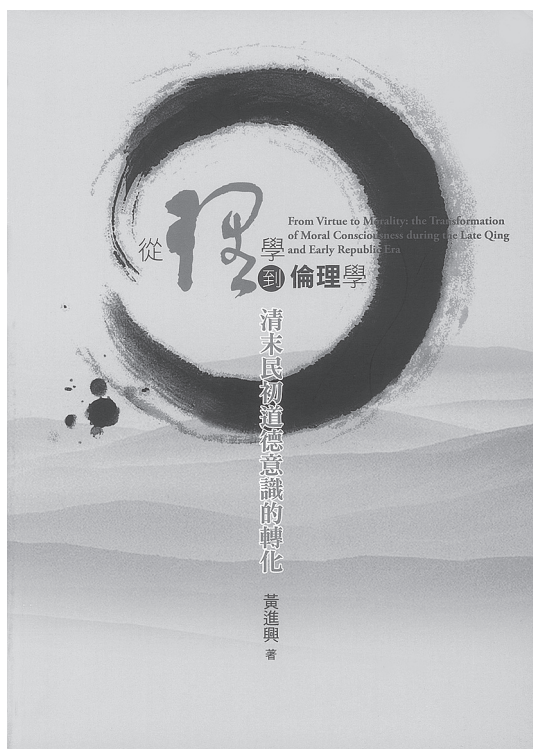




# 「書中有書」—— 《從理學到倫理學》後記

黃進興\*



我習慣把某一時段的研究，不分議題結集成冊一起刊行，例如之前的拙作《優入聖域》和《聖賢與聖徒》。我這種「壞」習慣，曾經有人善意告誡過，但一時難以戒掉，又成為老毛病的慣犯，蓋積重難返矣。

《從理學到倫理學》一書，跨越了 2006 年至 2013 年的研究成果，而內容

\* 中央研究院歷史語言研究所特聘研究員兼所長

則大致可以分成上、下兩部分：前一部分擬探討「清末民初道德意識的轉化」，乃是主題鮮明，首尾連貫的獨立書稿；後一部分則側重反思「儒教的現代命運」，原則上係延續之前探索孔廟文化的研究。是故，本書便呈現出「書中有書」的奇特現象。

個人想要探討「清末民初道德意識的轉化」，起心發願約有二十年之久。之所以遲遲未能動筆，主要是那些年來內心仍然盤據著「孔廟文化」的議題，一時無法一心兩用，只有等到完成階段性的孔廟研究，方才能啟動新的課題。

二十多年前，我開始探討孔廟的議題，從重建孔廟祭祀制度著手，爬梳基本資料，逐步重建歷史上孔廟祭祀制度的輪廓，並聚焦孔家、士人和統治者之間的互動。之後，便開始思考「儒家或儒教究否為宗教」的問題，此一爭論乃是清末以來知識分子激辯的焦點。百年來「公說公有理，婆說婆有理」，正、反雙方各執一詞，遂莫衷一是。為了解開百年來的謎團，我仔細剖析雙方的論證，遂發覺兩者皆援取「經義」研究的途徑，蓋中華經典浩瀚如海，各取所需，證成己說，故誰也說服不了誰。我則受到西哲維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)「家族性相似」概念 (family resemblance) 的啟發，放棄執一不變「定義式」的取徑 (definitional approach)，以孔廟作為儒教聖域，從實際歷史發展的過程，揭發孔廟的原貌，確定儒教在傳統社會乃是國家宗教，蓋無疑義。所以「儒家或儒教為宗教」基本上乃是歷史的問題，並非純哲學或概念的析論所能解決。

倘若上述我的探究可取的話，猶有一疑團待解。迥異於帝制時代，為何今日絕大多數的華人並不覺得「儒家或儒教為一宗教」，推其原因大致有二：首先，儒教在帝制時代所扮演的官方公共宗教的角色，與近人私人宗教式的信仰型態格格不入。是故，民初以來，民眾變得頗為隔閡。其次，則涉及清末民初以降儒教的「除魅運動」(disenchantment)。簡言之，儒教去宗教化，變成智識性的儒學，乃是近代思潮與教育攜手合作的產物。已故的哲學史家陳榮捷 (1901-1994) 在 1953 年回顧近代中國的宗教趨勢，見證到：「迄今日，中國人幾乎毫無異辭地否定儒教 (Confucianism) 為宗教。」<sup>1</sup> 實乃有鑑於此一流變。

<sup>1</sup> Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China* (New York: Columbia University Press, 1953), p. 16.



