

# 天理、公理和真理——中國文化「合理性」論證 以及「正當性」標準的思想史研究\*

金觀濤 劉青峰

香港中文大學中國文化研究所

## 中文中指稱「合理性」詞匯的變化

一九一八年，一次世界大戰結束。當協約國戰勝德國的消息傳到北京，中國知識分子曾上街遊行，歡呼公理戰勝強權。如果我們認真審視這一歷史事件背後的思想史含義，就會發現五四知識分子用詞十分怪異。因為從清末一直到辛亥革命，「公理」大多用於指物競天擇、弱肉強食的進化論；而在社會達爾文主義語境中，強者生存，強權本身就代表公理。五四時期，強權和公理對立，說明當時公理的意義已悄悄地改變。<sup>1</sup> 如果進一步追蹤「公理」一詞的使用，則可以發現一個更值得注意的文化現象：二十年代末，「公理」一詞在報刊政治言論中日趨少見，它更多地成為純粹自然科學和數學中的常用詞匯；而在政治和社會生活中，另一個詞「真理」興起，終於成為權力正當性來源和普遍道理的代名詞。「真理」這個詞本來自於佛教，所謂「真理虛寂，惑心不解」；<sup>2</sup> 對於中國傳統文化只有在佛教的觀念中，理才有真假之分。一直到新文化運動早期，知識分子用「真理」這個詞時，還經常用於指涉宗教領域中的

\* 本文為香港研究資助局 (RGC) 的「中國現代政治文化形成的計量研究」(A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts) 研究計劃成果，謹此向該局致謝。又本文諸表蒙吳通福、吳嘉儀、戚立煌三位協助檢索統計作出，在此一併申謝。

<sup>1</sup> 「公理戰勝強權」這一口號在五四時期是如此普遍，以至於1918年12月在北京創刊的《每週評論》將「主張公理，反對強權」作為其辦刊宗旨。該刊將平等自由視為公理，把強權定義為侵害平等自由。

<sup>2</sup> 劉殿爵：《梁昭明太子蕭統集逐字索引》(香港：中文大學出版社，2001年)，〈令旨解二諦義〉，頁28。

論說。<sup>3</sup> 為甚麼新文化運動後，「真理」會代替「公理」？其背後的思想史含義又是甚麼？

其實從比較思想史角度分析，中文將「理」當作為正當性和合理性的代名詞，這本身就是意味深長的。西方用於表達正當性的詞legitimacy出於拉丁文legitimus，其意義為依法行事或法制根據。法律背後的精神是理性(reason)，而用於表達理性(reason)和合理性(rationality)這兩個詞均出於拉丁文ratio，其意義為人運用概念、判斷和推理的能力，它有別於感覺、意志、情緒等心理活動。<sup>4</sup> 而「合理性」這個詞的拉丁文rationari的原意為「想」和「計算」，通常用於那些和達到某種目的過程中選擇的理由及邏輯(或計算)有關的領域。<sup>5</sup> 而中文的理在歷史上則完全沒有上述含義。

在春秋戰國時代的文獻中，「理」已頻頻出現。追究「理」字在中文裏本源意義，是指物質組織紋路。《說文解字》云：「理，治玉也。」徐鍇《說文解字繫傳》說：「物之脈理惟玉最密，故從玉。」也就是說，理是人們從觀察玉的條理而來，並用於指涉一般物質紋路。《易·繫辭上》有這樣的句子：「仰以觀於天文，俯以察於地理。」孔穎達疏云：「地有山川原隰，各有條理，故稱理也。」「條理」、「紋路」又可引伸為管理、整理乃至疆界劃分。《毛詩》云，「疆理天下」、「我疆我理」，鄭玄箋：「疆，畫經界也。理，分地理也。」從《易·繫辭下》中「理財正辭，禁民為非曰義」，可見「理」當動詞用時，其意思大多為整理，是使混亂的事物變得有秩序。「整理」可以看作是將事物條理化，而條理化還意味著溝通與「和順」。《易·說卦》曾這樣論證：「發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義。」這裏「理」的意義與「順」同。順也有溝通的意思。根據「條理」和「整理」可以導出醫治、治理、法紀、道德秩序、名份、容止、道理，而從溝通有關的意義中又可以進一步引出理睬、溫習等用法。十分奇怪的是，在中文中「理」二十多種意義裏，<sup>6</sup> 沒有一種是接近西方ratio意義中與達到目的的理由、計算有關的。這自然就提出一個問題：中國人為甚麼要用「理」這個字代表合理性？進一步我們還可以問：用「理」作為正當性判據並進行合理性論證，是否意味著中國文化理性化過程與西方不同？

<sup>3</sup> 例如蔡元培在信教自由會之演說中有這樣的話：「然宗教真理，乃因研究而愈顯。」在該文中將天演稱為公理(蔡子民：〈蔡子民先生在信教自由會之演說〉，《新青年》二卷五號〔1917年1月1日〕，頁1)。又例如胡適把基督教稱為真理：「而於耶穌所傳真理，則皆視為具文。」(胡適：〈藏暉室札記〉，《新青年》五卷一號〔1918年7月15日〕，頁70)

<sup>4</sup> 馮契(主編)：《哲學大辭典》(上海：上海辭書出版社，1992年)。

<sup>5</sup> *Key Ideas in Human Thought*, edited by Kenneth McLeish (New York: Facts On File, 1993).

<sup>6</sup> 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》(武漢：湖北辭書出版社；成都：四川辭書出版社，1987年)，頁1115-16。

在西方，用理性作為正當性之根據有著漫長的歷史。早在西塞羅和古羅馬法典中，法律已被看作是一種「與個人無關的理性 (impersonal reason)」。<sup>7</sup> 此後這一看法被吸納入基督教有關自然法的傳統之中。用理性 (ratio) 作為政治權力以及一切社會行動正當性和合理性的根據，則是近代的事情，人們將這一過程稱為理性化。正如帕累脫 (Pareto) 所說，理性化 (rationalization) 實際上是「人對自己行為正當性進行論證」。而任何一種合理性論證之中，必定存在著合理性根據 (人們常稱之為正當性論證的前提) 和推導規則兩個不可化約的要素。<sup>8</sup> 這樣，所謂理性化，實際上是用某種合理性標準和普遍規則，來對社會制度、行為規範的正當性進行論證並對宇宙秩序作出解釋。

韋伯曾從社會學角度討論過理性化，他將理性化等同於近代理性主義的形成，並區分了三種理性主義。首先，理性主義是指一種透過計算來支配事物的能力。這種理性主義乃是經驗及技能的成果，可以說是廣義的科學—技術的理性主義。其次，理性主義是思想層次上意義關聯的系統化，這也可稱為形而上學—倫理主義的理性主義。最後，理性主義還代表了一種有系統的生活態度，它是意義關聯及利害關係制度化的結果，可稱之為實際的理性主義。<sup>9</sup> 顯然，韋伯有關理性主義的第一重意思，正是指社會行動中合理性標準的確立。韋伯是用西方 ratio 的原有意義，概括近代以來計算與科學成為反思社會行動的標準這一現象。而所謂第二、第三種理性主義，所講的正是上述合理性標準在思想社會層面的運用，人們用某種推理規則將不同思想領域貫穿起來，藉以論證生活方式和制度的正當性。正因為如此，在韋伯那裏理性化幾乎可以等同於現代化。哈貝馬斯 (Jurgen Habermas) 把這一層意思講得更清楚，他將理性化視為文化層面和社會制度層面不盡相同的合理性標準的互動和整合，<sup>10</sup> 是一個將合理性標準推廣到文化、經濟、政治制度和所有社會行動中去的過程。

綜上所述，我們可以把理性化分成兩個基本環節來考察。第一個環節是合理性標準的形成，它包括正當性論證中有普遍意義的公共前提之發現，而且這種論證前提又被普遍接受。通常對社會制度和政治權力正當性論證，是意識形態的功能。這樣，理性化意味著人們可以用某種標準考察意識形態是否正當。因此理性化第一環可以稱為超越意識形態的合理性標準之形成。第二個環節是這種合理性標準貫穿於人們

<sup>7</sup> 賽班 (G. H. Sabine) (著)、李少華、尚新建 (譯)：《西方政治思想史》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年)，頁189。

<sup>8</sup> Harold I. Brown, *Rationality* (London and New York: Routledge, 1988), p. 38.

<sup>9</sup> 許希特 (Wolfgang Schluchter) (著)、顧忠華 (譯)：《理性化與官僚——對韋伯之研究與詮釋》(臺北：聯經出版事業公司，1986年)，頁3。

<sup>10</sup> 普塞 (Michael Pusey) (著)、廖仁義 (譯)：《哈貝馬斯》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，1989年)，頁39-82。

社會行動和制度正當性論證中，成為反思與建構觀念系統(意識形態)的普遍動力。它是運用某種普遍規則和合理性標準對觀念系統各個領域進行論證過程，亦是人類思想和行動各個領域合理性標準的統一。如果從上述兩方面來理解理性化，那麼它也就蘊含著如下可能性：由於在不同的文化系統中，觀念和行為的合理性標準是不同的，只要某種超越意識形態的合理性標準建立，並自洽地貫穿於社會行動和制度之中，都可以看作實現了理性化。也就是說，不同文明存在著不同的理性化進程。

長期以來，由於某些社會學家把理性化等同於現代化，而且只有西方社會現代化的機制才得到透徹的研究，故大多數學者一談起理性化，立即想到的是和ratio有關合理性標準的建立和擴張。雖然，文化研究者承認不同文化中可能有不同的合理性標準，但不同於西方理性化的過程並沒有得到充分地研究。

而中國早在春秋戰國時期，理已開始用於判別社會行動(和言論)是否屬於正當。秦漢以後，「理」成為論述管理、治理正當性和普遍秩序的代名詞。宋明理學的誕生，使得「理」作為合理性最終根據貫穿於宇宙論、社會秩序和個人道德等一切論證領域，它既是文化合理性標準又是政治制度合法性根據。也就是說，從春秋戰國到宋明，中國文化經歷了一個不同於西方的理性化過程。這樣一來，中國文化理性化的研究不僅可以揭示理性化過程依賴於文化價值的一面，還有助於了解不同文化的理性化進程是如何互相影響的。因為十九世紀末，中國社會在西方衝擊下被迫開始現代轉型，在現代化過程中，西方意義下的理性化也開始不斷滲入中國文化原有的合理性結構中。在語言學上，它表現為指稱合理性詞匯的不斷變化。本來，宋明理學用於指涉合理性最終標準的是天理，到十九世紀末，它才被「公理」壓倒，五四時期「公理」又被「真理」取代。本文力圖通過「理」在各個時期的意義變化、特別是中國近現代「天理」、「公理」和「真理」三個詞意義的統計分析，揭示中國文化理性化和近代轉型的結構，並探討它與五四時期某些中國知識分子接受馬列主義的內在聯繫。

### 從條理、道理到天理

西方理性成為正當性論證的前提，是從法律基礎探討開始的。中國正當性論證標準的確立，則與此完全不同。早在春秋時期，具有物質組織紋路含義的「理」字開始用於描寫秩序和溝通。條理本來就可以理解為混亂中看到的秩序，只要稍加抽象，變為描寫人的行動，其意義會向兩個方向轉化。一是指涉人使事物變成有秩序的能力和過程。「理」作為動詞其意義為整理、管理、治理，甚至代表醫病。另一個方向是順與通。物質的紋路代表其組成部分的相通，也可引申為溝通和溝通者。《楚辭·離騷》有這樣的句子：「解佩纒以結言兮，吾令蹇脩以為理。」這裏理代表進行溝通之媒人。作為溝通的條理化表現在語言文字方面就是順，表示某種話語言路之通順。由此我們可以看到，由於「理」字特殊的根源，在中國它用於表達合理性之前，已經具有溝通的意思了。在西方從溝通角度來論證合理性，要等到二十世紀才出現。這表

明「理」作為中國文化中合理性根據，一開始就同西方存在著巨大的差別。

由文字通順很容易進一步推出理解和論述前後一致：值得注意的是，中文裏的「言之成理」包括文字通順和敘述不互相矛盾兩層意思，它使人感到某種言說有道理。在春秋戰國的文獻中，「理」除了表達條理、整理和某種秩序外，已用於表示論說言之成理並指涉道理。例如《易·坤·文言》中有這樣的句子：「君子黃中通理。」孔穎達疏：「黃中通理者，以黃居中，兼四方之色，奉承臣職，是通曉物理也。」這句話表明，具體的事物之理轉化為理解的通理。

必須指出的是，春秋戰國時期「理」雖然同時用來表達「秩序」和言說符合「條理」，有時甚至直指「道理」；但「理」字尚沒有成為正當性和合理性的最後根據。自春秋戰國開始，中國文化將道德視為終極關懷，道德逐漸成為判別人的行為和社會行動是否正當的根據。道德規範的建立有利於形成社會秩序，這就使得代表秩序的「理」很容易和道德建立聯繫；但當時政治秩序尚沒有被普遍認為是道德的延申，用道德來論證政治權力正當性的只限於儒家哲學家。因此，春秋戰國時代「理」當作「道理」用時，同今天中文中它代表合理性判斷不同，它大多只代表言論有條理和溝通意義。這方面一個最典型的例子是荀子對諸子的批判。荀子曾這樣論證：

縱情性，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是它鬻、魏牟也。忍情性，綦谿利跂，苟以分異人為高，不足以合大眾，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是陳仲、史鰌也。不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約而僂差等，曾不足以容辨異，縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟、宋鉞也。<sup>11</sup>

