

金耀基論中國民本思想史

呂愛華

雲和書院

摘要 金耀基先生那個時代的知識份子，他們大多有著想從中國傳統的文化中，尋找類似西方價值理念的企圖。我們無意單單從這樣的企圖與努力，來概括中國當代價值觀的變遷，但是理解那一代知識份子，為什麼想要從中國傳統文化中，尋找類似西方的價值理念，應該是相當有意義的第一步。以本文來說，當中國民本思想重新被評價，我們並不能只從民本思想是否具有特定的價值，它是否包含了西方民主理想的理念來理解它，我們還應該深入思考，為什麼作者在那特定的時空中，要作這樣的努力。進一步來說，對於中國固有民本思想的重新評價，多少也代表著一個價值觀在中國現代社會的變遷。

一 前言

《中國民本思想史》¹ 是一本想從中華文化中，尋找類似西方文化的價值理念，想從中證明，中國的價值理念裡，有著和西方一樣的優良傳統的作品。金耀基先生那個時代的知識份子，他們大多有著想從中國傳統的文化中，尋找類似西方價值理念的企圖。這些知識份子，從他們的治學背景來看，大多具有深厚的中國傳統文化的薰陶，有的是家學所致，有的則是私塾教育；此外，他們也多數接受了很完整的西式教育，深深理解西方文化的特徵與優勢。在這兩方面的基礎之上，他們往往會希望會通中



西，結合中西方文化的優點，從中國傳統文化中，尋找類似西方的價值觀。我們無意單單從這樣的企圖與努力，來概括中國當代價值觀的變遷，但是理解那一代知識份子，為什麼想要從中國傳統文化中，尋找類似西方的價值理念，應該是相當有意義的第一步。以本文來說，當中國民本思想重新被評價，我們並不能只從民本思想是否具有特定的價值，它是否包含了西方民主理想的理念來理解它，我們還應該深入思考，為什麼作者在那特定的時空中，要作這樣的努力。進一步來說，對於中國固有民本思想的重新評價，多少也代表著一個價值觀在中國現代社會的變遷。

首先，那個時代的中國知識份子，總是想要從中國傳統的文化中，尋找類似西方的價值理念，這跟西方整體的崛起有關。十九世紀以後，當歐洲把中國視為是與西方不對等上、下層級的文化體，² 而中國在接連的戰敗，條約關係取代朝貢體系後，也逐漸體認到西方所設定的，中國的種族層級和歷史層級比整體「西方」要低的這個事實³。這是漢人從一個傳統上對華夏和狄夷區分的認識觀與分類標準，轉向逐漸接受由西方主導的分類標準的開始。但是，要求深受傳統文化薰陶的知識份子，放棄原有的分類標準，轉而接受西方的分類標準，這等於是放棄自己身上固有的認識觀，也就是放棄原有的儒家主導的傳統文化，以倫理價值區分善惡、是非的分類標準，甚至放棄以擴充家庭倫理，來概括社會其它部門的理想。

對中國傳統的知識份子來說，維繫傳統的倫理價值觀，是他們生存之所依據，而原本以傳統倫理的標準，區分華夏與夷狄的認識觀，也是他們獲得尊嚴之所在。而在十九世紀後，他們迫於西方的強大形勢，必須放棄原有的價值觀，那麼如果他們能從中華傳統文化中，尋找到類似西方的價值理念，這也可以說明中華文化其實也和西方文化一樣，具有優良的潛能。一方面，這可以保護傳統文化，繼續維繫家庭倫理與社會倫理的存續，讓自己



有所安身立命；另一方面，吾人也無須徹底翻轉固有的認識觀體系，作過度激進的變革。

因此，二次戰後，當西方的價值觀取得了指導性的地位，“現代化”與“現代性”的價值觀，一個符合西方分類標準的步驟，成為判斷一個社會是否進步的指標時，那麼能不能從中華文化中找到具現代化的潛能，或者能否從中華文化中找到類似西方特色的價值觀，甚至從中華文化中找到與基督教文化溝通的平台，都成為當時知識份子非常渴望的一件事。也就是說，一個具有現代化與現代性的指標概念“民主”，成為一個可以判斷一個社會是否進步的標準時，當時的知識份子難免會希望可以從自己的文化中，就可以找到類似的概念，這樣一來，多少就可以證明，具現代化潛能的因子，具西方特色的價值觀，甚至與基督教文化溝通的平台，並不是西方人的專利，它也是中華文化固有的特色。二次戰後，那一代知識份子，他們透過理性與自覺地從自己文化中，尋找現代化潛能因子，尋找類似西方特色的價值觀，或者是尋找與基督教文化溝通的平台而努力，參考韋伯的說法，我們可以稱之為文化的“理性化與自覺性”的發展。⁴這是一個碰到固有文化毀滅性的災難時，一個自救的過程，也是一個文化昇華的過程。

