

參

論中國傳統學術對社會科學理論的意義：從大學通識教育中公民教育的問題出發

一、引言

在二十一世紀全球化與本土化激盪的脈絡之中，海峽兩岸大學院校的公民教育面臨巨大的衝擊，也勢必調整研究與教學的新方向。當前華人社會中的公民教育，呈現全球化與本土化之間的緊張拉距關係。這個現象的本質其實正顯示近代西方價值理念隨著西方國家成爲強權，而壓迫非西方國家的教育。以公民教育之教學實務中必須涉及的「國家」與「人權」這兩大價值理念爲例，中華文化傳統的價值理念常被忽略，所以，公民教育的內容呈現中西失衡的狀態。¹

現階段海峽兩岸大學通識教育中，有關國家治理

¹ 黃俊傑：《全球化時代大學通識教育的新挑戰》（高雄：中華民國通識教育學會，2004，2005），第三章〈從全球化與本土化激盪脈絡論大學通識教育中的公民教育〉，頁 45-68。

與公民教育之諸多課程教學內容，所呈現的中西失衡的問題，其實並不僅僅是一個教學實務層面的問題，而是深深地植根於近百年來中西學術的衝突之中，尤其是表現在中國傳統學術與源自於西方的社會科學理論之間的緊張關係之中。本文將扣緊這個學術問題，深入論證中國傳統學術對於社會科學理論建構所具有的意義，再落實到大學的公民教育問題之上。

中國傳統學術與現代社會科學理論之間的緊張性，起於十九世紀中西文化的接觸。中國知識份子接觸西方社會科學始於十九世紀下半葉。當代學者錢存訓（1910-）曾統計十九世紀下半葉，中國人所翻譯西方出版品共 567 種，其中自然科學類佔 40%，社會科學類佔 8%。²1895 年中日甲午戰爭爆發，日本擊敗大清帝國，梁啟超（任公，1873-1929）說：「吾國四千餘年大夢之喚醒。實自甲午戰敗割臺灣償二百兆以後始也」。³甲午戰爭後，中國起而師法日本，⁴大量學生赴日留學，⁵並大量翻譯日本之社會科學書籍。在 1896

² Tsuen-hsiun Tsien, "Western Impact on China through Translations," *Far Eastern Quarterly*, XIII:3 (May, 1954), pp. 305-327.

³ 梁啟超：《戊戌政變記》（臺北：臺灣中華書局，1965 年 2 月臺 2 版），頁 1。

⁴ 李國祁：〈清末國人對甲午戰爭及日本的想法〉，收入：《甲午戰爭一百週年紀念學術研討會論文集》（臺北：臺灣師大歷史研究所，1994），頁 641-674。

⁵ 據實藤惠秀的研究，在 1904 年中國留日學生已在八千至一萬名之間，到 1906 年則高達一萬三四千或二萬名之譜。見：實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：

年至 1937 年的 42 年之間，中國所譯日本社會科學著作為數至為可觀。⁶但是，值得注意的是：二十世紀中國知識界多半認為西方社會科學理論與中國傳統學術之間，有其矛盾之關係。哲學家熊十力（子貞，1885-1968）認為西方社會學說不適用於中國歷史研究。⁷相反地，中國思想史家侯外廬（1903-1987）宣稱他「主張把中國古代的散沙般的資料，和歷史學在古代發展法則，作一個正確的統一研究。從一般的意義上言，這是新歷史學在古代法則的中國化，從引伸發展上言，這是氏族、財產、國家諸問題的中國版延長。」⁸侯外廬的《中國古代社會史》確實是企圖以中國歷史經驗，作為他所認為的具有普遍有效性的馬恩理論的亞洲版本之註腳。這些針鋒相對的意見隱約間指出：西方社會科學理論與中國歷史經驗之間存有某種緊張性，不是中國屈從西方社會科學理論，就是完全將中國經驗視為社會科學普遍理論的例外。

二十世紀中國知識份子之所以以這種態度對待中西學術，主要原因在於西方學術挾著近代西方國家的

《中國人留學日本史》（香港：中文大學出版社，1981）。

⁶ 實藤惠秀統計，在 1896 年至 1937 年中國翻譯日文社會科學書籍，包括教育類 140 種，政法類 374 種，經濟社會類 374 種，地理歷史類 344 種，其中僅關於工人問題的就有 374 種。見：實藤惠秀：前引書，頁 167-168。

⁷ 熊十力：《讀經示要》（臺北：廣文書局，1970），卷 2，頁 67-68。

⁸ 侯外廬：《中國古代社會史》（上海：中國學術研究所，1948），〈自序〉。

霸權而成爲具有宰制力的普世學說。已故著名人類學家張光直（1931-2001）在 1994 年出任臺北的中央研究院副院長之前，曾提出這樣一個問題：⁹

中國從古到今政治文化一直佔著掛帥的地位，而孔夫子和他的信徒都是最懂得人際關係的專家。中國人每個人都有研究人文社會科學的本錢。研究的資料，則有一部二十四史，自五十年代便為瑪麗·瑞德教授向一般社會科學者介紹為全世界最豐富的一座研究人類歷史上各種行為的規律的寶庫。

為甚麼在二十世紀的學術研究上，中國對人文社會科學作一般性貢獻的潛力完全不能發揮？

張光直自己對這個問題思考的答案是：¹⁰

我們不妨從中國人文社會科學的三部曲開始：第一，跳出中國的圈子，徹底了解各個學科主流中的關鍵問題，核心問題。第二，研究中國

⁹ 張光直：〈中國人文社會科學該擠身世界主流〉，《亞洲週刊》（香港），1994年7月10日，頁64。

¹⁰ 同上註。

豐富的資料在分析過後是否對這些屬於全人類的問題有新的貢獻。第三，如果有所貢獻，一定要用世界性的學者（即不限於漢學家）能夠看得懂的語言寫出來。

臺灣的心理學家黃光國（1945-）不同意張光直的「三部曲」，他認為：「造成今天國內社會科學低度發展的主要成因，在於學術經典翻譯不發達，國人對西方主流學術思潮普遍隔閡，導致學術研究對於西方的高度依賴。解除這種依賴困境的正確途徑應當是加強西方學術經典的譯介，徹底瞭解西方學術的思潮後，再回過頭來，在中國社會裡面找研究題材，來解決我們自己迫切的重大問題。」¹¹

