

理性、學術和道德 的知識傳統

李弘祺◎編



喜瑪拉雅研究發展基金會

HIMALAYA FOUNDATION

C53
20756

港台書

中華文明二十一世紀新意義系列叢書 3

理性、學術和道德的知識傳統

李弘祺◎編



喜瑪拉雅研究發展基金會／出版

國家圖書館出版預行編目資料

理性、學術和道德的知識傳統／李弘祺編。－
初版。－ 臺北市：喜瑪拉雅基金會發行：
樂學總經銷，2003〔民 92〕

面；15x21 公分。－（中華文明二十一世紀新
意義系列叢書；3）

含索引

ISBN 957-41-1563-1（平裝）

1.中國－文化 論文，講詞等

630.7

92023501

中華文明二十一世紀新意義系列叢書（三）

理性、學術和道德的知識傳統

出 版：中華民國九十二年十二月 數位初版

編 者：李弘祺

初版／發行：喜瑪拉雅研究發展基金會

地 址：台北市復興北路 167 號 9 樓之 1

電 話：(02) 25448282

傳 真：(02) 27185850

網 址：www.himalaya.org.tw

E - mail：hmfdtion@ms24.hinet.net

定 價：新台幣 700 元

郵政劃撥：17523887・財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會

未經同意擅自翻印、改作或以其他方式侵害著作權者

著作權人當依法追究其民刑事法律責任

本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回本會調換

總 序

喜瑪拉雅基金會董事長韓效忠先生是一位常與學術界朋友交往的企業家，他在企業經營之外平生最關心的事就是中華文化發展的前景，因此他與學術界朋友們聚會時總要談到如何支持中華文化的研究，並用以作為基金會執行其主要業務的參考。喜瑪拉雅基金會對研究中華文化的支持最初著重於與其他基金會和學術研究機構進行學術合作，共同支持海內外的中華文化研究計劃，後來累積經驗漸多，韓董事長與基金會執行長江顯新先生遂逐漸萌生念頭來推動一項較長久的研究計劃，藉以探討中華文化在廿一世紀來臨之時為人類文化的發展扮演更主動、更重要角色的可能性，並希望藉著企業界與學術界的共同努力，促使曾在人類文明史上創造過若干高峰的中華文明再發展新的境界，就像喜瑪拉雅山峰一樣，成為人類文明的新頂峰。

我個人與韓董事長及江執行長都是台大前後屆的校友，平時常有往來，近幾年來因為喜瑪拉雅基金會與我負責的蔣經國國際學術交流基金會合作支持研究計劃，因而更有密切的交往，建立深厚的友誼，所以當他們二位與我商量如何策劃上述的較長久研究計劃時，我便義不容辭地出面為他們擔當一個催生的角色。

首先我便著手起草一篇研究的方向與內容的初步提案，這個提案自然免不了從七、八十年代漢學家們對韋伯的儒家倫理

與經濟發展的批判與重新詮釋說起，然後說明這個計劃的企圖並非只是在延續前此「亞洲四小龍」經濟發展與現代化的討論，而是希望在世紀轉換的特殊情境與思維之下，匯集邀約人文社會科學甚至自然科學各不同領域的學者，共同對中華文化的前景作全面性與批判性的當代化檢討與反省，冀望能從現代的眼光探討中華文化與華人社會的內在特性開始，進而檢討這些文化特性與當代世界性價值觀的關係，以及與之相互接軌與互補的可能性，最後再以全人類種族與文明延續與永續發展為前提，探究、詮釋中華文化在人類文明長河中可能產生的持久與正面意義。

研究計劃的提案雖然擬定了，但是找什麼人來主持，以及執行的形式與細節如何釐定則是一個大問題。我自己因健康欠佳，精力不夠，實在是力不從心，雖是好友的重托也不敢接受。經過慎重考慮之後，特別向韓董事長推薦了兩位對中華文化有長久研究且成就斐然的青壯史學家－黃俊傑教授與李弘祺教授出面主持這一計畫。黃俊傑教授是美國華盛頓大學的歷史學博士，現任臺大歷史系教授，中研院中國文哲所研究合聘研究員，他是當代孟子學研究的執牛耳者，主持過許多的研究計劃。他對東亞儒學的研究有傑出的成果，曾獲傑出人才講座，而且在台灣的大學院校推動通識教育也有重大的貢獻。李弘祺教授是耶魯大學歷史學博士，專攻宋代教育與科舉。現任紐約市立大學城市學院（The City College of New York, City University of New York）的歷史系教授兼亞洲研究課程主任，也是該校研究院的博士課程指導教授，他除了在中國教育史有重要的專著以

