



中國的 現代轉向。

THE MODERN TURN OF CHINA

by AMBROSE Y. C. KING

金耀基

中國的「現代轉向」

金耀基

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

OXFORD

UNIVERSITY PRESS

Oxford University Press is a department of the University of Oxford.
It furthers the University's objective of excellence in research, scholarship,
and education by publishing worldwide in

Oxford New York

Auckland Bangkok Buenos Aires Cape Town Chennai
Dar es Salaam Delhi Hong Kong Istanbul Karachi Kolkata
Kuala Lumpur Madrid Melbourne Mexico City Mumbai Nairobi
São Paulo Shanghai Taipei Tokyo Toronto

Oxford is a registered trade mark of Oxford University Press

© Oxford University Press 2004

First published 2004

This impression (lowest digit)

1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
without the prior permission in writing of Oxford University Press,
or as expressly permitted by Law, or under terms agreed with the appropriate
reprographics rights organization. Enquiries concerning reproduction
outside the scope of the above should be sent to the Rights Department,
Oxford University Press, at the address below

You must not circulate this book in any other binding or cover
and you must impose the same condition on any acquirer

中國的「現代轉向」

金耀基

ISBN 0-19-596602-3

版權所有，本書任何部分若未經版權持
有人允許，不得用任何方式抄襲或翻印

Printed in Hong Kong
Published by Oxford University Press (China) Ltd
18th Floor, Warwick House East, Taikoo Place, 979 King's Road, Quarry Bay
Hong Kong

自序

《中國的「現代轉向」》是我近年所寫部份文字的論文集。我選用論集第一篇文字的題目作為書名，是因為它最能涵括整個論集的意含。《中國的「現代轉向」》的出版，距離一九六六年《從傳統到現代》的問世，已三十八年，而兩書實一脈相承、先後互應的，並無今日之我對昨日之我的挑戰。

十九世紀末葉，滿清王朝在西方勢力侵凌下，屢敗屢戰，不止有亡國，且有亡天下之危。同治曾（國藩），李（鴻章）的洋務運動，戊戌康（有為），梁（啟超）的維新運動，以及孫中山領導的辛亥革命，都是為求中國之富強，為爭國族之獨立與自由。實則一直到二十世紀八十年代之中國社會主義現代化運動，從歷史長遠的視角來看，不能不說是承接上述洋務、維新，辛亥以來的中國現代化的步步啟開。誠然，十九世紀末以來中國的現代化運動，實標誌着中國傳統文明的一個「現代轉向」。

中國的現代化，從根本的意義上說，絕不止是富強之追求，也不止是爭國族之獨立與自由，而實在是中國「現代性」的建構。中國「現代性」的建構，千言萬語，則不外乎是一個中國現代文明秩序的塑造。

中華帝國，自秦至清，垂二千年，無疑是東亞一個自成體系的文明，展現了一個獨特的文明秩序。這個傳統的文明秩序，就文化規範的角度言，誠如陳寅恪所說，是建基於儒家的「三綱六紀」的。這個文明的規範秩序在十九世紀末一步一步被解體了，而一個新的中國文明秩序之重構工作則是從清末以來的中國現代化運動展開的。二十世紀的一百年裏，中國現代化之路是艱危崎嶇的，有時因遭外力之侵凌而受阻抑〔日本之侵華戰爭〕；有時因自我之摧裂而出現大倒退〔文化大革命〕，但整體言，中國的現代化還是在一波三折中進行着。中國的現代化最具體地是表現在各個制度領域〔包括政治的、經濟的、法律的、教育的、學術的、文化的各個領域〕的建構。制度現代化的發展很不平衡；有的較成功，有的很失敗，跌跌踉踉，步履艱辛。到了今日，就整個中國現代性的發展言，前路不能說一片光明，但前景確是越來越清亮。我們畢竟看到了一個古老文明的「現代轉向」，一個新的現代文明秩序從傳統中的蛻化演變。從十九世紀到二十世紀，再到二十一世紀，這個轉向，這個大轉變還正在進行着，這是一個跨越三個世紀的「漫長革命」。