張光直與黃光國的說法各有所見，亦各有所蔽，他們有意無意之間將中國傳統學術與「西方社會科學理論」對立起來，並隱約之間認為前者具有特殊性，後者才具有普遍性。他們的說法與二十世紀上半葉的人文學者熊十力與侯外廬的意見，並無本質上的差異。這種說法值得進一步商榷。本文寫作的目的在於論證社會科學理論與中國傳統學術之間，有其辯證性的有機關係，因為社會科學理論如果忽視中國傳統學

¹¹ 黃光國：〈提升人文社會科學研究的「三部曲」〉，《聯合報》（臺北），1994年9月11日，第11版。

術，將成爲跛腳的學術。而且，必須從中國傳統學術中抽離普遍性的社會科學的理論性命題，才能使中國傳統學術不再是孤芳自賞的「地域性的知識」（人類學家吉爾茲（Clifford Geertz, 1926-）所謂的“Local Knowledge”。兩者之間在研究內容上有其不可分割性，但在方法論上又有其緊張性。因此，兩者間存有競爭支配地位之關係。但是，兩者合則雙贏，離則兩傷。本文第二節首先論述兩者之不可分割性，第三節接著討論兩者之緊張性，第四節再從研究方法與問題意識兩方面，申論兩者之間的緊張性的超越之可能性。第五節則綜合全文論點，並指出公民教育內容的調整方向。

二、社會科學研究與中國傳統學術之關係

（一）：研究內容的不可分割性

社會科學理論的建構與中國傳統學術之間，存有互補互利的關係，兩者間並不是一種「零和遊戲」（“zero-sum game”）。兩者在研究內容上有其不可分割性，社會科學理論如果忽視中國歷史經驗，將成爲不完整的學說；反之，中國傳統學術如果缺乏社會科學的視野，將難以提出具有普遍意義的論述。社會科學理論與中國傳統學術兩者之間離則兩傷，合則雙利。

1. 離則兩傷(一): 以社會科學家對儒家思想的誤解 為例

我們要論證社會科學研究與中國傳統學術之不可分割性，可以先從兩者斷為兩橛後的負面效果說起。這種負面效果首先表現在當代西方社會科學界對中國儒學的誤解之上。二十世紀中國以及國際社會科學界對於儒家政治思想的誤解，可謂形形色色，不一而足，基本上認為儒家是威權主義與集體主義，均有利於傳統亞洲的專制政治。

西方社會科學家一般都主張儒家是威權主義（authoritarianism）的淵藪，應為傳統中國的以父權為主軸的家庭制度以及專制政治負責。這種意見在五卅時代以所謂「吃人的禮教」的口號而提出，在國際知識界則形成為對中國專制政體之思想根源的共識。舉例言之，早在六十年代美國政治學家白魯恂（Lucian W. Pye, 1921-）分析中國人的政治心理，就指出傳統中國家庭制度的特色在於對父親權威的絕對服從、反對侵略行為以及嚴守秩序。這三大特色不僅彼此相關，同時在家庭成員人格的塑造上也極為重要。中國是一個注重孝道的民族，中國人把孝順父母視為最高的道德境界。白魯恂指出，在中國歷史上孝子孝女的事蹟和忠臣烈士並列，二十四孝故事廣為流傳。出身貧賤的孩童，常常由於他們的孝行而名留青史。孝順

父母是崇拜祖先的堅實基礎，而崇拜祖先又激發中國人的歷史認同感，所以中國人非常服從權威，因為失掉權威的統攝，自我便失去意義。中國人對權威的認知是出於主觀的態度。接受父親無上權威是中國兒童一生中最早的權威崇拜。¹²白魯恂認為傳統中國政治上的威權主義，早已奠基於中國人的兒童養育方式之中，這與儒家價值傳統有其不可分割的關係。白魯恂這種意見，是國際社會科學界許多學者的共同看法。例如近年來因提出「文明衝突論」而成爲焦點人物的美國政治學家杭亭頓（Samuel P. Huntington, 1927-），也提出類似的看法。¹³這種意見認為儒家是傳統中國（甚至亞洲）專制政治的幫凶，言外之意認為在華人社會邁向民主政治的新時代裡，儒家早應與專制政體

¹² Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Mass.: The M. I. T. Press, 1968), 白魯恂的論點經過他的學生索羅門加以發揮，認為中國人的集體性格有利於毛澤東的革命，參看：Richard H. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1971).

¹³ 參看：Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of the World Order* (N.Y.: Simon and Schuster, 1996), 中譯參看：杭亭頓著，黃裕美譯：《文明衝突與世界秩序的重建》（臺北：聯經出版公司，1997），頁304。杭亭頓指出世界進入「後冷戰時代」以後，「文化認同」在二十一世紀新秩序中扮演相當的重要性，這一點很有見識。但他認為美國應防範儒家文化與伊斯蘭文化合作以對抗基督教文化，這種說法則不值識者一笑。我對此書曾撰短文加以評論，另詳拙作：Chun-chieh Huang, "A Confucian Critique of Samuel P. Huntington's Clash of Civilizations," 刊於 *East Asia: An International Quarterly*, Vol.16, no.1/2, (Spring/summer.,1997), pp.147-156.

