

本書榮獲 2015 年  
科技部人文社會科學研究中心  
補助出版

# 天良

與

# 盡已



破解韋伯的迷陣

國家講座教授

黃光國◎著



心理出版社

# 目次 Contents

<b>第一部：以理論挑戰韋伯學說</b>	<b>001</b>
第一章 韋伯學派與東方主義	003
第二章 多重哲學典範：由「集體主義」到「關係主義」	043
第三章 自我的曼陀羅模型：智慧與行動	083
<b>第二部：傳統中國的理性化</b>	<b>121</b>
第四章 西歐與中國：解除世界的魔咒	123
第五章 西方的眼鏡：巫術或科學？	155
第六章 「天道」與「鬼神」：儒家道德的形上學基礎	197
<b>第三部：先秦儒家的文化型態學</b>	<b>239</b>
第七章 儒家的庶人倫理：「仁、義、禮」倫理體系	241
第八章 儒家的「士之倫理」：濟世之道	275
第九章 「道」與「君子」：儒家「自我」的追尋	301
第十章 反思與實踐：儒家的自我修養理論	335
第十一章 歷練與中庸：儒家的政治行動理論	359
<b>第四部：儒家的文化衍生學</b>	<b>387</b>
第十二章 程朱的理學：「正宗」或「別子」？	389
第十三章 陸王的心學：由「天人合一」到「知行合一」	427
第十四章 經學的反思：從「批判」到「揚棄」	455
第十五章 陽明學在日本：武士刀與算盤	485
第十六章 本土社會科學：從「復健」到「復興」	513

# 自序

## 中華文化的第三次現代化

本書題為《盡己與天良：破解韋伯的迷陣》，其內容分為四部分：第一部分包含三章，第一章先談韋伯學說的謬誤及其對國際學術社群的重大影響，接下來的兩章分別說明：我如何以西方的科學哲學為基礎，建構普世性的〈人情與面子〉理論模型，以及〈自我的曼陀羅模型〉。

### 回 孔門解釋《易經》

德國哲學家雅斯培（Karl Jaspers, 1883-1969）在其所著的《歷史的根源和目標》一書中，指出：在西元前 800 年至 200 年之間的 600 年間，是人類文明發展的「軸樞時期」（Axial Age）。在這段期間，世界上幾乎是彼此互相隔絕的地區，分別出現了許多思想家，由四位偉大的聖哲分別將其整合成獨立而且完整的思想體系，他們是：蘇格拉底、耶穌、孔子和佛陀。

本書第二部分包含三章，第四章強調：倘若我們以韋伯所謂的「理性化」來界定「現代化」，則在儒家文化發展的歷史上，一共經過了三次不同性質的「現代化」。在所謂的「軸樞時期」，老子和孔子門人分別解釋《易經》，儒教和道教已經分別完成了第一次的「理性化」過程。第五、六兩章分別說明：老子解釋《易經》，使道家門人發展出中國的科學；孔子及其門人解釋《易經》，則發展出中國的倫理與道德。

第三部分共有五章，分別以普世性的「關係」與「自我」的理論模型，重新詮釋先秦儒家思想的內容，藉以描繪出先秦儒家思想的「文化型態學」（morphostasis）。用韋伯的概念來說，儒家文化在第一次現代化所發展出來的文化型態，其特徵為「理性的順應」，和西方世界在基督新教倫理興起後

發展出來的「理性的控制」有其根本的不同。

## 回 理學家的「道問學」

本書第四部分亦包含五章，分別討論：程朱的理學、陸王的心學、明清的經學，以及陽明學對於日本的影響，這是在對儒家思想作「文化衍生學」（morphogenesis）的分析。在這個階段，最值得吾人注意的是程朱「理學」一派所強調的「道問學」和陸王「心學」一派所強調的「尊德性」。我們可以從中國歷史思維的特色，來說明儒家第二次「現代化」的意義。

