

儒家伦理与秩序情结
中国思想的社会学诠释

张德胜著

巨流图书公司印行

張 德 勝 著

儒家倫理與秩序情結

——中國思想的社會學詮釋

書名：儒家倫理與秩序情結
——中國思想的社會學詮釋
著者：張德勝
發行人：熊嶺
編輯：趙天池 翁瑞雲
出版登記證：局版臺業字第1045號

版權所有 不准翻印

民國78年9月一版一印

出版者：巨流圖書公司
地址：臺北市10035博愛路25號312室
電話：(02) 371-1031 • 314-8830
郵購：郵政劃撥帳戶0100232-3
傳真：(02) 381-5823

國際書號：ISBN 957-9464-04-9

定價：臺幣220元

目 錄

金序	金耀基	1
作者序		11
第一章 社會學與思想詮釋		15
一、詮釋思想的藝術		15
二、思想的內在分析與外在分析		22
三、思想的存在基礎		26
第二章 規範的挑戰		35
一、提問與思想方向		35
二、失範的社會		38
三、春秋戰國的失範情況		42
四、失範與社會變遷		51
第三章 儒家的回應		61
一、規範問題與規範回應		61
二、孔子的規範傳統及其學說的規範特色		64

2 儒家倫理與秩序情結

- 三、規範共認與禮治秩序..... 72
- 四、規範內植與個人修養..... 81
- 五、秩序自家庭開始..... 88

第四章 儒家以外的回應..... 95

- 一、法家思想的社會基礎和時代背景..... 96
- 二、法家的行為主義及其強制秩序..... 103
- 三、墨家為民請命及其尚同秩序..... 112
- 四、道家尋求個人救贖與自然秩序..... 121

第五章 儒家思想與社會控制..... 133

- 一、意識型態與社會控制..... 133
- 二、國家意識型態的競逐..... 136
- 三、國家意識型態與儒學全方位化..... 147

第六章 儒家倫理與秩序情結..... 157

- 一、動亂創傷與秩序情結..... 157
- 二、和而不同..... 160
- 三、節情斂欲..... 165
- 四、賤己貴人..... 178
- 五、對等回報..... 184

第七章 佛道倫理與秩序情結..... 191

..... 191

- 二、道佛思想對儒家倫理之補充..... 198
- 三、道家倫理與秩序情結..... 204
- 四、佛家倫理與秩序情結..... 211

第八章 儒家倫理與現代中國..... 219

- 一、規範知識與適應危機..... 220
- 二、儒家倫理與馬克思主義..... 227
- 三、儒家倫理與東亞成就..... 237
- 四、儒家倫理蘊藏成就動機：事實或迷思？..... 246
- 五、儒學正等待歷史的召喚..... 260

人名索引..... 265

名詞索引..... 272

「支那之聖賢人……所最重之祈嚮，

曰惟吾國安且治而已。」

——孟德斯鳩

儒家倫理、社會學與政治秩序

——序張德勝著《儒家倫理與秩序情結》

金耀基

(一)

在今天，任何人想寫一本關於儒家思想的書，不得不需要一些勇氣。當然，這不是由於儒家思想的研究太少，仍是荒漠一片的處女地，需要探荒開路的勇氣。相反的，乃是因為這方面已經有太多的研究，在汗牛充棟的書籍中，不止有一長列中國學者的著作，還有無數日本、韓國以及歐美學者的著作，關於儒學的話幾乎很少沒有已經說過的了，要想言人之所未言，而又要說得有新意，真是一項心智的挑戰了。哈佛大學治中國思想經年不懈的史華慈（B. I. Schwartz）教授，在其一九八五年出版的廣受士林推譽的 *The world of Thought in Ancient China* 《古代中國思想世界》一書中，一開頭就提出自問問人的問題：「關於孔子的還有任何沒有說過而需再說的嗎？」

張德勝先生《儒家倫理與秩序情結》一書，我覺得對儒家倫理的詮釋就說了許多別人未說過的話，並且是有新意的。坊間討論儒家社會政治思想的書很多，但很少是從「社會學」的角度加以

2 儒家倫理與秩序情結

詮釋的，更有者，德勝的書不是全面的泛論說儒家思想，而是扣緊一個主題，即「秩序情結」來立論的。這是「小題大做」，並且做得很出色。特別應該指出的是，本書書名是《儒家倫理與秩序情結》，實則他也討論到先秦的道、法、墨及漢以後的佛家與「秩序情結」的關係。他說：

中國自秦始皇統一天下以來的文化發展，線索雖然很多，大抵上還是沿著「秩序」這條主脈而鋪開。用佛洛依德的術語，中國文化存在著一個「秩序情結」，換做潘乃德（Ruth Benedict）的說法，則中國文化的形貌（configuration），就由「追求秩序」這個主題統合起來。

