

## 中國文化的常識合理精神

金觀濤

香港中文大學中國文化研究所

## 一、從韋伯的誤解談起

韋伯 (Max Weber) 對中國文化有一個基本的看法，他認為儒家思想把現實世界看作是所有可能的世界中最好的一個，人的本性被賦予倫理性的善 (ethisch gut)，這使得儒家倫理與現實世界之間的緊張性降至最低點。據此他得到儒家文化在對待世界態度上與基督教新教根本的差異，這就是儒家主張肯定與適應世界，而不是改造 (否定) 世界。<sup>1</sup> 哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 把韋伯的這一觀點表述得更為清楚，他用對世界的態度是「否定」還是「肯定」，以及尋求拯救的方式是積極 (入世) 還是消極 (逃遁) 這四個指標，將文化分為如「表一」所示的四種理想類型。<sup>2</sup> 這四種理想類型中，唯有西方新教既積極入世又對世界持否定態度，所以能孕育改造世界這種普遍信念。顯然，韋伯和哈本馬斯都想從比較宗教 (文化) 來理解為何唯有西方孕育近代科學和資本主義精神，特別是近代改造世界這種理念的起源。

表一

|              |                 |               |
|--------------|-----------------|---------------|
| 尋求拯救或確信世界的途徑 | 積極的：禁欲主義或行動生活   | 消極的：神秘主義或靜觀生活 |
| 整個世界的評價      | 統治世界：猶太教<br>基督教 | 逃遁世界：印度教      |
| 否定世界         | 適應世界：儒教         | 世界直觀：希臘形而上學   |
| 肯定世界         |                 |               |

<sup>1</sup> 韋伯 (著)、簡惠美 (譯)：《中國的宗教：儒教與道教》 (臺北：遠流出版事業股份有限公司，1989年)，頁293-317。

<sup>2</sup> 哈貝馬斯 (著)、洪佩郁等 (譯)：《交往行動理論》 (重慶：重慶出版社，1994年)，第一卷，頁273。

新教是否促進了西方近代改造世界精神的興起？對此我們暫且不論，但只要對中國文化有切實的了解，都會發現韋伯和哈本馬斯認為儒家文化不主張改造世界是一個絕大的誤解。儒家文化作為一種道德理想主義思想體系，把道德實現作為人生與社會的終極價值。道德實現所注重的是「應然」（ought to be），而不是事實上如何即「實然」（is）。一個應然的道德世界的實現，本身就是改造世界而不是順從世界。這一點在宋明理學中更為突出。朱熹把「三綱」、「五常」當作天理的一部分。<sup>3</sup> 倫理規範（禮）被看成天理的實現，這無疑使儒家倫理與現實世界處於一種相當緊張的狀態。正如李紀祥所說，理學中「內聖外王」的外部對象「外域」，已同原先的對象「原外王」不同，而變成「教化天下」。<sup>4</sup> 道德理想對現實的世界有著巨大的改造功能。確實，不了解中國傳統強調用道德原則改造世界，我們就無法解釋中國近現代思想中根深蒂固的烏托邦熱忱，以及用烏托邦藍圖對社會驚心動魄的改造。<sup>5</sup>

但是，如果我們撇開倫理價值意義上的改造世界，把對世界的否定嚴格限制用在科學技術征服自然方面（這和韋伯命題的原意大相逕庭），那麼認為中國傳統文化不注重改造世界的觀點倒是成立的。這方面最典型的例子是中國傳統文化中把自然界的常識看作是天然合理，不必追問背後的原因。對比一下中西自然觀，就可以發現一個奇怪的差別：西方從古希臘開始，哲學家就在問「重物為何往下掉」，這實際上是促使近代物理學興起的一個基本問題。但在中國古代科學史或思想史中從無提出過這樣的問題。在中國人看來重物下掉是顯而易見的常識，常識天然合理，不需要追問。事實上，視常識為終極合理構成了中國古代自然觀中頗為特殊的邏輯。例如王充提出「平天說」，把天和地理解為兩個互相平行、無限伸展的大平面。這種宇宙觀和太陽下山等自然現象矛盾，為何王充會相信？關鍵在於：天和地為平面是常識，「平天說」是用常識合理來認識自然的最典型例子。<sup>6</sup>

在常識合理的邏輯中，那些最常見的自然現象構成常識，它們是天然合理的，由其所代表的自然秩序當然也不需要改造，它們如同自明的公理那樣構成理解更為複雜現象的基礎。正因為如此，在解釋自然現象時，那些科學和常識重疊的部分（如化石的形成、隕石流星和虹的出現）中國古代學者可以得到正確的結論，甚至比西方學者早。<sup>7</sup> 但是無論古代中國技術多麼發達，中國卻一直沒有那些西方近代用科技來改造自然的觀

