

## 文字傳統、權威人格與宗教性的倫理

李弘祺\*

### 一、引言：東西科學思考模式不同

日本東京大學的中山茂教授比較中日和西方科學傳統，認為東、西科學思考的模式有一個不同：東方人重資料的收集，喜歡就文字作思考；而希臘及羅馬帝國以降的西方科學研究，則以辯論為其特色。這兩種作學問的風格決定了東西方科學研究的方向。<sup>1</sup>

這個說法有其令人欣賞的特點。當然認為中國的學術傳統缺乏逞口舌之雄辯的傳統，不重演說或修辭（rhetorics）技巧，則仍有待商榷。佛教傳入中國，對中國發生較為深遠之影響者如主張俗講，是大家都相當熟悉的。即使從玄學或東漢黨錮清議發展出來的清談，也反映了魏晉南北朝貴族重視講話技巧的風尚。不過，仔細考察當時的講經或清談，似乎可以看出當時人所關心者在於技巧本身，至於內容的是非和論辯之間的關係就比較不受到重視。

唐代以後，對說話技術之重視逐漸淡薄，不再像魏晉南北朝的貴族時代那樣佔據社會生活的重要地位。中國歷史上本來就鮮有以論辯或演講為名的大學者，迨宋明理學興起後更是如此。陸象山的講學算是一個異數，明代中葉以後盛行大型講會，往往吸引數百人甚至上千人聽講。但是，我認為講會之風的思想源頭，是朱熹等人一脈相承的講學傳統。這種傳統可以由流傳的語錄中略窺一二，往往是少數人圍著老師問道講經，不主張辯論，而以對話為主體，因此和佛教的普講有所不同。東林講會的會約固然讓我們看出其井然有序、齊肅如儀的景象，但主要仍在聽講解，而少有論辯：

大會……恭捧聖像，懸於講堂。午初擊鼓三聲，各具本等冠服詣聖像前，行四拜禮。隨至道南祠，禮亦如之。禮畢，入講堂，東西分坐，先各郡各縣，次本郡，次本縣，次會主，各以齒為序，或分不可同班者退一席，俟眾已齊，集東西相對二揖。……

每會推一人為主，說《四書》一章。此外有問則問，有商量則商量，凡在會中，各虛懷以聽，即有所見，須俟兩下講論已畢，更端呈請，不必摻亂。<sup>2</sup>

從這兩段話可以看出，講會的精神在於透過禮儀來創造肅穆的氣氛，好接受講者的論述，並不鼓勵論辯。事實上，認為有問題必須待會後私下請益，不應打擾會場嚴肅的氣氛，而且要「虛懷以聽」。

中國這種反對論辯的為學態度自然無法發展出成套的辯論方式和規則，認為任何一種反對意見都是紛亂的根源，必須壓制。這和西方傳統大學裡頭各式各樣的口試、辯論確是大相逕庭。我這裡引一段有關西方口試的話，做一個比較：

學位的頒授視學生是否已經上完一系列的演講。其次，他必須參加過一些辯論（例如：Sophomores-Inceptions, Determinations 及 Quadragesimals）。第三，他必須通過幾題口試（例如牛津大學考邏輯時用的 Priorums 及 Posteriorums）。第四，他必須

\* 美國紐約市立大學歷史系教授。

<sup>1</sup> Shigeru Nakayama, *Academic and Scientific Traditions in China, Japan and the West* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1984), pp.3-16.

<sup>2</sup> 引自高桂、許獻等編：《東林書院志》，光緒7年（1881）刊本，卷2。按「東林會約」是顧憲成所訂。這裡依年齡排定坐位的辦法，一定會讓人想起陸象山在書院講學也採用類似的安排。

演講三個訂好的題目，例如 Clerums 或其他講章。<sup>3</sup>

從這麼一段簡短的紀錄，我們可以看見西方大學裡頭對演講及論辯的重視，因此產生各色各樣的辯論方式。這其實有點像明清之於八股文，因此我們不必認為口試當面的辯論就一定是較為優越的方式，但是東西方發展之所重互異，於此一覽無遺。

## 二、影響中國側重書寫的幾個因素

中國很早便開始用紙，使用印刷術的時間也相當早。這兩樣發明使得中國人重視書寫材料，記錄檔案，為世上其他文化所不及。一般人說畢昇在北宋中葉發明印刷術，其實畢昇發明的是活字印刷，而用雕版印刷則早在第五世紀已經出現。在西方，印刷是和谷騰堡（Guttenberg）發明活字同時開始的，在那之前並沒有雕版印刷的技術。那麼東西方又為什麼會有這個差別呢？這就和紙有關。現代人用的紙是中國人發明的。這種紙要到第十世紀才傳到歐洲。歐洲人能自己造紙又要比這個晚一個多世紀。在採用中國紙之前，西方只能用「紙草」輾平作成的「紙草紙」或羊皮打磨處理過的「紙」。這些紙產量少且加工繁複，流傳不像中國紙那麼容易，故價錢昂貴。這就使得印刷不切實際。<sup>4</sup> 因此，西方印刷術的興起要遠遠晚於中國。這也是西方人比較重視口試及論辯的原因之一。

