），而是認為，間文化的角度必須以跨文化角度為補充要素。如此則可能充分面對跨文化動態的情境，面對一種瓦解任何己者與異己之明確分辨的思想場域。無庸置疑，這是難度極高的企圖，因為面臨西方概念在中國的接受和轉化所指的知識迷宮時，只有明確的問題意識，可提供思想的方向感。以下筆者透過1958年的新儒家宣言，粗略描繪此一問題性的輪廓。

三、1958年的新儒家宣言

在1958年，張君勱、唐君毅、牟宗三和徐復觀在香港共同發表〈中國文化與世界宣言〉。序言強調，流亡經驗所逼顯的憂患意識，迫使他們重新思索中國文化的本質：「真正的智慧是生於憂患」。(121)⁷當代新儒家與法蘭克福學派的交會處顯然就是流亡經驗。在1949年後，聚集港台的學者，對於影響中國大陸在文化上甚至政治上的希望相繼感到徹底幻滅；相似地，納粹德國的發展，使得流亡美國的法蘭克福社會研究所成員深覺悲情和絕望。然而，在此情形下，那些持著儒學信念的知識分子毫無選擇，只能批判性地反省中國在當今世界的處境，並且在欠缺實踐的可能，在毫無文化或政治影響力之下，投入具有遠景的思考。當時很難預期，被說成已死的中國文化，卻在宣言出版50年之後，展現活的生命，且出現於中國共產黨的幹部對孔孟思想能琅琅上口。在當時，中國對世界的影響迫使他們只能以宣言的方式討論中國文化的過去、現在和未來。他們描寫此影響的方式，顯現出對中國及中國文化之毀滅的極大恐慌：

中國問題早已化為世界的問題。如果人類的良心，並不容許用原子彈來消滅中國五億以上的人口，則此近四分之一的人類之生命與精神之命運，便將永成為全人類良心上共同的負擔。而此問題之解決，實繫於我們對中國文化之過去現在與將來有真實的認識。如果中國文化不被了解，中

國文化沒有將來，則這四分之一的人類之生命與精神，將得不到正當的寄託和安頓；此不僅將招來全人類在現實上的共同禍害，而且全人類之共同良心的負擔，將永遠無法解除。(121-122)

由此問題意識出發，宣言的作者先探討，哪一些誤解妨礙西方人對中國文化的真正認識。在漢學和中國研究的領域中，他們分別三種片面的角度。其一是針對耶穌會傳教士，以及17世紀以來，將中國學術文化介紹至西方的情況。宣言指出，傳教士有關中國學術的理解，明顯受限於傳教目的，因而對傳統文化只能獲得極為選擇性的認識，尤其策略性地忽略了**超越性**和**宗教性**在宋明儒學中的關鍵意義：「故當時介紹至歐洲之宋明思想，恆被歐洲之無神論者、唯物主義者引為同調。照我們所理解，宋明儒之思想，實與當時西方康德以下之理想主義哲學更為接近」(123)。其二，在古典漢學中，他們看到對中國文化學術的好奇，但其中中國文化並非當作民族之活生生文化的表現，反而如同埃及或小亞細亞，被視為已故文明；其三，那些對中國近代史及其政治社會的現實感興趣的學者，雖然由中華民族的活生生問題出發，但因為過於受到當前政治環境的影響，容易落入個人的、一時一地的偏見。(125)依此，古典漢學與現代中國研究採取互相對立的角度，但卻同樣地視古代中國文化已死，因而錯失古代與近代、傳統與現代之間的關係。與此不同，宣言堅持中國文化具有生命力：中國文化雖然病得嚴重，但即使是病人仍具活的生命：「我們要治病，先要肯定病人生命之存在」。(127)面對在1949年後中國大陸一股反傳統的時代氣氛和政治操作的強大勢力，宣言作者指向自己的存在：「就是在發表此文的我們，自知我們並未死亡」。(127)此外，他們回答中國文化核心「在哪裡」的問題時，凸顯中國哲學思想的關鍵意義，認為其乃是中國精神生命的客觀表現：

但這個中國精神生命之核心在那裡？我們可說，它在中國人之思想或哲學之中。這並不是說，中國之思想或哲學，決定中國之文化歷史。而是說，只有從中國之思想或哲學下手，才能照明中國文化歷史中之精神生命。(130)