值得注意的是，荀子在批判它鬻、魏牟、陳仲、史鰌、墨翟、宋鉞時多次用到「持之有故，言之成理」這樣的句子，但和今天中文中談到「言之成理」一般用於表示贊成與肯定不同，荀子的意思是否定的，指其足以欺惑愚眾。也就是說，當時「言之成理」，至多只說明言說符合條理，但不足於證明其正確。<sup>12</sup>漢以後儒家成為官方意識形態，政治秩序普遍被看作道德秩序的延申，隨著「罷黜百家，獨尊儒術」，士大夫紛紛用道德的合理性來論證政治權力的合法性。這樣，本作為「秩序」和「溝通」意義的「理」，也就被賦予道德含義了。一方面作為秩序的「理」具有理分、禮和倫理規範的意義；另一方面，在言說和溝通中，「道理」越來越多同道德論證相聯，「理」終於

<sup>11</sup> 《荀子》(臺北：臺灣商務印書館，1966年)，卷三〈非十二子〉，頁8。

<sup>12</sup> 近現代中文裏，用「持之有故，言之成理」是肯定的。如要表示否定，一般要加上「所謂」、「貌似」這種限定。例如嚴復在批評陸王格物說時這樣論證：「向壁虛造，順非而澤，持之似有故，言之若成理。」(嚴復：〈救亡抉論〉，《直報》，1895年5月1日至8日)

成為中國文化中合理性的根據。例如賈誼指出：「德有六理。何謂六理？道、德、性、神、明、命，此六者德之理也。」<sup>13</sup>《淮南子》乾脆把無形者稱為「一之理」，並用它來統稱「天理」、「地理」和「人理」。<sup>14</sup>

表一：漢代和漢代以前文獻中「理」字的典型用法

文獻	例句	意義分析
易傳	窮理盡性以至於命	道理
	俯以察於地理	紋理
尚書	燮理陰陽	和調、調理
毛詩	迺疆迺理 止基迺理	整理區分
	則陰陽失其道理矣……則萬物失其道理矣 (《毛詩·六月·序》)	條理秩序
周禮	陽也者稷理而堅……陰也者疏理而柔 軸有三理 三色不失理	紋理
	水屬不理孫	水流通順
禮記	使親疏、貴賤、長幼、男女之理皆形見於樂	和道德倫理有關
	百工咸理	操作、從事
	必絕其理	紋理(肉的紋理)
	始理男事	由治玉引伸為(得到)治理、料理等
	天子理陽道……國家理治	整理、治理
	星辰理焉	條理秩序
	理發諸外	操行、儀表
	命理瞻傷、察創、視折、審(斷)決	和法律有關(法官)
	人之所以群居和壹之理盡矣	道理
春秋左氏傳	行理之命無月不至	和溝通有關
	叔魚攝理	和法律有關(法官)
	先王疆理天下……今吾子疆理諸侯	整理、使正確

<sup>13</sup> 王洲明、徐超(校注)：《賈誼集校注》(北京：人民文學出版社，1996年)，〈六術〉，頁311。

<sup>14</sup> 劉殿爵：《淮南子逐字索引》(香港：商務印書館，1992年)，〈原道訓〉，頁6。

表一(續)

文 獻	例 句	意義分析
孝經	居家理	和道德有關
孟子	稽大不理於口	利賴
	金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也	條理秩序
	謂理也、義也，故理義之悅我心	道理
荀子	然後出於辭讓、合於文理而歸於治井井兮其有理也	條理秩序
	情性者，所以理然不取舍也	區分
	有益於理者立之，無益於理者廢之……有益於理者為之，無益於理者舍之	由治玉引伸為治理、料理
	福事至則和而理，禍事至則靜而理	道理
	則足以見鬚眉而察〔膚〕理矣 形體、色理以目異	紋理
莊子	德，和也；道，理也	道理
	夫子貪生失理 順之以天理	條理秩序
	萬物殊理，道不私	萬物之理(形而上)
呂氏春秋	命理瞻傷察創	和法律有關(法官)
	理(寒)〔塞〕則氣不達	紋理、順
	理奚由至	由治玉引伸為治理、料理等
	理勝義立則位尊矣	明辨是非
	將〔以〕教民平好惡、行理義也	和道德有關
賈誼新書	人主義而境內理矣 為人臣者(功)〔助〕君理之	由治玉引伸為治理、料理
	德生於道而有理，守理則合於道，與道理密而弗離也	和道德有關
	調和而成理謂之音	和調秩序
淮南子	生氣乃理	和調、調理
	動靜循環	道理
	精神盛而氣不散則理	條理秩序

表一 (續)

文 獻	例 句	意義分析
春秋繁露	在於說仁義而理之	分理
	若元氣之流皮毛腠理也 體有空竅理脈……而人乃爛然有其文理	紋理
	故聖人異治同理也	道理
	是故內治反理以正身	和道德有關
	萬物靡不得其理矣	條理秩序
鹽鐵論	功大而理順	操行、儀表
	統理六國	由治玉引伸為治理、料理等
	夫拙醫不知脈理之腠 扁鵲攻於腠理 屠者解分中理	紋理
	度功業而無(斷)(繼)成之理	條理秩序
	不能伏節死理	道理

出處：《漢達古文獻資料庫》(香港：香港中文大學中國文化研究所古文資料庫中心，1998年)

分析春秋戰國到秦漢時代「理」字意義的變遷，可以看出理如何從代表秩序和溝通演變為代表禮和倫理道德價值。表一為漢代和漢以前最重要經典文獻中「理」字意義的典型例句，可以看到「理」的意義大致可分為13種基本類型，表二為這13種基本類型在漢和漢以前最重要經典中出現的頻度。從表一、表二中可見，「理」字在秦漢之前的文獻中並不常用。在儒家經典的「五經」之中，幾乎沒有用「理」字。《孟子》提到「理」有7次，其中和道德有關的只有2次。這說明當時「理」既不代表「禮」，也沒有進入道德論證的視野。其中，提到「理」最多的是《荀子》，在105次中同倫理道德有關的只有13次，佔總數的12%；「理」最重要的意義是條理和秩序，出現37次，佔35%。《呂氏春秋》中和倫理道德有關的「理」字開始增加，多達20次，佔總數的28%。而且「理」具有越來越明確的「正當」含義。例如《呂氏春秋·離謂》云：「理也者，是非之宗也。」《呂氏春秋·知分》甚至這樣論證：「此皆天之容物理也，而不得不然之數也。」似乎意識到「理」具有某種必然性，人不可違抗。到了漢代，「理」字不僅被廣泛運用，而且頻頻出現在儒家文獻中。這時雖然「理」字同樣具有它原先代表秩序、溝通、物質紋路等眾多含義，但用於指涉「道理」並和倫理道德有關的用法、成了「理」的主要意義。例如在《賈誼新書》中，「理」出現了94次，其中48次和倫理道德有關，23次是特指論述中有道德含義的「道理」，兩者共佔76%。而在《春秋繁露》中，「理」出現了78次，和倫理道德有關的雖只有6次，但用於包含道德論證「道理」的卻達



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

表二：漢代和漢代以前文獻中「理」字各種類型意義的統計

次數	意義	紋理	由治玉引伸為治理、料理等	條理、秩序	區分、整理、使正確	和法有關	和溝通有關	和道德有關	和調、調理	操作、儀表	道、理	操作、從事	順	利賴	總計
文獻															
周易		2	3	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	8
尚書		0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
毛詩		0	0	2	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	7
周禮		5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	6
儀禮		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
禮記		1	5	2	2	1	0	12	0	1	8	1	0	0	33
春秋左氏傳		0	0	0	3	1	1	0	0	0	0	0	0	0	5
春秋公羊傳		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
春秋穀梁傳		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
孝經		0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
爾雅		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
論語		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
孟子		0	0	4	0	0	0	2	0	0	0	0	0	1	7
老子		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
荀子		3	18	37	1	0	0	13	0	0	33	0	0	0	105
莊子		1	0	7	0	0	0	7	1	0	21	0	0	0	37
呂氏春秋		4	4	0	0	2	0	20	0	0	42	0	0	0	72
賈誼新書		0	19	4	0	0	0	48	0	0	23	0	0	0	94
淮南子		1	18	14	4	7	0	7	4	0	39	0	0	0	94
春秋繁露		5	9	9	1	2	0	6	0	0	46	0	0	0	78
鹽鐵論		3	15	5	0	4	0	0	1	1	11	0	0	0	40

出處：《漢達古文獻資料庫》

46次。<sup>15</sup> 這個趨勢形象地顯示出「理」從一個代表秩序和溝通的字，演變成社會秩序合法性論證中與道德相關的詞。漢代道德成為政權合法性基礎最明顯的例子是正統的出現。「正統」作為統治者正當繼承之義，代表了統治權力的正當性，一些研究者用legitimacy來翻譯「正統」。但正如陳學霖所指出的，中西權力正當性標準是不同的。西方legitimacy背後是法理；而中國「正統」背後的理據是道德，故正統實為合道性。<sup>16</sup>

在漢代「理」的道德化並普遍成為正當的代名詞，是因為社會秩序和道德秩序合一，「理」既然代表了秩序，也就會和倫理道德重疊並成為正當性根據。但兩者互相重疊相交並不意味著一個從另一個推出，即「理」獲得道德含義並不等於理比道德更基本。由於道德生成秩序，可以認為道德等同於「理」，而道德意識形態本身並不是從「理」推出的。也就是說，「理」尚沒有成為超越意識形態的正當性最終來源。道德論證的基礎是形而上學，要使道德從「理」推出，「理」就必須具有形而上學本體論的意義。而漢代以前，只有在莊子的論述中，「理」才有形而上的意義，但又同倫理道德無關。<sup>17</sup> 漢代官方意識形態為宇宙論儒學，天人感應學說為其代表。在天人感應的宇宙秩序中，天同人存在同構對應。人必須去模仿天的道德，為天子服務。但天的道德只是把人的道德意志映射到天上，並非來自超越宇宙論儒學(官方意識形態)的形而上學。由此，漢代「理」雖然成為正當性和道德的代名詞，但用理性化的兩個環節來分析，漢代文化並沒有實現理性化。<sup>18</sup> 「理」成為超越意識形態的反思標準，是魏晉南北朝以後的事。

<sup>15</sup> 陳榮捷在“The Evolution of the Neo-Confucian concept Li 理 as Principle”一文中曾對「理」意義變遷作了疏理。他指出儒家五經之中，沒有出現「理」字，《老子》中也沒有出現「理」字，並討論了從春秋到宋明理意義複雜化之過程(《清華學報》新第四卷二期(1964年))。我們的統計可對陳榮捷的部分論點提出證據，也糾正了一些說法，提供一幅從春秋到漢代理意義變化的較完整的圖畫。另外，戴震也說道：「曰：《六經》、孔、孟之言以及傳記群籍，理字不多見。」(《孟子字義疏證》，收入《戴震全書》第六冊〔合肥：黃山書社，1995年〕，頁154)

<sup>16</sup> 陳學霖：〈歐陽修「正統論」新釋〉，載陳學霖：《宋史論集》(臺北：東大圖書公司，1993年)，頁133-35。

<sup>17</sup> 「道德」這個詞雖來自《老子》，但在老莊哲學中，它不是今天我們所了解的意義，而是指「情意我」(勞思光：《中國哲學史》〔臺北：三民書局，1984年〕，第一卷，頁211)。

<sup>18</sup> 這方面明顯證據是漢代天人感應學說與迷信盛行，在相當多的漢儒心目中，天是人格神，有感情、意志。自然反常和災異是上天對君王失德的警告。我們認為這是因為合理性標準沒有獨立於意識形態，也沒有成為解釋宇宙現象的基礎(金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源——超穩定結構與中國政治文化的演變》〔香港：中文大學出版社，2000年〕，頁30-31，62)。

學術界注意到，從漢到魏晉，中國哲學發生了從宇宙論到本體論的轉化。<sup>19</sup> 從魏晉南北朝開始，形而上學成為道德的基礎。<sup>20</sup> 魏晉南北朝宇宙論儒學解體，崇尚老莊的玄學成為社會主流思想。這一時期，社會秩序和門閥政治合法性基礎雖仍是綱常名教，但作為道德基礎和終極關懷卻是老莊哲學。士大夫「玄禮雙修」，意味著官方意識形態出現了類似二元論式的分裂，即名教作為政治制度合法性基礎，仍起著意識形態功能，但道德的無為、自然已成為與名教並存甚至高於名教的超越層面。本來在莊子那裏已開始用「天理」來描述「天道」，「天理」作為宇宙規律已被提高到超越具體現象的形而上層面。現在「自然」和「名教」又被分成兩個層面，這就導致「理」從道德意識形態中分離出來，超越意識形態的合理性根據終於出現了。

### 中國文化的常識理性結構

我們在《中國現代思想的起源》一書曾指出，作為超越道德意識形態的合理性判據的常識理性早在魏晉南北朝時期開始出現，但用這一合理性最後判據來反思重構整個道德意識形態，卻必須等待宋明理學的成熟。<sup>21</sup> 也就是說，從魏晉到宋明，中國文化經歷了一個不同於西方現代化的理性化過程。它表現為形而上的「理」作為正當性最終標準之確立，並用「理」來統一觀念系統與社會制度正當性的論證。我們有甚麼證據可以說明魏晉南北朝時期「理」具有超越道德意識形態的意義，並成為正當性之最後根據呢？通常，任何觀念的重大變化都會在語言上留下痕跡。分析魏晉南北朝文獻中對「理」字的用法，可以發現其意義與漢以前不同。為此，我們選擇當時最有代表性的文獻——郭象的《莊子注》作統計研究，並將它同宋代朱熹的《四書集注》作比較。