黃俊傑（2014）在其力作《儒家思想與中國歷史思維》一書中指出：傳統中國史家與儒家學者都主張：學術研究的目的在於淑世、經世，乃至於救世。為了彰顯儒家價值的淑世作用，他們都非常強調：以具體的歷史「事實」來突顯儒家的「價值」，並在歷史「事實」的脈絡中說明儒家「價值」的意義。這就是所謂的「重變以顯常，述事以求理」，也就是章學城所說的「述事而理以昭焉，言理而事以範焉」。浸潤在儒家文化氛圍中的傳統中國史家認為：價值理念的「普遍性」（universality）深深地根植於歷史與人物的「特殊性」（particularity）之中，而「抽象性」的「天道」或「理」，也可以從「具體性」的史實之中提煉或抽離而出，黃俊傑稱之為「具體的普遍性」（concrete universals）。

然而，這具有「普遍性」的「天道」或「理」究竟是什麼呢？本書第十二章對於程朱理學的論述指出：朱熹主張「理一分殊，月印萬川」，認為源自「天道」的「理」會呈現在「人心」或諸多事物的素樸狀態中。他從各種不同角度，反覆析論：仁、義、禮、智、信等儒家所謂的「五常」都是「理」的展現；而張載則是努力要刻劃出「儒家的心之模型」。

但是，在「天人合一」的文化傳統裡，宋明理學家雖然致力於「道問學」，他們卻很難將具有「普遍性」的儒家價值理念建構成形式性的理論，來說清楚「儒家價值是什麼？」這也是本書所要回答的問題。我們可以再從中國歷史思維的特色，說明儒家文化第三次現代化的必要。

## 回 形式性的理論模型

傳統中國史學家重新建構具體而特殊之歷史事實的最高目標，是為了要從其中抽煉出普遍性的原理，以作為經世之依據，正如司馬遷在〈報任安書〉中所言：

「僕竊不遜，近自託於無能之辭，網羅天下放失舊聞，考之行事，稽其成敗興壞之理，凡百三十篇，亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。」

由於太史公著書立說之目的在於「究天人之際，通古今之變」，所以他「網羅天下放失舊聞，考之行事，稽其成敗興壞之理」，寫成本紀、世家、列傳的對象，泰半是王侯將相，殊少納入一般庶民百姓，而形成中國史家「以史論經」的傳統。朱熹也有類似觀點：

「若夫古今之變，極而必反，如晝夜之相生，寒暑之相代，乃理之當然，非人力之可為。是以三代相承，有相因襲而不得變者，有相損益而不可常者。然亦惟聖人為能察其理之所在而因革之，是以人綱人紀，得以傳之百世而無弊。不然，則亦將因其既極而橫潰四出，要以趨其勢之所便，而其所變之善惡，則有不可知者矣。」

〈古史餘論〉

朱子認為：三代相承之「理」，「有相因襲而不得變者，有相損益而不可常者」，但只有聖人之「心」才能夠「察其理之所在而因革之」，並將儒家所重視的「人綱人紀」一代一代地傳承下去。基於這樣的歷史觀，中國傳統史家傾向於將注意焦點集中在統治者身上。這就是朱子所說的：

「天下之事其本在於一人，而一人之事其主在於一心，故人主之心一正，則天下之事無有不正，人主之心一邪，則天下之事無有不邪。」〈己酉擬上封事〉

這樣的觀點當然不可能再適用於現代華人社會。因此，儒家文化第三次的現代化，必須充分吸納西方文明菁華的科學哲學，以「多元哲學典範」（multiple philosophical paradigms），建構「含攝文化的理論」（culture-inclusive theories）。這樣建構出來的理論，必須適用於華人社會中的每一個「人」，而不僅止於「帝王將相」。就拿朱子最關注的「人綱人紀」來說，本書第七章提出「儒家的庶人倫理」，可以解釋「五常」中的「仁、義、禮」。本書第三章〈自我的曼陀羅模型〉中的「智慧」，則是「五常」中的「智」。至於「信」則是雙方互動的結果，無法以這些形式性的理論模型表現出來。但本書所建構的「含攝文化的理論」，卻可以用來說明華人社會中一個人的行動。

用 Gergen (2009) 的概念來說，「仁、義、禮」是「第一序的道德」（first-order morality），是可以以規範、原則或律則表現出來的道德。「智」則是「第二序的道德」（second-order morality），自我必須隨機應變靈活地將它展現在個人與他人的互動過程之中。這五個概念，並不是同一層次的東西，儒家卻將之並列為「五常」，傳統儒家以及人文學者不論從哪一個角度來加以詮釋，都不容易說清楚。