宣言花三個章節的篇幅，探討哲學思想在中國文化中的地位，以及其與西方哲學的差異（章節四）。另又討論**內在超越性**在道德和

宗教性方面的核心意義（章節五），進而指出「中國心性之學」對理解中國文化的重要性（章節六）：心性之學以內在超越性之可能為出發點，認為天人合一意味著「道」一方面是內在的（即內在於心），又能使個體生命的有限實在朝向無限性而超越。以此為背景，宣言作者對中國歷史文化所以長久之理由提出解釋（章節七）。進而探討科學、民主在中國的發展，以及相關的文化條件（章節八至十）。最後，宣言作者表達對西方文化的期望，以及描繪西方應向東方智慧學習些什麼（章節十一），並提及對世界學術思想的期望（章節十二）。

四、中國文化的本質與學習態度

新儒家宣言觸及「中國文化」所以能現代化的條件，關注的焦點在於回顧中國文化的本質與學習態度之間的關係，承認西方文化的長處，並將自我批判的努力視為自我轉化的動力。宣言避免以文化沙文主義的譴責看待中國的西化，因此避免將從其他文化學習的努力，看成異化而加以否定，同時又主張，全盤西化的、與中國文化的資源斷層關係的現代化，在中國只有短暫的發展機會。

宣言乃觸及中國現代化的「歷史先驗」(historisches Apriori)。對許多地區文化而言，現代化的過程構成巨大的挑戰，而每一地區以其歷史文化的條件，提出不同回應方式。雖然宣言也批判帝國主義，但更著重自我反省，強調透過西方學習的必要，願意在科學和民主的領域中，吸收西方文化的成就。同時，宣言所顯現的用心在於：創新地使得西方成就的吸收，成為中國文化的轉化。為此則必須在中國文化中，認識和加強相關的歷史種子。就此宣言指出：

我們承認中國文化歷史中，缺乏西方之近代民主制度之建立，與西方之科學，及現代之各種實用技術，致使中國未能真正的現代化，工業化。但是我們不能承認中國之文化思想，沒有民主思想之種子，其政治發展之內在要求，不傾向於民主制度之建立。亦不能承認中國文化是反科學的，自來即輕視科學實用技術的。(151-152)

面對西方，新儒家要求批判性的學習，企圖哲學地重建「中國

文化的本質」，同時也要擺脫文化基本教義的局限。在「中國文化之發展與民主建國」的章節中，宣言作者明確反對傳統的君主政治，認為君主政治與儒家「天下為公」及「人格平等」的思想相違背，批評政治的實際情況等於「天下為私」。(158-159)他們指出，儒家曾提倡德政和無為的理想，以面對君權的濫用，也思考過更換政權的方法，但終究過於著重統治者個人的德化，而忽略政權和平交換的制度化。在此意義下，宣言在「我們對中國現代政治史之認識」一節中強調：「照我們之看法，關於中國人民之要求民主政治，根本是不成問題的。」(160)他們認為，朝向民主的發展在「中國文化的客觀精神生命」中已預備了種子，並由此相信「馬列主義之專政思想，是絕不能長久成為中國文化與政治之最高指導原則的」(163)。

在宣言中，新儒家哲學的文化本質主義的關鍵意義不容置疑，但此傾向也最容易批評，因為批判理論在這方面提供豐富的理論資源。然在此不得忽視，宣言作者在面對中國文化的致命性危機時，實際上感到強烈的憂患意識，但同時，在強烈危機意識的情境下，卻試圖營造維護中國文化與學習西方之間的動態平衡，並視之為中國現代性的關鍵要素。宣言的激進以一種看似非激進的方式呈現，宣言的當代性也就在此弔詭中逼顯。

在今天的西方，中國的崛起經常被視為挑戰甚至威脅，但對其理解和分析則局限於經濟的競爭力與政治的權力鬥爭。無庸置疑，這樣的研究視野過於狹窄。以當代儒學為例，對現代化的探討，使之思考中國文化發展的深層動力，甚至認為，現代化的可能性條件與此深層動力不可分。在這方面，關鍵的交會點在於自我修養的主題，此一主題可連接兩面向：一方面可透過道德主體的概念，重建儒家的修養倫理學；另一方面可向西方科學民主學習的態度賦予足夠的歷史厚度。

在「中國文化之發展與科學」一節中，宣言處理「道德主體」的問題：以心性之學為形上基礎的主體及其「個人之內在的道德修養」(153)，能否擺脫其歷史局限，擴展到「認識主體」及「政治主體」，並藉此解除中國文化精神的「閉塞」？(153)他們認為，中國思想過度強調道德實踐，因而引起了道德主體的「寂寞與乾枯」；道德主體向