一起丟棄到歷史的灰燼之中。

西方社會科學家第二種意見認為，儒家是集體主義的思想根源。早在 1926 年傅斯年（孟真，1896-1950）與顧頡剛（銘堅，1893-1980）討論「孔子學說何以適應於秦漢以來的社會」這個問題時，傅斯年就認為儒家的道德觀念，是中國的宗法社會的理性發展。中國始終沒有脫離宗法社會。父權是宗法社會的基礎，所以，儒家思想與秦漢以降專制政治體制的發展頗為吻合。¹⁴這種看法到今天仍有其影響力。日裔美籍學者福山（Francis Fukuyama, 1952-）的看法就與傅斯年相近，但更為細緻，福山認為儒家思想強調集體主義，有利於「多數專制」，壓抑個人意志與個體自由。¹⁵

歐美社會科學家這兩種對儒家的批判意見，各有其立足點，也有若干持之有故言之成理的論據，例如認為儒學具有威權主義與集體主義傾向的說法，確能直指被大漢帝國獨尊儒術以後所出現的「帝制儒學」（“Imperial Confucianism”）的核心問題；認為儒學與

¹⁴ 傅斯年：〈答書〉，收入：顧頡剛編著：《古史辨》（香港：太平書局，1962 年根據樸社 1930 年版重印），頁 155。

¹⁵ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York : Free Press ; Toronto : Maxwell Macmillan Canada ; New York : Maxwell Macmillan International, 1992). 中譯本：李永熾譯：《歷史之終結與最後一人》（臺北：時報文化出版企業公司，1993），頁 306-307。

中國人的保守性格有關的說法，也很能扣緊儒學與傳統中國農村社會之關係。

但是，再從更深一層來看，以上這兩種批制性的意見，卻都存在有嚴重的思考上的盲點。這種盲點以下列兩種最為深切著明：

第一，許多西方社會科學家解釋儒學常常犯了「過度簡單化的謬誤」：儒學是一個複雜的思想傳統，從先秦時代綿延至於今日，歷經兩千餘年之變遷而豐富其思想內容。就其時間之縱剖面而言，先秦儒學固然不同於深受政治力滲透的兩漢儒者，蘊涵道家思想的魏晉時代儒學亦與唐代儒者不同；宋明儒學亦迥異於清代儒學。再就儒學的橫切面觀之，儒學亦有其不同之面向或層次。儒學東傳日本與朝鮮之後，更在日韓地區發展出不同於中國儒學的思想內涵。¹⁶劉述先（1934-）曾區分儒學的三種不同層次：(1)精神的儒家；(2)政治化的儒家；(3)民間的儒家。¹⁷這三種層次或類型的儒學，各有其互異的思想內涵，不可一概而論。李明輝（1953-）在金耀基（1935-）所區分的「帝制儒學」與「社會化儒學」兩個層面之外，另加一種

¹⁶ 參考：黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004）。

¹⁷ 劉述先編：《儒家思想與現代世界》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），〈導言〉，頁1。

「深層化的儒學」，認為這個層面的儒學是對現代化中國人思考方式仍產生深刻影響的傳統儒家思考模式。李明輝並指出，在這三個類型的儒學之上，尚有一個作為儒學本質的既內在而又超越的思想內涵。¹⁸不論如何，儒學具有多層面性與多元性的思想內涵，當是無可否認的事實。

從儒學的複雜性這個角度來看，當代社會科學家對於儒學所提出的這兩種批判言論，都不免犯了「化繁為簡」的思考盲點，這兩種意見都無意間將儒學當作是一個單元而非多元的思想傳統。社會科學家所批判的基本上是漢代以後作為國家意識形態的「政治化的儒家」或「帝制儒學」，及其與權力結構掛鉤後所產生的種種流弊。他們忽略了一項重大事實：「政治化的儒家」或「帝制儒學」並不能涵蓋儒學的全貌。不論是作為知識菁英共同精神基礎的「精神的」儒家思想，或作為民間價值系統的世俗化的儒家思想，都在中國乃至東亞社會具有深刻的影響力。

第二，許多西方社會科學家討論中國歷史中的儒學時，也常陷入「化約論的謬誤」：社會科學家對於儒學的批判意見，都要求儒學為帝制中國的專制政治

¹⁸ 李明輝：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994），〈導言—當代儒學之自我轉化〉，頁 6-12。

或集體主義負責，這種批判完全忽略了抽象的思想系統與具體的社會政治建構之間，有其「不可互相化約性」(mutual irreducibility)，因為思想領域與社會政治領域各有其不同的運作邏輯(modus operandi)，思想的建構只涉及主體性建立之範疇，但是，社會政治制度的建構就涉及主體性的客觀化(objectification)問題，狀況較為複雜，而且常常不是主體所能完全掌握的。¹⁹因此，我們不能將社會政治的問題，完全歸因於思想的因素。

從這個角度來看，社會科學家要求儒學為政治的專制主義與社會的集體主義負責實在並不公平，這種說法犯了「化約論的謬誤」。歐美社會科學界這種思考上的盲點，固然與各別社會科學家的學力有關，但是，最根本的原因則是在於社會科學界對中國傳統學術的忽視。

2. 離則兩傷(二)：以埃森西塔對中華帝國政治系統的解釋為例

現在我們再以二十世紀社會科學巨擘埃森西塔(S. N. Eisenstadt, 1923-)對世界史上帝國的政治系統之研

¹⁹ 我在拙著《儒學與現代臺灣》(北京：中國社會科學出版社，2001)一書的〈序〉中，對儒學所遭受的誤解有所更詳細討論。上文有部分文字取自該書

究作為實例，²⁰進一步論證：任何社會科學理論，如果對中國經驗缺乏深入的理解，終究是不完整的或是以偏概全的理論。

我們首先從政治學的研究主題說起。傳統的政治學研究主題大多重視各國靜態的政治制度而較少涉及政治行為與政治過程，因此，傳統的政治學教科書所談的不外是國家的性質、國家的分類、國家與人民、政府組織等題目。²¹但是，五十年代以後政治系統的運作及其過程一變而成為政治學研究之主要課題，諸如「投入—產出」(input-output)、「政治社化」(political socialization)、「政治文化」(political culture)、「政治系統」(political system)之類的名詞乃應運而生。首先把「系統」這個觀念用來構成一個理論系統的是大衛·伊士敦(David Easton, 1917-)，他的《政治系統》(*The Political System*)一書於1953年問世。伊士敦的政治系統論從「持續生存」(persistence)的觀念出發，為政治系統在其存在的環境中從「需求」與「支持」的投入到「決策」或「政策」的投出反饋