德勝所講的「秩序情結」也即是「動亂情結」，秩序與動亂是一物之二面。誠然，追求秩序與趨避動亂是中國一個突出的文化取向。史華慈指出先秦思想家的共同的文化取向是：一個宇宙界與人事界中的「秩序的優位性」（primacy of order）的概念。中國文化重「和諧」的價值觀貫通於個人的生活與社會：講家庭生活，曰：「以和為貴」，講生意，曰：「和氣生財」。中國的大城，稱西安，延安，長安；中國之北京城門亦稱天安。中國以最好的政治為「國泰民安」，而政治社會之最高境界則是「大同」，意即，盛世大和平也。培拉（R. Bellah）認為中國的「中心價值體系」重「整合性價值」（integrative value），並以「一種調適的平衡為中國社會的理想」。所以，中國文化重「秩序」可說是學者的共見。德勝卻特具心思的用「秩序情結」的觀念來解釋這個現象，他說：

筆者則認為文化之於社會，猶如性格之於個人。春秋戰國是我國思想初生階段，那時的動亂，對社會構成了創傷性的沖擊，因之往後二千多年來的中國文化，就潛在著「談動亂而色變」的過敏傾向。用佛洛依德的術語，中國文化蘊藏著一個因動亂創傷而造成的嚮往秩序的情結。

德勝認為，生活在雅斯培（Jasper）所說的「軸心時代」（axial age）的儒家宗師孔子，所面對的是一個巨大的「失範」社會的挑戰，他所苦思用心者即在撥亂反正，重建秩序，此一追求秩序的情結則影響了中國文化的路向與性格。在孔子眼中，春秋戰國是一個禮樂崩壞，君不君，臣不臣，觚將不觚的失去規範的社會。當然，這是孔子對當時所處時代的一種「情景的界定」，如果我們今天從思想學術發展的觀點看，那個「失範」的社會卻是百家爭鳴，思想燦爛，社會流動可觀，價值多元的時代了。這就如尼采所說：「我們時代的最大長處難道不是沒有真理存在嗎？一切都被允許。」但在孔子眼中，「一切都被允許」的社會正是一「失範」的社會，因此他一生工作的目標就在重建規範。這裡涉及到儒家的孔子乃至先秦各家思想的創始者都面對的「問題處境」（problematicues）了。這是說，要了解一種思想，就需要把這種思想的內容與最初激發這種思想的問題連起來考察，才能了解這種思想的根源與發展。史華慈之論先秦思想即是從此著墨落筆的：德勝也與史華慈一樣，他說：

現代社會學的興起，大概源於西方一些思想家對社會秩序的關注，不過，他們提出的問題，與春秋戰國時代的哲人

並不相同。霍沛士（ Thomas Hobbes ）提出的問題是：社會秩序為什麼是可能的？孔子等人的問題則是：如何建立秩序？前者的問法是「為什麼？」是個智性問題（ intellectual question ），後者的問法是：「如何？」是個規範問題（ normative question ）。

我們知道，霍沛士是西方現代政治思想的先驅，霍沛士所提出的問題，也就成為社會家學派深思（ T · Parsons ）所謂的「霍沛士的秩序問題」（ Hobbesian problem of order ）。在這裡，我想指出，「霍沛士的秩序問題」把「自然境域中人」（ man in nature ）與「文明境域中人」（ man in society ）截然分開，他認為自然境域中人處於人人交戰的可怖狀況，唯有一個絕對的君王政府（主權者），才會有文明社會之可能。但孔子的秩序問題卻不是把「自然境域中人」與「文明境域中人」視為二界，孔子根本沒有提到「自然境域中人」的境況。有之，也只是墨子、老子與荀子。墨子的「自然境域中人」之情況近似霍沛士所描寫，而老子對自然境域之嚮往則反與盧梭異代同調。至於孔子則肯定「三代」，特別是周代乃人類已經達到一個良好秩序的理想社會。《周禮》可說是他理想社會的憲章典則。由於他的理想社會是已經具備一切規範的有秩序的三代文明，所以他才感嘆春秋戰國的無序與失範；也唯如此，他才積極地關心「秩序」的重建。所以在孔子思維中，不發生西方思想家那種回歸自然境域或走出自然境域的問題。他的問題是「如何重建規範秩序」的問題，也即是如何復還「三代之盛」的問題。這與此後中國思想有濃厚薄今厚古的「過去取向」不無關係。

(二)

張德勝先生此書，共八章，理路井然，脈絡分明。第一章引言，論社會學與思想之詮釋，首先討論了「詮釋」之含義與其知識性格，並運用知識社會學的角度剖析思想之存在的基礎，這與我前面所說的「問題處境」是有關的。第二章論春秋戰國之「失範」所造成的挑戰，引發了先秦諸子思想的回應。顯然，德勝是同意尼斯貝（ R · Nisbet ）所說的：「特別是政治及社會思想，我們尤其需要經常看到，每個時代的思想，是對危機及社會秩序的巨大變遷所造成的挑戰的回應。」第三、四二章一一論析了儒家及先秦另三大家：墨、道、法對此一挑戰的回應。雖各家之回應不同，但同樣措意於「秩序」則一。第五章「儒家思想與社會控制」。第六章「儒家倫理與秩序情結」。前者說明了漢武之後儒學成為國家意識範典地位之原因及儒學之全方位化；後者則批判地分析了禮治之內涵與精神。第七章比較奇怪，這裡不只未見討論先秦墨、法二家，而只留下道家，還「突然」拉進了漢以後「佛家倫理與秩序情結」，想必是他認為漢之後影響中國思想最多的是儒、道、佛三家了！無論如何，德勝說：「道佛兩家思想之發展，雖然都不是沿著「秩序情結」而展開，但是二者在傳統中國獲得價值上的肯定，自必與之有所牽涉，起碼不相悖逆。」我是同意的。最後一章，論「儒家倫理與現代中國」，把儒學與當代思想界熱門話題，如儒學與東亞經濟發展，儒學與馬克思主義都討論到了，全書則以「儒學正等待歷史的召喚」結束。