重視文字材料，利用歷史檔案來幫忙政府制訂政策，是中國政治傳統的特色之一。因此有學者認為中國的政治及社會科學的思維方式是「類比式」(analogical) 而不是「歸納式」。<sup>5</sup> 不管歸納法是不是唯一或真正現代科學的方法。中國的類比思維畢竟是和歸納法不同的，這種不同顯然地又和中國人重視文字資料的治學風尚關係密切。

但是，真正影響中國人側重書寫方式的治學風格的，莫過於隋唐以降推行的科舉制度。事實上，按照顧理雅（H. G. Creel）的看法，早在漢文帝時已經實行筆試。<sup>6</sup> 不過，中國長期推行筆試，用為錄取文官的主要依據，是唐代以後的事。更嚴謹地說，是宋代以後。由於希望保持考試的公正，採取彌封、謄抄、搜身等等手段，防止作弊，科舉考試之拔擢人材完全取決於文字，可以說是把「文字型」的治學風格推到了極點。世界上恐怕看不到有其他任何文化在這方面可以和中國相比。<sup>7</sup>

中國人喜愛作文字的思維，連帶也喜歡書，歌頌書的詩文屈指難數，我認為李清照在《金石錄》〈後序〉中所寫她愛書畫碑帖的經歷和感受最為感人。其實南朝梁元帝的事也很令人動容：

周師陷江陵，梁王知事不濟，入東閣行殿，命舍人高善寶焚古今圖書十四萬卷。欲自投火，與之俱滅。宮人引衣，遂及火滅盡，並以寶劍砍柱令折，歎曰：「文

<sup>3</sup> R. J. Montgomery, *Examinations: An Account of Their Evolution as Administrative Devices in England* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1965), p.4.

<sup>4</sup> 參看 Tsuen-hsuei Tsien (錢存訓), "Why Paper and Printing were Invented in China and Later Used in Europe," in Li Guo-hao (李國豪) ed., *Explorations in the History of Science and Technology in China* (上海: 科學出版社, 1982年), pp.459-70.

<sup>5</sup> Robert M. Hartwell, "Historical Analogism, Public policy, and Social Science in Eleventh and Twelfth Century China," in *American Historical Review*, vol. 76 (1971), pp. 690-727.

<sup>6</sup> 這是文帝時第一次舉行「賢良方正、極言直諫」的考試，很顯然是皇帝親自出題。晁錯就是在這一次應試受舉的。參考：班固：《漢書》〈文帝紀〉；H. G. Creel, *The Origins of Statecraft in China* (Chicago: University of Chicano Press, 1970), p. 17.

<sup>7</sup> 拿中國史書的寫作方法言之，《史記》記述了很多宮中的對話或人物的自言自語。雖然大家會懷疑究竟司馬遷根據的是什麼樣的證據，但至少這些對話或自言自語豐富了歷史的內涵，使得人物更為生動。但《漢書》以降，這種對話就逐漸減少了。比之西方的希羅多德（Herodotus）和修若底德（Thucydides），則希羅多德確具有較豐富的想像力，收錄了許多一般的對話材料，而修昔底德就較為嚴謹，但他也記錄了許多長篇累牘的演講，反映了希臘人重視辯論及演說的習尚。

武之道，今夜窮矣。」<sup>8</sup>

顏之推說博士（即讀書人）賣驢，寫了幾張紙的賣券，還沒用到「驢」字。隋文帝瞧不起李德林，罵他是讀書人。讀書人要到宋代以後命運才略好一點。《宋史》說太祖在乾德三年（961A.D.）攻下蜀之後，看到取得的銅鏡上書有「乾德四年製」的字樣，感到很奇怪，因此召集群臣來問。宰相竇儀說「必是蜀年號」。趙匡胤大為滿意，說「作相必須讀書人」，<sup>9</sup>這算是把讀書人的地位提高了。不管如何，中國人對讀書人就是有著這麼一個愛恨的特殊關係。

### 三、權威人格的矛盾

中國讀書人希望通過書本得到「黃金屋、顏如玉」。這話和我們所說的讀書人必須像東林士人一樣「風聲、雨聲、讀書聲、聲聲入耳；家事、國事、天下事、事事關心」似乎有矛盾，其實不然。這就必須從我們常說的「權威人格」講起。

「權威人格」這個觀念用在中國時一般指的是被動的、受人指揮、沒有主見的、和稀泥的中國老百姓的人格。許多學者都指出中國人的這個特質。關於這樣的人格，我們知道的很多，但是考察文獻，系統討論它的卻不是那麼多。我認為它和明代以後的倫理教育有密切的關係。

明末士人的人格，特別是像李贄所說的「大丈夫」的人格又是什麼呢？我隨便舉海瑞的〈教約〉所說為例：

有犯於各衙門，罪人也，亦勿得免冠叩頭，奴顏哀免，自貶士氣！<sup>10</sup>

海瑞本人的故事膾炙人口，大家都十分熟悉，他規約老百姓的文字，叫他們就是犯罪上公堂，也不要「免冠叩頭，奴顏哀免」。他甚至於公開質疑「官大道德尊」的說法。這種氣概在明末十分普遍。而以東林士人的許多作為表現得最為淋漓盡致。例如左光斗，他的事蹟是很多中國人所景仰欽羨的，方苞所著〈左忠毅公逸事〉這樣說：