「外通之必要」乃來自中國古典哲學在科學精神上的不足。宣言指出：

此種科學之精神，畢竟為中國先哲之所缺。因而其理論科學，不能繼續發展；而實用技術之知識，亦不能繼續擴充；遂使中國人之以實用技術，利用厚生之活動，亦不能儘量伸展。中國人之缺此種科學精神，其根本上之癥結所在，則中國思想之過重道德的實踐，恆使其不能暫保留對於客觀世界之價值的判斷，於是由此判斷，即直接的過渡至內在的道德修養，與外在的實際的實用活動。(152-153)

有關道德主體與認識主體的討論，指涉新儒家向現代科學的開放，並包含認識主體「暫忘其為道德的主體」(154)。但同時，此認識主體與道德修養的關係永不切斷。⁸牟宗三在出版宣言之後的重要理論旨趣，乃在於進一步開展此方向，花幾十年的時間與康德哲學進行對話，並在此期間翻譯康德三大批判。

從追尋跨文化視野的批判理論來看，宣言的論點值得討論。在此，筆者簡單提出兩種理由。首先，新儒家的哲學，尤其是牟宗三的著作，因深刻探索康德哲學，而藉此打造傳統中國思想與現代批判概念之間的橋樑。以此為基礎，可透過當代漢語哲學切入中國文化的內部理解，進而展開中國現代性的分析和批判。如同宣言作者，筆者相信，對中國文化之過去、現在和未來的深入理解，不能欠缺對傳統中國文化的深入探索。但研究方式應該與歐洲古典漢學有所不同，必須著重現代中國思想的動脈，重視詮釋古典文化，但同時不乏充滿現代化痕跡的文獻，藉此進行古典資源的系譜學研究。許多研究牟宗三思想的學者質疑，牟氏在吸收康德哲學的過程中，是否停留在前現代、前批判的思想狀態，避開康德批判哲學中的啟蒙精神和反形上學動力。然而，牟氏在理論工作上的嚴謹、銳利和真誠所展現的辯證思想，比起某些離不開馬列主義教條，賦予中國哲學一種馬克思主義解釋的論述，還更具批判理論意味，且能面對當代漢語哲學所處的內在矛盾。⁹

8 歐洲學者對當代新儒家及牟宗三的研究，特別關注認識主體與道德主體的關係。參閱 Stephan Schmidt(2008a, 2008b); Sébastien Billioud(2006); Olf Lehmann(2003)。

9 參閱彭國翔(2006: 451-494)。

再者，在探索如何透過中國的資源，開拓「主體性」的另類可能，新儒家所保存和發展的修養哲學仍值得正視。雖然宣言作者在探討中國文化的方式似乎顯得過時，但卻同時清楚地表現中國文化的普遍性訴求。此訴求乃奠基於練習態度與工夫之轉化上。對此，經濟利益或策略性權謀是次要的。宣言作者試圖發覺中國之學習文化及修養工夫的形上向度（即所謂內在超越性），藉此不僅要說明中國文化的歷史長久，更是將此一文化視為另類現代性的規範性資產。

新儒家學者之所以對德國觀念論深感親和，其理由之一，在於重視（自我）教育和教養。其中，倫理和美育以一種對中國文人而言相當熟悉的方式互相交錯。德國觀念論的教養理想，在法蘭克福學派的範圍內，尤其在班雅明(Walter Benjamin)、阿多諾(Theodor W. Adorno)或馬庫色的著作中，發揮了深遠影響。此外，傅柯以話語理論和權力分析為背景的修養觀，成功地召回相關的認識論、政治和倫理學的當代性。為了切入互相批判的動脈，傅柯晚期哲學提供許多可能性。從新儒家的角度而言，尤其內心主體的批判，以及修養與越界的連接，乃衝擊新儒家唯心傾向的修養論。

五、內在超越性與批判

新儒家堅持自律主體與道德形上學的關係，並傾向於化約內在性為內心性（心包含「天理」的超越性）。筆者認為，批評此一唯心論意味濃重的立場是必要的，但同時也認為，內在超越性的主題富有發展潛力¹⁰。對批判理論而言，內在性與超越性的關係是重要的，因為牽涉到批判如何可能的問題。自從馬克思「政治經濟學批判」以來，對現況之不公不義的反駁試圖以**內在批判**(immanente Kritik)的方法進行，亦即透過對資本主義經濟模式，以及相關社會秩序的詳細分析，從其

10 在這方面筆者不同意李澤厚、安樂哲(Roger T. Ames)等人的否定意見。參閱李澤厚為鄭家棟《當代新儒學論衡》所撰寫的前言(1995: 2)。另參閱李明輝(1994)。