6 儒家倫理與秩序情結

縱觀全書，儒家是中心，作者用力當然最深，精彩之處很多，可資咀嚼啓發的所在多有，但足以觸發爭議的亦復不少。儒家的「禮治秩序」之外，作者講法家的「強制秩序」，墨家的「尚同秩序」，道家的「自然秩序」，雖然所論者都是耳熟能詳的老話題，但作者還是有他的新鮮詮釋，特別是講法家的「行為主義」，史華慈的書中固然以「行為科學」作為法家一章的副題，且指出法家的理論建立在簡單的「快樂——痛苦」的行為模型上，但德勝則進一步從行為主義角度比較深入地分析了法家的思想，他說：「如果說孔子把社會裡的人看作是神聖典禮的參與者的話，那麼，在法家諸人心中，一國國民不過是施金納盒子（Skinner Box）內的實驗對象而已。」所言不繁，儒法之異則煥然彰顯矣。

(三)

《儒家倫理與秩序情結》這個書名很有意思，德勝開宗明義說：「儒家倫理千條萬條，但歸根究底，不外乎從一個追求秩序情結衍生出來。」全書緊緊抓住「秩序情結」這條主脈，剖析得絲絲入扣，不止有理論依據，而且文筆清通，思路活脫，講得深入浅出，很引人入勝。我覺得德勝此書是近年來對先秦思想，特別是儒家倫理的許多詮釋中很有系統性與理論趣味的一種，是值得知識界與學術界歡迎的。誠然，德勝的詮釋，有強烈的「獨沽一味」（即「秩序情結」）的傾向，可以預見的，他的論點不是一些不好此味的人所能完全欣賞接受的。但不論如何，德勝已很有力地陳明了他的論點。

我個人覺得德勝此書的基本論點是有說服性的。但我想提出二個問題與德勝商榷。

第一個問題是儒家如何看待「社會」與「個人」之關係。社會與個人的關係如何定位幾乎決定了所有社會學理論的性格。儒家的社會理論的性格亦可從這個問題來考察。德勝說：「個人修養並非孔子的終極目標，而是確立社會秩序的手段。」又說：「孔子的終極關懷是在社會層次的外王，而非個人層次的內聖。」這是德勝很強調的觀點。他說：「認為孔子學說以道德自我完善為至高鵠的者，大概未有注意到孔子原先的問題。」（此指「如何建立社會秩序？」言。）我同意孔子的目的是要規復三代的社會秩序。但這個理解卻不一定要得出儒家的社會理論就不重「內聖」，只重「外王」。何以說？因為儒家雖重秩序的重建，但它把社會政治秩序重建的中心卻放在「聖王」身上。應注意的是，「聖王」是內聖與外王之合，二者是不分的。儒家把整個政治（指「社會、政治」二者言，下同）的秩序集中性地建立在「普遍王權」的概念上，而這個「普遍王權」的體現者，既非霍布士的社會契約中所授予絕對權力的「主權者」，更非歐洲的君權神授說下的君王，而是儒家倫理中的「聖王」。所以，儒家的政治在理論上必然是「道德政治」或「倫理政治」（不同於現代的「政治道德」或「政治倫理」）。此亦所以儒家對於居王位或居高位者特別重視其希聖希賢，向善向德的主觀意志上。當然，在中國二千年實際政治上，「聖王」渺不可尋，所多者為「王聖」，但應指出，「王聖」而為暴君時，儒家是有「一夫可誅」的暴君放伐論的，亦即承認人民有革命（革去天命）之權。

的。說到底，先秦儒家對政治秩序的關懷是建立在內聖工夫與外王事業之結合上的。這個問題與儒家如何看待「社會」與「個人」的關係是密切相關的。

在現代社會學的功能學派理論中，強調「社會對個人的優位性」（primacy of society over individual），但儒家只有「秩序的優位性」（見前），卻沒有「社會對個人的優位性」，這是極不同的。德勝說：

儒家思想與功能主義的相同之處，……由於二者的焦點都放在社會層次，而且以價值規範之共認為秩序根源。因此大家都有著所謂結構性的偏蔽（structural bias），即是說，只見角色，不見個人。