我們利用表二的分類方法統計了郭象《莊子注》和朱熹《四書集注》中「理」字各種意義，得到表三，其結果十分有趣。首先《莊子注》中，「理」字出現了152次，比起《莊子》中「理」字使用頻度多得多（在《莊子》中「理」字共出現了37次）。從表三左側可見，在《莊子注》中「理」字用法基本集中在言說中，即「道理」這一欄；「理」用於表示「條理」、「秩序」和「調理」等意義總共只有7次，而用於表達「紋理」、「整理」這些具體指涉幾乎不存在。這同漢代和漢以前「理」的具像性（即主要用於表達「條理」、「整理」、「秩序」）構成了巨大的差異。也就是說，「理」的意義變得抽象化，並主要集中到合理性論證之中。「理」的抽象化意味著合理性標準的形而上學化。只要我們對代表「道理」

<sup>19</sup> 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（武漢：湖北人民出版社，1983年），頁71。

<sup>20</sup> 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁71-72。

<sup>21</sup> 同上注，頁115-58。

這一欄的意義再進行細分，這種結構上差異更清楚。郭象《莊子注》中「道理」一欄的「理」字中，指涉形而上意義的達92次，佔總頻度的61%，而與道德有關的為13次，佔總頻度的8.6%；而兼有形而上和道德論證有關的「理」是20次，佔總頻度的13%。這表明「理」基本上是作為形而上意義上使用的，用它來推出道德倫理的傾向已經出現，但並不普遍。這一點構成了《莊子注》同《莊子》中「理」的意義最大差別。在莊子著作中，「理」雖具有形而上意義，但與道德論證無關。這一統計分析頗為形象地表明合理性根據如何在意識形態後設層面形成的。

表三：《莊子注》和《四書章句集注》中「理」字的用法

次數及 例句 意義	魏晉郭象《莊子注》				宋朱熹《四書章句集注》			
	內篇	外篇	雜篇	大學章句	中庸章句	論語集注	孟子集注	
由治玉引伸 為治理、料 理等	0次	0次	1次(例句： 理錐刀之末 也)	0次	0次	3次(例句： 非有所存而 自不亡，非 有所理而自 不亂)	2次(例句： 凡治字而理 物之義者， 平聲；為已 理之義者， 去聲)	
條理秩序	6次(例句： 天下之物未 必皆自成 也，自然之 理，眾有須 冶鍛而為器 者耳)	0次	0次	1次(例句： 凡傳文雜引 經傳，若無 統紀，然文 理接續，血 脈貫通)	1次(例句： 淡簡溫綢之 襲於外也， 不厭而文且 理焉)	2次(例句： 其聞夫子之 言，默識心 融，觸處洞 然，自有條 理)	3次(例句： 條理，猶言 脈絡，指眾 音而言也)	
領會	0次	0次	0次	0次	0次	1次(例句： 凡看《論 語》，非但 欲理會文 字，須要識 得聖賢氣 象)	0次	
和調、調 理	1次(例句： 音急情盡， 則和聲不至 而氣息不理)	0次	0次	0次	0次	1次(例句： 《詩》之以理 性情)	0次	
道 理	46次(例 句：依乎天 理，推己性 命)	25次(例 句：神順物 而動，天隨 理而行)	23次(例 句：物理無 窮，故知言 無窮，然後 與物同理 也)	6次(例句： 所謂致知在 格物者，言 欲致吾之 知，在即物 而窮其理 也)	3次(例句： 子思引此詩 以明化育流 行，上下昭 著，莫非此 理之用)	29次(例 句：義者， 天理之所 宜；利者， 人情之所 欲)	30次(例 句：人、物 之生，同得 天地之理以 為性，同得 天地之氣以 為形)	

表三(續)

次數及 例句 意義	文獻	魏晉郭象《莊子注》			宋朱熹《四書章句集注》			
		內篇	外篇	雜篇	大學章句	中庸章句	論語集注	孟子集注
道 理	社會道 德倫理 (義理 事理)	4次(例句： 雖死生窮達 千變萬化， 淡然自若， 而和理在身 矣)	6次(例句： 故五親六 族、賢愚遠 近，不失分 於天下者， 理自然也)	3次(例句： 夫事由理 發，故不 覺)	1次(例句： 至善，則事 理當然之極 也)	4次(例句： 以天下之大 聖行天下之 大事，而其 授受之際， 丁寧告戒不 過如此，則 天下之理， 豈有以加於 此哉)	40次(例 句：故不好 犯上，豈有 逆理亂常之 事)	41次(例 句：仁者， 心之德，愛 之理)
	言之成 理(思 想言論 之理據)	12次(例 句：推理直 前而自然與 吉會)	1次(例： 混然與正理俱 往)	4次(例句： 反守我理， 我理自通)	0次	1次(例句： 擇乎中庸， 辨別眾理， 以求所謂中 庸)	10次(例 句：程子 曰，佛氏之 言，比之楊 墨，尤為近 理)	7次(例句： 似也，言所 為近有理， 可以言)
	常識合 理(自 然之理)	0次	0次	0次	0次	2次(例句： 而平常之 理，乃天命 所當然，精 微之極致 也)	1次(例句： 蓋貴人賤 畜，理當如 此)	4次(例句： 天下之理， 其善者必可 欲，其惡者 必可惡)
	兼有形 而上之 理和道 德倫理	10次(例 句：則理雖 萬殊而性同 得，故曰 「道通為一 也」)	8次(例句： 令萬理皆當 者，非為義 也，而義功 見焉)	2次(例句： 而窮理至 命，因所以 為至人之 道)	0次	9次(例句： 知天、知 人、知其理 也)	47次(例 句：凡言道 者，皆謂事 物當然之 理，人之所 共由者也)	49次(例 句：所謂率 性，循天理 是也)
	賴	0次	0次	0次	0次	0次	0次	1次(例句： 理，賴也。 今按《漢書》 無「賴」，《方 言》亦訓「賴」)
	總計	79	42	33	8	20	134	137

我們在《中國現代思想的起源》一書也曾詳細討論過：從魏晉到隋唐，「自然合理」如何從道德意識形態中獨立出來，成為反思宇宙秩序和社會行動的最後根據。「自然合理」表現在宇宙秩序解釋方面就是視常識為不可懷疑的合理性判據；表現在人的社會行動上即是肯定人之常情合理，並將其視為道德感情之基礎。這可以稱為中國文

化中「常識合理」精神或「常識理性」的建立。<sup>22</sup> 只要文化系統中出現超越意識形態的合理性最終標準，並用它來反思觀念系統、甚至重構道德意識形態也就成為不可阻擋的趨勢。早在魏晉南北朝時期，一經出現「自然合理」，它就會改造名教，這就是當時所謂的「緣情制禮」。<sup>23</sup> 然而用「理」對儒家道德意識形態進行再反思，即「形而上的理」和「常識合理」對意識形態重構的大規模展開則要等到隋唐以後，這就是宋明理學的出現。

程明道和程伊川力圖把整個道德哲學建立在「理」之上，這一努力終於在朱熹龐大的理學體系中得以實現。理學成為官方意識形態，不僅意味著整個儒家道德哲學和倫理規範統統從形而上的天理推出，天理世界的建立還實現了宇宙秩序合理性標準與社會行動合理性標準的統一。研究宋代「理」字用法，我們可以發現它與魏晉時期「理」字意義有微妙的差別，它恰恰為常識合理和形而上的合理性判據如何論證道德意識形態提供了語言學上的證據。

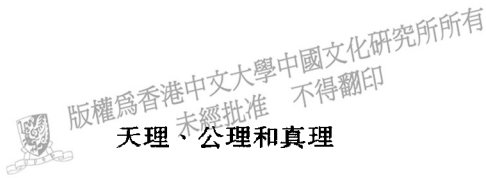
表三右側部分為朱熹《四書集注》中「理」字出現頻度統計。本來作為儒學原始經典的四書，極少用「理」字；而朱熹的注解中「理」字居然出現了291次，朱熹幾乎用「理」來論證一切。對比《四書集注》和郭象《莊子注》中「理」字意義結構性分析，可以看到一個共同點，這就是用於表達紋理、條理、秩序等具體事物方面的用法已極少。這標誌著「理」的抽象化和成為意識形態論證中正當性的根據。《四書集注》中「理」字用法結構同《莊子注》最大的不同，在於「道理」這一欄細分顯示的意義分佈。《莊子注》中的「道理」大多屬於形而上意義，用於論證道德為合理的用法不佔多數。而在《四書集注》中，純形而上學的「理」出現了68次，只佔23%，用於道德論證特別是從形而上根據來論證道德的共有191次，佔總數的66%，而且其中有7次直接指涉常識（這是《莊子注》中所沒有的）。這表明，在朱熹的論述結構中，「理」不僅具有超越道德意識形態的合理性最終標準的意義（這一點和郭象《莊子注》相同），而且它還用於指涉常識，它表明「理」具有常識合理的意思。更重要的是，在《四書集注》中，「理」的主要意義是形而上的，它是道德意識形態正當性的根據。也就是說，在宋明理學中，超越道德意識形態的合理性標準之形成，以及用它來反思（論證）整個觀念系統和社會制度正當性這兩個環節均已實現。根據文化系統理性化的定義，理學的普及標誌著中國文化的理性化。從此，「天理」成為中國傳統文化正當性的代名詞。

常識理性所主導的理性化，不僅可以說明宋明理學形成後中國文化呈現出的種種特點，<sup>24</sup> 而且揭示了一種不同於西方現代化的理性化案例。對比宋明理學和西方近

<sup>22</sup> 同上注，頁100-113。

<sup>23</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358-67。

<sup>24</sup> 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁129-62。



代理性主義，我們可以看到無論是合理性最終標準還是論證結構，兩者均存在著重大差異。首先，西方理性主義合理性標準強調形式法規、法律和計算，而宋明理學則注重常識和人之常情為合理。前者的推行意味著用科學定律解釋自然現象，改造世界以及法治和科層組織建立，而後者則注重教化天下。在對待宇宙秩序方面，常識理性主張如韋伯所說的是順應世界而不是改造自然。其次，西方理性主義對於基督教終極關懷而言，只具有工具性意義，合理化導致工具理性的擴張。中國合理性終極標準雖然屬形而上學層面，但它是道德的基礎，始終同終極關懷——道德緊密相聯。直至今日，中國人都很難理解為甚麼現代化和合理化只是屬於工具理性。第三，從合理性論證過程來看，西方理性化意味著二元論理性主義成為西方近代文化的主流，它是現代化的巨大推動力。雖然二元論理性主義中歐陸一系也存在著建構一元論意識形態的可能，但它同道德意識形態沒有直接聯繫(十九世紀末二十世紀初西方法西斯主義和馬列主義的興起，只是二元論理性主義面臨危機的結果)。而中國文化的理性化同現代化沒有直接關聯，但始終是重構道德意識形態的深層動力。比較中國文化常識理性精神與西方理性主義的差別不是本文的任務，有興趣的讀者可參閱有關的專門論文。<sup>25</sup> 本文的重心是研究中國文化獨特的理性結構與西方現代理性主義的相互影響。我們發現，當兩種理性主義互相碰撞時，由於受衝擊的一方只能從自身的合理性論證結構來理解另一種理性主義，這使得西方現代理性主義傳入另一種文明時，它被接受的程度和形態受原有文化的合理性論證結構的制約。由於現代化與西方意義下的理性化密切相關，這樣，我們可以從西方理性主義同中國傳統常識理性結構的相互影響，來考察中國現代化獨特的歷程，以及中國文化現代轉型的意義結構。

### 對公共之理的漠視：格致和自然之理

十九世紀中葉，在西方衝擊下中國被迫開始防衛現代化，這就是長達三十年的洋務運動。所謂「防衛現代化」，是一個從國防現代化引發，逐步引進西方現代科技和政治經濟制度的過程。顯而易見，為了使引進的西方事物和制度在本國生根，必須證明其具有正當性。成功的防衛現代化通常都同西方現代化合理性論證一起傳入。它表現為傳統文化的現代轉型即理性化。世界上至少有四個由於國防現代化需要而推動社會由傳統向現代轉化的例子，這就是普魯士、日本、中國和奧托曼帝國。<sup>26</sup> 其

<sup>25</sup> 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《中國文化研究所學報》新第六期(1997年)，頁457-72。

<sup>26</sup> 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷——再論中國社會超穩定結構》(香港：中文大學出版社，1993年)，頁104-5。

中成功的兩例普魯士和日本，都在引進西方器物制度時同時順利建立了相應合理性論證，完成了文化的現代轉型。然而縱觀中國的洋務運動，我們卻看到一個頗為奇怪的現象：雖然中國辦起兵工廠，建立現代海軍，並引進了西方器物，但引進以西方理性主義為特徵的合理性論證結構卻十分困難。在語言學上，它表現為洋務運動時期士大夫文獻很少使用「公理」一詞。

中國文化正當性論證既然以「理」為合理性標準，從合理性結構轉型來看，向西方學習就意味著超越原有合理性最終標準——天理，去尋找並承認中西共同普遍之理。在中文中，公共普遍之理可用公理來代表。這樣，要引進西方理性主義，似乎應該是對公理的推崇。但是，我們檢查洋務運動時期士大夫政論和官方文獻，發現很少出現「公理」一詞。即使在某些場合，人們不得不去表達超越國界和文化公共之理時，也大多不用這個詞。這方面最典型的例子是國際法的翻譯。1864年西方傳教士丁韞良(W.A.P. Martin)將*Elements of International Law*譯成中文，定名為《萬國公法》，這是國際法的第一部中文譯作。全書開頭是討論國際法的根據；某種超越國界的法律為正當，必定以存在跨國界超種族的合理性標準為前提。《萬國公法》敘述了西方各派法理學觀點，指出國際法(公法)的來源只可能是兩個，一是來自上帝的自然法，二是基於各國簽訂和公認的協議。非常奇怪的是：該書雖然在實際上把公共之理作為「公法」的基礎，但在文字上卻大多不用「公理」一詞。它將來自上帝的自然法稱為「天理」、「性理」和「自然之理」，而將基於各國公認的協議稱為「常例」，稱「公法出於常例」。<sup>27</sup>顯然，「常例」實際上就是指「公例」、「公理」，但為甚麼丁韞良和相應文字潤色者沒有使用這兩個詞呢？