金耀基先生以及他之前他之後的那個時代的知識份子，他們帶領著一個價值觀的變遷，正是因為他們面臨西方價值與西方市民階層以壓倒性的崛起優勢，迫使他們承認自己的不足，而他們卻又不想徹底放棄自己固有的文化，他們自救的努力，便是為自己固有的文化，重建一個內在的固有的法則性。這是那個時代人的努力，也是一個文化的理性化與文化的自覺性昇華的過程。所以我們討論民本思想史，並非是要詢問，金先生想尋找的西方價值觀有沒有找到？或者是爭辯這種價值觀是純東方觀點或者是西方觀點？更重要的是我們理解金先生對於文化理性化與文化自覺



性昇華的探索，金先生如何從中華文化中尋找具現代化的潛能、具西方特色的價值觀？甚至他如何尋找與西方基督教文化溝通的平台。

因此，《中國民本思想史》這本書，表面上是一本民本思想的探源，事實上是藉著討論“民本”價值觀的變遷，想要重新為自己文化建立一個內在的固有成規性，以及在被迫面臨巨大的價值觀變遷時，一個文化自覺性昇華的努力。這裡面牽涉到幾個重點：什麼是文化自覺？文化自覺的立基點是什麼？金先生想要為自己文化重新建構一個內在的固有成規性，這個內在的固有成規性是什麼？什麼是一個具文化自覺的價值觀變遷？

二 背負儒家思想的知識份子： 他們的文化自覺與“自我意識”

我們這裡討論的文化自覺，也就是二次戰後類似金先生的知識份子的文化自覺，指的是立基於儒家思想傳統知識份子的文化自覺。因為儒家思想本來是中國傳統知識份子的一種價值體系與生活方式，他們不假思索就接受這種生活方式，並作為他們的信念原則，根據這個原則，他們解釋自己、解釋自己在這個世界上體驗到的難題和困惑，同時他們也會使用這個原則，作為與其他有共同原則的人進行溝通。對那個時期這一類的知識份子，儒家思想的確是他們的一種信念，當他們遭遇到一些困境和難題要解決，他們就會依據這個價值體系，把它當作是解決疑難雜症的基本依據。按照伊里亞斯的來說，這樣就可以稱它是這個時代這些知識份子的“自我意識”⁵。

所謂文化自覺，涉及到的是一個人人在價值觀變遷過程中，自己依據用來解決疑難雜症的價值體系面臨了困境，他們想要重新



定位基本依據，重新為原有的價值體系尋求生機，自覺就是想要從一個有困境的價值體系脫繭而出的努力。

到底他們原先倚為依據的價值體系、他們的生活方式面臨了什麼困境？金耀基先生從兩種不同的角度，自覺到這個文化價值體系，必須要重新定位基本依據的需求。首先，他發覺到中國人自己不再把這個價值體系，定位為解決疑難雜症的依據：

“孔子所說皆陳腐落伍，不僅非時代之所需，且為新時代進步之障礙，以為中國二千年來思想之沈痾積疴，皆導源於孔子之說。偏激膚淺之徒，尤好標新立異，唱異鳴高，以為中國二千年之歷史文化為專制黑暗，而專制黑暗之思想又皆為孔子一手所掩脅麻醉所致，於是‘打倒孔家店’之口號乃一唱百和，不脛而走，孔子一人頓成萬箭穿心之箭靶。百代崇奉的‘素王’竟成為學者走卒所唾罵之‘孔老二’”⁶

其次，從西方十九世紀初，德國哲學家黑格爾對中國價值體系的批評，也使金先生意識到這個價值體系面臨了困境：

“……東方諸國，特別是中國，乃‘一人自由’之國，亦即國民不知自由之國後，‘東方’與‘專制’，在西人著作中幾成不可分離之關係，而炎黃子孫，幾視為不配享用自由之人種矣”⁷