外，對中西文化交流史也有廣泛的興趣。現在也主持中西史學比較研究的計劃。兩位教授與韓董事長及江執行長會面數次之後都覺得極為投合，黃、李二位對韓董事長的熱心與慷慨更為佩服，於是欣然接受這項頗為艱鉅但極具時代與永續意義的計劃主持工作，而我也得以一方面鬆一口氣，另一方面也可以對老友有所交代，自己則只以「義務顧問」的身份參與計畫的推動，也為中華文化研究盡一份心意而深為慶幸。

黃、李二位先生在多方面商量研議之後，認為這樣龐大而企圖心極深遠且課題繁多的計劃，恐怕只有以系列性連貫的學術研討會來執行才能達到效果，所以向基金會建議整個計劃以五年為期，每年舉行二至三次研討會，每一次會議邀約各領域學者就一個主題提出論文參加研討，然後結集成一系列論文集出版。他們並向基金會建議把這一總體研究計劃定名為「中華文明的廿一世紀新意義」，並希望在真正執行計畫之前能有一年的準備期間作為先驅計劃（Pilot Project）期，以便更周詳地對計劃內容、範圍與理論架構進行規劃。韓董事長對二位的建議非常滿意，力請兩位立即開始執行，他自己則出乎大家預期地即時要江執行長開立專戶劃撥全部所需經費以便支應！

在一九九九年九月至二〇〇〇年八月的前驅計劃結束之後，黃、李兩位教授不但組成一批青壯年學者實際參與工作，而且釐定具體的研究內容專題，包括以下五項主題及不少分題：

I. 中華文化與當代文化的特色

1. 華人文化的特色；
2. 當代文化的特色；

3. 台灣文化與中華文化的辨證關係。

II. 比較文化的理論基礎

III. 中國文化圈的過去與未來及其與東亞文化的互動

1. 韓國傳統文化與中國文化，及其對中國文化之詮釋；
2. 日本傳統文化與中國文化，及其對中國文化之詮釋；
3. 越南文化與中國文化，及其對中國文化之詮釋。

IV. 中西文化交流中的中華文化

V. 中華文化的變與不變；變的活力與界限。

看過上述的研討主題範圍之後，我個人覺得十分貼切周全，對計劃的執行更增大信心。這一套《中華文明與二十一世紀叢書》的出版，不免想起 1951 至 1962 年代美國亞洲學會的中國思想研究委員會（Committee in Chinese thought, Association for Asian Studies）所編的有關儒家思想的五本系列研討會論文集，以及在 1966 至 1969 年美國學術團體聯合會（ACLS-American Council of Learned Societies）與社會科學研究委員會（SSRC- Social Science Research Council）共同支持所屬的當代中國研究聯合委員會（Joint Committee on Contemporary China）所編的有關中國文化與社會的四本系列研討會論文集（兩套論文集後來均由史坦福大學出版社刊行，成為近代研究中國文化的經典書籍）。當然我們現在執行的系列研討會以及其即將刊行的論文集與上述兩系列出版物有很大的不同，首先參加研討會的人都是本國人或華裔學者，而參與者對中華文化的探討都能兼具主位（emic）與客位（etic）的觀點以進行詮釋與批判，並且學者們也都體會當代中華文化有其在不同地區的發展意義及

其相互之間的辯證關係，所以這套論文集如完整出版將較前舉兩系列論文集更具現代意義，我個人也企望這一套論文集能具有與他們相同的水準而受到學界的同樣重視。在這第一輯論文集出版之時，我個人特別要對黃俊傑、李弘祺以及參與研討會的全體學者表示最誠摯的敬意，也要對全力支持這一系列研討會的喜瑪拉雅基金會韓董事長、江執行長表達衷心的感佩與謝意，同時更切望五年計劃中的全部研討會成果都能如期地陸續出版成冊，提供愛好中華文化的學者與讀者們一套新的研讀參考典籍。