其中原因是耐人尋味的。我們發現，這同中國文化合理性論證結構直接相關。在中國傳統常識理性結構中，最普遍的理——天理——是和公理相矛盾的。首先，從語義學角度分析，「公共」具有兩層意思，一是代表共同的普遍；另一重意思是指涉個人和家庭之外的領域。通常這兩重含義互相交叉，共同蘊含在「公共」這個詞中。因為普遍往往意味著超出個人和家庭之外，對所有人適用。這樣一來，「公理」既是公共普遍之理，也是超越個人和家庭之外領域的理。而在儒家文化中，最普遍和重要的父子關係，在領域上講它屬於「私」的範圍，但是它又是整個人倫道德社會秩序的基礎，代表了最普遍的道德秩序，君臣關係是父子關係的放大。故程伊川說：「父子之

<sup>27</sup> 《萬國公法》在第一章釋義明源中，將公法的基礎歸為公義，它這樣論證：「萬國既無統領之君，……亦無公舉之有司。……倘求公法，而欲恃一國之君操其權，一國之有司釋其義，不可得矣。……欲知此公法，憑何權而立，惟有究察各國相待，所當守天然之義法而已。……其所謂性法者，無他，乃世人天然同居當守之份，應稱之為天法，蓋為上帝所定。……公法出於常例。」(丁韞良[主譯]：《萬國公法》[京都：崇實館，1864年]，頁1-2)



愛，本是公。」<sup>28</sup> 換言之，在中國文化合理性論證結構中，社會秩序被看作家庭關係的延長，社會正義由個人道德、家庭倫理推出，而引進公理就可能顛覆天理。

「公」的內在矛盾在詞意上也十分明顯。中文裏「公」字除了代表公共之外，還具有公正、公平、平等的含義。《說文解字》引《韓非子·五蠹》篇云：「自環者謂之私，背私者謂之公。」(今本《說文》「厶」字下引韓非云：「自營為厶。」「公」字下引韓非云：「背厶為公。」並與《韓非子》文稍異。)[「公」字解為「平分也」，「私」字解為「姦衰也」，其意義有鮮明的好壞價值評判。即公作為私的否定，暗含著平均分配和平等的價值取向。這樣一來，公共之理也可以代表平等、平均之理。應該指出，這是中國文化語言特有的現象。例如溝口雄三就論證過，日本公的觀念就沒有平等、平均的含義，僅僅代表了超越個人和家庭之外的領域。<sup>29</sup> 事實上，中文裏「公」與平等和平均相聯繫恰恰是常識合理論證結構的附生物。因為，既然傳統的常識理性是從個人道德和家庭倫理來論證社會秩序的正當性，那麼如果要強調社會公共之理與個人家庭之理的不同，通常是以價值上認同取消家庭、反對倫常等級為前提的。這就是為甚麼在反對儒家的老莊和道家學說中，才把「公」視為「天道」和「天理」。這裏我們看到，公共領域之理在中國傳統文化中具有反對原有社會秩序和主流價值的含義，它同主張愛有差等和長幼有序的儒家倫理的「天理」處於對立狀態。當然儒家也主張公正、公平，但儒家對公正、公平的理解，恰恰是指分配應符合倫常等級而非平均。換言之，正因為「公理」在價值上同儒家倫理互相排斥，這就導致士大夫很少使用它。總之，在洋務運動時期，語言文字上「公理」一詞很少使用的現象，表明士大夫堅持任何社會制度的正當性必須從個人道德和家庭倫理導出，而不認同從法律和公共領域角度來確立現代政治經濟制度的合理性，其結果是拒斥將西方理性主義植入中國傳統文化。

一旦西方現代化事物和制度離開了近代理性主義的論證，就會阻礙其順利發展壯大。洋務運動中，西方事物為了獲得正當性，不得不寄生於中國傳統的常識理性之中。其結果是使現代化在中國傳統常識理性襁褓之中難於有效成長。我們可以從兩方面來說明這一點。第一可從當時對西方自由主義的介紹來分析。1880年代，西方自由主義政治經濟學說開始傳入中國，英國傳教士傅蘭雅翻譯的《佐治芻言》便是典型例子。這本書對清末最重要的思想家康有為、梁啟超、章太炎等人有很大影響。<sup>30</sup> 該書力圖從人人有自主之權這一西方現代社會基本原則出發，來論證市場經濟和相應政治制度的合理性。單從內容方面講，《佐治芻言》不僅談到西方民主政治

<sup>28</sup> 朱熹(編)：《河南程氏遺書》(上海：商務印書館，1935年)，第十八，頁257。

<sup>29</sup> 溝口雄三：〈中國與日本「公私」觀念之比較〉，《二十一世紀》第二十一期(1994年)，頁85-97。

<sup>30</sup> 熊月之：《中國近代民主思想史》(上海：上海人民出版社，1986年)，頁113。

和自治，選用極大篇幅談到資本、公司、股份，討論了私有制和市場調節。書中不止一次談到政府不應該干預經濟，提出從商是國家富強之道；甚至運用了西方現代經濟學的音譯「伊哥挪謎」一詞。<sup>31</sup> 因此，該書似乎應是最早傳入中國的自由主義著作，力圖對西方現代政治經濟制度作出合理性論證。但當我們讀完全書，卻可以發現：在 1890 年代之前，這本書很難對當時中國人產生觀念上的衝擊和震撼。為甚麼會這樣？關鍵在於全書的論證結構。《佐治芻言》全書好像是在敘說中國傳統社會的市場經濟和仁政，並以此證明相應制度為合理的論說，它將一切歸為中國人熟悉的「自然之理」。表四為《佐治芻言》中「理」字的典型用法。這裏所謂「自然之理」幾乎毫無例外地指涉經濟生活中的常識和人之常情。《佐治芻言》用常識和人之常情來說明各種合理性(包括人爭取個人利益的合理和國家不必干預經濟)，顯而易見，它是將西方現代經濟政治制度的合理性寄生於中國文化常識理性結構典型的案例。

事實上，從屬於常識理性的中國經濟倫理結構，雖然承認人獲利動機之合理，也在相當程度支持私有制和市場經濟，但其前提是所有一切不與儒家倫常等級相矛盾。傳統常識和人之常情合理的首要功能，是用於論證以三綱五常為主的道德秩序合理，並強調任何經濟分配和制度安排必須與倫常等級相一致。在這種論證結構中，個人求利和市場只是一個配角；種種新制度至多只是傳統仁政的一部分。<sup>32</sup> 這正是洋務運動時的引進西方事物只能限於器物層面思想方面的原因。換言之，國防現代化只能被視為傳統儒學經世致用的一部分。一旦傳入的西方文明涉及政治制度和價值層面，立即就會同儒家倫理所注重的傳統社會結構相衝突，洋務也就會遭到暴風驟雨般的反對而難以展開。<sup>33</sup>

西方理性主義論證被納入傳統常識理性的另一個例子，是對西方科學技術的定位。科學是西方現代理性主義的重要合理性標準，但在中國二十世紀前，西方傳入的科學技術知識一直被稱為「格致」。格致是格物、致知的簡稱，它為儒學八條目「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的前兩條。從合理性論證結構來看，八條目綜合了人認識道德的合理性，並將其推廣至家庭、社會乃至世界。格物致知的目的是從天地萬物之理中認識道德倫理，用此來修身並推動經世致用。當

<sup>31</sup> 該書第一百五十六節云：「此章所用伊哥挪謎字樣，係希臘古時人語，按是字希人訓為治家之法，近人則以節省意釋之，其見解不無小異，然細參希人語意，亦以節儉為治家之本，是近人所訓，仍本之古義也。因特合古今兩義，拈此字以為是書之目，亦以別此章與前章有不同之處也。」(傅蘭雅〔口譯〕、應祖錫〔筆述〕：《佐治芻言》，香港大學馮平山圖書館藏光緒二十二年鴻文書局刊本，頁23)

<sup>32</sup> 金觀濤：〈中國近現代經濟倫理的變遷〉，載劉小楓、林立偉(編)：《中國近現代經濟倫理的變遷》(香港：中文大學出版社，1998年)，頁1-44。

<sup>33</sup> 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁247-56。

表四：《佐治芻言》對「理」字的用法

頁碼	例句	意義分析
5	可見國酬庸之典，與斯人貴文之情，皆天地間自然之理也。	用人之常情推國際法
6	使之世守餘業，弗墜家聲，世世相傳，自然之理也。	用人之常情證明遺產合理
7	擄掠人民，以為奴僕，昔此者皆非自然取利之理也。	用人之常情批評擄掠人民不合理
8	於此可見作事爭先之理，皆由人之本性而來，凡事之假借，而不本自然之理者，止能行於暫時，不能經人。	人之常情為社會制度的基礎
24	凡國內百姓，其精力強壯，知識明白者，不能不出己力，以為衣食居處之資，……此天性自然之理也。	用人之常情論證按勞分配和私有制
34	尤出天理人情之外，皆非本學問所敢與知也。往往專求利己，不顧其事有害於人，既能求得錢財，終非天理人情之正。必先明其天然之理。	天理人情是一切學問的基礎
36	不能明萬物公共之理，或明知其理又故犯其章程，亦與禽獸無異。	公共之理為章程之基礎，人能認識理，這和禽獸不同
39	凡做工之人，所得工資，即歸本人享用，此為自然之理。	用人之常情證明工人拿工資合理
41	人應得產業所生之利，此為天然之理。此種租錢，不必由國家律法所定，其理出於自然，如水下之向下也。	用自然之理證明私有制和國家不干預市場為合理
49	其言似乎不均，然仔細思之，亦自然之理。	自然之理為合理性最後根據
56	故工人多而工作亦賤，此自然之理也。	用自然之理說明市場調節
60	以來求利，皆有自然之理，非立法所能預定也。	用人之常情說明人的求利心為合理
61	貿易以取利，自然之理也。	用自然之理證明貿易合理
69	振作商務，可使中國富饒，此為自然之理。	用自然之理證明從商是國家富強之道

道德倫理的內容已確立，格致的功能是用認知來強化對儒學天理之體悟，以純化向善的意志和實現道德目標的能力。也就是說，當儒家倫理和社會秩序尚未解體之時，作為格致的科學只有邊緣價值。學習科學並非為了認識和改造世界，而是博聞強記，陶冶性情，它是經世致用的一部分。這正是洋務運動時期西方科學技術在中國士大夫心目中的位置。

防衛現代化過程中斥拒引進西方事物制度的合理性論證，是洋務運動不可能涉及制度層面以致失敗的內在原因之一。1894年爆發了甲午中日戰爭，中國的慘敗宣告了洋務運動的破產。在嚴峻的亡國危險下，清廷和廣大知識分子終於認識到，如果不全力引進西方政治經濟制度，中國只有死路一條。政治經濟制度的現代化改革，前提是論證其正當性。這時，西方現代理性主義的合理性論證才開始進入中國文化，西方現代理性主義和中國傳統常識理性的互相影響進入第二階段。在這一階段，我們首先看到的是士大夫力圖超越中國傳統的天理，去認同接受更普遍的中國和西方共同之理，用它來作變法的基礎。「公理」一詞終於在社會思想中凸現出來。

### 公理的勃興及其不穩定性

「公理」一詞古已有之，例如《三國志·吳志·張溫傳》中有這樣的句子：「競言豔及選曹郎徐彪，專用私情，愛憎不由公理。」但正如我們前面論證的，由於公共之理與天理矛盾，歷史上信奉儒學的士大夫甚少運用這個詞。我們檢索了《漢達古籍資料庫》所收26種由先秦兩漢至魏晉南北朝的文獻資料，其中「公」字出現頻度很高，卻很少「公理」一詞。公理在士大夫用語中的凸現大約是1895年甲午戰敗以後的事。據我們看到的資料，最早將公理引入士大夫政治語匯中的似乎是康有為。<sup>34</sup> 康有為在《實理公法全書》中提到幾何公理，並力圖用它來推出人類社會普遍的公法。在《實理公法全書》中，康有為這樣解釋「公」字和「公法」：

有公眾之公。如此書乃公眾之書是也，以其非一人之書也。……有幾何公理之公。一、二、四、八、十六、三十二，是也，所謂一定之法也。從幾何公理所推出一定之法，乃公法之一端。……有公推之公，蓋天下之制度，多有幾何公理所不能逮。無幾何公理所出之法，而必憑人立之法者，本無一定，則惟推一最有益於人道者，以為公法而已。然眾共推之，故謂公推也。<sup>35</sup>

這裏康有為明確區分出公的兩重含義，一是超越個人的普遍；二是公共，如文中提到的「公推之公」、「眾共推之，故謂公推」，都是與公共空間直接相聯。據我們看到

<sup>34</sup> 本論文完成後，我們向德國哥廷根大學方維規博士請教「公理」一詞在十九世紀中文文獻的情況。他告訴我們，在康有為之前，尚有郭嵩燾的〈倫敦與巴黎日記〉(1878年)，用了「交涉公理」；哲分斯(William Stanley Jevons)的〈辨學啟蒙〉(1886年)，艾約瑟譯，用「公理」代表general law；而《海國圖誌》、《瀛寰志略》兩書中，肯定沒有用「公理」一詞。在此說明，並向方維規博士致謝。