內部掌握社會主義革命的可能性條件。儘管馬克思和恩格斯(Friedrich Engels)強力駁斥早期社會主義者的烏托邦思維，主張科學社會主義，但馬列主義於世間性的歷史內在性中，建立理想社會的努力，卻反映具有宗教性的超越信仰，因而陷入末世論之世俗化災難。面臨現實社會主義的殘暴發展，批判理論（廣義）開始攻擊「正統馬克思主義」、捨棄歷史唯物主義的目的論、去除政治經濟批判中的超越性殘留。然而，徹底擺脫形上超越性的批判是可能嗎？批判理論在此面臨難以克服的矛盾：一方面，批判理論的發展基於啓蒙思想的反宗教和反形上學的動力；另一方面，任何超越性的消除使得批判不再可能。相關的反思構成了法蘭克福學派批判理論的發展主軸：「傳統理論」（以形式邏輯和實證論為代表）乃是指徹底服從於內在性、屈服於現有世界秩序的趨勢，因此「批判理論」不得不建構超出現有世界的分析角度；但同時，猶太神學及其救贖概念不再能直接提供批判理論的超越向度，頂多成為間接隱藏的思想資源。班雅明最徹底試圖將此矛盾轉換為思想上的原創泉源，在這方面尤其對阿多諾產生深遠影響。

傅柯是20世紀批判理論（廣義）的重要典範。除了馬克思主義思想外，他如同法蘭克福學派學者一般，也容納了尼采(Friedrich Nietzsche)的系譜學批判。但無論如何，他的批判概念仍然脫不了內在批判的正當性危機。在〈何謂啓蒙？〉(What is enlightenment?)一文中，他提出雙重結構的批判概念，即考古學與系譜學兩向度互為構成的批判模式：以知識考古學的「問題化」(problematization)，瓦解現有知識秩序的必然性和穩定性，以實踐系譜學的方式探索批判行動的立足點和突破處。（何乏筆 2008：5-13）如此批判的可能便奠基在徹底歷史化的超越性中，使得批判不再需要傳統形上學的外在超越。筆者在此無法詳細探討相關問題，只是要強調傅柯所建議的出路，無論是早期的「特定知識分子」(specific intellectual)或是晚期有關批判與啓蒙的探討¹¹，都反映出批判思想在面對現代處境，尤其是全球資本

11 傅柯相關的論文收集於*The Politics of Truth*(1997)。晚期傅柯以「交錯諸種問題化的考古學與諸種自我實踐的系譜學」說明他方法論進路，參閱 Foucault(1984: 17-19)。從〈何謂啓蒙？〉可知，兩者的關係恰好決定他對

主義的情勢時，不得不更深層地反思批判與資本主義的共謀關係，以及資本主義的邏輯如何滲透到主體的生命機制之中（晚期傅柯有關性特質與權力、生存美學與自我修養的研究，都觸及相關的主題）。

阿多諾在《否定辯證法》(*Negative Dialektik*)「有關形上學的沉思」(Meditationen zur Metaphysik)一章節中曾經表示，批判哲學終究不得不與形上學團結，以保持批判的可能。(Adorno 1975: 354-400)此章節深刻地反思內在超越性的問題。此處粗略地指出幾個與新儒家有所呼應的相關觀點。阿多諾內在批判概念的核心在於內在性與超越性之間的特殊辯證關係。若要突破封閉的內在性網絡的力量(Adorno 1975: 394)，必須從內在性網絡的內部。(Adorno 1975: 398)這意味著對「世間性」(Innerweltlichkeit)及其隱微不顯面向的敏銳知覺，這方面阿多諾以「微觀凝視」(mikrologischer Blick)來描述之。「形上學走入微觀邏輯」乃意味避免將超越性建立在超越與內在的對立，並將之視為一種出自內在性本身，並依據其物質、自然和身體的承認上。對阿多諾而言，身體與靈魂的區隔基於社會分工的機制上，並等於「超越性構想中的意識型態非真理」。(Adorno 1975: 292-293)為了打破唯物論與形上學的對立，他同時既主張內在性的唯物理解，又要避免內在性的絕對化，因而提出微觀的唯物論，或說出自微觀物論的超越性。如此，形上學並非指涉對物質世界的漠視，也非被看成嚮往高尚精神世界的代名詞，以及某種精神主義的超越性，反而意味「形上經驗」(Adorno 1975: 366)將藉由世間經驗極致著重而顯出。在此經驗中，內在性與同一性的關係被破除。形上學不再是指精神的優越性或為人和物的理性主宰作奠基，而是蘊含著擺脫強制同一性的可能。因此，阿多諾所願意團結的形上學既非傳統的外在形上學，亦非康德式的先驗形上學，而是一種具有唯物論色彩的內在形上學(immanente Metaphysik)。相關內在超越性的構想不僅導引阿多諾對康德道德哲學的批評，另一方面也深刻反映在他的美學理論中。在《否定辯證法》及其他文本中，「即內在即超越」的形上經驗以普魯斯特的文學為模