〈序〉文。

²⁰ S. N. Eisenstadt, *The Political Systems of the Empires: The Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies* (New York: The Free Press, 1963, 1969)，此書有中譯本：S. N. 艾森斯塔得著，閻步克譯：《帝國的政治系統》(貴陽：貴州人民出版社，1992)。

²¹ 例如鄒文海所著《政治學》(臺北：三民書局，1957，1969)一書即為一例。

過程建立一套理論模型。埃森西塔的政治系統論與伊士敦、阿爾蒙（Gabriel A. Almond, 1911-2002）、阿卜特（D. F. Apter）等人的學說關係密切。埃森西塔的《帝國的政治系統》一書從政治系統論出發，研究人類歷史上實行中央集權化的官僚政治帝國的政治系統。全書共分兩大部分，前半部分分析歷史上官僚帝國政治系統發展的條件；後半部分分析其持續之條件。第一部份的第一及第二章是全書理論基礎之所在，全書的論述處處均與這兩章有密切關係。²²

埃森西塔研究歷史上官僚政治組織中的政治系統，包括近東文明、埃及，在印加（Incas）及阿茲推克（Aztecs）之中的古代美洲文明；希臘化世界、羅馬世界及拜占庭世界；遠東文明尤其是中國和印度；諸如阿比塞（Abbaside）、法蒂迷（Fatimite）及奧圖曼（Ottoman）等帝國的回教世界、近代歐洲和專制政治時代。埃森西塔指出：這些帝國大部分都是在帝王統治之下，這些帝王擁有傳統神聖的正統性。在帝國內，人口中佔相當多數的人具有很強烈的政治消極感，而且缺乏任何普遍選舉權及政治權利。這些帝國多具有相對統一的中央集權的政治組織、官僚政治的

²² 我曾將此書第一章譯為中文，見：黃俊傑譯：〈歷史上官僚政治組織的背景及其問題〉，收錄於黃俊傑編譯：《史學方法論叢》（臺北：臺灣學生書局，1977，1981），頁 187-202。

行政管理及政治機關，也常見政治鬥爭。埃森西塔在建構他的理論時，以大量篇幅討論歷史上的中華帝國。埃森西塔不能閱讀中文第一手材料，他對中國史的解釋都來自西文的二手資料，其書字裏行間每能發現西方漢學家言論的投影。埃森西塔綜合他人之研究成果，益以己見，形成他對中國史之全盤看法。正是從埃森西塔書中這一部份的言論，我們可以發現西方社會科學家由於對中國經驗之隔膜，而引起的理論建構上的盲點。

埃森西塔的理論主張：歷史上的官僚帝國的統治者，居於政治系統的最高層，發號施令，運用社會資源，如中華帝國就建立在水利控制之上。我過去曾對埃氏解釋中華帝國歷史經驗的盲點，有所評論，現在再稍加整理，擇其要點加以申論。首先，埃森西塔分析帝國的政治系統之時，十分強調治水事業在中國史上之重要性，他說：「水道之控制是封建領主鬥爭之一項重要問題。運河與堤防之維持及修復乃係中央政府的重要工作，它也成爲一個組織完善而有效率的行政組織的象徵。」²³埃森西塔雖不滿意於魏復古（Karl Wittfogel, 1896-1988）之東方專制論，²⁴但他無形中卻

²³ Eisenstadt, *op. cit.*, p. 36.

²⁴ Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale University Press, 1957), 此書有中譯本：徐式谷等譯：《東

接受維氏強調水利在中國史上之重要性這種觀點，這種看法很有問題。何炳棣（1917-）就指出中國最早的新石器文化起源於黃土高原東南部，稍晚的新石器文化出現於黃土平原及江淮一帶，地勢皆較高，不受水患。中國灌溉起源甚晚，古文獻中最早有關為灌溉而修溝洫之記載，僅能上溯至西元前六世紀前半葉，中國最早文明非起源於灌溉，與古埃及文明有重大不同。²⁵水利事業在中國歷史上之地位實不若埃森西塔所一再強調之重要。²⁶

從埃森西塔的具體實例，我們可以看到社會科學

方專制主義：對於極權力量的比較研究》（北京：中國社會科學出版社，1989）。魏復古在另一篇論文中將他的學說加以精簡說明，參看：K. A. Wittfogel, "Chinese Society: A Historical Survey," 刊於 *JAS.*, 16 (1956-57), pp.343-364, 此文有中譯本：K. A. Wittfogel 著，楊儒賓譯：〈從歷史觀點論中國社會的特質〉，《史學評論》第12期（臺北，1986年9月），頁63-97。埃森西塔曾有長篇論文評論魏復古的《東方專制論》一書，參看：S. N. Eisenstadt, "The Study of Oriental Despotisms as Systems of Total Power," *Journal of Asian Studies*, 17 (1957-58), pp. 435-446.