<sup>35</sup> 康有為：《實理公法全書》，收入錢鍾書(主編)、朱維鈺(編校)：《康有為大同論二種》(北京：三聯書店，1998年)，頁6。

的文獻，這似乎是中國士大夫第一次用公共之理來論證社會制度和法律正當性。<sup>36</sup> 今天學術界尚不能斷定《實理公法全書》寫於何時，由於裏面提到1891年的法國人口統計數據，故一般認為該書應寫於1891年後，但應在甲午之前。<sup>37</sup> 該書雖將幾何公理作為人類公法之最後基礎，但由於康有為認為可由幾何公理推出之公法太少，他最後還是將實理作為人類社會理想制度的根據。事實上，作為一種普遍思潮，公理在奏摺、報刊言論中的真正湧現並成為政治社會制度合法性根據應該是在甲午戰爭以後。<sup>38</sup> 而梁啟超的《變法通議》使用「公理」作為變法之根據，就是最有代表性的例子。

分析梁啟超在《變法通議》中所用「公理」一詞的內涵，我們明顯可以看出公理有三重含義。第一，公理為涵蓋中國和西方最普遍的理，它超越理學，是西方近世發現的。梁啟超曾這樣概括西方從理學發展到公理的歷史：

泰西自希臘強盛時，文物即已大開，他里斯等七人，號稱七賢，專以窮理格物之學，提倡一世。而額拉吉來圖、梭格拉底、拍勒圖、什匿克安得臣、知阿真尼、雅里大各、德謨吉利圖、阡士阿士對等，先後以理學名。亞力斯多德爾、比太哥拉、歐幾里得、提馬華多而司諸人，闡發物理，所著各籍，玄深微妙，近世格致家言皆祖之。其後果魯西亞士、白分道弗等，以匹夫發明公理。為後世公法所祖。故欲通西學者，必導原於希臘羅馬名理諸書。<sup>39</sup>

這裏「公理」被歸為由匹夫發明，它是繼希臘理學、亞里斯多德爾等的物理更新更普遍的東西。第二，「公理」雖為公共普遍之理，但它不是人為構想出來的；公共之理

<sup>36</sup> 表面上看，康有為用幾何公理作為合理性論證中正當性最後根據，是受到《幾何原本》推理方法的影響，我們是不是可以說康有為只是發揚光大《幾何原本》的中譯本中用公理作為合理性最終判據的結構呢？為此，我們檢查了徐光啟和李善蘭前後對《幾何原本》的翻譯，發現《幾何原本》的這兩個中譯本均無運用「公理」一詞，即「幾何公理」一詞並非出於《幾何原本》。在《幾何原本》中，公理被譯為公論（歐幾里得（Euclid）〔著〕、利瑪竇（Matteo Ricci）〔譯〕、徐光啟〔筆授〕：《幾何原本》，載郭書青〔編〕：《中國科學技術典籍通彙·數學卷五》〔鄭州：河南教育出版社，1993年〕，頁1151-1500）。事實上，直到1906年潘應祺的《幾何贅說》，仍沿用徐光啟等創造的體例，將公理稱為公論；並在〈例言〉中多次提到「窮理、義理、所以然之理」，但從未用「公理」一詞（潘應祺：《幾何贅說》，前六卷）。

<sup>37</sup> 朱維錚：〈從《實理公法全書》到《大同書》〉，載朱維錚：《求索真文明》（上海：上海古籍出版社，1996年），頁236。

<sup>38</sup> 在1895年前，公法是指國際法。到1895年後，社會制度、法律都屬於公法。國際法從公法中獨立出來。如在1904年的日俄戰爭中，已明確有「本國人均須遵照國際法之原則與所頒之規條認真奉行以完公正中立主義」這樣的說法（《東方雜誌》〔臺灣：臺北商務印書館〕第1期〔1971年版〕，頁128）。

<sup>39</sup> 梁啟超：〈論譯書〉，載《飲冰室文集》（臺灣：中華書局，1960年），第一冊，頁71。

有客觀根據，或用梁啟超自己的話講：「公理有固然，非夫人之為也。」<sup>40</sup> 第三，「公理」包括了中國倫理道德，甚至是天理。梁啟超在解「有禮儀者謂之中國，無禮儀者謂之夷狄」這句話時，指出「禮者何，公理而已」，他甚至引用漢儒以理釋禮，清朝焦里堂、凌次仲以禮代理來證明這一點。<sup>41</sup> 這裏我們看到，梁啟超所謂和禮等同的「公理」在內容上雖已不是傳統儒家倫理道德，但它仍是一種更為廣泛(包括中西古今)的道德。

「公理」的上述三重含義，十分形象地反映出甲午後「天理」向更普遍的公共之理跳躍：公共之理必須包含天理原有之屬性(如客觀性、道德性)，但它卻是來自西方的、近代的，可以為引介西方社會制度提供正當性論證。那麼甲午後康梁提倡的「公理」是否成功地做到這一點呢？《變法通議》和《實理公法全書》所提倡的「公理」，實際上以三世說為根據，它是經過創造性轉化的今文經學有機組成部分。隨著戊戌維新的失敗，康有為的今文經學迅速消亡，它並沒有成為變法的理論根據。且不說百日維新失敗和康有為的今文經學消亡在社會思想方面的眾多原因，僅僅以正當性論證結構來看，將「天理」置換為中西公共之理，並不能有效引進西方制度的正當性論證。原因很簡單，西方近代政治經濟制度正當性根據並非僅僅是道德。用道德的合理性很難理解弱肉強食的競爭、市場經濟中的私有產權，以及形式法規高於道德價值的合理性。何況西方現代性背後最重要的價值——個人權利是一種不完全等同於道德的正當性，是不可能用向善的意志來加以論證的。<sup>42</sup> 這樣一來，無論如何擴大中國傳統之理的內涵，只要它是道德式的，就無法完全包容西方現代政治經濟制度正當性論證。而超越合理性論證的道德屬性，不僅需要公理獲得不等同於道德(正義)的意義，還需打破中國傳統常識理性以道德為核心的論證結構。這一條件要到庚子事變之後才具備。

使「公理」真正獲得不等同道德意義的正當性，始於嚴復翻譯《天演論》。雖然嚴復本人並不喜歡用「公理」這個詞。在《天演論》中，「公理」只出現了兩次，一次是談演繹法時，指出「外籀云者，據公理以斷眾事也」，即公理是演繹的根據。第二次在書的末尾：「大抵中外古今，言理者不出二家，一出於教，一出於學。教則以公理屬天，私欲屬人。」<sup>43</sup> 這表明嚴復避免把物競天擇稱為公理。他更願意用公例來指涉進化論原理。<sup>44</sup> 但自《天演論》出版後，在廣大士大夫心目中「公理」的意義不僅指涉中

<sup>40</sup> 梁啟超：〈變法通議·自序〉，載同上注，頁1。

<sup>41</sup> 梁啟超：〈論變法後安置守舊大臣之法〉，頁89-92。

<sup>42</sup> 金觀濤、劉青峰：〈近代中國「權利」觀念的意義演變——從晚清到《新青年》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》(臺北)第三十二期(1999年)，頁209-60。

<sup>43</sup> 嚴復：〈譯《天演論》自序〉，載嚴復：《天演論》(北京：商務印書館，1981年)，頁92。

<sup>44</sup> 在中國近代思想史上，「公例」常與「公理」通用，其實這兩個詞的準確含義並不相同。公例雖然也是某種公共普遍之理，但它強調從具體事例中抽出，和歸納法相聯。而公理與

西普遍之理，其內容開始越出抽象的變和日新(中國式進化理念)，而越來越多地具有「物競天擇，適者生存」的社會達爾文主義。由於嚴復稱進化論為「公例」，「公例」在很多場合也就成為「公理」的代名詞。也就是說，作為中西公共之理的「公理」較大地偏離了道德定位，具有個人獨立、利己爭勝、個人權利、強權等含義，它們被用於論證國家富強、個人自主和市場經濟的正當性。將社會達爾文主義作為「公理」的主要內涵，雖始於1898年出版的《天演論》，但它成為社會普遍觀念特別是政治經濟改革的理論根據，卻是在庚子事變之後。1901年清廷推行新政，1905年清廷宣佈預備立憲，西方憲政和各種慣例成為清廷考察和引進之對象，其背後正是「公理」對西方制度的合理性論證。也就是說，當時「公理」不僅是激進的海外留學生的口號，而且也是清廷立憲所依據的理論根據。1908年章太炎曾形容過「公理」被官方民間上下一致推崇的盛況：「昔人以為神聖不可干者，曰名分。今人以為神聖不可干者，一曰公理，二曰進化，三曰唯物，四曰自然。」<sup>45</sup>

從思想史的內在理路分析，「公理」之所以在1901年後成為清廷新政和預備立憲等引進西方政治經濟制度的根據，除了社會達爾文主義賦予它不完全等同於道德的內容外，主要是因為庚子事變後中西二分的二元論成為官方意識形態。結果導致傳統常識理性論證結構斷裂，從而使得西方現代理性主義可以部分地得以確立。所謂二元論意識形態，是指將傳統個人道德、儒家倫理與公共領域之理(包括宇宙秩序)劃分成兩個互不相干的領域，從而打破了社會領域的「理」必須從個人和家庭倫理導出的結構。它是清廷既想保持自己權力又想進行改革所導致的非意圖結果。1900年庚子事變後，即使清廷貴族和最保守的官員都意識到引進西方政治經濟制度是大勢所趨，同時在改革中又要保持自己的權力不受損害，就必須維護傳統道德和儒家綱常。在傳統的常識理性結構中，社會公共領域之理是從儒家道德推出，西方公共空間之理和儒家倫常等級不相容。為了解決這種內在的衝突，唯有將社會公共空間與個人家庭倫理劃分成兩個不相干的領域。這樣，傳統儒家倫理仍然維繫君權、紳權和族權的合法性，而在社會公共領域則可用來自西方的理支持新政和立憲。我們在《中國現代思想的起源》一書中，曾詳細討論庚子事變後官方意識形態是將中學和西學視為互不相干的二元論，及其對社會思想的各種影響。<sup>46</sup>而從正當性論證角度看，

[上接頁444]

演繹法相聯繫。嚴復曾明確地給公例下過定義。他說：「公例者，所以據既然之事，而逆知來者之為何也。」(《名學淺說》[北京：商務印書館，1981年]，頁4)這裏「公例」為一具有普遍意義之事實，普遍之理可以從這個事實中抽出，它本身不是抽象之理。因此「公理」應來自「公例」，一旦強調「公理」必須用歸納法來推出，用「公例」比「公理」就更準確些。

<sup>45</sup> 章太炎：〈四惑論〉，《民報》(東京)第22號(1908年7月)。

<sup>46</sup> 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁345-55。

這種二分法無疑有助於引進西方現代理性主義，「公理」終於成為向西方學習的現代化改革的理據。于式枚十分生動地形容過當時朝廷上下競效西法，這與洋務運動時期對「公理」的拒斥完全相反。他這樣寫道：

光緒初年，故侍郎郭嵩燾嘗言西法，人所駭怪，知為中國所固有則無可驚疑。今則不然，告以堯舜湯文武周孔子之道，漢唐宋明賢君哲相之治，則皆以為不足法，或競不知有其人。近日南中刊佈立憲，立憲頌詞，至有四千年史掃空之語。惟告以英德法美之制度，拿破倫華盛頓所創造，盧梭邊沁孟德斯鳩之論說，而日本之所模仿，伊藤青木諸人訪求而後得者，則心悅誠服，以為當行。前後二十餘年，風氣之殊如此。<sup>47</sup>

將社會公共空間與儒家倫理劃分成兩個不相干的領域，僅僅是清廷和立憲派的觀點。對於主張排滿的革命派和廣大海外激進的留學生，他們並不一定要認同中西二分的二元論。這時「公理」除了社會達爾文主義和中西公共之理外，還有更複雜的含義。如我們在上文中所述，「公理」本來就具有顛覆儒家綱常、主張平等和平均的傳統內容，既然革命派認為推翻現有政治社會秩序是中國現代化的前提，他們自然接受「公理」所具的反對儒家倫理內容，即他們心目中的「公理」作為普遍的公共之理，除了認同進化論外，還具有平等、衝決羅網的革命等意義。例如鄒容主張：「革命者，天演之公例也。革命者，世界之公理也。」<sup>48</sup> 與此類似，不僅衝決羅網的革命同天演並列為公理，一個無差別、絕對均平、道德高尚的社會大同，也同天演、公理相聯，即「當事者亦惟循天演之公例，以達大同之公理耳」。<sup>49</sup> 無論是平等、衝決羅網的革命，都代表了某種新道德境界，而大同則意味著這種崇高道德理想在全世界實現。故無政府主義的鼓吹者都十分熱衷於談「公理」。

上述分析表明，西方理性主義部分納入中國近代社會制度正當性論證結構，存在著一個重要前提，這就是中西二分的二元論對傳統常識理性結構的衝擊。只有二元論意識形態把公共領域與儒家倫理劃分為兩個不相干的部分，公共領域之理才能脫離傳統常識理性結構的引力場，西方某些不完全等同於道德的正當性(如個人權利)才可以作為合理性標準。換言之，二元論意識形態的出現使得中國傳統常識理性結構，發生了合理性論證的斷裂。與西方理性主義中終極關懷和工具理性處於二元狀態類似，新政時期對相當一部分主張改革的紳士而言，中體西用中作為西學的用也同終極關懷的體不甚相干，西方現代化只是某種工具。<sup>50</sup> 這時，傳統的常識和人之

<sup>47</sup> 〈出使德國考察憲政大臣于式枚奏考察憲政謹議辦法宗指摺〉，《政治官報》第37號(1907年10月26日)，頁9-10。

<sup>48</sup> 鄒容：《革命軍》(臺北：中央文物供應社，1954年)，頁2。

<sup>49</sup> 君平：〈天演大同辨〉，《覺民》(1904年)。

<sup>50</sup> 人們常把「中體西用」說成是洋務運動的指導思想，其實「中體西用」這種說法出於甲午後  
(下轉頁447)