中國的「現代轉向」，中國的現代化，這是從中國縱向的歷史發展看的，但橫向的看二十世紀，特別是二次大戰之後，我們見到的是一個「全球現代化」〔全球現代化不等於全球西方化，但二者是不能完全分開的〕的景象。事實上，全球現代化促成了我們今日的「全球化」。中國的現代化則是全球現代化的一個組成。全球化

意味着中國進入世界，世界也進入中國。

全球化最受注目的是「經濟全球化」。經濟全球化固然是一個銳厲的發展趨勢，但卻也受到「反經濟全球化」運動的強烈抵制。一個合理的全球的經濟秩序還有待建立。更應了解的是，全球化絕不等於，也絕不止於經濟的全球化。深層地說，「文化全球化」問題，才是我們特別要面對的。「文化全球化」的一個根本衝突點則在「文化的同質化」與「文化的異質化」這二股力量的較勁，這就關乎到「現代性」的多元性與單一性問題。以我個人的看法，我們並沒有一個單一的「全球文化」。全球現代化所開展的是複數的多元的「全球現代性」(global modernities)。中國的現代性，也即中國的現代的文明秩序，當然與其他的現代性〔特別是西方的現代性〕會有共通點，會有共性共相，但中國的現代文明秩序，無可避免地有「中國的文化性」。

這個論文集的文字，直接間接地都是環繞着中國的「現代轉向」所衍生的問題而寫的，其中有幾篇原是英文發表的，再由劉鋒先生譯回中文，在此我要特別向他致謝。此外，我應說明，文集中有幾篇論文，間中有些重複，我為了保持原來各篇文字的面貌，並沒有作刪削，尚祈讀者諒宥。最後，應該感謝牛津大學出版社的林道群先生，他的專業編輯的意見，惠益本書甚多。是為序。

二〇〇三年底於香港中文大學

目 錄

自 序	vii
1 中國「現代轉向」的漫長革命	1
2 「五四」與中國的現代化	29
3 「五四」的新傳統 ——批判的重估與繼承	37
4 現代化、現代性與中國的發展	53
5 全球化、現代性與世界秩序	77
6 現代性、全球化與文化認同	85
7 台灣現代化與中國現代文明秩序之探索	99
8 東亞「現代性」的探索與反思	117
9 香港：華人社會最具現代性的城市	127
10 個人與社會 ——儒家倫理範典的特性及其在現代社會中的問題	135

11	中國人的「公」、「私」觀念 ——兼論中國人對私隱權的理解	153
12	東亞另類現代性的興起	169
13	全球化、多元現代性和中國對新文明秩序的追尋	185
附 錄		
14	為了中國現代文明秩序的建構 ——劉夢溪對金耀基教授訪談錄	195
15	世紀回眸：從香港文化看中西文化的衝突與融合 ——侯軍對金耀基教授訪談錄	229

中國「現代轉向」的漫長革命

一、前言

站在二十世紀與二十一世紀交接點上，或更把歷史的焦距拉遠，站在第二個千紀年與第三個千紀年的轉換點上，我們無法不問，中國在哪？中國會到哪裏去？我們更會問，上一個千紀年是怎樣的？新的千紀年人類又會是怎樣的？一九九九年十二月三十一日出版的英國的《經濟學人》的社論把第二個千紀年界定為「西方的千紀年」，它說：

這是西方的千紀年：首先在歐洲，之後也在它的衍生地，最主要的是在北美的巨人〔美國〕。它向全世紀輸出它的士兵、傳教士、帝國建造者，它的宗教及它的觀念，它的藝術及它的科學，它的貨物及它的技術，它的政治與商業體系，甚至它的主要貨幣。不論你喜不喜歡〔大部份的世界常是不喜歡的〕，就此刻言，西方已勝利了。