及左（光斗）公下獄，史（可法）朝夕獄門外，逆闖（指太監的黨徒）防伺甚嚴，雖家僕不得近，久之，聞左公被炮烙，旦夕且死，持五十金，涕泣謀於獄卒。卒感焉。一日，使史更敝衣，草履，背筐，手長鑿，為除不潔者，引入獄，微指左公處，則席地倚牆而坐，面額焦爛不可辨。左膝下筋骨盡脫矣。史前跪，抱公膝而嗚咽。公辨其聲而目不可開，乃奮臂以撥眵，目光如炬。怒曰：「庸奴，此何地也，而汝來此！國家之事，糜爛至此，老夫已矣，汝復輕身而昧大義，天下事誰可支柱者！不速去，無俟奸人構陷，吾今即撲殺汝。」因摸地上刑械，作投擊勢，史噤不敢發聲，趨而出。

以上這段關於東林氣節或風節<sup>11</sup>的話，充分表現出左光斗及其他東林殉難士人的風格。他們對於自己的人格及自己與真理合一的信心是絕對的；完全沒有妥協的餘地。他們對於真理的堅持有充分而絕對的把握。

本來中國讀書人講的是「為己」之學，又追求「自得」，主張在書中與千古人物交遊，實在像宋人山水畫中那飄逸又孤獨的個人。他面對大自然，以天下或宇宙作為自我的無言的伴侶。如果用後現代的話來說，大自然變成了他的「文本」（text）。他的孤獨因此是他生命力的根源。因此「自」這個字<sup>12</sup>遂變成了一個十分基本的價值。對於自我

<sup>8</sup> 參《三國要略》，引自李昉：《太平御覽》卷 619。

<sup>9</sup> 脫脫：《宋史》（北京中華書局標點本）卷 3，頁 50。

<sup>10</sup> 海瑞：〈教約〉，收在陳義鍾編校：《海瑞集》（北京：中華書局，1982 年），卷 1，頁 18。

<sup>11</sup> 參考王天有：《晚明東林黨議》（上海：古籍出版社，1991 年），頁 101 所引董必武的詩。

<sup>12</sup> 明張履祥列舉一百多種以「自」為始的詞，分析極有意思，可見當時對「自」這個觀念的關心。文見：

的道德期許，透過自訟、自責等不斷的鞭策，反而形成一種宇宙式的「狂」。把自我「透視化」(perspectivize)，成為「生之連鎖」(chain of being)中的不可或缺的環節，雖千萬人吾往矣。

這種人格與上面所說的和稀泥、缺乏主見、唯命是從的人格是完全對立的。但是對於自己的期許做出過度的、狂妄的誇大，雖然因此提供了抵抗極權專制政治的精神力量，畢竟也是一種權威人格。他們雖然犧牲生命而在所不惜，但是嚴格言之，這種「大丈夫」式的「說大人而藐之」的態度，<sup>13</sup>實際上是對於自我作了逾越尺度的衡量。為什麼這麼說呢？因為中國思想史中對於「自我」的期許強調孤獨自得，而不強調在社會網絡中去追求合理的、結構上的解決方法。中國思想史中也的確缺乏「社會」這個觀念。「國家」則是一個人格化了的觀念，由天子所代表，是效忠的對象。於是自我和國家之間只能有道德上的絕對主從關係，而沒有討價還價的權利義務關係（也就是說沒有契約關係），因此那些平日表現出不惜赴死、義無反顧的士人，在必須作出犧牲之時，卻可能作出令人鄙夷賤棄的奴顏卑膝的行為。宦官魏忠賢之所以能奴役當代朝廷大官，正是權威人格作祟。

總之，中國人的人格構造有一種矛盾的極化現象，這個現象可以統稱為「權威人格」，一方面服從權威、缺乏主見；但另一方面又以「君子師」自居，要作頂天立地的大丈夫，追求完整無缺的道德世界的實現。於是以自己為權威的心態也就跟著展露，說這是權威人格，一點也不為過。

標榜與世隔絕，雖孑然一身，也要慎其獨，這是明末士人的自我期許。中國人的世界觀的確是追求一種遺世而獨立的境界，成日為伍的不必士人，更不必是要與自己爭論的人，最好的是自己或古今聖賢的著作。這和中國的作學問的風格完全相符，也與科舉長期使用文字考試的制度息息相關。我想這個教育史的特點是很值得研究和注意的。

以上所論很自然地引起我們注意到權威人物的道德感。中國人的道德學說世界上沒有任何其他文化可以與之比擬。當然道德理論歷代有不同的發展，但孟子提出人皆具有「四端」的說法，成為中國道德學說的張本，歷代無不受其影響。上面講到明中期以後的心學，更是這種道德學說發展的高峰。

簡單地說，中國道德哲學（特別是明代以後更是如此）強調人天賦的心有道德認知的能力或本能。認為道德認知的本能是與生俱來的，或是說是先驗的，傾向唯心或觀念論的說法。人因為有這種本能，因此只要時常保育之，而不使它失去，就可以獨立的作正確的道德判斷，甚至於達成完善的道德生活和理想。用孟子的話說，就是「人皆可以為堯舜」。