在附錄的兩篇訪問稿：〈克里歐的學徒〉和〈把握儒教的歷史真實不能僅僅從經典出發〉則是藉著訪談釐清上述的事實。尤其，在稍後 2014 年所刊行的《皇帝、儒生與孔廟》的講稿，<sup>2</sup> 我又進一步闡述過去的研究因為缺乏比較與人類學的面相，致使儒教的宗教性格鬱悶不發。這一連串的講演所引起的迴響，令我深深見證希臘哲人柏拉圖 (Plato) 何以視「言說」(speech) 優於「文字」(writing)，確有見地；蓋臨場的演說、與聽眾即席的對答，在在透顯當下生動的實在感，這是單憑書寫文字難以捕捉到的。<sup>3</sup>

又，近年來，「現代化」(modernization) 和「俗世化」(secularization) 躍為宗教社會學的熱門話題，西方的名家大儒不乏側身此一論辯。根據舊有的理解，在近代西方文明，宗教與近代化乃是此消彼長的進程，而「現代化」和「宗教俗世化」則是攜手並行、雙頭並進的。但晚近的研究則多所修正，其中的曲折和複雜的過程，遠超過刻板的想像。泰勒 (Charles Taylor, b. 1931) 的《俗世的世紀》(*A Secular Age*, 2007) 乃是這方面的扛鼎之作，<sup>4</sup> 但其析論究竟只限於西方的歷史經驗，若跳出歐洲的世界，異地異文化可能另有一番不同的景象。舉其例：若文明古國的中國，儒教便有所歧出。拙文〈論儒教的俗世性格〉蓋為此而發，因為自古迄今，儒教與生俱來的俗世性並不全然符合歐洲從神聖至世俗的近代化軌跡。這與西方社會學家揣測「俗世化理論」並不適用解釋中國的儒教，恰不謀而合。<sup>5</sup>

最終，回到拙作的主軸：「書中之書——《從理學到倫理學》」。

拙作旨在探索世紀之際中國道德意識的轉化，而非一部近世倫理學史。其緣起，蓋因年輕時負笈西方，有了置身他鄉的機緣，而接觸異文化不免令人特有感發。該時，心裡常縈繞一個疑問，那就是作為一個當代的華人，其

<sup>2</sup> 黃進興：《皇帝、儒生與孔廟》(北京：三聯書店，2014)。這冊講演錄是 2012 年 9 月參加復旦大學「光華人文傑出學者講座」所發表的四篇演講：第一講「研究儒教的反思」，第二講「皇帝、儒生與孔廟」，第三講「『聖賢』與『聖徒』：孔廟的宗教性格」，第四講「清末民初儒教的『去宗教化』：兼論今日孔廟的困境」。

<sup>3</sup> 這兩篇訪問稿僅收入「臺北允晨版」第 431 至 455 頁，而為「北京中華版」所無。

<sup>4</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

<sup>5</sup> cf. José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective," *The Hedgehog Review*, Spring & Summer 2006, pp. 7-22. 拙文〈論儒教的俗世性格：從李紱的《原教》談起〉僅收入「北京中華版」第 312 至 340 頁，而為「臺北允晨版」所無。

文化心理是距離三百年前的中國人較遠？還是與現代的西方文化較隔閡？<sup>6</sup>雖然這個問題乃純粹出於好奇心，但日久揮之不去，漸次發酵，竟有斯文之作。

中國面對「兩千年來未有之變局」，傳統文化定然起了極大的變化。在物質方面，食衣住行顯而易見，不言而喻；但論到精神層面，則大費周章，難以說清楚、講明白。拙作特意選擇「道德意識」作為分析的焦點，盼能略窺一二。簡言之，十九世紀末葉至二十世紀初葉恰是中國由傳統邁向現代的分水嶺，揆諸道德思維，即是「理學」到「倫理學」的遞嬗。

眾所周知，「理學」盛行於宋明，係成聖希賢的成德之學；即便下抵有清一朝，雖有起伏變異，尚稱流風不輟。「倫理學」一詞則係外來語，其意涵有二：其一代表嶄新探究道德的方式，另一則標榜受西學衝擊之下所產生的新道德觀。傅斯年（1896-1950）指稱「（宋學）整天說德，卻不能創個有系統的倫理學」，<sup>7</sup>便是反映新世代的學風；而梁啟超（1873-1929）的《新民說》首開新道德的風氣，預鑄了往後中國倫理思維發展的軌跡，乃具有劃時代的意涵。

方法上，拙文所鋪陳思想的課題，均是為特殊脈絡所設計的對比背景，美其名則是「理念型態」(ideal type)的手法；期能兼顧歷史時段的變化與類型學的比較，所以對理學的形成與其近代之前的處境，必須有所交代；然後，再整理出理學家的道德觀，作為爾後比較的基型。簡之，理學之所以成為宋明的顯學，絕非偶然；它經歷了宋、明、清不同階段的嚴厲考驗，即使蒙受政治的壓抑，依舊能與時俱進、歷久彌新。此一發榮滋長的趨勢，直迄清末中國遭遇兩千年未有之變局，方才頓挫。取而代之則是新世代的倫理學。