<sup>3</sup> 上山春平：〈朱子的人性論與禮論〉，載辛冠潔等（編）：《日本學者論中國哲學史》（北京：中華書局，1985年），頁340-64。

<sup>4</sup> 李紀祥：《明末清初儒學之發展》（臺北：文津出版社，1992年），頁3。

<sup>5</sup> 金觀濤：〈中國文化的烏托邦精神〉，《二十一世紀》（香港：香港中文大學中國文化研究所），第二期（1990年12月），頁17-32。

<sup>6</sup> 劉青峯：《讓科學的光芒照亮自己》（成都：四川人民出版社，1984年），頁193-94。

<sup>7</sup> 同上注，頁191。

念。西方近代科學理性中改造世界的前提是打破常識合理，即否定自然秩序本身的合理性並用科學原理的合理性取而代之。史壯柏格（Roland N. Stromberg）在討論十七世紀西方近代科學理性形成時曾強調突破常識的重要，他認為「從哥白尼到牛頓，十七世紀天才的最大特色乃是，可見的夢想、想像力、大膽的理論，而非一般『常識』」。<sup>8</sup> 而喀爾文教則把「自然神奇的設計」（the wondrous contrivances of nature）看作上帝榮耀的證明，一種現象愈驚人，則它對神明的貢獻便愈大。愛德華·羅森（Edward Rosen）用此說明何以喀爾文教信徒接受哥白尼學說毫無困難。<sup>9</sup>

相反，在中國如果某種理論違背常識，它一定會遭到反對，並難以產生社會影響。清代數學家汪萊對曆算的研究以「超異」和「難古」為特色，雖然從西方科學理性標準來看，他取得很大成就，但在中國士大夫眼中是不合時宜也不值得摹仿的。<sup>10</sup> 因此我們完全可以說，中國文化中存在常識合理的心態是難以孕育類似於西方近代科學理性的一個重要原因。

將上述討論加到韋伯和哈本馬斯的文化理想類型分析中去，我們發現，只要將韋伯對中國文化本質規定做某種替換，即它不是簡單地肯定世界，而是具有常識合理精神，那麼整個比較架構仍可以完整地保留下來，但同時卻可以糾正韋伯對中國文化的誤解。也就是說正因為中國文化堅持常識合理，並把常識合理作為道德倫理系統的後設層面，中國雖然存在著依據道德理想改造社會的傳統和實踐，但在常識合理這一後設層面的嚴格限定下，入世的改造社會倫理不能自發地孕育出西方那種用科技改造世界的近代理性主義。

## 二、倫理本位與物各自造

我們把常識合理視為中國文化的本質規定，並將其看為限制道德倫理發展之後設層面，這個觀點成立嗎？為此我們必須分析這種思想方法的起源，並檢討它同中國文化基本價值的關係。常識合理精神有兩重基本含義，第一重含義是對自然現象中的常識不進一步追問原因，第二重含義可以定義為視感情經驗方面的常識（那種人人都有的自然感情，我們稱之為人之常情）具有價值上的天然而終極的合理性。顯然，其第一重含義最早出現在道家思想之中。《道德經》說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」<sup>11</sup> 這

<sup>8</sup> 史壯柏格（著）、蔡伸章（譯）：《近代西方思想史》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1993年），頁95。

<sup>9</sup> 同上注，頁97。

<sup>10</sup> 洪萬生、劉鈍：〈汪萊、李銳與乾嘉學派〉，《漢學研究》（臺北：漢學研究中心），第十卷第一期（1992年6月），頁85-102。

<sup>11</sup> 老子：《道德經·二十五章》。

裏把「自然」作為合理性終極來源，已經暗含著對自然現象之常識不追問原因的意思。王充用常識外推提出「平天說」，無疑與他推崇道家思想密不可分。但是道家思想中蘊含的常識合理思想方法只是一種萌芽。道家價值核心是無為，當「自然即合理」原則與無為緊密結合在一起時，它當然不能為社會生活提供有效的道德規範，更不可能成為儒家倫理的後設層面。

常識合理精神的第二重合義人之常情合理在先秦儒學中已初步具備。孔子思想方式的重要特色是從日常生活感情體驗中抽取道理，而不作玄虛之論。<sup>12</sup> 先秦儒家把道德本身看成價值的最終極來源，這種倫理本位的取向一定會把與道德規範相聯繫的人之感情和日常經驗看作終極合理的。孔子在回答宰我問三年之喪時，就認為君子在三年居喪期「食旨不甘，聞樂不樂，居處不安」。<sup>13</sup> 這裏道德規範的終極合理性已轉變為與其相聯的日常感情和經驗的終極合理性。孟子則進一步把儒家道德基礎的感情當作人生而固有的，認為「學問之道無他，求其放心而已矣」。<sup>14</sup> 也就是說先秦儒家已把與道德規範相聯繫的日常感情看作與生俱來，並且天然合理，但在孔孟那裏人之常情合理和常識合理尚不能從道德規範中分離出來成為倫理道德的後設層面。

所謂常識合理精神成為儒家倫理的後設層面有兩個條件。第一，人之常情和常識必須可以同道德規範互相分離，具有獨立的終極合理性。或者說常識合理和人之常情合理是一種論證萬物的思想方法。第二，它們必須比道德規範更為基本，儒家道德倫理被認為是從常識和人之常情推出的東西。只有這樣常識合理才構成儒家倫理發展中的限制，使它不超出常識理性的軌道。確實，先秦儒學和漢代儒學尚未能滿足這兩個條件。如許多學者論證的那樣，先秦儒學一開始是「生活之哲學」，後由孔孟努力，逐步發展為「德性之哲學」。<sup>15</sup> 孔孟對宇宙論和道德倫理之外的世界並不感興趣。他們主張常識合理只是重日常生活和倫理道德之副產品，常識合理附屬於道德倫理而不具獨立性。漢代因為建立大一統帝國的需要，儒學發展成主張「天人感應」的「宇宙論中心之哲學」。<sup>16</sup> 天人感應理論把天當作有感情和道德意志的「百神之君」，<sup>17</sup> 明顯違反常識。如果當時常識理性是儒家倫理和觀念系統的後設層面，常識合理應比道德倫理內容更為基本，這樣漢儒也就不可能墮入天人感應迷信而不自覺。