誠然，不論我們喜不喜歡，《經濟學人》把第二個千紀年說成是「西方的千紀年」很難說是誇大的。西方確是勝利了。事實上，「世紀」也好，「千紀年」也好，根本就是西方的說法。當第三個千紀年來到的時刻，電子媒體第一時間報導了澳洲、非洲、美洲、歐洲、亞洲各地的歡慶場面，是的，地球上的人類似乎都在為新千紀年的來臨而歡慶！

在第二個千紀年中，一直到十六世紀前夕，中國可能是世界上最偉大的文明，但十六世紀之後，西方的歐洲的文明經過了文藝復興，啟蒙運動，工業革命而急速的升起了，中國則在鎖國政策下浴沐在一種天下唯我獨尊的榮光中，不知不覺。在此後四百年，我們知道是歐洲的不斷地擴展，是西方文明支配其他文明的世界格局。當歐洲帝國在資本主義的要求下，向世界各地拓展時，帝國主義變成了一種有意識的政策。十六世紀葡萄牙從中國手中拿走澳門時，中國還沒有感受到歐洲帝國主義的威脅，但在一八四〇至四二年鴉片戰爭中，中國則真正在西方帝國主義手中嘗到了屈辱的滋味，香港就是在南京條約下割讓給英國的，而一八六〇年英法聯軍攻打北京，火燒圓明園，才使中國朝野驚覺到古老的中華文明的秩序被推倒了。由今日看當時的世界局勢，滿清帝國與歐洲帝國主義相撞碰，其勝敗榮辱幾乎是完全可以預見的。自十九世紀起始，英帝國已經取得了全球的支配性地位，在一七六〇至一八三〇年之間，英國的工業生產幾佔歐洲的三分之二，當英軍火燒圓明園之一年(1860)，英帝國生產的鐵與煤各佔世界產量的百分之五十三與百分之五十。據估計，它的工業能量幾等於世界的百分之四十至四十五及歐洲的百分之五十五至六十之間¹。不能忘記，當時滿清政府面對的不止是英帝國，而是歐洲的帝國主義〔及之後的日本軍國主義〕。歐洲自十九世紀起直到第一次大戰時，顯然是居於霸權地位的，在一八〇〇年，歐洲控制了地球表面上百分之三十五的土地，到一八七八年，則增至百分之六十七，到一九一四年，更增至百分之八十四了²。

1 F. Crouzet, *The Victorian Economy* (London, 1982), 見引於 Paul Kennedy, *The Rise and Fall of The Great Powers* (N.Y.: Vintage Books, 1987), p. 151.

2 T. Fieldhouse, *The Colonial Empires 1830-1914* (London, 1973), p. 178.

在這樣的一個世界格局下，我們可以理解到為甚麼當歐洲帝國主義以武力叩關時，滿清大臣如李鴻章之輩等驚呼這是中國三千年未有之變局了。一點不誇張，中國雄據東亞，數千年來從來沒有遇到過這樣的強敵，更重要的是，這個強敵，不止在「力」上勝過中國，而且可能是一個比中國文明更「先進」的文明。古老的中國面對這個前未之有的挑戰；面對民族的存亡絕續，曾有過種種的回應，但自願與不自願的，自覺與不自覺的，終於出現了一個巨大的「現代轉向」，亦即走上了中國現代化的道路。中國的現代轉向是十九世紀末葉開始的，儘管有種種的曲折，整個二十世紀中國就是在走現代化，特別是制度現代化之路。中國的現代化迄今還是未竟之事，我相信它將是中國人二十一世紀根本的大業。中國的現代轉向是跨越三個世紀的現代化道路，它是中國傳統的文明秩序轉向中國現代的文明秩序的「漫長革命」³。

二、中國文化傳統之性格

A. 儒家的政治文化設計：理想與現實

中國之所以發生「現代轉向」主要她是受到西方帝國主義的侵略性底挑戰而起的。在西方叩關之前，中國是一個自成一天下格局的帝國文明體。德國哲學家耶斯培 (Karl Jaspers) 把中國與印度、希臘、近東列為世紀前的世界上的幾個「軸心期文明」⁴，中國這個「軸心

3 「漫長革命」一詞借用 Raymond Williams 的 *The Long Revolution* (London: Pelican Books, 1965) 一書的書名。本文所用「革命」二字是指根本性的社會文化之變遷。

4 參 Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, pp. 2-3.