李亦園

二〇〇二年四月六日寫於
台北近郊南港中央研究院

編者序

理性、學術和道德的知識傳統

這本書的出版勢必產生一些爭論。這是因為當初我們召開這個會議時，對於會議的主旨沒有能做充分的思考。我當時只覺得當今中國或台灣的思想家在評價中國文化的當代價值時，總是對現代價值做出一些批評和扭曲。希望因此可以推論說中國文化本來就可以「開出」現代的價值，特別是政治理論裡頭的「民主」。我對這樣的工作一直感到懷疑。許多學者一定要說中國的文化本來就有充分的科學思想，和技術上的創造，因此，中國文化本來便可以推動科學革命。對他們來說，沒有了科學革命便是一個奇怪的現象。這樣的態度或方法有許多可議之處。當然，中國人在科學思想上面確實做出了許多貢獻。因此說中國人沒有發展科學革命的條件，這個說法不會有人接受，但是中國沒有經歷科學革命，這又是一個不爭的事實。那麼，究竟科學革命是不是所有的文明都必然要經歷的一個里程

碑呢？這是近數十年研究中國科學史的人都要問的一個問題。如果沒有自力發展出科學革命，難道一個文化就因此失去了它本身的特質，或甚至於不能繼續存在下去？相同的，如果把科學革命換成「民主」，那麼我們也可以這麼問，「民主」是不是所有文明國家在政治發展的過程裡都必須經過的階段或發展的目標？這個問題一旦這麼問，那麼，我們便打開了所謂的潘朵拉的盒子(Pandora's box)了。討論時一定會爭議不斷，眾說紛紜。顯然地，這樣的問題很容易造成對一些現代價值產生疑問。連帶地，研究歷史的目的何在也就產生了問題。而中華文化在這樣的世界裡究竟能扮演什麼角色，這也會引起懷疑，形成嚴重的問題。因此我們必須慎重思考。我在這一篇導論裡，希望可以就這些問題中比較顯著的、而又比較容易發表個人意見的部分做初步探討，並將本論文集所收的文章盡量和我的引論聯繫在一起，作為參考。

許多歷史學家宣稱他們研究歷史的目的是要還原歷史發展的真相。這個說法當然不錯，但是如果我們稍稍思考所謂歷史真相的這個問題，那麼便會發現它不僅是很難達到，甚至於會覺得事實上是不可能企及。因此近代許多學者簡直已經放棄了「歷史真相」這個命題，甚至於推崇所謂的「主觀」，或者是去尋找歷史裡頭過去乏人問津的課題，研究它們，拿研究的成果來批判過去歷史研究的「偏頗」現象。這些發展，通常稱之為後現代主義，相當贏得當前學界的讚賞。後現代主義的學者不再關心歷史本身的真相是否可能的這個課題。它們的歷史研究理論重視對所謂的少數族群的研究，認為過去歷史研究強調

「死了的白色男人」的歷史，重點完全不正確。他們主張應該重視受欺壓、沒有機會支配「大敘述」(master narrative) 的婦女、少數民族、甚至於奴隸的人群，發揚他們的貢獻。這個說法固然沒有錯，但是從歷史理論的本質看，這些人的研究並沒有觸及「如何可以得到可靠的歷史知識」的這種本質性的問題。因此，它對歷史學的本身沒有做出真正的貢獻。當然，歷史研究的目的是希望可以搜尋所有的資料，巨細無遺，以便描繪歷史發展的真相。司馬遷(西元前145-86)的胸襟便是如此。只是現在大家對這樣的可能性產生了疑問。目前的共識是歷史研究的「網羅天下放失舊聞，整齊百家雜語」不可能做到：歷史研究的第一個階段在於蒐集資料，保管檔案。但是即便是在這個階段，歷史研究也已經不可能真正完成。十九世紀樂觀的英國史學家艾克頓公爵(Lord Acton, 1834-1902)便是這麼淺薄，樂觀地以為這個基本的要求可以做到。進一步說，真正的歷史研究還得要思考研究方法背後的知識論、乃至於形上論的基礎。這裡牽涉的問題便更多。然而，歷史研究的真諦就在於此。

從歷史學本質和方法的探討，我們可以很快地引申到學術史的研究。中國學術史最大的特色當然是道德主義：讀書的目的是要學做人。《論語》從「學」字起始，凡是講到學的都與道德連在一起：例如：「德之不修、學之不講、聞義不能徙、不善不能改，是吾憂也。」「有顏回者好學，不遷怒、不貳過。」「吾十有五而志於學……七十而從心所欲、不逾矩。」「篤信好學，守死善道。」等等。朱熹也是一樣，他說：「人之所以為學者，以吾心未若聖人之心故也。」也就是說，學是要學聖