我們認為，常識合理是在魏晉南北朝時期變成一種論證萬物的精神，它要到隋唐之後才最後成熟，成為建構道德倫理和觀念系統的基礎。魏晉南北朝時，中國文化處於一

<sup>12</sup> 韋政通：《孔子》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁12。

<sup>13</sup> 《論語·陽貨第十七》。

<sup>14</sup> 《孟子·告子上》。

<sup>15</sup> 勞思光：《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981年），第二卷，頁14。

<sup>16</sup> 同上注，第三卷，頁3。

<sup>17</sup> 董仲舒：《春秋繁露》卷十五〈郊義第六十六〉。

種歷史上從未有過的格局。一方面大一統帝國解體，儒家文化失去其統治地位，道家所主張的「無為」、「自然」一度成為社會主導價值和士大夫的終極關懷。但另一方面家族制度特別是豪門望族仍是社會組織的基本架構，而家族制度的合法性根據只能是「名教」，它仍是儒家倫理的一部分。這時，必須考慮如何將儒家倫理與道家價值融合起來，這種格局對中國文化的思考模式之再塑造發生了極大影響。我們知道，中國士大夫總是習慣於把倫理規範看作人生價值之實現。道家的人生價值是無為和自然，將其轉化為倫理規範必定是對名教之顛覆。魏晉之際的人生價值對名教之顛覆可以分為兩個階段，首先是君臣關係受到衝擊，其典型言論是阮籍和鮑敬言的無君論。接踵而來的是家族倫理危機，父子關係和「尊卑」觀念被自然感情「至親」否定。如果說西晉時期「君臣關係危機」通過君主「無為」和門第「自為」得到某種解決，那麼家族倫理破壞所導致的危機卻更為深刻持久。<sup>18</sup> 它帶來激烈的思想動盪，而常識合理作為論證萬物的基本方法正是激烈動盪所導致的結果。

顯然，當人生價值和社會規範發生激烈衝突，但兩者都是必須肯定之時，唯一的辦法是將它們分成兩個不相干的領域，並找到一種方法分別承認它們均為合理，而這正是魏晉玄學用來解決儒道衝突之基本思路。據湯用彤研究，裴頠為了化解「無為」與名教的對立，認為「虛無是有之所謂遺者」，它是脫離現世的東西。這樣士大夫處理世事必資於「有」，而心則應存虛無。<sup>19</sup> 這裏，已經開始把道家的人生價值看作不同於名教的另一層面，人生價值開始同社會規範分離開來。郭象繼承向秀的學說，提出「物各自造」說，一舉解決了儒家倫理與道家價值衝突之難題。所謂「物各自造」是把道家學說中的「無為」、「自然」進一步發展成一種論證方法，認為每種事物都是「獨化」的，它們的存在以自己為根據，並不須借助其他事物。這樣，各種事物的存在都是合理的，不應互相排斥。<sup>20</sup> 根據這種邏輯，門閥制度和儒家倫理只要存在，它本身就是合理的，並不需要以別的甚麼為根據，道家的人生價值也是一樣。正如林朝成所指出的，郭象心目中的「無」，是要人的思維不再往前追溯存在的來源與根據，視種種個體現象為本身所固有。<sup>21</sup> 湯用彤稱這種思想方法為現象多元論（phenomena pluralism）。<sup>22</sup> 我們認為，從思想方法上講「物各自造」被人們普遍接受意味著思維模式的兩個重大變

<sup>18</sup> 余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，載余英時：《中國知識階層史論》（古代篇）（臺北：聯經出版事業公司，1980年），頁346-47。

<sup>19</sup> 湯用彤：〈崇有之學與向郭學說〉，載湯用彤：《理學·佛學·玄學》（北京：北京大學出版社，1991年），頁335。

<sup>20</sup> 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（武漢：湖北人民出版社，1983年），頁70-73。

<sup>21</sup> 林朝成：《魏晉玄學的自然觀與美學研究》，國立臺灣大學哲學研究所博士論文（1992年），頁26。

<sup>22</sup> 湯用彤：〈崇有之學與向郭學說〉，頁342。

化：第一，自然即合理原則終於突破道家價值的桎梏，成為論證萬物的精神，「自然」演變成我們不應去追究自然常識背後的原因；第二，由於道家價值與名教被當成兩個互相不干涉的不同層面，與儒家倫理密切相聯繫的人之常情終於和名教相剝離，在道家價值「自然」的名義下成為獨立的人生價值，即人之常情脫離道德規範獲得了終極合理性。所謂魏晉時代士大夫實行禮玄雙修，即玄學家往往深通禮制，而禮學家則往往兼注三玄，<sup>23</sup> 正說明上述兩個轉變普遍完成。這時道家人生價值與名教已可以無矛盾而共存了。