期文明」即自孔子(551-479 BC)算起，亦已有二千五百年的歷史了。

中國的傳統文明，有極繁富豐厚的文化，不論在所謂的「物質」或「精神」領域都有偉大的成就，如書畫、文學、音樂、印刷、建築，乃至日常所用的器皿等，都是戛戛獨造，精彩曼妙的文化產物，至於在思想上，也有千門萬戶的景觀，先秦的諸子爭鳴，璀璨瑰麗，足可與世界任何文化媲美。應指出者，本文特別要說的中國文化是指塑造中國社會秩序的價值系統與制度設計。而要講塑造中國社會的價值系統與制度設計則不能不講儒家。因為以孔子為中心的儒家之主要關懷是現世社會，其目的則是在人間建立和諧的秩序。

中國自秦漢以降，才形成一廣土眾民的大帝國，擁有一個統一的政治體系及一個統一的文字傳統，自此，我們可以說傳統中國是一文化、一社會，這個文化以儒家價值系統為主導，這個社會以儒家的制度設計為基調。

秦統一六國，創建了帝國體系，君權凌駕一切，天子稱皇帝，皇帝不止為國家元首，且是國家之化身，這種基於法家思想的君主制，漢代承而繼之，唯漢武帝接受董仲舒之議，「推明孔氏，抑黜百家」，把儒家推到國家意理之地位。自此儒法並存或外儒內法，此漢宣帝之所以自謂「漢家自有制度，本以霸王道雜之。」(《漢書元帝本紀》)。自漢之後，帝國的制度結構與儒家的思想結合。儒家的一套規範理論不僅關係到帝國的君主制的「正當性」，並且滲透到國家與社會各個制度領域，所以，自漢代之後，在帝國體系下的儒家，我稱之為「制度化儒學」(institutional Confucianism)，因為中國的制度是依儒家文化精神而建立的，而傳統中國可稱之為「國家儒學」。

體制」(state Confucianism)，這是因為儒家成為帝國的意識形態了。在一定的意義上，儒家是有一套建構「社會 — 政治」秩序的方案，我們不妨稱之為「儒家的文化設計」(Confucian Project)。

史華慈 (B. Schwartz) 認為中國文化中所共有的文化取向是：一個普遍的「社會 — 政治」的秩序觀。在這個秩序觀中，顯化了秩序在「神聖界」與「俗世界」中的優位性與整體性。他說：「那種關於普遍的，無所不包的社會政治秩序觀乃是一種基於宇宙論的普遍王權為中心的。」同時，「普遍王權或他所佔據的權位是一種在人的社會與宇宙的統治力量之間構成主要聯繫的制度」⁵。普遍王權通過「天命論」而形體化於代表國家的天子身上，天子乃被賦予了形塑與轉化人間的社會政治秩序的使命。韋伯 (M. Weber) 看到中國的君主就如同一位教皇，中國的皇帝是運用真正意義上的卡里斯瑪型的權威 (Charismatic authority) 進行統治的⁶。宇內唯一的君王在其人格中體現着凌駕於神聖的和世俗的社會政治領域之上的至高權威，這一點充分體現在「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」的說法中。在這裏，我要指出，在傳統中國，政治是居於極重要的地位的，儒家的「內聖外王」的理想就是要通過政治來實現的。「內聖」屬於道德倫理範疇，「外王」屬於政治範疇，而在儒家思維中，這二者是不可分的，由於君主居於國家社會的中樞位置，故期望他是一有德的君主，也即「聖王」，然後可以「作之君，作之師」，

5 Benjamin Schwartz, 'The Primacy of Political Order in East Asian Societies: Some Preliminary Generalizations', in S. R. Schram ed, *Foundations and Limits of State Power in China* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1987), p. 2.