這個說法是很可以討論的，儒家的社會理論中，社會與個人的關係不是對立的，而是辯證的。儒家思想中的「個人」（己）不止是一「社會人」，還有康德的道德的自主性；儒家的「己」決不只是功能主義中的「角色」（role），而毋寧更近於米德（George H. Mead）的「自我」（Self）。中國人講關係，講人倫，但如費孝通先生所說，中國人的「差序格局」仍然是「己」做中心的。我自己一篇英文論文中且認為儒家倫理中有一種「以己為中心的自發主義」（self-centered voluntarism）。我承認儒學中有曖昧與矛盾的地方，現代詮釋之出現不同論點恐是無可避免的。但我要指出，正是由於儒家倫理有太強調個人自主性的地方，再加上韋伯（Max Weber）所說的儒家之「道德的樂觀主義」，因此儒家在追求秩序上，反而在政治層次上很少

措意於制度性的安排，特別是沒有對政治居樞紐位置者作制度的制衡，分權等設計，此所以中國只有「人治」，而無「法治」；此所以二千年來的實際政治上，必然出現余英時先生所說的「儒學法家化」（當然也有瞿同祖先生所說的「法制儒家化」現象），而中國的社會政治秩序始終在禮治之外，還靠法家的刑制與黃老的權術。中國二千年來出現的秩序也始終不是孔子原初精神上企求的秩序。嚴格言之，儒家在「秩序情結」下所提出的建立政治秩序的範典，並不是很成功的。

第二個問題是儒家倫理與現代社會的關係。德勝在書的結尾有這麼一段話：

中國大陸，當權者為了確立秩序，可能要借重儒學，但是走現代化道路所極需的民主、自由、人權、法制與科學，便不得不向外借取了。

我覺得這段話，有點突如其來，因為這不是全書論述中可以得到的結論。而這段話顯然代表德勝對儒學內涵與潛質的看法。對他這個看法，我是有懷疑與保留的。當然我同意，中國要走上現代化，民主、自由、人權、法治與科學是應該向外借取的。處今之世，這是中國文化要自我豐富，自我更新與成長的必然之路。我之所以有懷疑與保留，乃是德勝把「秩序」與民主、自由、法治、人權分開來了。民主法治根本上就是近代西方建立「政治秩序」的設計。以儒家言，其整個政治秩序的體系之建立是與「普遍王權」之概念不可分的，而辛亥革命之後，「普遍王權」的概念已經崩解，一去不返了。儒家要為現代中國建立秩

序，必須放棄舊範典，另建新範典，而這個新範典是不能不以民主、法治這些觀念與制度因素為核心內涵的。就此點言，今之新儒家亦莫不有這樣的共識。所以中國要建立現代的政治秩序，決不是在傳統儒家所提出的「秩序觀」之外，另外加上一套秩序觀，而是在傳統的基位上建立一個以民主法治為核心的政治新秩序。傳統以儒家為主導的文化形貌已經破壞，但許多傳統的文化元素仍然或隱或明，或多或少地存在著，它們可以是建立現代民主的政治秩序的阻力或助力，這就涉及到傳統的損益與轉化問題，特別是儒家中有那些文化資源可供轉化的問題了。今天的中國，不止應求經濟的發展，也應求政治的發展，尤其是尋求一個民主的政治秩序的新範典，也許這才是德勝所講的「儒學正等待歷史的召喚」吧！

(四)

張德勝先生是我香港中文大學社會學系多年的同事，我敬重其人，亦敬重其治學的態度與修養。他最近把數年研究思考所得寫成的《儒家倫理與秩序情結》，索序於我。對德勝這本新書稿，我是欣賞與欽佩的，故寫序是椿十分樂意的事。也像平時我們切磋論辯一樣，我提出了一些德勝不必同意的論點。

一九八九年八月六日
於香港中文大學

作者序

蘇魯門（Richard Solomon）、孫隆基等學者先後提及，中國人有害怕動亂，嚮往秩序的傾向，不過他們並沒有找尋箇中原因。本書嘗試從社會學的角度，通過歷史分析，指出此一文化現象早於二千多年前的春秋戰國時代逐漸形成。那時中國經歷了大規模的動亂，予社會以創傷性的衝擊，而一種「談動亂而色變」的心理情結，於焉產生。

其實大規模的動亂在歷史上屢見不鮮，但春秋戰國剛好是我國思想的初生階段，當時正在形成和發展的主要學說，自然受其影響，特別是日後支配中國人行為的儒學，更是沿著害怕動亂、追求秩序這個主題孕育出來。

不了解儒學，是不可能認識中國文化的，但單單了解儒學，對中國文化的認識恐怕也不會全面。譬如歷代統治者控制人民的手段，基本上是法家的那一套；又如傳統中國的科技發展、醫藥衛生、文學藝術，乃至於抒解生活壓力的方法，大抵受道佛兩家所影響。因此，本書除了以儒家為討論重點外，還兼及其他主要學派。