那麼，是不是可以講魏晉玄學的成熟，意味著常識合理精神已成為道德倫理之後設層面了呢？也還不能。常識合理成為道德倫理和觀念系統後設層面意味著將道德倫理從常識合理推出，它需要士大夫把常識合理看作比道德倫理的合理性更為基本，而且還要有建構體系的興趣和能力。「物各自造」僅賦予了倫理和常識互相獨立的合理性。南北朝後期，雖然人的自然感情合理原則（特別是那些本來和儒家倫理密不可分的人之常情的合理性）已經開始改造禮教的繁雜倫理規範（史學家稱之為緣情制禮），<sup>24</sup> 但是人之常情畢竟是寄托在道家的「自然」與「無為」的終極關懷之上的。它們在佛教的影響下更多地代表了人感情的解放和超越倫理之外的精神追求，而不是對倫理體系合理性的建構。因此人之常情的終極合理性同論證萬物的常識合理方法結合，成為倫理道德和觀念系統的後設層面，還有待於知識分子的終極關懷從道家玄學向儒家的轉化，並且尚需吸收佛教豐富的思辯方法和建構體系的訓練。而這只有在隋唐以後才有可能。

### 三、宋明理學的理想類型（ideal type）

隋唐之後中國文化的若干重大變化，都和常識理性的最後成熟並成為道德價值和文化觀念系統後設層面有關。首先是中國式佛教的高度繁榮，在某種程度上講，它可以視為常識理性對佛教的改造。余英時指出，隋唐之後中國宗教最大的變化可以說是出現了入世轉向。<sup>25</sup> 其實，入世轉向的真實含義是佛教和道教不得不順應常識理性，肯定此世合理大潮流而作出自己的調適。這方面最典型的例子是慧能對禪宗的改造，史稱六祖「革命」。它由提倡「即心即佛的佛性說，頓悟見性的修行方法和不離世間、自性自度的解脫論」三個方面組成。<sup>26</sup> 這三個方面的本質全都是使佛教與常識理性盡可能地一致。禪宗把佛性變為人皆有之的向善之心，甚至是中國人常講的「平常心」，並把這種代表

<sup>23</sup> 唐長孺：〈魏晉玄學之形成及其發展〉，載唐長孺：《魏晉南北朝史論叢》（北京：三聯書店，1957年），頁338。

<sup>24</sup> 余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，頁358-67。

<sup>25</sup> 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》（臺北：聯經出版事業公司，1987年），頁17。

<sup>26</sup> 賴永海：《中國佛性論》（上海：上海人民出版社，1988年），頁217。

內心解脫的平常心之湧現稱為頓悟，無疑是常識理性中視人之常情為天然合理在佛教上的投射。更重要的是，禪宗還發明了不離世間自性自度的解脫論，主張「昔欲修行，在家亦得，不由在寺」，這是佛教界從未有過的驚天動地的革命。本來佛教捨離此世的價值在行為上最集中的表現是出家。而禪宗認為成佛不必出家修行，只需在世俗生活中進行精神自我解脫即可。這無疑表明常識理性已不可違抗。佛教不得不對常識理性的肯定此世合理性作出最大限度讓步。

有一個指標可以反映常識合理精神深入士人儒生的程度，這就是對「天人感應」的態度。當人們普遍具有常識合理心態時，就不會相信違反常識的「天人感應」。隋唐以後，史書上雖可以看到與「天人感應」類似的記載，但可以肯定地說，大多數儒生對「天人感應」是懷疑的，很多人堅決反對。這一點和漢代完全不同。唐玄宗時有兩次預報的日蝕沒有發生，一行和尚認為這是皇帝的德行感動了上天，並認為日蝕不一定都能預報；假若一定可以預報，「則無以知政教之休咎」。一行主張「天人感應」的言論之所以有名，是因為它違背當時士大夫的主流意見。一行的觀點是針對隋代劉焯的，劉焯認為日蝕都是可以預報的，不準的是曆法問題，不是天人感應。可見當時士大夫中反對天人感應已是一種潮流，如柳宗元明確主張「天人不相預」。<sup>27</sup> 如果說隋唐之際常識理性對觀念系統的改造主要表現在中國式佛教的繁榮，那麼宋元以後它的最大成果是儒學體系的重構，這就是宋明理學。

在理論結構上宋明理學和漢代宇宙論儒學一樣，是天人合一的哲學體系。所謂天人合一是主張「宇宙本根，乃人倫道德之根源，人倫道德，乃宇宙本根之流行發現。本根有道德的意義，而道德亦有宇宙的意義」。<sup>28</sup> 其含義是把「宇宙天道」、「理想社會秩序」、「家庭倫理」和「個人道德理想」四個領域高度整合起來。但宋明理學和漢代宇宙論哲學有一本質上的不同，它盡可能避免天的人格化，不再把天當作有意志和知善惡的。宋明理學是道德形而上學體系。為甚麼宋明理學可以做到這一點？我們知道，道德本只是和人有關，宇宙是無所謂道德的，但為了實現宇宙秩序和家庭倫理個人道德的整合，必須把個人道德的根據放到天上去，這又極容易滑到主張天有意志的類似於天人感應的迷信。宋儒為何可以避免這種錯誤？也許一些人會用魏晉玄學和佛教助長本體論興趣來暗示宋明理學形而上學的起源。但是本體論是現代人觀念，古人不可能意識到宇宙論與本體論有別。事實上，宋儒把道德價值從宇宙秩序推出，同時又避免了天有道德意志的迷信，原因正在於常識理性已成為宋明理學の後設層面。