²⁵ P. T. Ho, "The Loess and the Origin of Chinese Agriculture," *American Historical Review*, LXXV:1 (Oct, 1969), pp. 1-36; idem, *The Cradle of the East: An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B. C.* (The Chinese University of Hong Kong and the University of Chicago Press, 1975); P. T. Ho, "The Chinese Civilization: A Search for the Roots of Its Longevity," *Journal of Asian Studies*, XXXV:4 (Aug, 1976), pp. 547-554; 何炳棣：《黃土與中國農業的起源》（香港：香港中文大學，1969）。

²⁶ 以上二段論述，參考：黃俊傑：〈埃森西塔對帝國的政治系統之研究及其對

理論的建構，如果不能充分掌握中國幾千年的歷史經驗，恐怕都有嚴重的缺陷，而傷害了理論的周延性。

3.合則雙美：

我們再以「社會革命」理論及「公領域」與「私領域」等概念為例，說明社會科學研究如果能與中國傳統學術互相交流，就可以達到互相發明的效果。就現階段社會科學研究受西方「典範」(paradigm)支配的狀況而言，則中國傳統學術對社會科學而言，益顯其重要性。

社會科學理論的建構，必須將中國歷史經驗納入考慮，近年來愈來愈多西方社會科學家對這一點頗為重視，我們舉美國的社會學家史柯普(Theda Skocpol, 1947-)為例加以說明。史柯普研究的主題是近代世界史上的「社會革命」(social revolution)，她所謂的「社會革命」是指某一個社會中「國家」或階級結構之快速而基本的轉變。她認為，對這種「社會革命」的分析，必須採取結構的觀點，並特別注意革命的國際脈絡以及導致舊政權瓦解新政權建立的國內因素。她主張「比較的歷史分析」是最適當的研究方法。史柯普的書就從國家結構、國際力量以及階級關係入

中國歷史之解釋》，收入：黃俊傑編譯：《史學方法論叢》，頁 157-186。

手，分析 1787 年到 1800 年代的法國大革命、1917 年到 1930 年代的俄國革命，以及 1911 年到 1960 年代中國革命。²⁷ 在西方社會科學界，雖然早在 1853 年 5 月，馬克思（Karl Marx, 1818-1883）已經將中國革命與歐洲革命放在一起思考，馬克思說：「中國革命將把火星拋到現今工業體系這個火藥裝得足而又足的地雷上，把醞釀已久的普遍危機引爆，這個普遍危機一擴展到國外，緊接而來的將是歐洲大陸的政治革命。」²⁸ 但到 1960 年代以後，西方社會科學家才比較全面地注意中國歷史經驗對社會科學理論的重要性。摩爾（Barrington Moore, 1913-）是一個具有代表性的學者，²⁹ 史柯普的書在 1979 年問世，是近三十年來具有代表性的另一位社會學家。

史柯普將法國、俄國與中國革命的經驗，放在比較的視野中加以分析，提出許多創見，對馬克思與列寧（Vladimir Lenin, 1870-1924）的許多學說，既加以吸納融會，而又提出修正。全書論述引人入勝。史柯

²⁷ Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China* (London and New York: Cambridge University Press, 1979).

²⁸ 馬克思：〈中國革命與歐洲革命〉，收入：《馬克思恩格斯論中國》（北京：人民出版社，1997），引文見頁 6。

²⁹ Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1966).

普從中俄法三國的歷史經驗指出，「國家」雖然是一種行政的與強制性的組織，但是，「國家」常常具有某種潛在的「自主性」，而不受階級的控制。她認為在分析「社會革命」時，必須充分注意這一點。史柯普的書之所以能在這三大革命的歷史事實中提煉理論，主要可以說得力於她在西方歷史經驗之外，再將中國經驗納入考慮，從而在三個革命經驗中既求其共同，又見其異。從史柯普的例子，我們看到了中國經驗在建構社會科學理論時，所扮演的重要角色。

接著，我們再舉社會科學研究中的「公領域」（public realm）與「私領域」（private realm）這兩個概念為例加以說明。在西方社會科學論述裡的「公領域」與「私領域」是由空間切割而成的，所以，作為「公領域」的「國家」在近代西方政治思想中常常在各種斷裂的空間或組成部分之間某種「對抗的」（adversarial）氛圍中被思考。例如，黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）認為「國家」是社會普遍利益的體現，凌駕於特殊利益之上，因此能夠克服市民社會與國家的分裂，以及個人作為私人和個人作為市民之間的分裂。馬克斯批判黑格爾，指出只有消滅私有制才能使「國家」維護普遍利益。³⁰在西方近代社會科學論

³⁰ 《馬克斯恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972），第1卷，頁253。

述中，作為「公領域」的「國家」與「民間社會」(civil society)是相對的概念，因為「國家」包括軍警機構、民意機關等，但作為「民間社會」的政黨並不是「國家」之一部份。³¹

相對而言，「公」「私」概念在西方政治思想中常常被當作空間或範疇，但是，在中國思想中，「公」「私」則常常是作為某種道德概念而被理解。在中國思想傳統中，「公」「私」兩個領域是具有高度相對性而不斷開展的多層次的同心圓。相對於家庭中的個人作為「私」而言，家庭是「公」；相對於個別家庭之作為「私」而言，社會或國家就是「公」；相對於個別的國家之作為「私」而言，國際社會就是「公」。個人處於這種多層次的同心圓展開的過程之中，常面臨多重的身份與責任互相衝突的問題。《孟子·告子上·35》所載孟子與桃應的對話，將舜在「公」領域與「私」領域中，角色與責任之不相容問題，以最鮮明的方式一舉揭出，所以引起東亞儒者諸多討論，構成東亞思想史中的重大問題之一。

再從中國古代思想史脈絡來看，「公」「私」二字

³¹ 參考：佐佐木毅、金泰昌編：《公と私の思想史》（東京：東京大學出版社，2001）；《公と私の社会科学》（東京：東京大學出版社，2001）；《欧米における公と私》（東京：東京大學出版社，2002）。

從西周到戰國時代經歷了從具體義向抽象義的變化。而且，在抽象化的過程中，「公」「私」概念也取得價值判斷之意涵，「公」先於「私」是戰國晚期思想家的共識。但是，在現實世界中，「公」「私」常無法相容，從春秋時代以降大量的史料顯示，古人常以結束自己生命的方式，逃離「公」「私」衝突而不可解之困境。