6 Max Weber, *The Religion of China* (N.Y.: The Free Press, 1964), p. 31.

故而，儒家的文化設計是政治與道德合一的，是「政教合一」的。這裏講的「教」不是西方的教會，而是指中國儒家的教化系統。中國最理想的政治是「仁政」，即是一種高境界的德政，儒家對政治社會的秩序的建構，其着眼點是義務，是責任，而不是權利，錢穆認為中國是以義務責任為本位的君職政治⁷。其實，即使在「天命」說中，亦是要天子去盡天子之責。天子如不盡君職，則人民就可以起來加以放逐、易位。所謂「君不君」則民亦可不民。孔子說：「湯武革命，順乎天而應乎人」；孟子更說：「聞誅一夫，未聞弑君也。」荀子雖然尊君，但亦謂「臣或弑其君，下或殺其上，無它故也，人主自取之也。」這顯示儒家承認人民對暴君有合法的「叛亂權」，亦是正當的「革命權」。究其實，這是儒家的「正名」主義的中心思想，所謂「君君、父父、臣臣、子子」就是規範政治與社會的角色系統。

不過，整體地宏觀來看，儒家的道德政治在中國並沒有能真正落實，也即儒家為政治提出的「文化設計」並未變成事實。宋代大儒朱熹曾說「千五百年之間，正坐為此，所以只是架漏牽補過了時日，其間雖不無小康，而堯舜三王周公孔子所傳之道未嘗一日得以行於天地之間也」。實際上，「普遍王權」理論，通過君主及有儒家經典訓練的士大夫為主體的「官僚結構」，發展了一個龐大的行政導向的帝國，而王權成為絕對的權力。在現實世界，「聖王」少見，而「王聖」則多有，王權之外根本排除了社會上其他獨立勢力發展之可能性。徐復觀指出秦漢以來中國的政治現實上是一專制制

7 錢穆：《國史新論》（台北、香港：自印本，1953），頁34。

度，他說：「無任何力量可對皇帝的意志能加以強制，這才是我的所謂專制的真實內容」，又說「最主要的一點是，任何社會勢力，一旦直接使專制政治的專制者及其周圍的權貴感到威脅時，將立即受到毀滅性打擊，沒有任何社會勢力可以與專制的政治勢力，作合理地、正面地抗衡乃至抗爭」⁸。中國的城市，都是王權延伸的「行政」結構，是王權的堡壘，沒有像西方城市那樣，有「自治特權」，故中國在很大程度上是一「官僚統治的社會」，沒有出現過「市民社會」。儒學，如韋伯所指出，是「食祿者的身份倫理 (status ethic)」⁹。而中國的法令是「法典化的倫理規範，而非法律規範」⁹，瞿同祖認為傳統中國的法律是「儒學化」了的，亦即是儒家倫理融入了中國的法律¹⁰。

B. 儒家的禮治與家庭倫理

如果說，儒家的文化設計的理想在中國的政治上並沒有得到真正實行，但它在中國的社會卻在很大程度上把理論變為生活的實踐了。傳統中國廣大的鄉土社會，誠如費孝通所說的，是一個「沒有政治的，有的只有教化」的社會，這個教化是依儒家長幼之序建立的「長老統治」，也是依儒家傳統建立的「禮治秩序」。這個「禮治秩序」並不是指文質彬彬，像《鏡花緣》裏所描寫的君子國一般的社會，而是指人之行為合於儒家禮教的倫理規範的社會¹¹。儒家的