舉一個例子就可以說明這一點。宋明理學中「仁」代表了萬物一體，它既是人的道德心，又是宇宙的性質。宇宙如何可能有人的道德心呢？其實，理學家並不認為宇宙有

<sup>27</sup> 張躍：《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版社，1993年），頁67，79。

<sup>28</sup> 張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1985年），頁173-77。

道德意志，他們只用常識類比把人的道德心投射到宇宙之中。程明道借用醫書裏將手腳麻痺症狀稱為「不仁」的說法，把天地比作為人的身體，又把萬物比作四肢和身體其他部分。<sup>29</sup> 而程明道的弟子謝上蔡則更清楚地把仁定義為有感覺。身體麻痺不知痛癢，稱為不仁，是因為沒有感覺。人的道德感也是某種感覺，死沒有感覺，而活是有感覺的。於是宇宙萬物中有生命就是感覺，因而也可以說是仁。<sup>30</sup> 這裏我們看到，用常識類比一方面可以將宇宙的生生不息與人的道德心不斷體悟道德聯繫起來，但另一方面主張常識的終極合理性又避免了宇宙有道德意志的錯誤。

當道德倫理和整個觀念系統建立在常識理性之上時，必定把自然界和社會生活中的常識合理和人之常情天然合理當作合理性的最終根據，並用它們來論證「天道」、社會制度、家庭倫理和個人道德這四個部分的合理性。論證結構一方面取決於用甚麼作為合理性的最終標準，另一方面還要看這四個領域的整合方式。顯然只存在著兩種將「天道」、「社會制度」、「家庭倫理」和「個人道德」四個領域整合起來的方法，一種是從外到內，從宇宙秩序中推出人的道德；另一種是從內向外，這就是把人的道德外推到家庭，再推擴到社會以至宇宙，最終達到四個領域的統一。而常識合理精神中只有知識性常識和人之常情（道德心）這兩個合理性最終標準。上述兩種整合方法中的每一種，均可以使用這兩個合理性最終標準中的一個來建立理論體系。這樣，在結構上最多只存在著如「表二」所示的四種合理性論證類型。

表二：宋明理學的理想類型

| 觀念系統的<br>整合方式<br>合理性<br>最終根據<br>(論證出發點) | 由外向內的<br>論證方法       | 由內向外的<br>論證方法 |
|---|---------------------|---------------|
| 常識性中知識性常識<br>天然合理                       | A<br>(以程頤、朱熹為代表的理學) | B<br>(以戴震為代表) |
| 常識理性中人之常情<br>和道德心天然合理                   | C<br>(宋明理學第三系)      | D<br>(陸王心學)   |

<sup>29</sup> 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年），第一冊，〈河南程氏遺書卷第二上〉，頁15。

<sup>30</sup> 島田虔次（著）、蔣國保（譯）：《朱子學與陽明學》（西安：陝西師範大學出版社，1986年），頁31。

A為第一種合理性論證方案，它以知識性常識合理為出發點。從外向內一步步推出人的道德理想合理。即先用常識證明天道合理，再把人倫關係當作天道的一部分，以證明儒家倫理的合理，然後將道德心看作道德規範的內在化的產物，提出性即理。這正是通常人們所說的程朱理學論證道德合理性基本結構。第二種典型的合理性論證方案是D，它以人之常情然合理和道德心為出發點，依據由內向外的觀念系統整合結構，把道德規範當作道德感情的外在化，由內向外一層層證明道德規範、社會制度和道德化宇宙的合理性。這是宋明理學中陸王心學的理路的基本結構，代表了合理性論證的第二種類型。在第一種論證方法中，知識性常識為合理性最終標準。儒學道德之所以合理，只因為倫理關係是宇宙秩序的一部分，而宇宙秩序是建立在知識性常識之上的。在第二種論證方法中，人之常情或每人自明的內心道德感是合理性最終標準，它是高於倫理規範的。故王陽明說「反省到吾心而不能領會時，即便是孔子之說也不從」。<sup>31</sup>這裏我們看到，一種論證方法代表了宋明理學的一種理想類型。這兩種理想類型分別對應著宋明理學中程朱與陸王兩系。

顯然，從邏輯上講，第三種合理性論證方案也是可行的。其合理性推演方式是由外向內，而合理性的最終標準不是知識性常識，而是人之常情和向善的道德心。即把天地萬物都看作有道德心的，宇宙的生生不息就是「仁」。這種論證方案的本質是先把人的道德心投射到宇宙萬物中去，在不破壞常識的前提下，把宇宙中的生命和運動都看作和人的道德活動類似的東西。人的道德心天然合理也證明宇宙生生不息是道德哲學的基石，然後再把道德從宇宙中推出。

第三種合理性論證結構是第三種理想類型。如果不同的理想類型代表宋明理學的不同系，那麼它理應代表著宋明理學的第三系。長久以來學術界公認宋明理學只有程朱理學和陸王心學兩系。直到六十年代，牟宗三基於二程兄弟思想方法的不同，才發現宋明理學存在第三種形態。牟宗三指出，真正把天理當作存在而不活動關係的是程伊川，而程明道則把人的道德心推廣到宇宙，認為這是「仁」的基礎。除程明道外，用道德心作為出發點，但又沿用由外向內論證方法的還有周濂溪、張橫渠、胡五峯和明代劉戡山。牟宗三稱其為宋明理學第三系。<sup>32</sup>