型。就阿多諾本人而言，內在性與超越性的辯證涉及微觀經驗，並美學地構成批判思想的可能性條件（尤其阿多諾的音樂哲學提供這方面的豐富資料）。不過，他卻鮮少說明微觀經驗與政治經濟批判應如何連接。在《最低限度道德》(*Minima Moralia*)的著名段落中，可看出若干蛛絲馬跡：

也許真正的社會，將對於發展感到厭倦，將自由地放下種種可能性的利用，而不會強制地占領外星球。不再知道困苦的人類，將開始領悟迄今一切爲了逃避困苦所作的安排確實荒唐無用，因爲這些安排與財富均複製更大規模的困苦。享受本身也將會受影響，就像它如今的範式與忙碌、規劃、爲所欲爲、征服都密不可分。「不要像一個蠢蛋」(*Rien faire comme une bête*)，而要仰躺於水面，平靜地望著穹蒼，「存在著而已，不用任何進一步的命定或滿足」，或許會取代過程、作爲、滿足，因此真實地履行辯證邏輯的諾言，最終將歸於起源。(Adorno 1951: 206-207)

在此背景下，新儒家宣言有關「我們對於西方文化之期望及西方所應學習與東方之智慧者」一節，包含某些值得思索的論點。在宣言作者看來，西方「文化精神」的長處在於「能向前作無限之追求，作無窮之開闢」。中國反而「以知進而不知退，爲人生之危機，而此正西方文化之特點。」(171)但在中國，阻擋人的向前追求，並非律法的規範或宗教式的絕對超越性。宣言所凸顯的生活態度反而強調，自然氣化的運轉本身能產生逆反作用，以獲得倫理的反省性，並發展出謙退文化。宣言指出：「文化是各民族精神生命之表現。以自然的道理，一切表現，都是力量耗竭。」(177)如果「心量」能夠透過「上通千古，下通萬世」之歷史意識，觸及「人心深處，與天地萬物深處之宇宙生生之源」(177)，消耗則可避免。宣言作者認爲，在西方上帝代表，能接觸宇宙生生之源，而且宗教生活也允許與此生之源的接觸，卻將之局限在祈禱與信仰的範圍。如此一來，上帝與人的關係終究屬於外在超越的關係。在此情況下，人們只想上帝的永恆而缺乏歷史意識，依賴祈禱與信仰來接觸生命的本源，所以集中於「超越向上的心靈或精神與之接觸」，而忽略「以吾人生命存在之自身與之接觸」。(177)

值得注意的是，新儒家不僅反對外在的超越性（基督宗教），也不接受內在性的絕對化（反對後形上學思想過於高估歷史性）。因

此，宣言所指的內在超越性，包含歷史意識、主體內心性及宇宙變化的三面關係。其中，歷史性與形上學的調節，必須透過修養工夫來加以實現，即宣言所謂「大工夫」：

此一段大工夫之開始點，乃在使吾人生活中之一切向外表現之事，不只順著自然的路道走，而須隨時有逆反自然之事，以歸至此宇宙生生之源，而再來成就此自然。這正是我們以前所說之中國歷史文化，所以能長久所根之智慧。這個智慧不只是一中國哲學的理論，而是透到中國之文學、藝術、禮儀之各方面的。依這種智慧，中國人在一切文化生活上，皆求處處有餘不盡，此即所以積蓄人之生命力量，使之不致耗竭過度，而逆反人之自然的求盡量表現一切之路道，以通接於宇宙生生之源者。而以此眼光，看西方近代文化之只求效率之快速，這中間正有一大問題存在。(177-178)

換言之，內在超越性的概念，一方面反對無歷史性的永恆超越，又反對無超越性的歷史。就後者而言，虛無主義的向前追求占優勢，亦即追求無窮開關的越界與創新，至自我毀滅為止。宣言指出，儘管西方的現代世界可帶領整個人類飛向星球，然終究還是沈入太空之虛無。無論是對整個人類文化，或僅是對西方文化而言，這並不是「真正長久存在之道」。(178)