32

從公元第十世紀以後，東亞儒者對孟子與桃應的問答，提出諸多討論，說解紛紛如夏夜繁星，顯示東亞儒者深刻認識「公」領域與「私」領域中的德行必須在「公」領域中才能全幅實現。但是，他們也認識「公」領域與「私」領域之間恆有其難以化解的緊張性，他們提出以具有超越性的「天理」或具有「普遍性」的「天下」企圖化解「公」「私」衝突之概念工具，但是，在近代以前東亞世界中君主獨裁體制之下，不論是「天理」或「天下」概念的解釋權，都被權力掌控者所壟斷，從而架空「天理」或「天下」概念所具有的超越性或普遍性，並將「天理」或「天下」轉化為鎮壓人民的工具。這是十七世紀以後東亞各國

³² 西川靖二：〈「公」の思想—《呂氏春秋》における統一原理について〉，《中國學志》屯號(1988)，頁1-14；澤田多喜男：〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學紀要(文學部)》，第25輯(1976)，頁1-8；栗田直躬：〈「公」と「私」〉，收入：氏著：《中國思想における自然と人間》(東京：岩波書

「氣」學一系的思想家伊藤仁齋（1627-1705）、戴震（1723-1777）等人，批判程朱學派所建構以「理」為核心的思想系統的部份原因。³³

從「公」「私」概念在中西思想史上的不同涵義的比較，我們就可以看出：在當前海峽兩岸大學公民教育中，有關「公領域」與「私領域」的分際之教學內容，顯然不能完全從西方現代社會科學理論出發，而必須同時照顧到「公」「私」概念在東亞思想傳統中，所展現的不同思想面貌及其理論內涵，並以此補西方社會科學理論之不足，庶幾使學生獲得中西兼容並蓄的視野。

三、社會科學研究與中國傳統學術之關係 (二)：研究方法的緊張性

社會科學研究與中國傳統學術的第二種關係，在於兩者間在研究方法上，具有某種緊張性。這種緊張性之所以不可避免，乃是因為(1)社會科學宣稱是一種「科學」，以建立人類行為的普遍定律為目的，(2)中

店，1996），頁 188-206。

³³ 參考：黃俊傑：〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉，黃俊傑、江宜樺編，《公私領域新探：東亞觀點與西方

國傳統學術卻以對特殊現象之描述為其主要內容。

(1)社會科學的「科學」(?)性質：到底社會科學是不是一種「科學」？這是大部分社會科學教科書開宗明義就會觸及的問題。例如臺灣的政治學者呂亞力在《社會科學方法論》「緒論」中，雖然將「社會科學是不是科學」的正反兩面意見並列說明，但第一章以下討論政治方法論的「概念」、「定律」、「理論」、「解釋與預測」等問題，³⁴莫不顯示作者心目中其實預設社會科學是或是接近「科學」。政治學前輩學者鄒文海(1908-1970)傾向於主張政治學是一種「彈性的科學」(dynamic science)，他說：³⁵

所謂彈性的科學，既不承認有固定的法則，也不承認沒有法則，而是說法則乃隨環境而變更者。研究政治的人，既須注意時間的因素，又須注意空間的因素，而更須注意不同時間及不同空間中人類不同的適應，疏忽其中任何一端，則我人對政治的認識就不很正確的。

這樣的說法較為通達，也很能體現社會科學尋求

之比較》(台北：臺大出版中心，2005)，頁117-136。

³⁴ 呂亞力：《政治學方法論》(臺北：三民書局，1979)，頁1-69。

³⁵ 鄒文海：《政治學》(臺北：作者自印本)，頁13。

「彈性的」普遍理則之特質。社會科學企圖從人類行為中，歸納出若干具有普遍必然性的理則，以便對人類行為進行解釋，甚至對未來的發展提出預測。就其對人類社會的普遍理則的追求而言，社會科學的研究方法論，近似新康德學派哲學家溫德班（Wilhelm Windelband, 1848-1915）所謂的「理則的知識」（nomothetic knowledge）。

(2) 中國傳統學術的性質：相對於社會科學研究的上述特質，中國傳統學術的主要領域如文學、歷史、哲學等，都具有強烈的描述特殊人物性格或事件發展的傾向。舉例言之，傳統中國論述政治的文獻多本於致用之目的而缺乏原理性之探討，蕭公權（1897-1981）先生說：³⁶

中國學術，本於致用。致知者以求真理為目的，無論其取術為歸納、為演繹、為分析、為綜合，其立說必以不矛盾，成系統為依歸。推之至極，乃能不拘牽於一時一地之實用，而建立普遍通達之原理。致用者以實行為目的，故每不措意於抽象之理論，思想之方法，議論之從違，概

³⁶ 蕭公權師：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982-1983）（下），附錄：〈中國政治思想史參考資料緒論〉，頁946。

念之同異。意有所得，著之於言，不必有論證，不求成系統。是非得失之判決，只在理論之可否設張施行。荀子所謂『學至於行而止』，王陽明所謂『行是知之成』者，雖略近西洋實驗主義之標準，而最足以表現中國傳統之學術精神。故二千餘年之政治文獻，十之八九皆論治術。其涉及原理，作純科學、純哲學之探討者，殆不過十之一二。就其大體言之，中國政治思想屬於政術 (Politik; Art of politics) 之範圍者多，屬於政理 (Staatslehre; Political Philosophy, Political Science) 之範圍者少。

包括大量的政治文獻在內的傳統中國學術論著，多半注重「特殊性」而較少關心「普遍性」(universality)，接近於溫德班所謂的「意喻的知識」(idiographic knowledge)。

因此，從方法論傾向言之，社會科學研究與中國傳統學術實不免有其相互緊張性在焉。這種緊張性在某種意義上，正是「理則的知識」與「意喻的知識」之間的緊張性。

四、緊張性的克服：從互相對抗性走向互為主體性

現在，我們可以問：社會科學研究與中國傳統學術之間的緊張性，是否能夠被克服呢？我認為，(1)中國傳統學術研究實際上常常「即特殊性以論普遍性」，並且從具體經驗中提煉抽象命題，而且，(2)中國傳統學術所研究的歷史經驗潛藏著大量不同於西方的問題意識，可以補當前中文學術界社會科學研究之不足。所以，(3)兩者間之緊張性之克服實建立在兩者「互為主體性」(inter-subjectivity)的基礎之上。我們闡釋這三項看法。