這兩種不同的角度對這個價值體系與這個文化困境的判斷，金先生也接受了這種看法，但是在金先生的反省之餘，基於儒家思想的文化自覺，仍然希望從中國固有的傳統中，尋求脫繭的希望。



我們要知道，當西方源起的“現代化”與“現代性”的價值觀，成爲判斷一個社會是否進步的指標時，就代表西方人已經給中國設定了什麼才是真正的困境與難題，同時解決這些困境與難題的方法，也設定了唯有使用西方的方法，才能解決的途徑。當西方價值與西方市民階層以壓倒性的崛起優勢，迫使當時的知識份子接受西方人給中華文化設定的困境與難題，這樣金先生即使從中國的傳統中找到了西方人解決問題的方法，他所解決的問題，依然是西方人給我們假設的困境與難題，與原本存在的事實難題，仍存在著它的距離。

當時的社會趨勢（直到現在爲止，可能仍然還是），似乎世界上所有國家的問題都是面臨“現代化”與“現代性”的問題，而判斷一個社會是否進步的指標，也就是解決困境與難題的方法，也唯有符合西方解決問題的方法與步驟，才是解決問題的唯一標準，至於社會本身所存在的難題與解決問題的方法，跟這個標準是否一致，並不被看成是整個問題的核心。

也許金先生也看到了這一點，雖然他承認這個文化本身的確存在了一些問題，這些難題不是只用傳統中原有的價值體系，就能足夠解釋自己在這個世界上面臨的難題和困惑，但是他認爲：完全接受西方人給中國設定的難題，也不是解決之道。金先生直接面對傳統，他一方面努力想要維繫傳統的倫理價值觀，二方面他想獲得現代化所具有的尊嚴與價值，他的雄心壯志是呼籲一個具中國特色的現代化，帶動一個具現代特色的價值觀的變遷。基於這樣的理念，雖然迫於強大的西方形勢，金先生不放棄原有的價值觀，希望直接從中華傳統文化中尋找到類似西方的價值理念，並直接與西方價值觀對話。

這本有關中國民本思想史的專著，分析中華文化傳統，從孔、孟、荀，再到宋、明、清，就是這樣的一個努力，直接回歸事實難題，與直接回歸傳統文化的真實本質，都是一樣重要



的。想要回歸文化本身詢問，它所想要解決的疑難雜症是什麼？也想要回歸到這個社會的事實中去，去詢問這個社會的事實難題是什麼？

社會學創始人孔德說西方貴族時代看到的問題是始因和終因——我從哪裡來，我到哪裡去——，他們想要解決的問題，就是始因和終因⁸；市民社會則從個人的經驗中認識問題，他們想要解決的問題方法，就是透過證據來檢證我們經驗中所碰到的事實。

在中國人的傳統社會裡，民本思想也許很重要，但並沒有成爲我們生活的重心；我們也不太關心始因、終因，因爲孔子說過“不知生，焉知死”。我們雖然關心生活經驗中的問題，但我們的經驗中，一直是家庭倫理與社會倫理盤據的天下。家庭倫理與社會倫理對我們更重要，這個才是我們的困境與難題。不同的文化背景，會造成不同思考角度的困境與難題；不同群體的價值理想，想要解決的問題也不一樣。我們有傳統遺留給我們的難題，我們也有現實社會拋給我們的困境，這兩個難題，都是我們當前的切身體會。

而如今我們一旦把問題設定在“現代化”與“現代性”的議題上，我們一方面要關心西方人所設定的問題意識，把我們原本關心的問題與困境擺到一邊兒去；另一方面我們又要追趕著去學習解決西方人所設定的問題意識，所以我們從一開始連什麼叫做難題，什麼不叫做難題，恐怕都得要去學習。

不同的民族、不同的文化、不同的階層的人，其所關心的困境是不一樣的，人們如果強迫某一個民族、文化或階層去面對原本不關心的困境，強迫他們關心，而把原有的困境與難題擺一邊兒，並努力學習新的困境與難題，再努力學習用新的方法解決新的問題，這就是鴉片戰爭以後、那個時代中國知識份子所碰到的問題。到最後他們可能都無法確定，他們的困境是什麼，也不知



道他們努力學習得到的解決方法對不對，只覺得永遠追不上學習新問題與新的解決方案的腳步。因此，那時候知識份子所碰到的問題是，不是解決問題的方法錯了，而是問題提問的本身也都出現了變化。