常情僅僅用於論證儒家倫理，而西方政治經濟制度和個人權利的正當性則基於某種不等同於傳統常識的新知。西方現代理性主義合理性標準從傳統常識理性結構中擺脫出來的標誌之一，是「科學」與「格致」劃清界線。思想史家公認，正是在這一時期士大夫不再將「科學」稱為「格致」，作為分科之學的「科學」獲得獨立地位。然而，二元論意識形態並不是中國傳統文化有意識理性化的產物，而是清廷和保守的士大夫既要堅持自己權力和既得利益，又不得不改革所造成的非意圖結果。但是只要支持西方二元論理性主義傳入的結構也就不再存在，西方現代理性主義的引進就是不穩定的。這時，將「公理」理解為新道德的力量，就遠比它為不等同於道德正當性力量更強大，正當性將會被再次納入一元論式的論證結構。

### 真理的意義：現代常識對理的選擇

為了揭示清廷新政期間「公理」一詞意義的內在不穩定性，我們對1895年至1905年這十年間「公理」一詞的用法進行了統計分析。由於這一時段很難用一本或幾本著作(文章)來代表社會普遍思想，我們從當時著名的文章中選擇出有關「公理」、「公例」和「理」的典型例句，然後再來確定其意義結構。<sup>51</sup> 我們發現，在一百多個例句中，「公理」(公例)的意義有如下四種典型類型：

第一類A，「公理」代表公共普遍之理，包括兩重含義：「公理」首先指中國和西方共同之理；第二，「公理」是西方近代發明(它超越中國原有天理的普遍之理)，為公法(變法)的根據。如梁啟超在《論女學》中這樣說：

公理家之言曰，凡一國之人，必當使之人人各有職業，各能自養。……中國即以男子而論，分利之人，將及生利之半，自公理家視之，已不可為國矣。……西國公理家，考物種人種遞嬗遞進之理。<sup>52</sup>

第二類B，是利用中國傳統天理結構來談「公理」。這一類又包括不改變「天理」的內容和改變「天理」內容兩種情況。例如，將孔孟之道稱為「公理」，或否定漢學和宋

[上接頁446]

張之洞的《勸學篇》。該書已把體和用劃分成兩個不同領域的傾向。該傾向在1900年後大大強化，變成二元論意識形態，而洋務運動對待西學的態度是將其納入「經世致用」。在當時最激進的著作《盛世危言》中，鄭觀應都沒有用中體西用，而是主張「中學其本也，西學其末也。主以中學，輔以西學」(鄭觀應：《盛世危言》[瀋陽：遼寧人民出版社，1994年]，頁30)。

<sup>51</sup> 由於篇幅所限，不可能在此列出我們所做的涉及上百篇文獻和一百多個例句的有關統計。有興趣查閱者可向我們索取。

<sup>52</sup> 梁啟超：《論女學》，載《飲冰室文集》，第一冊，頁38。

學是「公理」。在這兩種情況下，「公理」都具有中國「天理」原有結構，它具有客觀的道德倫理屬性，是從常識歸納得到等等。例如梁啟超有這樣的論述：

有禮儀者謂之中國，無禮儀者謂之夷狄。禮者何，公理而已（以理釋禮，乃漢儒訓詁，本朝之焦里堂、凌次仲大闡此說）。義者何，權限而已（番禺韓孔菴先生有義說專明此理）。今吾中國聚四萬萬不明公理不講權限之人，以與西國相處。<sup>53</sup>

第三類C，在這一類例句，「公理」、「公例」偏離道德領域，它或用於指涉物競天擇、適者生存的社會達爾文主義，或用來代表強權、個人權利、群體自主性、自治等，「公理」不再等同於道德的正當性。如這樣的論述：

且其所舉泰西建言，皆非群學太平最大公例也。太平公例曰：人得自由，而以他人之自由為界。<sup>54</sup>

蓋弱肉強食，優勝劣敗，天演之公例也。……「自由」之快樂，非奴隸所能知；今可易之曰：民權之公理，非奴隸所敢言。<sup>55</sup>

第四類D，「公理」用於代表新道德，或道德化極強的社會道義。如視平等為公理，稱革命為公理。在這一類中，大多數「公理」為原有儒家倫理的否定或價值逆反，如破壞、絕對自由、衝決網羅等，例如：「種種不平等，種種沒公理，以致人生在世萬分苦惱。」<sup>56</sup> 在很多場合，人們認同的「公理」並不單純地屬於這四種之一，往往是它們的混合物。例如，梁啟超用古今中外例子來論證「變」為公理：「故夫變者，古今之公理也。」<sup>57</sup> 「公理」一詞既含有A類的內容，又有B類的含義，我們將其標以AB類。還有人稱國與國間的平等為「公理」，並根據「公理」推出世界必將進入大同社會。例如以下文字中，視平等為公理屬於D類，同時又納入屬於中國天理的大同觀念，故我們歸為DB類：

復讎何說？公理哉？嗚呼，中國無公理久矣，一讎於英，割香港，賠鉅款而不能復；……中國無公理久矣，……西人公法家言，凡受人非理之加者，必如其道以報之，如此而後合於公法。……世非大同之治，不能以忘恩怨，事當不平之甚，惟有重於報施，此蓋天理之自然，人心之至公也。<sup>58</sup>

<sup>53</sup> 梁啟超：〈論中國宜講求法律之學〉，載同上注，頁93。

<sup>54</sup> 嚴復：《天演論》，頁34。

<sup>55</sup> 〈二十世紀之中國〉，《國民報》第一期（1901年）。

<sup>56</sup> 林獬：〈國民意見書〉，《中國白話報》（1904年）。

<sup>57</sup> 梁啟超：〈變法通議·自序〉，載《飲冰室文集》，第一冊，頁1。

<sup>58</sup> 劉楨麟：〈復讎說〉，《知新報》第40冊（1897年）。

又如，楊篤生在《新湖南》中利用社會達爾文主義稱帝國主義為民族主義之根柢，緊接著又將民族主義視為符合人生之公理和天下之正義的新道義，我們將其歸為CD類：

今日地球諸國，所謂陵厲無前者，帝國主義也，而此帝國主義，實以民族主義為之根柢，……故民族主義者，人生之公理也，天下之正義也。有阻遏此主義使不得達者，臥薪嘗膽，矛炊劍折，冀得一當而已矣，公理然也，正義然也。<sup>59</sup>

經上述意義分析，在我們所搜尋的例句中，1895年至1900年間有關「公理」、「公例」的例句，大多數屬於A類、B類或AB類。這一統計結果表明，甲午後傾向於變法的知識分子主要是用中西公共之理，來作為引進西方現代政治經濟制度的根據。但是無論A類，還是B類、AB類的「公理」，它們都屬於道德合理性。特別是AB類，是用中國傳統合理性結構來論證中國西方的公共之理，它們同西方理性主義相差甚遠，並不能完成西方現代政治經濟制度正當性的論證。但到1901年後，我們明顯看到C類例句增多，一大半「公理」的意義都同C類有關。這一現象反映出當時社會達爾文主義思潮的影響不斷增加，另外也表明人們開始從權利等不完全等同於道德的正當性來論證西方現代化的合理性。這是西方現代理性主義引進和正當性論證合理性偏離中國傳統常識理性的證據。然而，只有C類和CA類才代表和西方現代理性主義接近的論證結構。而真正屬於這兩類的例句並不佔多數。大多數和C類有關的是CB、CBA、CD類。在1900年以後，我們同時注意到D類、AD類和DB類開始出現，並與C類並行不悖地增加。這顯示出西方理性主義論證結構的不穩定性。正如我們前面所說，只有C類才代表合理性論證和原有道德論證劃清界線，其餘類型均為合理性一元論道德論證。這表明，公理的含義有道德化傾向。

事實上，二元論意識形態是清廷和士紳既不得不引進西方制度，又要保持自己統治特權的產物，無論是中西二分的二元論，還是將「公理」放到不完全等同於道德的位置，都不是有意識的。這樣，不僅革命派和激進知識分子不認同二元論意識形態，立憲派在談「公理」進行合理性論證時，也會不由自主地運用傳統常識理性結構。也就是說，由於「公理」潛在的道德化傾向，即使對社會達爾文主義和權利等觀念，人們都經常用道德合理性加以論證；至於平等、革命等新道義，其論證方式幾乎毫無例外地屬於中國人熟悉的常識合理結構。例如1905年汪精衛在進行要不要種族革命辯論時，曾先用歸納法得到民族同化之「公例」，然後從這「公例」推出排滿民族革命的正當性。<sup>60</sup>顯然，汪精衛文章歸納的對象屬於社會常識，而得到的「公理」屬於新

<sup>59</sup> 楊篤生：《新湖南》（1903年）。

<sup>60</sup> 精衛：〈民族的國民〉，《民報》（1905年）。

道義(道德)。這種從常識求「公例」的推理，正是中國傳統的用常識合理來論證道德合理的基本結構。這樣一來，我們可以得到一個推論：只要清廷和有政治經濟特權的立憲派被打倒，中國知識分子把進化論和種種新科學知識當作現代常識，與西方二元論理性主義類似的合理性論證結構也將不復存在；中國不得不再次面臨現代化正當性論證的全新局面。

1915年，新文化運動的序幕揭開。從知識社會學角度分析，新文化運動和知識分子群體變化密切相關。1915年恰恰是清廷廢科舉大規模引進西方現代教育的十年之後，新一代知識分子成長起來，成為文化的主體。<sup>61</sup> 新知識分子人數是傳統士紳的十倍，他們和清廷統治以及傳統士紳的種種特權並無直接關係，因為他們不會認為有必要將儒家倫理與社會公共之理劃成兩個不相干領域。我們在《中國現代思想的起源》一書中曾經討論過，所謂新知識分子全盤反傳統的前提正是對新政時期二元論意識形態的否定。<sup>62</sup> 無論是陳獨秀的「倫理覺悟是吾人最後之覺悟」，還是吳虞認識到忠是孝的延長以及皇帝專制與家長制同構，均表明知識分子重新將個人道德、家庭與社會領域和宇宙論整合起來。隨著二元論的消亡，接近西方現代理性的論證結構也不得存在，其後果就是公理、權利等一系列觀念的道德內容不斷強化。

在清廷新政和預備立憲時期，公理潛在的道德化傾向雖然強大，畢竟不能把主張弱肉強食、個人爭權利的社會達爾文主義完全納入道德領域。隨著辛亥後引入西方民主政治的失敗，以及社會達爾文主義不再時興，「公理」迅速變為道德的代名詞。我們統計了《新青年》、《新潮》、《每週評論》、《嚮導》、《少年中國》五種雜誌中「公理」和「公例」這兩個詞的用法，發現「公理」一詞有四種意義，一為物競天擇，適者生存；二為來自數理、幾何邏輯之理；第三種意義為道德和正義，表達自由、平等和強權對立；第四種為來自西方的普遍公共之理。這四種意義中哪一種佔主導地位呢？表五是這五種雜誌中「公理」不同用法的頻度統計。《新青年》中和社會達爾文主義相關的「公理」只佔總數的21%，其餘含義基本都是道德(包括來自西方的理)。《新潮》中「公理」一詞出現很少，其主要意義是數學、幾何邏輯和道德；指涉物競天擇的只有三次。而《每週評論》、《嚮導》中「公理」幾乎百分之百指涉道德正義。《少年中國》的傾向也完全一樣。這說明新文化運動時期「公理」一詞主要的意義是用於指涉道德和社會正義。

新知識分子除了將「公理」等同於新道德外，和傳統士紳另一個差別是他們從小就接受西方現代科學教育。牛頓力學、進化論、物質的原子分子說這些西方科學，對於傳統士紳可以算作不同於傳統常識的新知，但對新知識分子而言，這些科學知識不折不扣地是現代常識。現代常識對道德的建構機制，在他們那裏再次顯示出來。

<sup>61</sup> 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，頁217-25。

<sup>62</sup> 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》，頁354-55。

表五：新文化運動期間《新青年》等五種期刊中「公理」一詞意義分類統計

次數 類別 雜誌	不完全等同於道德的正當性		道德(自由、平等 與強權對立)	來自西方普遍之 理，一般意義
	天演、社會達爾文 主義等	數理、幾何、邏輯		
《少年中國》				
卷一	0	1	5	1
卷二	1	1	5	0
卷三	1	0	4	0
卷四	0	2	5	3
小計	2	4	19	4
《嚮導》				
	0	0	4	0
	0	0	4	0
	0	0	11	0
	0	0	2	0
小計	0	0	21	0
《每週評論》				
	0	0	10	0
	0	0	22	0
	0	0	37	1
小計	0	0	69	1
《新潮》				
	1	8	5	0
	2	0	1	0
小計	3	8	6	0
《新青年》				
卷一	0	0	1	1
卷二	3	0	3	1
卷三	5	0	7	0
卷四	2	0	1	1
卷五	0	0	6	5
卷六	0	0	9	2
卷七	3	0	3	8
卷八	0	0		1
卷九	0	0	1	0
季刊	0	0	0	0
不定期刊	1	0	1	0
小計	14	0	34	19

「科學」一詞在新文化運動中的意義分析表明，這一概念在相當多場合等同於現代常識；而用於否定儒家倫理、批判軍閥紳士的，恰恰是訴諸於他們不了解現代常識。<sup>63</sup>