(1)從特殊性到普遍性：所謂中國傳統學術只關心特殊性這種一般印象，實際上是一種過度渲染的說法。中國傳統學術研究所使用的文獻，雖然很強調人物或經驗的特殊性，但是，卻也很重視對具體而特殊的現象，進行通則性的觀察，例如《孟子·告子下》歸納歷史事實而指出：「入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡」，王夫之（船山，1619-1692）的《宋論》、趙翼（雲松，1727-1814）的《廿二史劄記》，皆對歷史事實及其發展提出許多通則性的看法。我最近的研究也發現：在儒家經典中所見的對黃金古代或典範人格的敘述，都是以朝向建立普遍的道德理則或抽象命題為其目的。因此，儒家的歷史解釋實質上是

一種廣義的道德學或社會科學。在這種特質之下，儒家歷史敘述是一種證立普遍理則的手段。在儒家經典中，歷史敘述與普遍理則之間有其互相滲透性。在儒家傳統中，述事而理以昭焉，言理而事以範焉，所謂「性與天道」皆寄寓於具體的前賢往聖之行誼之中，經典正是載「道」之器。在道器不二、理事圓融的儒家傳統中，普遍而抽象的理則，只有在特殊而具體的歷史經驗中才能覓得。在中國傳統學術中，「經」、「史」通貫，理事並觀，求「一貫」於「多識」之中，展現一種「寓抽象性於具體性」及「即特殊性以論普遍性」之關鍵性特質。³⁷

(2)中國傳統學術中的問題意識：中國傳統學術對社會科學研究的另一項重大意義是，可以提供深具亞洲文化特色的新的社會科學問題意識，可以豐富以西方經驗為中心的社會科學研究及其理論的內涵。

現階段人文社會科學研究的重大論述或議題大多

³⁷ 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入：黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 73-104；關於中國人特重「具體性」與「特殊性」的思維習慣，參看中村元：《東洋人の思維方法》（東京：株式會社春秋社，1988年），第4卷《東洋人の思維方法》。此書有簡編之英譯本：Hajime Nakamura, edited by Philip P. Wiener, *Ways of Thinking of Eastern People: India, China, Tibet, Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1964), Chap. 17, pp. 196-203.

源自西方經驗與學術，誠如張光直所說：³⁸

在大半個世紀中支配全球一小半人口的史觀的是西方的馬克思與恩格斯的理論；講社會結構要讀韋伯與列維·斯特勞思；講語言要引福柯和強姆斯奇；每年一個經濟學的諾貝爾獎金得獎者沒有研究中國經濟的；美術史的理論中心一直在歐洲。

近數十年來海峽兩岸中文學術界流行的女性主義、後現代主義、後殖民主義等學說，莫不是源出西方社會文化背景而由歐美學人所論述，再經由歐美學術界的影響力以及留學歐美青壯學人的引介，而成爲流行的學說。

其實，如果我們深入傳統中國歷史經驗，就可以爲社會科學研究提出新的問題意識，豐富社會科學的理論內涵。

我們以韋伯（Max Weber, 1864-1920）的政治社會學理論爲例，申論以上看法。韋伯論政治統治的正當性的支配（legitimate domination），曾提出支配的三種純粹類型：「理性的支配」、「傳統的支配」與

³⁸ 張光直：前引〈中國人文社會科學該擠身世界主流〉，頁64。

「卡理斯瑪（charisma）的支配」。韋伯說：³⁹

在法制型支配中，一個人之所以服從是由於他服膺合乎依法制定的一些普遍性的秩序。他也因此服從因正式法律而佔據某項職位、行使支配的人。但服從範圍只限於該職位的權威。在傳統型支配中，支配者個人因踞有傳統所認可的支配地位而得到他人的服從。不過支配者的支配範圍亦由傳統所限制。在這個情況下，服從是在傳統習慣所規定的服從義務範圍內對個人的恭順。在卡理斯瑪支配中，具有卡理斯瑪特質的領袖，受到所有相信其卡理斯瑪特質者的服從，因為人們確信其啟示、英雄氣概，以及其非凡的特質。

韋伯上述支配理論中的第二類型——傳統的支配，對中國歷史上政權的正當性，具有很強的解釋力。在歷代的政治鬥爭中，歷史解釋權的爭奪，常常是歷代政權遞遭之際，或政治鬥爭激烈之時的重要指標。舉例言之，大漢帝國建立後，漢代朝廷君臣常常討論

³⁹ 韋伯著，康樂編譯：《韋伯選集（III）：支配的類型》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1985），引文見頁29。參看：Max Weber, *On Charisma and Institution Building* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp.46-47.

的問題就是「秦何以失天下，漢何以得天下」，⁴⁰中國歷代的統治者莫不努力於從前代的歷史中汲取智慧的靈感，作為指導治國策略的方針。到了唐代官修史學的傳統逐漸形成以後，皇帝設置史官纂寫《起居注》。中國的史官以保存歷史真相為其天職，唐文宗開成 4（839）年命史官魏謩（794-859）取出《起居注》供其閱讀，魏謩甚至斷然拒絕。⁴¹進入二十世紀以後，在文化大革命時期（1966-1976）的中國大陸，批孔運動雖然表面是以批評孔子為手段，但是卻以指向林彪（1907-1971）為其目的。在最近幾年來的臺灣，「二二八事變」的歷史解釋權，也成為臺灣朝野人士爭執的重大議題。

我們再從當前海峽兩岸官方以及臺灣的臺獨人士所提出之「國家認同」論述來看，三方面都企圖通過歷史解釋而建立「國家認同」。但三者雖然都從歷史解釋出發論述國家認同，卻又互有重大的歧異。一言以蔽之，三者論述歷史經驗的脈絡性很不相同。臺灣

⁴⁰ 關於秦帝國興亡之經驗在中國歷史思想中的意義，參考拙作：Chun-chieh Huang, "The Ch'in Unification (221B.C.) in Chinese Historiography," in Q. Edward Wang and Georg G. Iggers ed., *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective* (Rochester: The University of Rochester Press, 2002), pp.31-44.