三 文化的內在固有一法則性

我們強調過，當西方源起的“現代化”與“現代性”成爲判斷一個社會是否進步的唯一指標，或者一個符合西方分類標準的步驟，成爲解決問題的唯一標準，這時不管是放棄尋找當時中國與西方不一樣的困境與難題，或是接受西方人給中國設定的困境與難題，結論只有一個，我們只能用西方人的方法，解決西方人給我們設定的難題。因此，那時候的知識份子，在接受西方人所設定的議題下，還能果敢地從傳統方案中尋找解決藥方，這是勇氣，也是文化自覺的開始。韋伯說：

“因爲，人與各個價值領域——無論其爲內在的或外在的、宗教的或俗世的——之間的關係，經過理性化與自覺性昇華的過程後各個價值領域獨自內在的法則性便油然被意識到；因此，各個領域之間的緊張關係——在原先與外界的素樸關係中隱而不顯——即不容分說地顯現出來。”⁹ 金先生的文化理性化與文化自覺性，他的第一步雖然部分地接受西方人設定的困境與難題，但是他重新分類中國人意識下的困境，希望從傳統中找到這種分類的依據，並利用西方的概念，但卻是用來分析傳統的內容。

1. 重新分類生活世界

我們從韋伯的價值理性化與價值自覺性昇華的角度，來討論金先生的文化自覺，也就是金先生企圖重建的價值領域的內在固



有法則性，要重建這個文化價值體系的基本依據，以及解決疑難雜症的基本價值體系。也就是說儒家的這個價值在現代社會，經過金先生以及那時候知識份子的理性化與自覺性的處理後，產生了一種完全不同的面貌，儒家思想不再只是家庭倫理與社會倫理，儒家思想開始向其它各社會部門，以前我們並不重視的領域開拓。這也代表我們不再把社會其他部門，通通涵攝進家庭倫理與社會倫理裡，我們重新分類生活世界，把傳統不曾重視的領域包含近來，雖然它並不是不曾在儒家思想裡被討論過，只是因為在我們的舊有的認識標準裡，它不是重點。

韋伯說得很明確，當文化經過理性化與自覺性昇華後，各個價值領域獨自內在的固有的法則性便油然而被意識到。金先生和當時的知識份子，即使接受了西方人給中國人設定的困境與難題，也接受使用西方的方法解決這些難題，但經過文化理性化與自覺性的昇華後，他們重新分類我們的生活世界。以前由家庭倫理擴充社會倫理，進而涵攝的社會其他部門（譬如政治部門）的方式，現在金先生把政治從原先由家庭倫理涵攝的社會倫理中分離出來，單獨形成一個政治部門。在這個新的部門裡，金先生把原先用家庭倫理涵攝處理的政治議題，——君父、父母官，都是用家庭倫理涵攝的政治議題下的產物——，開始使用很多西方的政治概念，譬如「民意」¹⁰、「言論自由」¹¹「社會階級」¹²、「民權」¹³來處理這些新議題。金先生雖然接受了西方人設定的議題，也接受使用西方的概念方法，詮釋這些議題，但卻承認即使“民本思想”回歸政治問題，卻也不可能與家庭倫理與社會倫理完全切割的事實，一方面擴充了儒家倫理的內容，另一方面使用西方的概念方法處理中國議題時，也謹記儒家倫理對中國人牽絆的價值觀。這就像韋伯所說的，當文化經過知識份子的理性化與自覺性昇華的處理後，它會重新再生，充實於儒家倫理的內在固有的法則性會重新自然地運轉。



西方的政治重視的是權利、義務之間的關係，他們的歷史演進過程，是從重視權威體驗到重視個體性經驗的過程，這種專制與自由的分類，既是歷史發展的經驗事實，也代表不同時期處理困境與難題的不同方法，它更是從貴族時代過渡到市民階層的時代變遷。當我們被迫接受西方所設定的議題，我們不再只關心原先的家庭倫理與社會倫理，我們也開始關心民主的議題、也開始關心權利與義務的議題，就像金先生所作的一樣，開始把梳傳統文化有關民本思想部分，也開始開拓了我們以前並不重視的領域。