人。可見學這個觀念是和道德的生命結合在一起的。對中國文化有一點認識的人都知道這樣的說法、耳熟能言。

我把歷史研究裡所謂不能得到歷史的真相拿來和中國(特別是儒家)的道德主義相互比較，那麼或許可以說中國學者大概很早便放棄了客觀真理的可能性，因此集中在制訂一些社會所共同可以接受的原則，好締造一個比較公正、和諧、而大家在常識上都可以接受的生活方式。換句話說，中國人集中在創造一個有秩序的社會。相對之下，中國人對所謂的超然的理念和實際，以及自然界的規律和秩序便也因此置之不理；莊子說「六合之外，置之不理」便是這個意思。

相對地說，西方人從柏拉圖開始，便嚮往一個有規律的理性世界。我在這裡用了兩個相當複雜而意涵廣泛的詞：一個是規律，一個是理性。這兩個詞都需要界定。我下一節就從它們談起。總之，中國人嚮往的是道德秩序的世界。這個世界和西方人所嚮往的理性世界是有差別的。當然這兩個世界都對規律這個想法有一樣的憧憬。

一、理性和規律

那麼什麼是理性(reason; rationality)呢？這個題目很大，不是三言兩語可以談完的。西方自從十七世紀笛卡兒奠定了近代科學的理論基礎以後，理性變成了大家共同追逐的思想目標，儼然成了人類知識的唯一明燈和方法。簡單地說，因為數學和天文學這樣有規律的學問有了很大的發展，使得人們以為所有

的知識一定都會像它們那樣，最後可以找到定律，甚至於因此可以做預測，得到一切可以遵行的法則。這樣的想法其實也不是近代科學方法發展了以後才開始的，也不完全是因為科學革命的成果，才使得人們以為所有的知識都應該如此。在思想史的領域裡，我們看見幾乎所有的文明在發展的初期，都對一個有規律的自然以及人事的法則產生憧憬。這便是所謂的自然律思想。當然，自然律思想和超然神的信仰結合在一起，這並不奇怪，因為對超然的神的信仰，它的基本信念也不外是相信神所管理的宇宙具有規律性¹。對規律性的共同欲望或嚮往，這是一種素樸的態度：為了維繫人類生活的秩序，人們不能不想像自然本身和依傍自然的社會生活都具有一定的規律可循。當然，有的思想家懷疑這種素樸的想法，認為自然的構造和運動

¹ 當然，有的人以為宇宙的規律性並不是「超越宗教」(transcendental religion)的根本關心，更不是它的定義。這個說法並沒有錯，問題不在超越宗教的充分條件或根本宗旨，而是它作為一個規範社群生活權威的根據。這種根據可以完全是不可測的，假借祭司或薩蠻(shaman)來傳達超越神的旨意。但是，就像希伯來聖經的演進一樣，希伯來人起初相信神可以恣意發怒，完全不可預測，但是後來，希伯來人逐漸改變這樣的信仰，認為神是道德規範(特別是正義或公義的觀念)的源頭，會遵循祂自己所創造和規範的秩序和規律。中國的原始宗教的發展也是從相信超然的力量是不可測(像人本身一樣)的崇拜對象，逐漸變成相信它是一個道德的權威和垂示道德典範的根本。因此宗教上的道德法則漸漸地和人們所了解的自然規律結合在一起，人們相信超越神會按照祂自己所立下的規律來垂範世間。當代強調自然法的學者，他們的中心論旨便是一個永恆、具規律性格的、可預測的自然法。許多相信自然法的學者同時認為這個法是上帝所締造的。

並不一定完全合乎可以預測的規律；他們進一步懷疑自然的規律並不一定和社會所需要的秩序或法則一致。例如老子的名言：「天地不仁，以萬物為芻狗」，便是一個典型懷疑自然本身可以提供道德規範的例子。莊子的懷疑性格也充分反映了早期中國思想家的一些比較特殊的見解。但是，總的來說，人類從很早便對自然產生了一種憧憬，認為它帶有規律，而這個規律可以作為人類世界的道德依據。

規律性的中心要旨當然是可測性(predictability)或可知性。既然中國古代的思想家相信自然法，那麼應該也會對可測性或可知性有所發揚，相信自然界的運動應該是可以了解和預測的。但是事實上，大家都知道中國的思想並沒有往這個方向去發展。沒有發展這樣的思想，並不表示中國人不認為自然界的運行完全不可預測，沒有規律可循。事實上，中國的自然科學絕對是建構在可測性的基本假設上面²。問題是可測性的觀念對倫理學說或道德學說沒有太大的用處，也因此中國思想裡，可測性的討論並不多。一般學者喜歡引用《墨經》的邏輯思想來證明中國傳統有相當的合乎理性的思維，不過《墨經》的學說很少可以拿來證明中國人曾經對自然規律的可測性有所發明；它的長處是推理和邏輯。如果要說中國思想基本上接受可測性