這一方面一個有趣的例子是新文化運動時期「公例」和「公理」這兩個詞的使用在語境上不再完全等同。知識分子用「公例」這個詞時，更多地想到具體的實例，更注重從經驗事實中歸納出一般原理，即「公例」比「公理」更注重用常識來論證理。這表明新文化運動時期已開始運用現代常識作為合理性論證的根據，這使得「公例」意義和「公理」相分離。「公例」與用於表達一般抽象的或道德原則的「公理」不同，它著重於指稱那些由具體事例得出的普遍性原則。表六為新文化運動期間五個雜誌「公例」一詞不同類型的意義出現頻度，我們看到「公例」一詞除了用於指涉社會達爾文主義外，其絕大多數含義為從具體人事、物理、科學中抽出的一般規律，這清楚地表明現代常識對「理」的論證已經開始。

一旦「公理」主要指涉道德和正義，而且某一種「理」是否正當必須從現代常識來論證之時，「理」是否和現代常識一致就分外重要了。當存在著不止一種「理」時，現代常識對「理」的鑒別過程必定需要在正當性論證中體現出來。本來，「理」是正當性的最終根據，現在與現代常識符合才是正當性的根據。這種對「理」作限定的內在需求恰恰同當時世界潮流合拍。1918年一次世界大戰結束，資本主義的深重危機使知識分子普遍懷疑十九世紀公共之理——社會達爾文主義、市場經濟和自由主義——的合理性；於是新知識分子就運用現代常識對「理」作出鑒別並重新論證，這反映在合理性指稱的變化上，代表西方公共之理的「公理」不再具有最終的合理性，一個代表與現代常識符合的新詞湧現出來，並成為合理性的最終判據，這就是真理。

在中文中「真理」這個詞古已有之，它由「真」和「理」兩個字組成。《說文解字》把「真」字看作人的形變，認為它同人成仙得道有關。<sup>64</sup>「真」字在春秋戰國時期已獲得其確切的思想史含義，《莊子·秋水》云：「謹守而必失，是謂反其真」。「真」字被用於指涉不受人為干擾的自然狀態，特別指不做作的心靈，它是道家所主張的自然之理的另一個代名字。我們知道，自從「理」成為中國文化合理性標誌以來，自然之理並不同道德合理性對立。宋明理學中天理的確切含義是包含自然合理的。<sup>65</sup>既然「真理」的內涵已由「天理」包括，就無特別強調它的必要。故「真理」這個詞最早是被佛教

<sup>63</sup> 金觀濤、劉青峰：〈五四的另一種圖象〉，載《五四運動八十周年學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學，1999年）。

<sup>64</sup> 《說文解字》「真」字下云：「僂人變形而登天也。」段玉裁注云：「此真之本義也。經典但言誠實，無言真實者。……非倉頡以前已有真人乎？引伸為真誠。」（《說文解字注》〔臺北：宏業書局，1969年〕，頁274上）

<sup>65</sup> 在新文化運動時期，「天理」一詞已不大用，在《新青年》、《嚮導》、《每週評論》、《少年中國》、《新潮》五種雜誌中共出現了37次。這些殘存的「天理」有一個明確的意義核心，

〔下轉頁453〕

表六：新文化運動期間《新青年》等五種期刊中「公例」一詞意義分類統計

次數 類別 雜誌	不完全等同於道德的正當性		道德(自由、平等 與強權對立)	從具體事物中抽出 的一般規律 (物理、人事)
	社會達爾文主義等	科學、數理、 幾何、邏輯		
《少年中國》				
卷一	3	6	3	2
卷二	0	1	0	2
卷三	0	0	0	6
卷四	0	0	1	0
小計	3	7	4	8
《嚮導》				
	0	0	0	2
	0	0	2	0
小計	0	0	2	2
《每週評論》				
	3	0	0	0
小計	3	0	0	0
《新潮》				
卷一	2	1	1	2
卷二	0	2	0	1
卷三	0	5	0	1
小計	2	8	1	4
《新青年》				
卷一	3	1	2	2
卷二	3	4	0	4
卷三	6	2	2	0
卷四	3	0	0	0
卷五	4	1	0	0
卷六	3	5	0	9
卷七	0	1	0	6
卷八	2	1	0	2
卷九	0	0	2	1
季刊	0	4	0	11
不定期刊	0	0	0	0
小計	24	19	6	35

[上接頁452]

就是自然合理。這表明自然合理的含義一直隱含在天理之中。即使「天理」一詞因其主要意義被否定而不用，人們在表達自然合理之義時，仍可能運用「天理」一詞。

廣泛引用，用於表示不同於儒學天理的虛寂空幻之理。正因為如此，一直到清代，正統的儒生在進行道德合理性論證時並不常用這個詞；較常用的是「真實」、「真正」等詞，它們用於表達符合事實、不偏離道德和名實相符等意思。事實上，一直到新文化化運動早期，「真理」一詞還保持著清代的意義，同今天中文裏的用法不盡相同。在相當多場合「真理」一詞用於表達宗教理念，文學作品是否反映生活真相。新文化運動中，合理性標準產生了變化才促使「真理」獲得今天的含義。

新文化運動中，「真理」一詞除了泛指正當性外，還有六種意義：一為來自科學、邏輯之理；二是文學、美學所代表的生活之真實；三是宗教之理；四為新文化、文明；五為道德正義，如自由、平等、人道、人權等；第六種含義為新道德在社會制度上的投射——社會主義和共產主義。這六類實際上可以歸為真實、真相之理和道德正義兩大類。我們按卷統計了五種雜誌中這不同意義的「真理」一詞使用的頻度，其結果是耐人尋味的。從表七可見，《新青年》前三卷「真理」一詞的意義中，還可以看到「真理」用於表達宗教義理和文學美學的用法與表達科學邏輯的頻度旗鼓相當。到 1918 年後，情況就完全不同了。「真理」除了用於表達它是道德和一般正當性最後根據外，在「真實之理」這一項它主要用於指涉科學和邏輯。這一傾向在《新潮》、《每週評論》、《嚮導》和《少年中國》中表現得更為明顯，「真理」用於直接指科學、邏輯的，佔了「真實之理」含義的絕大多數，顯示出現代常識對「真理」的肯定。「真理」這個原用於表達和「天理」不同的另一種「理」的詞彙，終於從描述生活真象、宗教義理的傳統含義中擺脫出來，成為代表科學常識肯定的真實之理的代名詞。

圖一、圖二為「公理」、「公例」、「真理」這些詞在《新青年》和《新潮》中出現頻度分卷統計。從中可以十分明顯看到，1917 年前，「真理」一詞出現的頻度還和「公理」、「公例」這兩個詞總體上不相上下。1918 年後，「真理」使用次數遠遠超過「公理」、「公例」之和，成為正當之理的代名詞。

### 實踐是檢驗真理的唯一標準與中國當代正當性論證的結構

作為合理性最終根據，「真理」和「理」與「公理」有微妙的差別。「真理」強調普遍之理必須被科學事實證明，用常識來鑒別「理」這一特點在「真理」的內涵中十分重要。而知識和公認之科學事實是在變化中的，隨著時代的變化，人們所認同的常識也會不同。<sup>66</sup> 這樣，也就不存在永恆不變之真理。而在傳統社會，「天理」雖然從常識抽出（必須符合常識），但傳統的常識是不變的，故傳統的天理強調「天不變道亦不變」。「公理」是公共之理，它被視為近代發明的，是立足於人類認識世界的進步。但公理

<sup>66</sup> 例如在五四時代分子原子論和物質論是某種現代常識。而到二十世紀八十年代，生態學、系統論則成為當時知識分子的常識，這種新常識是五四知識分子不可能具有的。



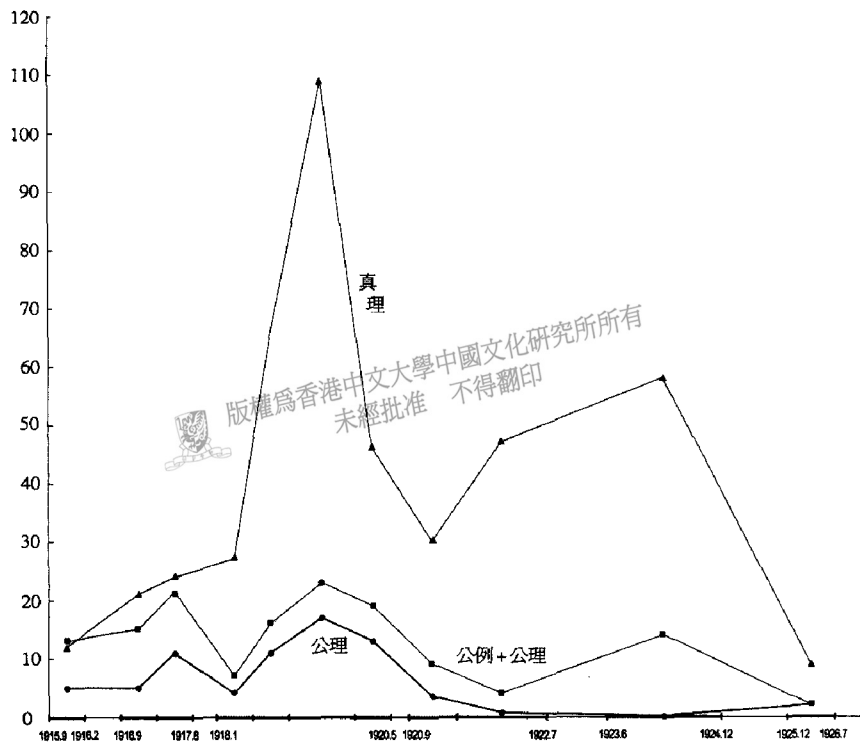
表七：新文化運動期間《新青年》等五種期刊中「真理」一詞意義分析統計

次數 / 類別 雜誌	真實、真相、真實之理					道德正義		正當之理
	一般	指科學、 邏輯	指宗教	指文學、 美學	進化、新 文明	自由、平 等、人道、 人權	社會(共 產)主義	
《少年中國》								
卷一	14	14	3	33	5	3	6	34
卷二	7	13	22	4	6	2	4	68
卷三	1	8	10	1	1	8	10	21
卷四	2	21	0	15	2	5	1	14
小計	24	56	35	54	18	18	21	137
《嚮導》								
	0	0	0	0	0	1	0	1
	0	0	1	0	0	1	0	1
	0	0	0	0	0	3	1	2
	0	0	1	0	0	0	1	5
	1	0	0	0	0	0	1	4
小計	1	0	2	0	0	4	3	13
《每週評論》								
	0	2	0	1	0	1	0	11
	1	3	0	0	0	0	0	4
小計	1	5	0	1	0	1	0	15
《新潮》								
卷一	1	44	2	4	20	5	0	69
卷二	6	11	8	0	17	6	0	38
卷三	2	13	1	0	1	0	0	9
小計	9	68	11	4	38	11	0	116
《新青年》								
卷一	0	2	2	2	1	2	0	3
卷二	5	1	3	1	1	0	0	10
卷三	2	4	2	4	2	3	0	8
卷四	7	6	2	0	0	1	0	12
卷五	11	5	1	0	1	24	3	20
卷六	11	11	0	4	3	9	2	66
卷七	2	0	0	0	2	8	5	29
卷八	7	1	0	1	2	5	1	13
卷九	11	4	5	0	1	1	1	24
季刊	10	8	1	0	0	2	1	36
不定期刊	1	0	0	0	0	1	5	7
小計	67	42	16	12	12	56	18	228

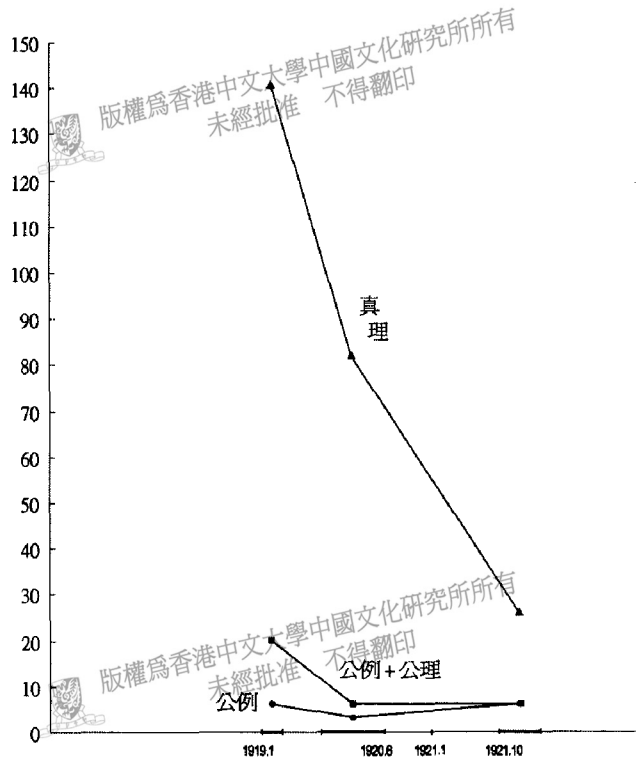
一經發現，往往也具有永恆的意義。必須注意，將「變」作為「真理」和將「真理」看作是可變的，這是兩種完全不同的意思。例如甲午後，「日新」和「變」成為「公理」，它是變法的理論基礎，「變」為「公理」內容，而以這一內容為特徵的「公理」如天演進化

金觀濤 劉青峰  
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

圖一：《新青年》「公理」、「公例」、「真理」三詞的出現頻度



圖二：《新潮》「公例」、「公理」、「真理」三詞的出現頻度



本身則是永恆的、不變的。而認為真理是可變的，則強調其本身是可變的。新文化運動時期，進步被當作真理；真理隨著時代變化而改變，也就成為人們共識，即「理」的可變性第一次得到了強調。也就是說，與「天理」、「公理」相比，「真理」具有可變性和不斷受客觀事實(變動的常識)檢驗這兩個特點。「真理」的這兩個特點明確地表現在它被接受為合理性最終判據的過程之中。縱觀圖一，我們發現《新青年》雜誌中「真理」一詞出現頻度有兩個高峰，第一個高峰是1919年(第六卷)，另一個高峰在1923至1924年間。這兩個高峰相應著新文化運動時期兩次有關真理的討論。