傳統上，研究中國思想以訓詁為主，即使是分析，大抵走不出哲學觀點。至於以社會學對中國思想作全盤分析者，可說絕無僅有。一般認為，從社會學的角度來研究思想，主要交代思想與社會的關係，屬於外緣性質，說說可以，不涉足亦無傷大雅。其實不管是內在分析或外緣分析，都在增進人對思想的了解，本無軒輊之分，不應厚此薄彼。說到社會學只處理思想與社會的關係，而不及於思想本身，則純屬誤會。以儒學為例，孔子的終極關懷是建立社會秩序，這壓根兒是個社會學的課題，若然不從此一角度出發，實不易掌握此家思想之真諦。譬如《論語》有些極難理解的句子，在社會學觀點的燭照下，就豁然貫通。

筆者是唸社會學的，未受過嚴格的史學訓練，寫這本書只是初步的嘗試，藉此提出一個分析中國思想的框架。史實是具體的，理論是普遍的，以理論治史，疏漏在所難免。韋伯、湯恩比等大師也曾招致不少批評，筆者連他們的項背也望不到，更不在話下了。只要有識之士不笑我淺薄，已經心滿意足了。

寫書仿如踏上孤獨的旅途，要自己面對所有問題，但間中也需別人指點迷津。嚴格言之，書中每一出處，都是我的師承，只緣數目衆多，不便一一致意。在這裏要特別感謝金耀基教授，他是我的老師、同事，也是朋友。除了在寫作過程中提供寶貴的意見外，還在百忙中抽空替我寫序。當今之世，熟識中國思想之社會學家屈指可數。由他寫序，不作第二人想。在找尋資料及徵引原文時，我也曾得到劉述先、黃維樑、蕭新煌及陳其南諸教授的幫助，於此謹致謝忱！

孫隆基博士《中國文化的深層結構》一書，使我對中國文化的

某些方面茅塞頓開。我與孫博士素昧生平，但誦其文，諷其音，則為文者之性情形狀，洋溢於字裏行間。這本書設譽參半，不喜歡的人，指它過於重覆，又欠註釋，行文不夠嚴謹等，但更重要的原因，看來是把中國文化說得一無是處。中國人向來有文化優越感，而百多年來備受屈辱，著實也需要點自尊。不過我很能理解孫博士的立場，因為現在正是中國文化的反省時刻。任何文化都有可取的，有不可取的。需要自尊時，不妨說些正面的東西；但反省與懺悔一樣，基本上都要數說自己的不是。五四運動的反傳統文化，乃至於近期柏楊所著的《醜陋的中國人》、北京中央電視台製作的《河殤》片集，一脈相承，都應該從這個角度來理解。恩格斯引用黑格爾的話：「有些人，當他們說人性是善的，就以為說出非常深刻的思想；但他們忘記了，人性是惡的這句話，意思要深刻得多。」對於中國文化的評說，亦可以作如是觀。

多謝陳德舜、熊秀霞及徐雪明女士幫忙編排索引。香港中文大學社會研究所屬下的當代亞洲研究中心，給我一筆小小資助，使我於電腦檢索、資料追蹤、郵寄及其他零雜項目均獲貼補。本書封面幸承曾堯生先生設計，寓意無規矩（倫理、秩序）不能成方圓，但方圓世界往往局限成長。

張德勝

1989年6月25日

于香港中文大學

第一章 社會學與思想詮釋*

一、詮釋思想的藝術

這部書嘗試以儒家倫理為重點，用社會學的筆觸，替中國文化畫一幅素描。

全書不過十餘萬字，因此只能是素描，不可能是纖毫畢現的工筆畫。事實上中國文化有數千年歷史，李約瑟(Joseph Needham)光是講科技，也要寫上厚厚的七大卷。如果要巨細無遺地交代中國文化的全貌，所涉及的書籍恐怕要裝滿整個規模不小的圖書館。換言之，描繪中國文化，首先要突出重點。然則如何著手呢？

誠如懷特(Leslie White)所言，文化存在於三個領域，即人體內、人體間及人體外。所謂人體內，是指觀念、信仰、情緒

* 本章主要是交代題材之取捨，以及分析之方法。對這方面無興趣或是不欲糾纏於此等討論者，可以略去不讀，逕自由第二章開始。

及態度，人體間是指人與人的交往；人體外是指物件。三者當中，以前者最為重要。^①顧魯伯(A. L. Kroeber)和派深思(Talcott Parsons)甚至認為，所謂文化也者，只不過是社會的人所創造、貯存並用以組織事務的象徵體系(symbolic system)，亦即是意義世界。^②

如果文化的重心在意義世界，然則意義世界的內核又是什麼呢？勞思光指出，任何民族於其文化精神形成之前，皆有一些原始的信仰和觀念。這些東西到了有關民族進入文化的自覺階段時，即通過某種自覺的選擇而予以取捨。換言之，文化精神的定向，以自覺的價值意識及人生態度為標誌，而這種自覺性又顯現於理據之確立及系統化兩方面，亦即是理論性思想體系之出現。^③此等思想體系形成之後，便決定了整個文化的發展方向，而且成為支撐一切的價值泉源。

中國文化的自覺階段，在春秋戰國年代。那時候，雖說百家爭鳴，但以儒、道、墨、法四門為主。秦漢統一之後，墨學式微，法家之術不便公開標榜，剩下來支配傳統思想的，主要是儒、道兩家，以及於漢代傳入的佛學。於漫長的二千多年間，這三家思想此起彼伏，不過大體言之，仍是以儒為主，佛、道相

① Leslie White, 1974. "The Concept of Culture." In A. Montagu, ed., *Frontier of Anthropology*. New York: G.P. Putnam's Sons, p.550.