或許宣言的性質不免流於空泛之談，但勇於宏觀構思的膽量，則有助於反省跨文化哲學的基本直觀。無疑地，在新儒家哲學與批判理論之間所存在的鴻溝難以跨越，筆者也無意淡化跨文化研究的難度。然而，經過許多年的謹慎思索與研究，筆者確實認為，新儒家對批判理論而言，代表不得不面對的挑戰：新儒家對歐洲知識分子提供機會，親近中國現代性在哲學領域中的複雜動脈。另外，現代的中國苦心學習了西方的競爭思維，不乏勝過西方的企圖，經常輕視「有餘不盡之價值」。在當代世界對啓蒙辯證的殘酷領悟中，此價值卻蘊涵著另類思考的寶貴資源。（夏可君 2009）然而光呼喚有餘不盡的平淡態度顯然不夠，況且在這方面亦非新儒家的理論核心。依據筆者的理解，新儒家的思想，直到最為抽象的理論表達，顯然受現代**致勝邏輯**（Überbietungslogik）所感染：經由學習和模仿來掌握西方哲學的內在邏輯，以致勝過西方（例如牟宗三企圖透過康德來勝過康德）。然而，

新儒家也不受限於此，而能夠出現阿多諾所謂「與增加生產及其人性的種種反應毫無關係的逃逸之線」。(Adorno 1951: 207)

筆者認為，由「即內在即超越」的角度有助於理解當代批判思想的發展方向。但不可否認，這樣的解讀和運用與新儒家對內在超越性的理解相去甚遠：新儒者無法接受批判理論將內在超越性徹底歷史化；而從批判理論的角度來說，新儒家將對當今危機的批判性反思可歸結於形上學意味濃厚的歷史哲學：心，強調「中國歷史文化之精神生命」、強調中國文化的「一本性」、強調「心性之學」是中國學術思想之核心、強調具有宗教意涵的內心性與被賦予宇宙論高度的天人合一等等。在以下的引文中，此傾向極為清楚：

而中國儒者之言氣節，可以從容就義為最高理想，此乃自覺的捨生取義。此中如無對義之絕對的信仰，又如何可能？此所信仰的是什麼，這可說是仁義之價值之本身，道之本身。亦可說是要留天地正氣，或為要行其心之所安，而不必是上帝之誠命，或上帝的意旨。然而此中人心之所安之道之所在，即天地正氣之所正，即使人可置死生於度外，則此心之所安之道，一方內在於此心，一方亦即超越過個人之現實生命之道，而人對此道之信仰，豈非即宗教性之超越信仰？我們希望世界人士研究中國文化，勿以中國人只知重視現實的人與人間行為之外表規範，以維持社會政治之秩序，而須注意其中之天人合一之思想，從事道德實踐時對道之宗教性的信仰。(138)

的確，到目前為止，許多西方學者認為，「道」的過程思維將內在性絕對化，同時「天人合一」的和諧思維阻擋了有關社會衝突的反思，因此中國的文士傳統不見批判性知識分子的形成。與此不同，宣言作者主張「天人合一」之道支援從「仁義之價值」出發的正義，因而可作為社會政治批判的基礎。這樣的主張是否有助於思考批判如何可能的當代困境？簡而言之，對批判理論（廣義）而言，很難擺脫「能向前作無限之追求，作無窮之開闢」的態度。傅柯天真地連接批判與界限態度的方式證明這一點。然試圖以「有餘不盡之價值」突破資本主義的經濟邏輯，在班雅明和阿多諾的著作中，已成潛在的思想可能。筆者認為，此領域是批判理論與新儒家可進一步發生互動的領域。

六、跨文化激進

雖然許多學者對新儒家哲學提出質疑，然而筆者仍要強調，無論新儒家的趨向多麼保守或唯心，但在跨文化方面卻比現有歐洲批判理論更為激進。此情形牽涉到某些超出主觀意志和意識的歷史條件。從康德起，及之後透過馬克思和尼采，對於有關當前處境與「我們」現代性的反省和診斷，使得在德國和法國所發展的批判理論，皆著重在歐洲啟蒙所產生的問題，如法國大革命、科學技術的興起、資本主義經濟的擴張、極權主義等。這些問題確實具有世界史的廣度，但若認為對歐美現代性的理解足以分析「我們」的現代性，則是不切實際的觀點。