## 回 港台新儒家的未竟之志

我們可以再從人類文明發展的宏觀角度，來說明儒家文化第三次現代化的意義。佛教在漢明帝（西元 28-75）時代傳入中國之後，和中華文化傳統互相結合，塑造出「儒、釋、道」三教合一的東亞文明。

到了十一世紀，十字軍東征前後八次（1096-1291），將希臘傳統帶回到

基督教世界，兩者互相結合，導致後來歐洲的文藝復興運動。十七世紀啟蒙運動發生之後，歐洲科學快速發展；十八世紀發生工業革命，到了十九世紀，資本主義興起，西方國家紛紛採取殖民主義的策略，往外擴張，並將許多非西方國家納為殖民地。

中國自中英鴉片戰爭（1839-1842）之後，便陷入一連串的內憂外患之中，動盪不安的社會條件，使中國的知識社群無法定下心來，吸納西方文明。在二十一世紀，中國知識分子最重要的任務，便是以儒家文化作為主體，吸納西方文明的菁華，「中學為體，西學為用」，建立「儒家人文主義」的學術傳統，開創出嶄新的中華文明。

「儒家人文主義」的學術傳統是新儒家代表人物牟宗三所提出的概念。在《歷史哲學》一書中，牟宗三認為：中國文化的特長在於「綜合的盡理精神」，是一種「理性的運用表現」。相對地，西方文化則擅長「分解的盡理精神」，以「理性的架構表現」，透過一種「主、客對立」的「對待關係」，而形成一種「對列之局」（co-ordination），從而撐出一個整體的架構。由於中國文化向來注重運用表現，強調「攝所規能」、「攝物歸心」，在主體中以「天人合一」的方式，將對象收攝進來，成為絕對自足的存在。在這種狀況下，要轉換成「架構表現」，便只能「曲通」，而不可能「直通」。

什的叫做「曲通」呢？針對這個議題，牟宗三提出了良知或道德理性的「自我坎陷」，也就是絕對自足的良知，暫時地對其「運用表現」存而不論，轉而讓知識主體以及政治主體，能夠依據各該領域的獨特性發展；在創造科學與民主的活動之後，再用道德理性加以貫穿。

政治主體如何透過良知的「自我坎陷」而開出民主政體，這不是本書所要討論的範疇，在此暫且不論。然而，從我對於社會科學本土化的主張來看，知識主體要想發展社會科學，還得定下心來，虛心學習西方的科學哲學，才有可能運用「分解的盡理精神」，建構「含攝文化的理論」，以「對列之局」實質地分析：「人」如何在各種不同的生活場域中，運用其「綜合的盡

理精神」及其所造成的社會後果。

若用〈自我的曼陀羅模型〉來看，心理學本土化最重要的意義，在於建構各種不同的含攝文化之理論，說明中國人在學習源自西方的「知識」之後，如何「轉識成智」，以其「綜合的盡理精神」，在「理性的順應」和「理性的控制」之間找到「中庸之道」，以維持一己的「心理社會均衡」。用孔子強調的行動法則來說：這就是「汝安，則為之！」

更清楚地說，牟宗三以「理性的運用表現」和「理性的架構表現」分別描述中、西文化之特長，但他卻不知道如何整合這兩者，所以才會想出令人費解的良知「自我坎陷」說。我以「十年磨一劍」的精神，寫出這一系列的著作，正是要補充牟宗三之不足，以完成港台新儒家的未竟之志。希望本書的出版能夠促成儒家文化第三次的現代化。

國家講座教授

黃光國

2015年4月15日



## 參考文獻



牟宗三（1988）：《歷史哲學》。台北：臺灣學生書局。

黃俊傑（2014）：《儒家思想與中國歷史思維》。台北：國立臺灣大學出版中心。

Gergen, K. (2009). *Relational being: beyond self and community*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Jaspers, K. (1949/1953). *The origin and goal of history*. London, UK: Routledge and Kegan Paul.