② A.L. Kroeber, and Talcott Parsons, 1958. "The Concepts of Culture and Social System." *American Sociological Review*, Vol. 23:582-3.

③ 勞思光，一九七四年。《中國哲學史》，第一卷。香港：崇基學院。第二頁。

輔。

儒學涉獵雖廣，然而以社會倫理為究竟，因此本書描繪中國思想的手法，就以儒家倫理為重心，而以佛、道、墨、法家為襯托。

素描除了要突出重點外，更要捕捉神貌。通常這個最考究功夫，往往取決於繪畫者的訓練、修養和眼光。筆者浮沉於社會學逾二十年，要擺脫其影響來觀察事物，談何容易！因此要捕捉儒家倫理的神貌，免不了從社會學的角度出發。依筆者觀之，儒家倫理千條萬條，但歸根究柢，不外乎從一個害怕動亂、追求秩序的情結(complex)衍生出來。

情結是種心理狀況，至少具備下列三項特徵：第一，這種心理狀態不一定為本人所知覺。換言之，它潛存於個人心理結構的深層。第二，這種心理狀態雖然是不自覺的，卻可以在多方面支配著人的行為。第三，這種心理狀態不能說是病症，但對於外來的刺激，往往引起過度的情緒反應。

情結雖然是心理狀態，但本書所要討論的秩序情結，並非僅限於個別的中國人，而是普遍的文化現象。加上這種現象有其社會根源及後果，社會學的分析就派得上用場。

筆者以繪畫來比喻寫這本書，除了交代如何取材外，還有一個用意，就是要突出社會科學藝術的一面。長久以來，社會科學為了確立地位，也為了擺脫傳統形而上學的牽纏，總是強調其科學法則，逐漸使人遺忘了它原來也有藝術的一面。其實這是不必要的，因為自然科學固然追尋真理，但也講求美態。著名數學家丘成桐在一次公開演講中，指出普林斯頓高等研究所的所徽是兩

個女人：其中一個裸體，代表真；另外一個穿衣，代表美。合起來，就是這個科學重鎮追求的目標。^④

尼斯貝 (Robert Nisbet) 是少數將社會學視為一門藝術的學者，他認為社會文化「風景」之於社會學家，猶如自然風景之於藝術畫家。^⑤蓋現實世界有數不盡的面相 (dimension) 和屬性 (attribute)，要將之描繪成為圖象，無可避免有所篩選，至於如何篩選，就不是科學範圍的活動了。自然現實如是，人文 (社會) 現實亦然。歷史是人類活動的紀錄，也可以說是描繪。這門學問對無限現實所作的有限抽取，韋伯 (Max Weber) 早已詳加論析，這裏也不必再行細說了。^⑥

除了表達現實的手段 (means of representing reality) 相像外，社會科學的著述也需要具備藝術創作那種可以意會而不可以言傳的功力。由於功力基本上是個人資質與修養的結晶，與社會於某一時期的知識積累無關，因此在藝術的長河中，後浪不一定推翻前浪，譬如王羲之的書法至今無人能出其右，而李白的詩篇還可以獨步千古。自然科學家只需掌握最新的知識，根本不必理會早期奠基人的理論，可是在社會學的課程裏，韋伯、馬克

④ 丘成桐，〈數學與數學教育〉。香港中文大學校刊附刊，第一本，第二頁。

⑤ Robert Nisbet, 1976. *Sociology as an Art Form*. London: Oxford University Press, p.43.

⑥ Max Weber, "The Logic of Historical Explanation". In W. G. Runciman, ed., 1978. *Weber: Selections in Translation*. London: Cambridge University Press, pp.111-131.

思、涂爾幹等人的著作，依然是必修科目，其藝術色彩於此可見一斑矣！

筆者強調社會學的藝術性，是希望讀者不要從傳統的實證角度來看本書，因為它所處理的，壓根兒不是個實證問題。誠如哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 所言，歷史詮釋科學 (hermeneutic-historical science) 與實證科學根本不能相提並論，因為它的知識構成興趣 (knowledge-constitutive interest) 不在技術控制，而是增進溝通、達致瞭解、建立共識。其主要目標，在於把欲以瞭解的對象置諸歷史的、情景的脈絡中，藉此掌握其意義，而得到較佳且相關的詮釋。因此，檢定歷史詮釋科學的標準便不是經驗的檢證，而是理性的討論。^⑦

當韋伯試圖證明只有新教倫理足以啟動西方式的資本主義體系時，從實證科學的要求言之，他並沒有證明什麼。他所做的，只不過是替西方資本主義興起此一現象畫幅素描而已。難怪沙苗遜 (P. A. Samuelson) 說，韋伯的基督教倫理理論不能證明任何東西，因為它沒有任何東西可以被證明。^⑧