由於這第三種合理性論證類型（「表二」中的C）是把人的道德心投射到宇宙中去，構造一個包括人的道德心在內的宇宙論，因此此種宇宙是如胡五峯所說道德心不死的無限心。它有點像漢儒把道德同構地對應到天之上，因此朱熹早就對這種把宇宙看作有道德心的「心無死生」提出質疑，認為這是不可能的，如果真有這種無限心，它無異於佛教的輪迴和人死後的靈魂。<sup>33</sup>勞思光亦認為周濂溪、張橫渠這種把道德心對應到

<sup>31</sup> 同上注，頁95。

<sup>32</sup> 牟宗三：《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，1968年），頁1-60。

<sup>33</sup> 朱熹：《胡宏集》附錄一〈知言疑義〉。

宇宙中是未完全擺脫漢儒的「宇宙論中心之哲學」。<sup>34</sup> 其實，漢代中國文化尚沒有把常識理性作為後設層面結構，故一旦將道德與宇宙同構對應，就會利用所謂「同類相通」推出天人感應。而宋明理學的基礎是常識理性，這時再把道德與宇宙對應起來，只能是一種把生命運動和道德的類比，而不會導致天人感應的迷信。正如我們前面舉過的例子，程明道用常識類比來論證宇宙為仁，並沒有違反常識。這樣，所謂「心無死生」和「無限心」只有超越意義，它乃是一種形而上學的道德哲學。<sup>35</sup>

「表二」中還有第四種組合可能性，這就是B。它的意義是運用由內向外的推理方法，但合理性終極根據是知識性常識。顯然，這第四種組合方式和前三種有一本質不同，它不能構成一種自圓的論證方案。當哲學家運用由內向外的推理方法時，如果堅持知識性常識為合理性最終判據，那麼合理性判據同推理方法就會脫節。因為在由內向外的推理方法方式中，合理性之源只能來自內心，即合理性標準是人的道德心。故這第四種組合代表了合理性判據與推理方式的分裂。它不是一種成功的合理性論證方案，不代表宋明理學的理想類型。因此宋明理學只有三系。雖然如此，也有哲學家是持類似於「表二」中B類型理論結構的，清代戴震是一個典型例子。戴震作為考據大師，自然把知識性常識合理作為合理性最終標準。但另一方面在討論道德感情時，他重人生論，對宇宙論不作深究。也就是運用在此所謂從內向外的推理方法。正是基於這種方法，戴震一針見血地把程朱理學用理扼殺人的欲望稱之為「以理殺人」。<sup>36</sup> 此外，由於合理性標準和推理模式的分裂，戴震的儒學立場很難定位。梁啟超認為他源於顏元和李二曲，<sup>37</sup> 即屬於心學，而錢穆則將他歸於理學一系。<sup>38</sup> 總之，常識理性論證結構的理念型剖析有助於我們理清宋明理學的分系，這本身就證明了宋明理學是建立在常識理性之上的哲學體系。

#### 四、科學主義、經濟倫理及其他

如果我們承認常識合理精神是中國文化的本質，隋唐後它已逐步成為倫理道德和文化系統的后設層面，那麼中國文化獨特的理性化歷程及其近、現代轉型中一系列不同於西方的特點，就可以得到解釋。首先是科學在中國近、現代文化建構中奇特的位置。

常識合理精神作為中國文化的基礎，固然使得古代中國不可能自發地產生類似於西

<sup>34</sup> 勞思光：《中國哲學史》，第三卷，頁95-191。

<sup>35</sup> 楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁287-303。

<sup>36</sup> 戴震：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1982年），〈與某書〉，頁174。

<sup>37</sup> 梁啟超：〈戴東原哲學〉，載梁啟超：《飲冰室合集》（上海：中華書局，1936年），《文集》第十四冊，頁58-61。

<sup>38</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》（上海：商務印書館，1937年），頁325-28，338-39。

版權為中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

方近代的科學理性和改造自然的觀念，但這決不是說科學在中國文化中不重要。相反它規定了科學知識在中國文化現代化中的特殊功能。在中國傳統社會，科學稱為「格致」，直到1900年前西方科學也是譯為「格致」的。<sup>39</sup>「格致」作為儒學「內聖外王」八條目「格物、致知、意誠、心正、修身、齊家、治國、平天下」的前兩條，是整個修身成聖的前提。為甚麼科學會同純化道德意志的修身發生關係呢？原來，在程朱理學中君臣、父子關係是被當作宇宙秩序的一部分，而知識性常識是論證宇宙秩序合理的基礎，這樣一來，要認識道德是甚麼就必須不斷從生活經驗和常識中體悟宇宙秩序並將倫常關係從中抽出。也就是說在程朱理學中「格致」是修身的基礎。

當西方科學傳入，科學知識在中國知識分子心目中是作為常識的擴大和現代化。由於知識性常識是道德倫理和觀念系統的後設層面，現代常識當然也具有「格致」的功能。特別當原有天道和儒學倫理解體之時，宇宙秩序需要重新從日常經驗中抽出，這時與現代常識相聯繫的科學也就極為重要了。換言之，正因為常識理性是道德文化系統的後設層面，它使得中國文化在現代轉型中會出現一種西方和其他文化不可能有的特殊現象，這就是科學成為現代中國人倫理道德的基礎，甚至具有意識形態建構功能。事實上，科學在中國文化現代轉型中的重要性已被五四新文化運動證實。今天思想史研究者在分析五四時期「科學」「民主」所向披靡時，大多將其稱為「科學主義」。其實用西方科學主義來描述科學在中國文化中的作用是不合適的。正如汪暉的研究所表明：五四時期科學對新文化的建構功能正相當於理學中的「格致」。<sup>40</sup>