這樣的道德哲學用王陽明的話來說，就是人具有良知良能，凡人都能恢復「童心」的道德哲學。童心最接近生來就有的心，是最接近赤子的天機，是完全無邪的「良知」。

中國的道德哲學因此是最純樸且不假外求的，亦不假超越的上帝的支配、指導的道德哲學。在西方，從基督教倫理觀解放出來以後的道德哲學，要晚到十六、七世紀才發展出與此相似的道德哲學，比中國晚了很多。十七世紀以後，英國有一些哲學家認為人自然地具有道德意識(moral sense)，這個道德意識就像人自然地具有美感一樣，能對外在的對象產生贊許(approbation)，形成感受之情(feeling或passion)，有時這種感情能使我們發生喜歡或贊同的反應，而樂意去實踐。這就是道德意識或道德感的根本。最先提出這種理論的是 Shaftesbury (1621-1683) 和 David Hartley (1705-1767)。但是把這個

《楊園先生全集》卷20。

<sup>13</sup> 李贄自稱「卓吾」就是一個典型的例子。島田虔次在：《中國於近代思維 挫折》一書中，論泰州學派的一章即題為「由大丈夫到吾」。明末士人關於犧牲、氣節一類的話多得不可勝數，隨時可以找到。雖然王陽明的弟子像鄒守益、聶豹等人十分重視「寂靜」、「歸寂」或「慎獨」，但他們近似逃避的思想，卻實際上是一種與真理合一、勇於離世而獨立的宣示，絕對是對自我的一種肯定。

理論推到了高峰的是休姆 (David Hume, 1711-67)。休姆把人由情感而形成的「同情心」(sympathy) 當作是道德判斷的根本。他在《論人性》(*A Treatise of Human Nature*)一書的後半, 暢論人的情感(feeling, 特別是情欲或喜怒哀樂 passion), 仔細探討「同情心」, 拿這個理論來批判理性觀的道德哲學, 認為理性觀的道德哲學過份強調人的理性, 忽視人所以有的道德行為, 主要是因為人具有感情。在休姆看來, 不重視人的感情, 不瞭解人能由同情心而做出道德判斷和行為, 那麼這種只講理性的道德觀, 頂多只配談「正義」和「法哲學」, 在他看來這種正義原則依附的是人的「私利」, 談不上對道德哲學有所貢獻。休姆的觀點是倫理學上具原創性的重要理論, 他所提倡的同情心和「贊許」說法對後來功利主義學者所主張的快樂或幸福說做出了重要的貢獻。<sup>14</sup>

如果我們比較休姆的「同情心」和孟子的「惻隱」之心, 那麼一定會覺得兩者有相似之處。不管如何, 十六世紀以降, 英國思想家逐漸揚棄了傳統基督教以及早期理性觀點的倫理學說, 漸次接受自然法的觀點, 普遍認為道德感或道德意識本來便內在於人的本能和感情, 不假外求, 並對外物產生同情之心, 若客觀事物激引人的同情而引發行動, 並覺得心安理得, 那麼道德行為就完成了。這說法雖然複雜, 但是基本上肯定人本身是道德感的自然源頭。

我不敢說英國十七、八世紀的道德哲學說曾受到中國的直接影響, 但當時英國的道德哲學有重要的進展, 則是不可否認的事。

#### 四、《治生經濟》與「高貴野蠻人」

十六到十八世紀的英國或歐洲有兩個重要的現象: 一個是喜歡藉外國(不管存不存在)的經驗來批判自己的文化, 另一個是對道德哲學或條文的普遍興趣。現在舉一本有趣的小書來做為例子, 說明這兩種現象, 並指明其意義。

一七五〇或五一年, 英國一位署名 Robert Dodsley (1703-1764) 的出版商出了一本《治生經濟》(*The Economy of Human Life*),<sup>15</sup>這本書出版以後, 洛陽紙貴, 不僅暢銷英倫三島, 還翻譯成數種歐洲語文, 更流傳到美洲大陸, 再三翻印出版, 成了當時最暢銷的書。這本書的來源據作者說是出於一位西藏的高僧, 專講為人處世之道。後來中國皇帝(以年代推算, 那便應該是乾隆)聽說後, 便讓一位翰林將之譯成中文, 當時正好有一個住在北京的英國人, 他取得一本並寄給英國的 Earl of Chesterfield, 於是這本書就在英國流傳開了。

這本書大談生命哲學, 講為人處世的方法, 大多是用格言或勸諭的警句, 讓人覺得充滿智慧, 頗像中國的勸善書。例如「若能不聽阿諛之言, 自然不會自我吹噓」;「多言招引後悔; 恬靜保證安全」;「自他人經驗擷取智慧: 見他人過失引為己鑑」等等。但是由於《治生經濟》也大篇幅講神及基督教信仰, 可知是一本偽託西藏智慧的書。

這樣一本書可以讓我們想像十八世紀在歐洲人的心中, 中國(和神秘的西藏)佔有什麼樣的地位。從地理大發現以後, 歐洲興起對外國文化的熱誠, 甚至於有所謂「高貴的野蠻人」(noble savage; savage noblesse) 的說法, 認為非基督教文化的社會一樣可以發展出高貴的人性和道德生活, 往往值得歐洲人學習。當時一些思想家在提倡新思維或改革時, 也因此常常利用外國的經驗來作為鼓吹的動力。這種例子屈指難數。事實上由於不一定有足夠的外國經驗可以真正引用, 因此假造烏托邦來作為宣傳的手段, 在十七

<sup>14</sup> 有關論述休姆道德學說(特別是道德意識)的著作, 讀者可以參考 D. D. Raphael, *The Moral Sense* (London: 1947), 並參考同作者所寫的 "Moral Sense," *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), Vol. iii, pp. 230-5.