8 徐復觀：《兩漢思想史》(台北：學生書局，1978)，頁134-52。

9 見前引，Max Weber 書，頁102。

10 Tung-Tsu Chu(瞿同祖), *Law and Society in Traditional China* (Mouton: The Hague, Netherlands, 1961).

11 費孝通：《鄉土中國》，見其中〈禮治秩序〉與〈長老政治〉篇。

文化設計，真正在傳統中國形成制度，並發生巨大深遠影響的是中國的家庭，或更確切地說，是中國的家族制度。梁任公說：「吾國社會之組織以家族為單位，不以個人為單位，所謂家齊而後國治也。」馮友蘭則更認為「家族制度就是中國的社會制度」¹²。誠然，中國人常只知有家而不知有社會，在中國，一般人的心理上，國家之外就是家，因此常以「家國」並稱。而中國人在「家」裏，是生活在種種的倫理關係中，他可以是父、是子、是兄、是弟，但如梁漱溟所言，他就「沒有個人的觀念」¹³，也即不是他自己。就此而言，儒家文化理念中沒有西方的個人主義的思想。

儒家為社會群體設計的最重要的行為規範是五倫。社會中任何人都被納入進這個五倫的層系組織中。五倫是指「父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友」。我們可以看到五倫中有三倫是關於家庭中人的，於此可見家之重要性。這五倫又是以「父子」一倫為主軸，儒家對於這個主軸關係以「孝」的觀念加以維繫。在影響無比深遠的《孝經》一書中，孝的概念被推到了中國倫理系統中的中央位置上。儒家整個理想落實到社會上來，便是一以孝為基礎的倫理世界。值得指出者，漢代之後出現的「三綱」說，〔即君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱〕，近人雖有指出此非先秦原始儒家所有¹⁴，但「三綱」「五倫」卻是「制度化儒家」的核心價值系統，二千年來成為規範傳統中國政治與社會制

12 見 Fung Yu-lan(馮友蘭)：《A Short History of Chinese Philosophy》ed. by D. Bodde (N.Y.: Macmillan), p. 21.

13 梁漱溟：《中國文化要義》(香港：集成圖書公司，1963)，頁91。

14 徐復觀：〈中國孝道思想的形成、演變及其歷史中的諸問題〉，收入徐復觀：《中國思想史論集》(台中：東海大學，民國48年)。

度的「名教綱常」。清代儒學名臣曾國藩給他兒子的家訓中說：

羅婿性情可慮，然此亦無可如何之事，爾當諄囑三妹，柔順恭謹，不可有片言違忤三綱之道。君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱，是地維之所賴以立，天柱之所賴以尊……君雖不仁，臣不可以不忠；父雖不慈，子不可以不孝；夫雖不賢，妻不可以不順……¹⁵

從這裏，可見「名教綱常」之深入人心，三綱五倫是真正「制度化」了。史學家陳寅恪在〈王觀堂先生輓詞序〉上說：「吾中國文化之定義，具於《白虎通》三綱六紀之說，其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖所謂 Idea 者。」他又敏銳地指出：「夫綱紀本理想抽象之物，然不能不有所依託，以為具體表現之用；其所依託以表現者，實為有形之社會制度。」

陳寅恪把《白虎通》的三綱六紀說成是中國文化之「定義」，顯然是他極重視中國的制度，或制度化了的文化理念。我們也可說，只有制度化了的文化理念才是真正文化的核心。

在此，應一提者，《白虎通》中的「六紀」與「五倫」一樣，都是規範人與人之關係者。¹⁶我所要指出者，「五倫」、「六紀」中之人與人之權義關係是對稱性的，而「三綱」則是片面的絕對性的權義關係¹⁷。以是，君臣一綱強化了中國的專制性格，而父子一綱助

15 此段文字見引於李慎之：〈獨立之精神，自由之思想——論作為思想家的陳寅恪〉的一篇尚未發表的文稿。

16 所謂六紀，是「謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。」《禮》、《樂記》正義，引《禮緯含文嘉》曰「六紀，謂諸父有善，諸舅有義，族人有敘，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊」。

17 梁任公說：「後世動謂儒家言三綱五倫，非也，儒家只有五倫，並無三綱，五倫全成立於相互對等關係之上」見《先秦政治思想史》（台北：中華書局，民國45年），頁75。