其實社會科學之不同於自然科學，韋伯是清楚不過的。前者

⑦ Jürgen Habermas, 1972. *Knowledge and Human Interests*. London: Heinemann, pp.301-317. 另參高承恕，一九八二年。〈社會科學「中國化」之可能性及其意義〉。刊於楊國樞、文崇一主編，〈社會及行為科學研究的中國化〉。台北：中央民族學研究所。第卅一至五〇頁。

⑧ 引自金耀基，一九八五年。〈儒家倫理與經濟發展：韋伯學說的重探〉。刊於李亦園等編，〈現代化與中國化論集〉。台北：桂冠圖書公司。第卅四頁。

以詮釋性解釋(interpretive explanation)為主，着意於現實的獨有特性，從而產生一系列的描述(a series of characterizations)；後者以觀察性解釋(observational explanation)為主，重點在現實的共相(common features)，致力於找尋普遍規律。基於此，韋伯曾經視歷史分析為一門藝術。當然，他也明白到社會科學雖則與自然科學不同，但亦不致完全與藝術同類。他要做的，是確立一門既有別於自然科學亦不純粹是藝術的社會文化科學。這麼一來，社會學科就兼備(自然)科學與藝術的特性，所以他認為，要成為一個好的社會科學家，必須要是一個好的藝術家。^⑨

假如說歷史是重建社會的過去，心理分析(psycho-analysis)則是重建個人的過去。現在讓我們來審視一下心理分析的性質，藉以幫助我們了解歷史詮釋的性質。

佛洛伊德曾經把他創立的心理分析視為一門嚴格的科學。他認為醫生重建病人過去的歷史，就像考古學家發掘古代的建築遺址一樣，是既客觀又科學的，彼此都是通過彌補和組合存留下來的遺跡，重建過去。^⑩然而作為一門科學，心理分析受到許多批評。維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)就認為：「許多這類(即心理分析的)解釋都不能像物理學的解釋那樣，可以用經驗來證

明。」又說：「他(指佛洛伊德)何以能稱一種分析為正確的分析，好像不是一個論證的問題。」^⑪

張隆溪指出，佛洛伊德將心理分析與考古學相比是值得商榷的。他說：「……這一類比的問題在於考古發掘出來的遺跡是實有其物，可以拿來放在顯微鏡下，而心理的『遺跡』却不可能把握在指掌之間。」^⑫利科(Paul Ricoeur)則認為，整個問題的核心在於：心理分析中所謂事實是什麼？他強調「在心理分析中看到事實的東西並非事實本身，而是發生過的事情在回憶當中的報告或敘述。」所以，「心理分析經驗……就不是存在的真(being-true)，而是訴說的真(saying-true)。」這樣一來，心理分析中的闡釋就不是認識存在的事實，而是圓滿地建造一個敘述結構。利科因之補充說：「……證明分析論斷的重點在於，它最終是訴諸一種敘述結構，而正是由於有這種敘述結構，我們才可以把孤立和互不相干的現象組合成一個統一的事件過程或順序。」換言之，心理分析的闡釋只要能使夢和精神病症狀的細節和片斷顯示條理來，就是正確合理的解釋。^⑬

基於以上所述，張隆溪就提出，「一旦我們明白心理分析不是科學，而是認識隱含意義的一種方式，是一種闡釋藝術，論證問題就成為不必要的負擔，終於可以解除了。」^⑭事實上，對於

⑨ 德國海德堡大學 Wolfgang Schluchter 於一九八九年二月廿四日在香港中文大學社會學系主持有關韋伯理性的研討會，筆者獲益良多。

⑩ 張隆溪，一九八八年。〈佛洛伊德的循環——從科學到闡釋藝術〉。刊於《九州學刊》。第一卷，第二期，第六四頁。

⑪ 同上，第六三頁。

⑫ 同上，第六四頁。

⑬ 同上，第六六至六七頁。

⑭ 同上，第六八頁。

他自己所創立的心理分析究竟是科學還是藝術，佛洛伊德也猶豫不定。儘管十分重視此門學問的科學性，却也明白地說心理分析是「一種闡釋藝術，」「不能科以嚴格的規律，而且為醫生發揮個人的技巧留有很大的餘地。」¹⁵

心理分析作為一種闡釋藝術，有什麼作用呢？張隆溪就認為，這種解釋和別的解釋一樣，可能提供信息、見解或啟發，也可能十分準確，但絕不會是唯一的和最終的解釋。¹⁶這與韋伯對歷史的看法，同出一轍。

二、思想的內在分析與外在分析

從社會學的角度來看思想的形成和發展，屬於知識社會學(sociology of knowledge)的範疇。知識一詞從廣義解，泛指人的一切思想成果，包括神話、宗教、意識型態、哲學、科學，乃至於普通常識等。

要明白知識社會學在研究思想方面與其他學派的差別，得從兩種分析路向說起。第一種是內在分析，主要目標在理解、演繹、考證及衡量思想的內容。如果研究的範圍要越出某一思想的話，極其量也只限於找尋此種思想的前身及其以後的發展。至於另外一種路向，則可稱為外在分析，焦點不是思想本身，而是產生思想的社會背景，導至思想發展和萎縮的客觀因素，以及思想