<sup>15</sup> 我有另外一篇文章談這本《治生經濟》(*The Economy of Human Life*), 刊於 2000 年 4 月號的《二十一世紀》。

世紀一樣流行。當時學生讀了許多遊記、世界史的書，主要原因便是因為有一種「外國熱」。

一本來自西藏及中國的道德教養書可以流傳廣泛，正好證明當時社會普遍認為中國有極先進、高貴的道德學說。事實上「道德意識」理論的發展，甚至於可以認為是間接地受到中國的影響。至少，我們可以說揚棄傳統基督教的倫理學說而另闢蹊徑，一定和當時地理及文化的新知有密切的關係。

此外，這本《治生經濟》流傳於早期的美國；這事實正好反映了十七、八世紀清教徒的道德信念。事實上十八世紀中葉之後，北美的思潮已經漸漸走進啓蒙思潮，顯出早期懷疑主義或理性主義的特質。但是清教徒的基本信仰和道德生活的執著，則仍然是當時美洲思想家的普遍思考方式。

## 五、《窮李查手冊》與《基督教校長》

就當時美洲思想家言之，富蘭克林（Benjamin Franklin）無疑是最好的代表。

富蘭克林的道德學說基本上建基於清教徒的虔誠信仰，相信個人和基督的直接關係以及喀爾文（John Calvin）「預先救贖」（predestination）的信念。清教徒的虔誠信仰受到喀爾文新教教義的影響，強調幾近禁慾式的道德生活，相信基督徒在上帝創造宇宙萬物的時候已經選定了他們在時間的終了時一定會得救。因此基督徒和上帝的關係是超過一切宗教禮儀和教團，直通上帝，即使在世上活著的時候也是如此。

這種信仰並不因此使清教徒（以及一般崇仰喀爾文教義的基督徒）自滿而鬆弛，相反地，韋伯認為這種「選民」的心態反而使清教徒對於自己的道德生活更為謹慎、小心，務必要活得比沒有被「選」的人更為充足、神聖。<sup>16</sup>韋伯的這個說法是他名著《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）的中心要旨，是二十世紀最有名的社會學理論之一，不用我在這裡多費唇舌介紹。韋伯最關心的是新教倫理當中的勤勞的美德，認為這是許多喀爾文信徒努力賺錢致富的根本動力。按照喀爾文的教旨，基督徒本來不應累積地上的財富，但是如果這種財富可以用來彰顯上帝的恩典和大能，並且賑濟窮人，那麼努力積累這種財富正足以使自己與上帝的關係更為親密，更為全面。<sup>17</sup>

富蘭克林有一本小書，題為《窮李查手冊》（*Poor Richard's Almanac*），鼓吹勤儉努力的美德，乃是一種類似於上述《治生經濟》的書，充分反映清教徒式的道德理念。韋伯視富蘭克林為資本主義精神的代表，是其來有自的。但是富蘭克林的思想已經帶有啓蒙時代的特色，例如他的倫理思想就受到了「道德意識」學說的影響；他也放棄了基督教的原罪理論，相信人的道德可以臻於完美的境界。他發願要「學習耶穌基督和蘇格拉底」，這些都可以看出他的世俗化的趨勢。<sup>18</sup>

但是富蘭克林仍然維持相當清教徒式的生活理念。不愧是道德的禁慾主義的忠誠信

<sup>16</sup> 這是採用韋伯的說法。最近學界對此說有所批評。新的看法認為「選民」會因為自己的被召而感到焦慮，深怕無法達成被選來完成「天職」（calling，即神的呼召）的期許，因此特別戒慎、小心，努力追求勤儉、完善。我認為新說無法解釋喀爾文以及清教徒的權威人格。

<sup>17</sup> 韋伯的書老早就有中譯本流行於世。最近 Simon Schama, *Embanassments of Riches* (London: Collins, 1987) 講十七世紀的荷蘭商業資本發達的情況，多少也印證了韋伯的說法。荷蘭也是一個新教的國家。十七世紀時商業及對外貿易也極為發達，經濟十分繁榮。不過 Schama 說荷蘭的商人並不認為賺錢是應該的，所以很尷尬。

<sup>18</sup> 有關富蘭克林的論文汗牛充棟，不可計數。請參考 Norman S. Fiering, "Benjamin Franklin and Way to Virtue," *American Quarterly*, no. 30 (1978), pp. 199-223。另外 J. A. Leo Lamay & P.M. Zau, ed., *Benjamin Franklin's Autobiography* (New York: W. W. Norton & Co., 1986) 附有詳細的書目及短註。

徒，他的《自傳》流傳二百多年，是美國歷史上的名著，也早已翻譯成中文。這本自傳可以看出他的公德心，他重視社會責任的關懷躍然紙上，這些性格上的特點反映了他已經從宗教的世界走進重視社會道德的世俗世界。但更有趣的是他製造了一份道德反省表，來紀錄及反省自己按照自訂的道德座右銘的行為表現。他一共列了十三項道德的標準，<sup>19</sup>第一週篤行其中的第一項，第二週篤行第一、二項，務求不會犯過，這樣在十三週時，便可以沒有任何犯錯的紀錄。然後重頭開始，每一年可以有四個週期。也就是說，每年會至少有四個星期是過著毫無瑕疵、無咎無悔的生活。像他這樣身體力行，務求過道德完美的生活的這種自我要求，可以說充分體現出清教徒的倫理。