事實上，深入分析五四新文化運動中現代常識對宇宙真理和新道德倫理的建構過程，可以幫助我們理解五四知識分子對科學的奇特看法。例如他們對歸納法出乎異常的重視。本來科學方法十分複雜和豐富，有數學方法、模型方法、理想實驗方法。但十分奇怪的是，五四知識分子眾口一詞地認定科學方法就是歸納法。陳獨秀曾這樣說：「今欲學術興，真理明，歸納論理之術，科學實證之法，其必代聖教而興歟。」<sup>41</sup> 陳獨秀在把科學實證方法等同於歸納的同時，遽然把本來科學方法中與歸納並重的演繹法判為非科學，認為它是中國學術不能進步的原因。<sup>42</sup> 為甚麼五四知識分子會錯誤地把科學方法完全等同於歸納法？原因也正在天道和現代常識的關係。

從方法論上講，歸納剛好是與理學中「理一分殊」相反的過程。理學認為，天理如月映萬川那樣把統一普遍之理表現在種種具體事物的道理上。顯然，「理一分殊」是從一般到個別；而歸納法卻是從個別到一般。統一天理的內容若已清楚，那麼它同具體事

<sup>39</sup> 樊洪業：〈從「格致」到「科學」〉，《自然辯證法通訊》（北京：中國科學院自然辯證法通訊雜誌社），第55期（1988年），頁39-50。

<sup>40</sup> 汪暉：《無地傍徨——「五四」及其回聲》（杭州：浙江文藝出版社，1994年），頁51-130。

<sup>41</sup> 陳獨秀：〈隨感錄第十九〉，《新青年》第五卷第二號（1918年8月15日），頁175。

<sup>42</sup> 同上注。

物之間的關係便是「理一分殊」，即從一般到個別。但如果人們仍未知道統一的天理是甚麼，便只能倒過來從具體事之理推知統一的天理。唯一的辦法是把「理一分殊」反過來進行，從個別到一般，也就是歸納。必須注意，在理學中，天理本已由聖人和儒家經典指示出來，並非完全未知。儒生之所以必須通過格致認識天理，是因為了解個別事物之理後，可以加深對統一天理的體悟，故理學只須強調「理一分殊」，而不需要甚麼歸納法。但是在新文化運動期間，建立在現代常識之上的宇宙規律（天理）是未知的，知識分子的任務是從具體的現代常識出發，尋找尚不知曉的天理。於是，他們只能把理一分殊反過來進行，歸納法就分外重要了。其實五四期間，證明哲學體系合理，甚至包括人生觀的求索，均是以歸納法的名義進行的。

直到今日為止，科學常識仍是中國現代政治文化（包括意識形態）的後設層面，不了解這一點，我們無法認清中國知識分子對「科學」「民主」的執著，以及中國現代文化不同於一般西方科學主義的性質。而且常識理性同意識形態的互動可以幫助我們理解二十世紀上半葉中國大陸對科技的態度，以及毛澤東思想解體後科學如何成為改革開放和八十年代思想解放運動的基礎。<sup>43</sup>

常識理性作為中國文化的本質規定所帶來的第二個重大後果是對經濟倫理的限定，它導致中國資本主義發展的邏輯與西方完全不同。從韋伯開始，西方資本主義的興起被普遍看作經濟行為的理性化。而資本主義精神的出現有兩個標誌，一是視人追求個人利益為合理，我們稱之為求利動機的合理化；二是理性化的私有產權和市場制度確立，我們稱之為求利行為的制度化或認同資本主義制度為合理。某種文化是否有利於資本主義精神的成長，取決於這兩個方面的理性化能否順利進行。韋伯所謂新教倫理孕育資本主義精神，在某種程度上可以解釋為新教倫理有助於個人求利動機的合理化。<sup>44</sup> 將類似命題搬到中國文化中，我們就可以看到中國文化與資本主義精神關係和西方大相逕庭。

在中國文化中，人有利己之心是常識。只要肯定人之常情合理，人的求利動機合理化是不成問題的。特別到明代由於王陽明心學流行，個人求利動機的合理性得到高度肯定。余英時認為，致良知是把「天理」個人化，也就是「私」化了。明清儒學一個重要特點是強調「私」和「富民」的合理性。<sup>45</sup> 正因為如此，一些學者稱王學某些流派為儒家倫理的世俗形態，認為它對現代化產生了積極作用。<sup>46</sup> 那麼中國文化為何不能自發地孕育出類似於西方的資本主義精神呢？關鍵在於資本主義精神的另一方面即與求利

<sup>43</sup> 劉青峯：〈二十世紀中國科學主義的兩次興起〉，《二十一世紀》第四期（1991年4月），頁32-47。

<sup>44</sup> 金觀濤：〈儒家文化中的經濟倫理結構和轉型〉，《文化中國》（加拿大：文化更新研究中心出版委員會），第二期（1994年），頁22-34。

<sup>45</sup> 余英時：〈現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，《中國文化》（北京：中國文化雜誌社），第十一期（1995年），頁1-25。