2 如果把可知性當作是可以「解釋」，那麼中國人或許並沒有完全接受這樣的前提。這是因為中國人重視觀察，以便做出呼應，不重視了解動作的原因或理由。因此中國人的「感應論」便取消了因果論的發展。下面會做更進一步的討論。

的命題，那麼這只能從技術層面的實際創造來推論。就思想史來引伸，恐怕徒勞無功。例如中國曆法的傳統，它當然是建構在對自然的細心觀察上面。它的基本命題當然是可測性，也因此漢朝的政治和修曆有密切的關係：如果曆法不可靠，無法準確預測日、月蝕，那麼曆官乃至於宰相都必須負責，這便是依據可測性而建立起來的政治制度。

既然在中國思想裡，可測性的觀念並不是沒有，但是中國學者的方法主要在觀察，通過記錄來建立可測性³，不重視解釋(可知性)，因此，對規律固然了然於心，但並沒有強烈的、建立因果關係的欲望。當然，因果關係並不是規律性的本質，只是兩者有密切的關係。事實上，因果律和規律性是表裡如一的，只是因果論強調「可知性」，而對規律性的憧憬或信仰則不一定引導出對規律本身做解釋或了解的欲望。

換句話說，近代科學發展以後，人們強調理性是知識的根本，而理性則和自然現象的規律性、可知性是結合在一起的，認為一切的知識都必須具有規律，甚至於可以解釋。因此近代

3 南北朝時，何承天造元嘉曆，主張在曆法廢「平朔」而用「定朔」，也就是說，以日月黃經度相等的時刻定為朔，以這天為朔日；以日月黃經度相差180度的時刻定為望，以這天為望日。這個主張是比較進步的，但是遭逢了許多阻擾，主要是因為傳統作梗，但也是因為「平朔」在觀察上似乎比較容易，顯得比較自然，因此雖然「定朔」比較嚴謹，但由於觀察上比較困難，遂難以被接受。學者引用「傳統」來解釋元嘉曆難以推行的原因，所謂「傳統」，正是這種以觀察作為方法的根本習慣或假定。在兩者的測量和演算(當時的數學水準還不夠讓天文學家做正確的檢驗)的技術都不夠完美時，當然學者會堅持用「傳統」的方法來判斷兩者之間的優劣。

科學特別重視因果律的思想，認為理性必須建構在因果解釋上面⁴。因果解釋變成了近代人最主要的思維方式，因為它大致可以滿足人類對規律性和可測性的期望，也大致滿足了人們對可知性的追求。顯然的，現代科學最根本的目的就是解釋自然現象。就這一點來說，中國傳統科學的目標和現代科學不同。

但是，理性必須以規律性為要件嗎？我想這個值得加以檢討。十九世紀以後，由於人們漸漸警覺到歷史研究和物理學或數學有相當大的差距，於是開始想要對科學方法做更為深入的檢討。學者們認為科學理性的方法論似乎不能解決歷史研究的一些棘手問題。他們開始注意歷史學和自然科學的差異，希望可以勾勒屬於歷史學、乃至於人文科學的研究方法。他們特別注意歷史經驗的獨特性。但是強調獨特性的觀念，這就挑戰了這樣的一個假定：規律性是理性認知的基本要件或前提。如果每一個歷史事件都是獨特的，那麼怎麼能在歷史研究裡提規律性呢？歷史研究的方法算不算建築於理性的基礎上面呢？這就發生了問題。由尼采(Friedrich W. Nietzsche, 1844-1900)開始的非理性(irrationalism)思潮便是在這種情形下，想要替人文學科的方法做出詮釋的努力。或者也可以說它是一種逆流。事實上，早

4 這是一個比較粗淺的說法。休謨(David Hume)便對因果律是不是一個可以界定或了解的思想方法提出了疑問。他認為因果律不外是我們的觀察或感覺(felt expectation)的產物：因為老是「覺得」兩個現象一前一後出現，積累了相同的觀察結果之後，我們便因此認為兩者有因果關係。實際上，在客觀世界裡，這兩個現象並沒有什麼關係。休謨的想法根本顛覆整個近代科學的方法論。