相較於激進的共產革命及其徹底的反傳統主義，當代新儒家的激進意義在今天或許仍難以評估。筆者懷疑，反傳統主義終究是否奠基在中國現代性的偏頗理解之上。中國現代性的潛力是否更能夠迎接西方現代性的挑戰，而同時避免切斷與中國的文化歷史資源的關係，甚至由此獲得吸收和轉化西方現代性的可能性條件？新儒者認為，面對中國的處境，必須進行複雜的**兩層批判**，即要批評前現代中國的某些面向，又要批評現代西方的某些面向。因而，他們所採取的立場或能初步走出傳統／現代、東方／西方的分裂，只是一開始新儒家就被歷史的暴力所壓倒，直到今日才可逐漸顯示其寬闊的遠景。而近幾年中國的「左翼」知識分子也才逐漸擺脫對傳統的盲目否定，重新進入古典中國文化的嚴肅考察。¹²在這方面，新儒家的唯心傾向成為批評的焦點。但不該遺忘的是，使得當代漢語思想能積極地邁向跨文化哲學視野，並獲得突破，功勞首在那些保有唯心論和形上學信念的當代新儒家。新儒家宣言的例子顯示，儘管在1958年知識分子強調傳統文化的重要性，並批評共產主義與自由主義觀點，卻也不得不將對中國文化及其過去、現在與未來的反思放入跨文化視野之中。

本文特別強調新儒家在跨文化哲學方面的優點，對於宣言甚至整

12 就筆者所知，汪暉的巨著《現代中國思想的興起》在這方面是最系統性的、引起廣泛討論的反思，參閱汪暉(2008)。

個當代新儒家在批判方面的不足暫且不論。五十多年前，以儒家傳統學問為關懷的知識分子，努力構思中國文化的學習能力和開放性，同時呼喚中國文化的「一本性」和生命力。然從歐洲的角度觀之，問題的情況帶著弔詭色彩：歐洲文化（或所謂「歐洲精神」）必須加強由其他文化學習的能力，但開放最大的考驗不是另一種陌生的文化，不是「異己」，而是經過非歐洲文化之改造的「自己」。困難之處在於如何覺察到此問題的存在。為此，尤其歐洲學者必須更徹底擺脫的成見，乃是現代化等於西方現代性的擴展；而且必須理解，就現代性的分析而言，西方的知識資源已明顯不足。德國與法國的批判理論為了鋪展全球問題的跨文化批判，已經進行了重要的準備工作，因為對工具理性和意識主體的批判，瓦解了歐洲中心的普遍主義。不過，由跨文化批判的角度觀之，這僅是第一步，下一步或許在於充分體認，西方知識在中國的接受和轉化，乃是解讀中國現代性的重要途徑，也是構成「我們」共同問題的關鍵媒介。如此一來，將能使歐洲與中國文化的歷史資源進入互為批判的動態關係。

從半個世紀的距離來看，新儒家宣言強調學習精神，以及傳統中國文化與（中國）現代性的和解，在今天顯然是具有遠見的主張。流亡香港和台灣的知識分子持有強烈反共意識與反唯物論立場，是重要的理論動機。這確實可以從歷史的絕望經驗中獲得理解。但在今天，這樣的立場和動機卻顯然成為理論發展的障礙。新儒家對馬克思主義和唯物論的批評，深受康德及德國觀念論的啟發，但此理論上的取向，使得當代新儒家的理論發展跟不上中國文化的發展。在此，開放的學習態度，似乎又比意識型態立場的強硬維持更重要。因此，今日中國在許多領域出現阿多諾所謂「和解不可和解之物」(Versöhnung des Unversöhnlichen)的努力（如和解社會主義與資本主義），一再使得相關理論碰觸思考的界限，碰觸思考中國現代性的「不可能性」。新儒家有關中國現代性的哲學探索，也免不了此一困境。

此處，浮現了擴展思想事業的必要性。無論是在新儒家，或在中國馬克思主義的領域中，傳統與現代的和解，必定是應該嚴肅對待的主題。此理論場域的內部張力在結構上與法蘭克福學派批判理論相

似：在康德與馬克思之間、在唯心論與唯物論之間、在普遍主義與時代診斷之間。對批判理論而言，此呼應關係不僅意味著切入中國現代性的分析角度；另外，藉此可望初步面對全球時代理論形成中的關鍵因素，即**跨文化動態**的混血性質。直言之，能否面對中國現代性的挑戰，將決定法蘭克福學派是否掉落為**地區現代性的理論**（即由德國20世紀的特殊經驗分析歐美現代性），或能擴展理論視野，開闢跨文化潛力。為此，法蘭克福學派必須突破自己以往的跨文化盲目。