對社會其他方面的影響和衝擊。¹⁷這兩種路向的劃分，主要是為了分析上的方便，實際研究思想的人，往往二者兼及，只是比重不同罷了。以內在分析為主的，間中亦涉及產生思想的背景；著重外在分析的，不得不鋪陳思想的內容。

研究中國思想的人，一向以內在分析為主。這是可以理解的，因為中國傳統著重訓詁考證，像梁啟超、錢穆這些國學大師，對中國思想固然非常嫻熟，可是知識社會學理論則嫌掌握不足，即使要作外在分析，也會感到有心無力。至於那些接受西方教育的漢學家，社會科學的基礎應該不錯了，但通常仍強調內在分析。除了傳統因素外，背後還有理論支持。他們認為，思想本身具備獨立的生命，其發展主要由內在的力量推動。余英時評論宋明思想的發展，就說過這樣的一段話：「我們大家都知道，現在西方研究 intellectual history 或 history of ideas，有很多種看法。其中一個最重要的觀念，就是把思想史本身看做有生命的，有傳統的。這個生命，這個傳統的成長並不是完全仰賴於外在刺激的，因此單純地用外緣來解釋思想史是行不通的。同樣的外在條件、同樣的政治壓迫、同樣的經濟背景，在不同的思想史傳統中可以產生不同的後果，得到不同的反應。所以在外緣以外，我們還特別要講到思想史的內在發展。我稱之為內在的理路(inner logic)，也就是每一個特定的思想傳統本身都有一套問

¹⁵ 同上，第六八頁。

¹⁶ 同上，第六九頁。

¹⁷ Werner Stark, 1958. *The Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, p.213.

題，需要不斷地解決，這些問題，有的暫時解決了，有的沒有解決，有的當時重要，後來不重要，而且舊問題又衍生新問題，如此流轉不已。這中間是有線索條理可尋的。」¹⁸

主張內在分析的學者，大多提到思想的內在理路，至於什麼是思想的內在理路，往往沒有交代下去，倒是拉卡托斯 (I. Lakatos) 在討論科學的發展時，解說得較為清楚。¹⁹他承認一個思想體系的選擇，可能受到多種因素影響，但一旦選擇之後，此思想體系便規限著自身日後的發展。科學亦一樣，首先要做的是選擇一套哲學及相應的方法學，它們指定科學應該是什麼樣子的，那些程序才是理性的。這套哲學，是日後所有解釋工作的參照架構，以它為標準，便能顯示科學活動是否符合本身所標榜的原則。若然，便是理性的，否則便是不理性的，所以拉卡托斯稱科學發展為理性的重建 (rational reconstruction)，是科學發展的內部歷史 (internal history)。

當然，拉卡托斯並不認為科學的發展可以完全由內部歷史解釋，但他認為，內部歷史是主要的，外部歷史是次要的。外部歷史可以就內部歷史所發生的速度、地方及選擇性提出非理性的解釋，然而科學本身的成長，則完全可以由科學的理性因素來解釋。

¹⁸ 余英時，一九七七年。《歷史與思想》。台北：聯經出版事業公司。第一二四至五頁。

¹⁹ Imre Lakatos, 1971. "History of Science and Its Rational Reconstructions". In R. C. Buck and R. S. Cohen, eds., *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. VIII. Holland: Reidel.

拉氏認為如何選擇理性的核心原則，或者這些原則如何轉變，是不重要的。重要的是，一旦作出選擇之後，科學的理性是自我推動的，自我解釋的，就像路軌上的火車一樣，路軌是隨意選擇的，但路軌一旦定下之後，火車便只有沿著路軌所設的方向前進。

其他思想體系，如某種宗教或某門哲學，不一定具備科學所標榜的理性和邏輯，但亦有本身的理性和邏輯。所謂內在的理路，大概就是這個意思。高分柯 (Harold Garfinkel) 曾指出，常人賴以理解周圍世界的普通常識 (common sense)，有其自身的理性和邏輯，與科學所標榜的不盡相同。²⁰

不錯，思想是有內在理路的，但此等理路並非內在於 (intrinsic to) 思想本身，而是從事思想的人所賦予的。聖經說，賞賜的是耶和華，收回的也是耶和華。人賦予思想理路，當然亦可以收回它，或者是改變它。我們說思想有生命，只不過是打個比方而已，但是我們經常忘記將比喻還原，以為思想真的是有獨立生命的。柏林 (Issac Berlin) 說得好：「思想不能孕育思想，一如蝴蝶孕育蝴蝶那樣。」²¹思想是死的，只有活著的人才能賦予它生命。因此，要了解思想的「生命」，不能離開活著的人。

從知識社會學的觀點出發，沒有人是離羣獨處的。康德 (Immanuel Kant) 知識論中孤立游離、超越具體處境的知覺者，

²⁰ Harold Garfinkel, 1967. *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall, p.276.

²¹ Quoted by Robert Nisbet, in *The Sociological Tradition*. London: Heinemann, 1972, p.9.