尤其令人感到有趣的是他自己還制訂了一個表格，計分十三欄，登錄每週自己的生活表現。凡在某日犯了十三項德行的任何一項，便是在是日是欄劃一個黑點；若無任何過錯，那麼在第十三週那一頁，就會空白一片，表示十三項操守都作到了。

富蘭克林這個道德反省表在西方世界幾乎是從沒有聽過；如果有類似的，那便是一份當時英國學校流行的「記過表」(“A Table of Faults”)。學校管理學生的操行，這當然是自古已然，但是設立分類表格來登錄犯過的種類和日期，則似乎是十七世紀以後的事。因此一份在十七世紀末年流行的教育學的書所引用的「記過表」便格外有意思。這本書是 James Talbot 所寫的《基督教學校校長》(*The Christian Schoolmaster*，可逕譯為《基督徒校長》)。書中所附的一份「記過表」<sup>20</sup>中，學生名一行及犯過種類一行。學生犯過，便在他名字和所犯過失種類相交的那一格劃一個黑點。據作者說，這份表格當時為倫敦許多學校所沿用，曾經流行一時。

這個表和富蘭克林的道德反省表頗有異曲同工之妙，反映了當時道德教育的兩個特點：一個是犯行輕重、內容的分類，一個是用圖表來登錄。這兩個特點並不是自古皆然，而是當時的時代產物。用圖表來分類，作成相互對照的格子，這必須是笛卡兒(Rene Descartes)發明了座標以後才會出現。

## 六、從「鄉約」到「聖功格」

很有趣的是在中國，從元末明初以降也有相似的發展。從元末金華鄭氏家族開始，到王陽明的鄉約、海瑞、東林講會的會約，或者何心隱所設立的會館(在北京)都有「勸懲簿」之類的設置；把眾人的名字及過失表列登錄，並往往貼在門上，以提醒會眾、族人或學生。這些「表格」一般用圈點的方式來登記，內容很容易一目瞭然，以收簡潔清楚的效果。<sup>21</sup>若將明代人這種作法拿來和稍後英國的作法相比，那麼一定會覺得古今中外，真是「其心同、其理同」！

更進一步說，知識份子本身也有各種與平民的功過格完全相同的東西，用來反省自己的操行。功過格從明代以降流行甚廣，加上陽明學推廣平民教育，因此更具影響力。這裡不能詳列其來源，但從名字看來便知道應該屬於表格之類的東西。只是今天所能看到的功過格卻是庸俗化了以後的產物，記的是積多少德、值多少功的規定，反而看不到

<sup>19</sup> 平和、安靜、秩序、恆心、節儉、勤勞、誠摯、公正、節制、乾淨、誠實、貞操、謙遜。Fiering 在討論了這些品德之後說這可以用一句話來形容，即「盡己」(duties to self)。這和明代思想家的重視「吾」的特點實有相通之處，Fiering 的文章見前註。

<sup>20</sup> 這本書可惜我沒有看到。下面所講的是根據 D. W. Sylvester: *Educational Documents, 800-1816* (London: Methuen Co., 1970) 的引述寫成。見該書 pp. 195-197。

<sup>21</sup> 這些例子都在我的 *Education in Traditional China, A History* (Leiden: E. J. Brill, 2000) 有討論，茲不一一列舉其資料來源。

格子，反映的是一種功利的民間信仰，類近於宗教革命前夕天主教會流行的贖罪券。<sup>22</sup>

知識份子確有以表格的方式來自我反省其道德實踐的。在一份日本流傳下來的表格裡，便可以看到每日反省的德行條目及日期，上面用白圓圈及黑點來記錄自己的功過。<sup>23</sup>像這樣的東西，在明末應當十分流行，劉宗周便講到「記過格」、「遷改格」，劉學獻則有「聖功格」，可見當時的風尚。

由上面的討論可以看出清教徒的道德生活和明末的士人生活有很多相似的地方，實在值得注意。事實上，余英時先生在十多年前便已經注意到這個情形，<sup>24</sup>他認為清教徒式的宗教倫理事實上在明清商人的倫理實踐裡也可以看出來。由禪宗及一般民間宗教一路傳襲的勤勞節儉的生活倫理，是當時中國商業精神發達的一個重要的因素。當時由於「三教論」十分普及，帶著素樸的民間宗教那種簡單的生活信念，因此儒、道、釋都直接地貢獻了這個發展。倫理簡單、明確，出於三教所共同宗仰的在中國流傳已久的信念，因此稱之為「儒家正統」或「儒教正統」(Confucian orthodoxy)亦不為過。

可見清教徒的倫理在態度上表現為勤勞、節儉，努力篤行世上的責任，而在實踐上則閱讀像善書一樣的作品，編寫登錄道德表現的功過冊子。這些與明末人的行為及精神都太相近了。無怪乎明末發展了繁榮的商業，類近於資本主義的萌芽，與清(新)教徒的資本主義精神異曲同工。

## 七、清教徒的權威人格

更重要的是清教徒的權威人格。上面說富蘭克林重視一個人的市民責任。這是從清教徒社會逐漸走入啓蒙時代社會的特徵。但即使在新英格蘭社會漸漸轉型，創造市民社會的時候，其權威式的思想及其社會結構仍然十分明顯。現在引用一條資料來看當時的情形。這段話是一位公認頗具民主態度的(John Winthrop)所說的：