⁴¹ 司馬光著，胡三省註：《新校資治通鑑註》（臺北：世界書局，1970），第13冊〈唐紀62〉，頁7940-7941。

的國民黨與中國大陸官方都是在中國近代史的脈絡中論述臺灣與大陸之關係，但是，臺灣的國民黨強調從十九世紀中葉鴉片戰爭之後，中國歷史的主流在於追求「自由、民主、均富」的三民主義理想，但是共產黨的興起以及後來的國共內戰，導致三民主義理想的挫折，也造成目前海峽兩岸分裂分治之現狀。中共官方則在反帝反殖民的歷史脈絡中解釋中國近代史，並將臺海兩岸關係放在這個脈絡中加以理解，認為統一臺灣是「中國人民為維護國家統一與領土完整的鬥爭」。臺獨人士強調臺灣歷史的獨特性在於反抗意識的強烈，他們認為「臺灣近代史是一部臺灣人民求生存、反壓迫、爭取當家作主的奮鬥史」。臺灣的國民黨與中共官方以及臺獨人士都是從當前的政治需要與政治立場出發，選擇並解釋歷史事實，並透過歷史解釋而要求「過去」為「現在」服務。⁴²由此可見韋伯所說的「傳統的支配」類型，對中國歷史上政權統治的正當性之解釋，確實有其有效性。

但是，我們再深入中國歷史經驗來看，就可以發現中國歷史經驗可以對韋伯學說提出新的問題意識。中國歷代王朝的統治者都宣稱得「天命」，以「天子」自居，是人間秩序的最高統治者，其統治的正當性來

⁴² 參考：黃俊傑：《臺灣意識與臺灣文化》（臺北：正中書局，2000），頁 260-295。

自於「天」的授與。中國歷代王朝統治權力正當化的實際狀況，也反映在傳統中國的政治思想之中。漢儒董仲舒（約 179-104B.C.）〈賢良對策〉中說：「堯受命以天下為憂」，⁴³又說「道之大原出於天」，⁴⁴甚至十七世紀德川時代日本儒者荻生徂徠（物茂卿，1666-1728），也強調「先王之道，敬天為本」。⁴⁵從東亞歷史經驗來看，統治者權力的正當性，常常來自於「天」。這種類型的統治的正當性，或可稱之為“cosmic legitimation”，確實可以為韋伯的政治社會學提供新的問題意識，開拓新的研究視野。

(3)從西方支配到互為主體：當前海峽兩岸漢語社會科學界中研究有關「國家」(state)、「民間社會」(civil society)、「理性」(rationality)、「權力」(power)等議題的文化資源均來自西方經驗，而由於西方社會科學界的支配性地位，將原是從具體而特殊的西方經驗中所建構的社會科學理論與方法，推廣而成為普遍的學說。在這種推廣過程中，西方學術「典範」(paradigm)實居於霸權之地位。

⁴³ 王先謙：《漢書補註》（臺北：藝文印書館影印光緒 26 年長沙王氏刊本），卷 56，〈董仲舒傳第 26〉，頁 9，左半頁。

⁴⁴ 同上書，頁 16，左半頁。

⁴⁵ 荻生徂徠：《論語徵》，收入：關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），辛卷，頁 306。

我認爲，二十一世紀漢語學術界的社會科學研究，應該從西方支配走向東西互爲主體。我們愈深入中國歷史經驗以及研究這種經驗的學術傳統，愈能夠出新解於陳編，愈能夠提出新的社會科學概念與命題，而與西方的同事進行富有啓發性的對話。中國傳統學術研究如果愈能參考社會科學的概念與方法，就愈能夠開拓新的視野，⁴⁶社會科學與中國傳統學術本來就應該相輔相成，相得益彰。⁴⁷

五、結論

本文從當前海峽兩岸大學通識教育中公民教育的問題——中西學術的失衡——出發，指出這個教育問題實植源於近百年來社會科學理論與中國傳統學術的失衡。本文第二及第三節分別析論兩者間的不可分割性

⁴⁶ 中國史研究的前輩學者楊聯陞先生曾爲文介紹拉士威爾所著關於軍權政權之書籍，認爲可以作為研究中國歷史之參考。見：楊聯陞：〈拉士威爾介紹的幾種關於軍權政權的西文書〉《清華學報》，新8卷第1、2期合刊（政治學專號：蕭公權教授七秩壽慶論文）（1970年8月），頁499-501。

⁴⁷ 1960年代初，美國亞洲研究學會（Association for Asian Studies, AAS）曾邀請 J. R. Levenson, M. C. Wright, G. W. Skinner, M. Freeman, F. W. Mote, D. C. Twitchett 及蕭公權先生，各撰專文討論社會科學與中國研究之關係，見：“Symposium on Chinese Studies and the Discipline,” *Journal of Asian Studies*, XXIII:4 (Aug., 1964), pp. 505-538; XXIV:1 (Nov., 1964), pp. 109-114，他們都認爲兩者應密切合作。

及其相互緊張性，但本文第四節的分析中說明：中國傳統學術與社會科學理論兩者間的緊張性，可以經由「互為主體性」關係的建立而被克服，使社會科學研究因為獲得中國傳統學術的文化資源的挹注而日新又新，開發新的意義；而中國傳統學術也因為從社會科學研究中獲得啓示，而不再是一門孤芳自賞的「國學」，從而可以提出具有普世意義的新命題與新理論。展望未來，從中國傳統學術對現代社會科學所具有的意義與啓示出發，我們可以進一步在大學公民教育中融入更多本土學術理論，注入更多的本土社會關懷，從而開拓大學公民教育的新境界。（2005年4月20日初稿，本文曾發表於《第二屆國家治理與公民教育研討會》，2005年6月25日，開南管理學院。）