新世代倫理觀的特徵是什麼？拙作與其從近代中國道德文本，疏理出個別具體德目的變化，毋乃採取較似「後設倫理」(meta-ethics)的角度，過濾出新道德的三項特質：一項為「形式」，兩項歸諸「實質」的概念，全都影響了「新倫理」的誕生。形式上，便是「道德係有意識的嚮善」；實質上，則是「祛除形上學的倫理觀」和「邁向以『權利』為基底的倫理思想」。

首先，新倫理主張「道德係有意識的嚮善」，並不難理解。按，傳統儒學

<sup>6</sup> 有趣的是，從另一端思考，竟也有西方學者認為：在文化心理上，比起當代西方人，西方的古人可能覺得與東方古人較接近。cf. Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* Trans. Michael Chase (Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2004), p. 279.

<sup>7</sup> 傅斯年：〈清代學術的門徑書幾種〉，收入《傅斯年全集》（臺北：聯經出版公司，1980），第4冊，頁407。





(尤其是宋明理學的道德修為)講究的是無意識的造作,也就是宋儒張載(1020-1077)所推崇的「無意為善,性之也,由之也」。<sup>8</sup>清儒李光地(1624-1718)亦說:「有心為善,雖善亦私。」<sup>9</sup>但進入民國,新世代流行的新倫理與固有道德,顯然有所區別。無論新倫理的內容為何,「意識」與「自覺」成為新倫理的先決形式。

其次,「祛除形上學的倫理觀」乃清末民初中、西學風之共相。二十世紀初期,無論中、西方的形上學,均有土崩瓦解的趨勢。民初的「科學」與「玄學」之爭,便是此一論辯的表徵。重新構作的新倫理,難免順應此一趨勢。

末了,「『權利』為導向的倫理思想」更是將固有道德偷梁換柱,圖以嶄新的面貌見世。按近代西方倫理以「權利」(rights)為核心價值,而儒家倫理則是以「責任」(duties)、「義務」(obligation)為歸屬,二者顯有區別,此乃不爭之事實。然而,以權利原則所構作的新倫理,其底蘊係以「自利」為基底,對傳統中國文化自是相當的隔閡。

「權利」概念之深植人心,若容筆者就近取喻,則可以家母為例。十年前,年屆耄耋之齡的家母,久為疾病所苦,醫生囑咐必須按時服藥。但家母一向排拒藥物,有番家人強迫她老人家吃藥,她突然冒出:「我也有人權,不接受強迫!」此話一出,頓時讓大家瞠目結舌。要知家母知識水平不高,平日溫柔婉約、慈顏悅色,突然暴怒,脫言「人權」兩字,令人不勝駭異,必得重估「權利」意識滲透至一般百姓的密度。我的分析恰與一位美國華裔人類學家閻云翔(b. 1966)的論點相契。他長期觀察當今大陸的道德轉型時,總結說:

我個人以為,從「集體主義責任倫理」向「個體主義權利倫理」的轉型這樣一個學術視角,能夠幫助我們有效地理解當代中國的道德世界。<sup>10</sup>

他的觀察實得我心之同然。

<sup>8</sup> 張載:《正蒙·中正篇第八》,收入《張載集》(臺北:里仁書局,1981),頁28。

<sup>9</sup> 李光地:《榕村集》(收入《景印文淵閣四庫全書》第1324冊;臺北:臺灣商務印書館,1983),卷十七,頁26上。

<sup>10</sup> 鄭詩亮:〈閻云翔談當代中國的道德轉型〉,訪問稿,上海《東方早報》2015年7月19日「上海書評」第一篇。

最後必須提示的是，拙作僅及清末民初道德意識的變化，尚不及道德行為的層次；攸關後者，亟需大規模且系統性的經驗檢證，絕非拙作可以負擔。容或以梁啟超在《新民說》的一段話，來彰顯言、行之間的區別。梁氏說道：

今欲以一新道德易國民，必非徒以區區泰西之學說所能為力也。即盡讀梭格拉底、柏拉圖、康德、黑智兒之書，謂其有「新道德學」也則可，謂其有「新道德」也則不可。何也？道德者，行也，而非言也。<sup>11</sup>

梁氏的感慨，恰似暮鼓晨鐘，發人深省。尤值得未來思慮新倫理者，再三致意。

---

<sup>11</sup> 梁啟超：《新民說》，在「專集之四」（《飲冰室合集·專集》第3冊；上海：中華書局，1936）第18節「論私德」，頁131。