無論從康德對形上學的批判，或從馬克思的政治經濟學批判（霍克海默由此展開傳統理論與批判理論的區別）來看，新儒家宣言中有關文化民族主義、唯心論、形上學、及宗教的意味都顯得可疑。部分責任或許可歸咎於主筆唐君毅，但不可諱言，直到今天為止，這些面向在新儒學的相關討論中仍然扮演重要角色。新儒家思想與批判理論之間的理論交鋒，對前者而言無疑具有重大的挑戰。尤其這意味著必須能夠自覺地面對歐洲二戰後的內在性哲學，而且走出中國馬克思主義的興盛所引起的反唯物論情結（哲學地來說：如此新儒家才能擺脫心學的片面推崇，以致能夠充分容納儒家的氣學軸線）。然而，在筆者看來，批判理論的跨文化突破，恐怕比新儒家面對批判理論的挑戰更具艱難：畢竟新儒家在跨文化方面的反省已累積深厚多樣的經驗；法蘭克福學派這方面的相關條件則嚴重不足，在此將面對前所未有的挑戰。

引用書目

一、中文書目

Roetz, Heiner（羅哲海）著，陳咏明、瞿德瑜譯。2009。《軸心時期的儒家倫理》(*Confucian Ethnics of the Axial Age: A Resconstruction under the Breakthrough toward Postconventional Thinking*)。鄧州：大象出版社。

何乏筆(Fabian Heubel)。2008。〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期福柯研究的方法論反思〉，《學術研究》第280期，頁5-13。

- 李明輝。1994。〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收錄於《當代儒學之自我轉化》，頁129-148。台北：中研院文哲所。
- 李澤厚。1995。〈前言〉，收錄於《當代新儒學論衡》，鄭家棟著，頁1-3。台北：桂冠。
- 汪暉。1997。〈韋伯與中國現代性問題〉，收錄於《汪暉自選集》，汪暉編，頁1-35。桂林：廣西師範大學出版社。
- 。2008。《現代中國思想的興起》（第二版）。北京：三聯。
- 夏可君。2009。《平淡的哲學》。北京：中國社會出版社。
- 張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀。2005。〈中國文化與世界宣言〉，收錄於《說中華民族之花果飄零》，唐君毅著，頁119-184。台北市：三民書局。
- 彭國翔。2006。〈牟宗三的共產主義批判〉，收錄於《香港中文大學的當代儒者》，鄭宗義編，頁451-494。香港：新亞書院、香港中文大學。
- 趙剛。2000。〈如今，批判還可能嗎？——與汪暉商榷一個批判的現代主義計畫及其問題〉，《台灣社會研究季刊》第三十七期（2000年3月），頁45-74。

二、外文書目

- Adorno, Theodor W. 1951. *Minima Moralia*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1975. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Billioud, Sébastien. 2006. “Mou Zongsan’s Problem with the Heideggerian Interpretation of Kant,” in *Journal of Chinese Philosophy*, Volume 33, no.2, June: 225-247.
- Foucault, Michel. 1984. *L’usage des plaisirs* (Histoire de la sexualité 2. Paris: Gallimard.
- . 1997. *The Politics of Truth*, edited by Sylvère Lotringer, translated by Lysa Hochroth & Catherine Porter. Los Angeles: Semiotext(e).
- . 1998. “What is enlightenment?,” in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume I, Ethics, subjectivity and truth*, London, Penguin, pp. 303-319.

- Habermas, Jürgen. 1993. *Vergangenheit als Zukunft*. München: Piper.
- . 1996. *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1998. “Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie” & “Zur Legitimation durch Menschenrechte,” in *Die postnationale Konstellation, Politische Essays*, pp. 91-169 & 170-192. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1988(1938). “Traditionelle und kritische Theorie,” in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI/2, Paris: Felix Alcan; reprint in *Gesammelte Schriften*, vol.4. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jullien, François. 2008. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris: Fayard.
- Lehmann, Olf. 2003. *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne: “Philosophisierung” der Tradition und “Konfuzianisierung” der Aufklärung bei Mou Zongsan*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Marcuse, Herbert. 1965(1937). “Philosophie und kritische Theorie,” in *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VI/3. Paris: Felix Alcan; reprint in *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Roetz, Heiner. 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1993. *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Breakthrough toward Postconventional Thinking*. Albany, N.Y.: Suny.
- Schmidt, Stephan. 2008a. “Der große Chinese von Königsberg – Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert,” in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33/1: 5-29.
- . 2008b. “Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt – Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des modernen Konfuzianismus,” in *Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, no.19: 63-84.
- Wiggershaus, Rolf. 1986. *Die Frankfurter Schule*. München: DTV.
- Wittfogel, Karl August. 1938. “Die Theorie der orientalischen Gesellschaft”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang VII, Paris: Felix Alcan.