如果任由你的壞習慣驅使你，不行眼前的善事，那麼你一定無法承受權威的一點一滴，你會抱怨、抵制，整天想要脫開管理你的枷鎖。但如果你滿足於主所賜的公民及合法的自由，引以為福，那麼一定會樂於服從那加之於你的權威，接受它的管理，因為這對你是好的。<sup>25</sup>

這種重視及尊崇權威的態度，事實上是源於喀爾文教義的神權政治的理論。這和上述的預定論結合在一起時，更使得信徒產生一種對自己道德完美的無限自信，進而勤奮努力而受人尊重，形成對自我不成比例的期許。早期清教徒的領袖像(John Cotton)便是典型的例子。他們不只自己充滿道德上的無限自信，同時更時刻譴責別人的敗壞心靈，要求他們必須追求無上的完美人格。看(Cotton)的作品，真會覺得他的脾氣，他所標榜的無瑕的道德人格和海瑞簡直不相上下，相似到了極點。

權威人格如上所說，用兩種方式表達出來。一種是近乎非理性的傲慢，執著於所宗仰的道德境界，義無反顧，因為知道(相信)真理就在他那一邊。另一種是低聲下氣，奴顏卑膝，罔顧(不知)是非，只求苟延殘喘，盡力服從權威，以免動輒得咎。這兩種人格其實都是扭曲了的人格，雖然造就了財富，但如果不能進而知道人性的不足，開展法治社會的新境界，那麼就無法繼續維持社會的平衡與和諧。

<sup>22</sup> 有關功過格的研究，最先由日人酒井忠夫發端(見：《中國善書 研究》，東京，1960年)。最近 Cynthia Brokaw 有英文專論：《The Ledgers of Merits and Demerits》(Princeton: Princeton University Press, 1992)。酒井於 1999 年修訂原著出版，可惜我還沒看到。另奧崎裕司在福井康順編：《道教》(東京：平河書房，1994年)的第 2 卷所寫的「民俗道教」中對功過格也有討論，並附有一份文人用的「格」。

<sup>23</sup> 同上註。

<sup>24</sup> 余英時：《中國宗教倫理與商人精神》(臺北：聯經出版公司，1987年)。

<sup>25</sup> Perry Miller, *The New England Mind, The Seventeenth Century* (Boston: Beacon, 1961), p.427.



## 八、中國權威人格的思想基礎

上面所說權威人格的兩種方式，其中一個顯然是明太祖把朱熹學說扭曲發展而成。明太祖可以說是中國史上最懂得「群眾教育」的君主。他把思想及道德控制發展到了前所未有的高峰。他親自寫《大誥》，要天下所有的人都牢記背誦，他替太學國子監寫規章，名為「臥碑」，內容規定瑣碎而嚴苛，把士人的尊嚴踐踏到了無以復加的地步，他再三強調「禮義廉恥、孝悌忠信」，要天下人作大明皇帝的順民。他的教育政策除了正規的官學教育，行科舉以拉攏士人之外，又推行社學，進行普羅大眾的思想教育。社學基本上是成功的，到了清末仍繼續不斷。他的八字箴言是明代士人琅琅上口的祖訓。王陽明、海瑞等人再三提醒鄉黨之人必須身體力行這八個字。王陽明的重視平民教育，其實也受了朱元璋的影響。

至於另一種方式，即大丈夫的氣概和氣節則顯然奠基於明代中葉以後成熟的心學。心學在經過所謂的王學左派（泰州學派）的發揚以後，強調人皆可以為堯舜的齊頭式的道德概念。又闡釋真理就在於自我的說法。明末人士對於自己的信心使得他們敢於面對殉難而毫無畏懼，<sup>26</sup>但這樣的信心卻造成了一種對自己的權威產生極大的甚至於難以企及的期許。我在上面已講過，它也是一種權威人格，更重要的是他們也毫不例外地提倡「禮義廉恥，孝悌忠信」。這就把這兩種表現統一了起來。

權威人格的表現在明代的中國居然與十七、八世紀清教徒的生活可以相互比較，這是十分有意義的事。我認為這都是對「真理」的過份期許，相信它的實踐十分容易，但又對道德理想作出絕對的信賴所造成的。

## 九、東西文明與經濟起飛

從 1980 年代開始，許多學者鑑於東亞經濟的繁榮起飛，於是便希望從儒家的倫理來解釋這個現象，提倡儒家東亞現代化的動因，一時蔚然成風。這種理論有一定的說服力，容易讓中國人接受，同時，在學術發展上正好可以與兩個相當有影響力的學說相抗衡。這兩個學說一個是韋伯所提出的說法，認為東方宗教倫理不足以發展出資本主義；另一個學說認為明末清初中國發展出資本主義社會早期的樣式，但是認為這個發展基本上是反叛儒家所支配的封建社會而產生的。這兩個學說雖然對歷史的物資發展說法不同，但基本上都反對儒家，認為儒家是中國發展資本主義或近代化的阻礙。

東亞在八〇年代，經濟迅速發展，社會富裕繁榮，特別是所謂四小龍的地區情形更是如此。但是在批判儒家的中國大陸，則遲遲沒有現代化的跡象，似乎讓人覺得上面兩個說法都錯了。事實上，這兩個說法確實已經到了必須重新檢討的時候。