<sup>46</sup> 陳來：〈世俗儒家倫理與後發現代化〉，《二十一世紀》第二十二期（1994年），頁112-20。

有關的經濟行為制度化或認同資本主義經濟制度為合理在中國存在著巨大困難，而這又同常識理性道德倫理與意識形態後設層面直接有關。

在中國傳統社會，經濟制度是順應著倫常等級需要而設立的。「經濟分配與倫常等級相符」是儒學經濟倫理最重要的原則，經濟制度如果偏離了倫常等級便被看成不道德。而倫常等級又是儒家倫理的實現。也就是說，從合理性推演結構上講，中國社會經濟制度的合理性來自倫常等級的合理性，倫常等級的合理性來自儒家道德和意識形態的合理性。雖然儒家道德和意識形態合理性最終是建立在常識理性之上，但是為了防止個人私欲對道德理想之衝擊，儒學一開始就強調義不是利這一基本原則。即個人利益雖然合理，但卻不能成為道德的基礎，因而當然也不是社會制度合理性的基礎。道德必須來自那些與「利」不同的常識和人的日常感情（例如愛有差等）。<sup>47</sup> 這樣一來，在中國傳統社會個人求利動機雖然合理，但確立和求利有關經濟制度的合理性則不可能。任何制度的合理性必定來自道德合理性，但道德合理性只能來自常識理性中與個人利益無關的知識和人之常情。這樣求利的經濟行為不能規範化和理性化。

這種決定經濟倫理的深層機制造成一個奇特的後果，這就是資本主義精神在中國發展的前提是意識形態或道德倫理體系的崩潰。只有當意識形態解體或傳統道德價值在外來衝擊下解體之時，原來阻礙認同資本主義經濟制度合理性的傳統結構才不那麼牢固時，這時中國文化中常識合理精神所支持的求利動機合理性就可以同引進或學習西方資本主義經濟制度相結合，產生強大的追求資本主義經濟推動力。

在中國近、現代史中，我們可以看到資本主義精神高度繁榮只出現在兩個時期，一為二十世紀初，另一個則為二十世紀末。它們恰恰都是中國原有道德倫理價值和意識形態被摧毀的時期。十九世紀末二十世紀初特別是庚子事變後，在西方衝擊下，儒家意識形態終於式微，受壓抑的資本主義精神開始勃興，成為市場經濟和私人資本高速發展的基礎。二十世紀開頭二十年是中國第一次現代化運動中經濟發展最快的時代。直到新文化運動後，中國確立了三民主義和馬列主義這兩種新的意識形態，平等作為新的道德價值成為社會制度合理性的根源，資本主義經濟制度才失去自己的合法性。二十世紀七十年代在文化大革命造成的災難打擊下，毛澤東和馬列主義的道德價值式微。中國開始改革開放，學習西方經濟和承認資本主義生產方式的合理性成為社會共識。這時常識理性所肯定的求利動機合理性再次與引進西方資本和科技結合，成為中國追求現代化的巨大動力。<sup>48</sup> 今天人們常用「摸著石頭過河」或「不管黑貓白貓，只要抓著老鼠便是好貓」這些格言來代表改革開放的思想基礎。這些格言所講的都是眾所周知的常識！這正表明常識理性是在意識形態和道德倫理解體的時代如何成為當代中國人的精神支柱。

<sup>47</sup> 金觀濤：〈中國近現代經濟倫理的變遷——論社會主義經濟倫理在中國的歷史命運〉，《亞洲研究》（香港：珠海書院亞洲研究中心），第八期（1994年），頁2-50。

<sup>48</sup> 同上注。

韋伯曾把現代化比作鐵籠，認為用科技改造世界和工具理性之過分擴張，已給今天資本主義文明帶來種種問題。由常識理性所推動和限定的中國資本主義精神會不會碰到西方類似的問題呢？現在我們尚不能回答。但無論如何有一點是十分清楚的，在二十一世紀即將到來之時，分析中國文化現代轉型和理性化的特殊性以及比較它同西方文化的差異，已是文化研究學者不能忽略的工作。

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

# Chinese Culture and the Consciousness of Rationalizing Common Knowledge

(A Summary)

Jin Guan-tao

From analysing the misunderstandings of Max Weber and Jürgen Habermas towards Chinese culture, this essay proposes that the consciousness of rationalizing common knowledge exists in Chinese culture. It looks upon the instinctive sentiments that everybody possesses as naturally rational, and does not trace the causes of the common knowledge of the nature. The primitive form of such mold of thinking was present in pre-Qin Confucianism and Daoism. It then gradually changed to a usual method of thinking during the Wei, Jin, Northern and Southern dynasties, and became the leading principle of ethics as well as the base for constructing the conceptual system in the Sui and Tang dynasties. This essay studies the ideal type of moral philosophy dominated by the rationality of common knowledge, explains why there were only three systems in Song-Ming Neo-Confucianism, and examines how rationality of common knowledge is related to scientism and the economic ethics of modern Chinese ideology. It holds that rationality of common knowledge has made the course of rationalization of Chinese culture different from the West. This is an aspect of utmost importance for comprehending the modern transitions and the future development of Chinese culture.

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印