第一次討論就是真理變化觀的確立。在《新青年》強調真理是可變的例句，大多出現於1919年後。事實上，真理的可變性被知識分子廣泛接受，一開始表現為他們認同西方實驗主義。胡適對實驗主義真理觀的介紹就是這方面代表。胡適這樣論證：

實驗主義絕不承認我們所謂「真理」就是永久不變的天理；他只承認一切「真理」都應用的假設，假設的真不真，全靠他能不能發生他所應該發生的效果。……「真理」不過是對付環境的一種工具，環境變了，真理也隨時改變。<sup>67</sup>

實驗主義真理觀為了凸出真理的可變性，將其稱為「假設」；胡適還將其道德屬性定義為「有效」，以同真理作為假設相匹配。顯然，把具有道德屬性之真理說成有效和有用，這無疑偏離了道德作為應然的本質。圖一的第二個高峰則是對這種偏差的糾正。它以馬列主義者對實驗主義真理觀的批判為代表。瞿秋白強調真理的客觀性和作為道德的階級屬性。他指出，雖然事實是變化的，但真理必須符合事實卻是亙古不變的。他這樣論證：

某種意見是真理——並不因為他對於我們有益；這種意見對我們有益——卻因為他是真理，換句話說，就是因為他切合於客觀的現實世界。客觀的現實世界確是變易不息的，我們因此要求科學的真理——確定的真理，求此變易中之「不易」。<sup>68</sup>

這裏，瞿秋白雖然沒有使用「實踐檢驗真理」這樣的詞句，但二十世紀大多數中國知識分子所信奉的真理觀已得到了初步的表達。因為瞿秋白所謂的「真理」須切合客觀的變易的世界，絕不單是指自然科學理論必須接受實踐檢驗不斷發展，還包括了某種社會道德理想。即強調道德理想的可變性應不斷受事實檢驗，實踐是檢驗真理的標準已呼之欲出了。

正是這種一元論式的現代常識理性論證思維模式，促使中國知識分子親和馬列主

<sup>67</sup> 胡適：〈實驗主義〉，《新青年》六卷四號(1919年4月15日)。

<sup>68</sup> 瞿秋白：〈實驗主義與革命哲學〉，《新青年》季刊三號(1924年8月1日)。

義。從內容上講，為了和世界由物質組成這一現代常識相匹配，唯物論和唯物史觀被證明是符合歷史事實的真理，與其相應的正當的政治經濟制度已不是自由主義所能涵蓋，在當時是學習蘇聯列寧主義政黨專政和計劃經濟。同時，與真理所具有的「反對一切不平等特權」、「革命」等新道德內涵相對應，科學和新事實對時代真理之肯定，意味著從現代常識和現代人之常情來論證道德正當性結構之形成。1923年的科玄大論戰，標誌以科學真理為合理性最終標準的合理性論證，開始貫穿於社會行動各個領域(政治、經濟、人生觀)。此後不久，馬列主義和三民主義這兩種新意識形態成為政治和社會行動正當性的根據。這種一元論的以道德為核心的合理性論證結構和西方二元論式的理性主義完全不同，中國現代理性主義不能歸為西方近代以來的理性主義！

分析「理性」一詞在當時報刊中的運用，是否可以為五四後中西理性主義的不同找到語言學上的證據？在現代漢語中，「理性」這個詞用來表達與感情、感覺、直覺、本能相對立的理智。統計五四時期「理性」一詞用法的典型例句表明：「理性」這個詞具有三種意義。第一，它代表了與感情、感覺、本能相區別(甚至對立)的理智；第二種意思是指涉科學(數理和邏輯)；第三種用法是用它來作為宗教、良知和道德的基礎。我們知道，西方理性主義是同時具有這三種意義，而在中國又是如何呢？表八為《新青年》、《新潮》、《每週評論》、《嚮導》、《少年中國》五種雜誌中「理性」一詞的這三種意義分類統計。《嚮導》和《每週評論》這兩個政治、時評性雜誌幾乎不用「理性」一詞；而「理性」在《少年中國》、《新潮》、《新青年》三雜誌出現的次數差不多，但意義內涵卻隨著不同的意識形態傾向而大相徑庭。屬於馬列主義陣營的《新青年》僅在談到與感情、本能對立時用「理性」一詞；在討論科學、道德基礎時用「理性」一詞不多，「理性」的意義基本集中於訴諸它同感情、直覺的對立。而在非馬列主義傾向的《少年中國》和《新潮》這兩個雜誌中，「理性」才具有兩種較普遍的含義。特別是認同西方自由主義的《新潮》對「理性」一詞的運用，基本上類同於西方歐陸理性主義立場，把理性視為科學、道德、宗教和良知的基礎(佔總數的61%)。這種譜系分佈說明中國知識分子認同馬列主義後僅僅接受理性和感情、本能不同這一重含義，而不把它看作道德和科學的基礎，自然會排斥西方理性主義。因此，五四後隨著新意識形態霸權的確立，西方現代化的理性主義論證也在中國消失了。

真理的常識合理性結構不僅有助於二十年代末新意識形態的確立，而且成為推動二十世紀意識內容變化甚至解構的內在力量。這方面最明顯的例子，莫過於毛澤東思想取代五四時期傳入的馬列主義。1942年中國共產黨通過延安整風樹立了毛澤東思想的權威。這次思想整風運動的重點之一，是對真理標準的闡述，也即推翻了五四後期中共蘇聯留學生對馬列主義的解釋，建立了中國化的馬列主義。值得注意的是：強調真理的可變性和它必須不斷受客觀事實(常識)檢驗，正是毛澤東用於論證自己理論為正當的基本結構。毛澤東在《實踐論》中再三強調「真理的標準只能是社會實踐」。他這樣論證：「人類認識的歷史告訴我們，許多理論的真理是不完全的，

表八：新文化運動時期《新青年》等五種期刊中「理性」一詞意義分類統計

次數 類別 雜誌	西方意義下的理性			總次數
	與感情、感覺、 本能對立	科學(數理、邏輯)	宗教、良知、領域、 道德基礎	
《少年中國》				
卷一	17	3	0	
卷二	38	2	53	
卷三	41	1	18	
卷四	12	15	16	
小計	108 (50%)	21 (10%)	87 (40%)	216
《嚮導》	5 (100%)	0	0	5
《每週評論》	11 (73%)	0	4 (27%)	15
《新潮》				
卷一	45	8	8	
卷二	11	3	95	
卷三	11	1	18	
小計	67 (34%)	12 (6%)	121 (61%)	200
《新青年》				
卷一	10	5	4	
卷二	8	0	2	
卷三	8	1	1	
卷四	2	3	2	
卷五	0	0	2	
卷六	17	2	13	
卷七	18	5	18	
卷八	11	3	6	
卷九	18	7	4	
季刊	8	0	2	
不定期刊	16	0	0	
小計	115 (59%)	26 (13%)	54 (28%)	195

經過實踐的檢驗而糾正了它們的不完全性。」<sup>69</sup> 據此，以王明為代表的蘇聯留學生所引進的馬列主義不僅是不完全的、教條的，而且在很多方面是錯誤的。通過以〈實踐

<sup>69</sup> 毛澤東：〈實踐論〉，載《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1970年），第一卷，頁269。

論)和〈矛盾論〉為哲學基礎，毛澤東建立了一個統治中國大陸的意識形態體系。本文的重點不是分析毛澤東思想的結構以及它同五十年代後中國急風暴雨式的思想改造運動之間的關係，我們要指出的是：毛澤東用真理的可變性和它必須不斷改變自己形態以便與人類社會實踐經驗符合，來推翻蘇聯留學生主張的馬列主義教條，但這種論證結構也蘊含著顛覆毛澤東思想自身的可能性。文革後，中國大陸再次出現關於真理標準的大討論。1978年，實踐是檢驗真理的唯一標準，被用於推翻僵化的毛澤東思想教條和論證改革開放的合理性。該文宣稱：「任何思想、理論，即使是已經在一定的實踐階段上證明為真理，在其發展過程中仍然要接受新的實踐的檢驗而得到補充、豐富或糾正。」<sup>70</sup>據此，堅持毛澤東思想的「兩個凡是」受到批判。用這種真理的發展觀，既可否定文化大革命，又肯定了改革開放的合理性。真理標準大討論是中國八十年代思想解放運動和啟蒙思潮的開始。事實上，正因為當代中國文化中真理的可變性和必須與改變了的常識符合的特點，八十年代的中國知識分子才可能接受證偽主義的科學觀和庫恩有關科學範式的觀念。直到今天，1978年真理標準討論中確立的真理觀，仍是鄧小平理論和中國社會主義市場經濟正當性的基礎。

縱觀「理」字含義變遷的過程，特別是從洋務運動、清廷新政預備立憲和五四以後確立中國當代正當性論證結構這一百多年歷史，我們可以得到一個令人吃驚的結論。宋明理學所進行的正當性和合理性論證顯然不同於西方的理性化，這表明中國文化有著獨特的理性結構。我們的這項研究則顯示，這種合理性論證結構在現代化衝擊下具有極大的內穩定性：在洋務運動時期，它盡可能把西方事物納入自己論證結構；清廷新政時期，巨大的外來衝擊表面上似乎破壞這種結構，不得不用中西二分法納入西方理性主義。但隨著西方衝擊力進一步加大，中國知識分子現代常識之形成，傳統的常識理性被現代常識理性代替之後，現代常識理性又成為中國現代化事業的合理性基礎。也就是說，西方現代化的衝擊下，中國文化並沒有改變自己正當性論證的推理結構。雖然用於正當性論證的詞匯不斷變化，由「天理」、「公理」到「真理」幾個詞的意義變化和替代，可以看出：中國文化的現代轉型中是通過建立與傳統論證結構類似的現代常識理性結構，來實現政治經濟和社會制度正當性論證的。

由此，我們可以引出另一個問題，既然現代化在某種意義上是理性化，而理性化又與正當性論證結構有關，那麼，中國文化由傳統向現代轉型存在著不同於西方的理性主義的正當性論證結構，這是否可以視為多重現代性的表現？簡而言之，中國文化「理」的意義變遷，是否證明了多重現代性存在？由於我們研究的範圍和尺度都太狹窄，尚不足以對上述命題作出判斷，但有一點卻是無疑義的：在文化價值日益個人化，經濟學、社會學和政治學成為社會研究主流的今天，思想史研究仍然具有不可取代的意義。因為思想史探索可以揭示思想觀念的內在意義結構的變遷。

<sup>70</sup> 〈實踐是檢驗真理的唯一標準〉，《光明日報》(1978年5月11日)。



# Principle of Nature, Axiom, and Truth: Chinese Culture's Demonstration of and Criteria for Legitimacy from the Perspective of Intellectual History

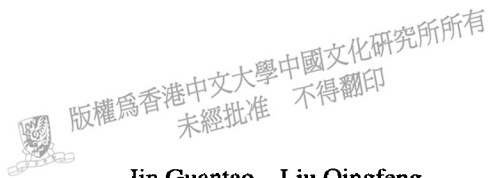
(A Summary)



Jin Guantao Liu Qingfeng

This essay aims at shedding a new light on the unique reasoning model in justification in Chinese culture and its transformation under the impact of the West. The authors try to achieve this goal by conducting an meaning analysis of the concepts like *li* (reason), *tianli* (principle of nature), *gongli* (axiom), *zhenli* (truth) and a frequency count of their appearance in Confucian classics and leading modern literature. The original meaning of the Chinese word *li* was “texture” or “orderliness,” but it gradually partook the meaning of “arrangement” and “establishment” of moral order. *Li* finally became a criterion for rationality or legitimacy in the process of justification or legitimization of certain political systems, institutions, behaviours, or social actions. This was a result of the fact that morals and ethics were regarded as the ultimate concern and common-sense rationality played an important role in Chinese culture.

After Neo-Confucianism was fully developed in Song and Ming dynasties, *li* became a basis for the interpretation of cosmic order and a criterion for legitimacy of political systems, norms, and all social actions. From this development, we can see that the reasoning model in legitimization and justification in Chinese culture is quite different from that of rationalization in the West. When China was under the impact of the West and had to embark on her modernization, which can be viewed as taking up the Western way of rationalization (namely, the expansion of instrumental rationality), the interaction between the traditional Chinese argumentational structure of legitimization and Western rationalization was inevitable. The replacement of *tianli* (principle of nature) by *gongli* in the late nineteenth century was a result of the entry of modern Western legitimization into Chinese culture. The authors' analysis of the various meanings of the concept *gongli* from 1895 to 1919 reveals that the process of the entry of Western rationalization into China was fluctuant. The replacement of *gongli* by *zhenli* after 1915 was an indicator of the emergence of modern Chinese argumentational structure of legitimization. In this essay, the concepts *zhenli* (truth), *gongli* (axiom), *gongli* (principle), and *lixing* (rationality) that appear in five of the most representative journals are analysed. It is found that the argumentational structure using *zhenli* as a criterion for legitimacy and the reasoning model in justification employed by traditional Chinese common-sense rationality share certain characteristics. This is one of the causes leading to Chinese intellectuals' acceptance of Marxism-Leninism and is a basis for legitimization in Chinese modernization movement in the twentieth century. This essay shows that in the process of Chinese modernization, the



462

Jin Guantao Liu Qingfeng

**entry of modern Western argumentational structure for legitimacy of institution into China was far more difficult than that of scientific knowledge or of Western institution per se. It is because such an entry was subject to the interaction between traditional argumentational structure of legitimization and Western rationalization; the formation of modern Chinese culture was also shaped by this interaction.**