韋伯認為宗教和經濟的發展有一定的關係，而經濟發展基本上依賴資本主義的興起。中國的儒家經濟倫理與資本主義的本質（ethos）背道而馳，因此中國沒有發展出資本主義，也因此經濟沒有繁榮。但是八〇年代以來，由於東亞經濟的繁榮，韋伯之說因此受到普遍批判。不過，若只是輕易地把命題倒過來，說儒家的「宗教倫理」其實可以促進資本主義的發達，這當然太過馬虎。同樣地，明末商業發達，有資本主義萌芽的跡象，這種情形必須找出其結構性及意識型態上的基礎，而不是哀嘆該萌芽而未萌芽，而把這個「歷史的錯誤」歸之於儒家的保守主義。

<sup>26</sup> 東林黨人的哲學思想具有從陽明心學走出來而回歸於朱熹的知識主義（intellectualism）的努力，因此籠統說他們屬於心學的思想是不正確的。但是最近日本學者以及美國的狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）都重視宋明思想的一貫性，強調朱熹的思想也對尊德性有所啟發。把宋明儒學分為心學和理學的兩種路向是明代才開始的，不完全合乎歷史事實。由此可見明末東林士人雖然有回歸程朱的努力，但他們的主要關心還是在於道德自我的建立。

余英時先生在 1987 年發表的《中國宗教倫理與商人精神》的重要性便是替晚明的商業化及都市化現象作一個意識型態檢討。余先生對晚明社會流行的「工作倫理」(work ethic) 提出一個重要的說法，認為其具有極強烈的宗教性，其來源則三教都有，這就至少迴避了儒家思想的「責任」問題；把當時民間宗教的「神學」作了一個更深的整理。

確實，明末儒學顯然必須積極地和當時逐漸繁榮的工商社會展開對話，其平民化的思想正是當時社會現象的寫照。如果中國經濟在當時有資本主義萌芽的現象，那麼這和當時流行社會的民間宗教倫理自然有密切的關係。

余英時先生的書是應劉廣京教授之邀寫的。劉先生對於當時民間的忠義思想以及諸如「三綱五常」、「禮義廉恥、孝悌忠信」的道德理念一直感到興趣，認為原來都是儒家的概念，但是在歷史發展的過程當中與各方面不同的思潮相互影響，因此已經包含了意義及實踐上許多新的面向，統稱之為「儒家正統」也十分合適。雖然劉教授關心的焦點在中國人的人格及行為，但若問他這個儒家正統的倫理是不是帶有相當程度的宗教性，或對於當時工商業的繁榮及商人精神有推波助瀾的作用，我想他的回答也應該是正面的。

明末以來這種建構於三綱五常、忠義傳家的宗教式倫理，其所締造的人格是值得反省的。這便是我在這篇文章中所說的「權威人格」，把道德規範當作是生命絕對的理想，「無限上綱」，追求道德人格的完整，幾近宗教的狂熱；又主張齊頭式的平等主義 (egalitarianism)，認為凡人一定可以達到那個道德完美的境界——人皆可以為堯舜。這樣的宗教倫理固然幫助了經濟及工商業的繁榮，促進商人精神的興起，但它的人格是權威的，道德信念是「禁慾式」的，這些特質都確實與新教徒（包括喀爾文信徒、清教徒以及法國的惠津諾信徒 (Huguenots) 的宗教倫理有相仿的地方。

殖民地美洲的清教徒社會到了十八世紀逐漸由權威式及家長式的結構演化成民主社會，並由資本主義式的經營進而接受自由經濟，遂使得公民社會得以發達起來。公民社會比民間社會更進一步。「民間社會」是以經濟繁榮為基礎，雖然有結構上的合理性，但還缺乏法律上的合法性。建構一個全面性、永續性的公民社會，就必須在意識上認可社會價值的多元性，通過法治的精神來鞏固其運作。美洲清教徒締造了人類近代史上第一個民主社會和國家。從上面的簡單討論可以看到它絕對不是偶然的。

## 十、道德主義和書寫傳統

我這篇文章觸及的問題很多，而中國的教育傳統宏偉廣袤，絕非這一萬多字的文章可以交代的。我的主旨在指出中西教育傳統的多面性和交互影響的重要性，這是聚集了眾多傳統累積而成的歷史經驗，在人類歷史上佔有極重要的地位。

書寫文字的傳統有許多重要的特色，但是我在這裡只提出了一點討論：權威人格和宗教式的道德主義。這個特色都在中國教育史的歷程中扮演了重要的角色。它與建基於書寫傳統、推行超過一千年的科舉制度息息相關，重要性不言而喻。科舉制度和中國重視書寫的特色是相輔相成的。至於對中國人的思辨方式、科學史發展的影響更不必多說了。那麼它和中國人的權威人格又有什麼關係？我在這篇文章裡說，它實際上和高張的道德主義及對自我操守的期許和自信有莫大的關係。

權威人格是歷來中國教育和心理研究的重要課題。拿明代以後中國人的人格發展來和清教徒的權威人格比較，會發現他們的道德倫理確實有其相通之處，因此中國經濟發展不是沒有其基因。但是對現代化及資本主義的反省已經進一步涵蓋對法治及公民社會的考慮，從這個角度看來，道德的權威人格確實已經扮演完它的角色，必須進一步和開放的、世界化的經濟結構以及法治的生活方式和教育結合在一起，才能開創新的天地。