2. 重新訂定認識標準

金先生和那個時代的知識份子，不只把政治部門從社會倫理分離了出來，也開始使用西方的認識標準，重新檢視儒家思想的認識標準。儒家思想的認識標準，它的有效性標準，在家庭倫理上是“和”——所謂家和萬事興——、在社會倫理是想達到“仁治”的功能¹⁴。這是要求無論處理何種難題，何種疑難雜症，都要合乎“和”與“仁治”的標準，這並不是西方的經驗事實的標準，這是一個倫理本位的認識標準。在西方的歷史裡，貴族階層的疑難雜症也不是從經驗事實裡去發掘的，他們重視上帝的準則。今天西方人所設定的有效性標準，按照孔德的說法：“不論發現這些原則的方式如何，是推理的或是實驗的，其科學的效能總是在於與所觀察的現象直接或間接相符”¹⁵，“實證一詞指的是真實”¹⁶。

所以西方發展出來的這個有效性標準，其實是一個歷史過程，是從重視權威體驗到重視個體性經驗的歷史過程，是從貴族階層過渡到市民階層的時代變遷理產生的。這個時代變遷，一方面是進化論成為當時的顯學，另一方面是認識標準的改變，是從神學認識觀、哲學的認識觀到科學的認識觀。



金先生看出了這一點，他在檢視政治思想的有效性標準時，也不再只重視是“和”與“治”的標準，也開始依據西方科學的認識觀標準，要求所觀察的現象必須與事實相符，意思是君君、臣臣、父父、子子，其有效性的標準不再只是，是否合乎“和”與“治”的倫理標準，而是要求合乎事實標準，也就是事實因果。所謂事實因果也就是從事實觀察中得到的。譬如君如果是做到了合乎國君該作的事，作大臣是否就會做出合乎大臣位份該作的事，必須要從經驗事實的觀察中出發。爲了證明傳統儒家的政治部門，並非只要求合乎倫理的標準，金先生的確也從儒家傳統中找到“叛亂權”與“革命權”，這在政治部們的分類裡，不被歸類爲倫理，而的確是權利與義務的分類框架。因此，君不君、臣不臣、“叛亂權”和“革命權”¹⁷，不再只是，是否合乎倫理的標準？按照金先生的說法，它其實也符合了民本思想的真實存在。

“君有君的職位，亦即有契約的義務，……一旦其違反契約之履行，亦即不盡君職時，則人民就可以起來加以放逐、易位，所謂‘君不君’，則民亦可以不民了，這是儒家承認人民對暴君合法的‘叛亂權’”¹⁸。

3. 新概念的使用

哪些概念最被經常使用，涉及到的是思考方式的特點：在神學的認識觀中最經常被使用的是和神學相關的概念，哲學的認識觀中，最經常被使用的是符合抽象推理的概念，科學的認識觀要求所使用的概念，經過科學的檢證後，必須要與事實因果相符。所謂接受西方人給中國設定的困境與難題，意思是依據西方科學的認識標準，來檢視我們的困境與難題，譬如在傳統裡不曾出現的，像是“民意”¹⁹、“言論自由”²⁰、“社會階級”²¹、



“民權”²²等概念，如今都開始出現了，這意味著我們重新認識我們的社會現象，不再像以前比較重視的概念是君父或父母官等。過去這些概念的使用，是把社會其他部門，通通涵攝進家庭倫理與社會倫理的方式，來分類我們的生活世界的作法。而民本思想史中用“權利”與“義務”之間的關係，來取代君君臣臣之間的關係，這是以納稅、守法、服兵役等契約關係²³的分類標準，開始來分類我們的生活世界，也是用新的價值觀，來充實傳統價值理念的作法。

一般而言，概念是社會上的慣用語和一種言說習慣，而且這種言說習慣常常是脫口而出，沒有人去追究它實際上的意涵。一個概念能夠被接受並經常使用，一方面涉及到它所具有的社會基礎，另一方面也指涉了這個社會在接受這個概念的同時，背後隱藏著他們自己所懷抱的願望、理想與目標的憧憬。意思是當五倫這樣的觀念在一個社會被廣泛使用，它一方面傳達了這個社會在共同經歷這個概念所包含的內容，通過它人們互相理解溝通，並成了大家的慣用語；另一方面，這個社會藉著使用這個概念，傳達出這個社會對自己的期許、願望、理想與目標。因此，一個概念被一個社會接受使用，這不僅代表著一種特殊的社會發展和社會情境的展開，它也代表著這個社會形成共識的基礎，它是社會性的。

當一個傳統慣用的概念，一旦被懷疑或被拋棄使用，代表著本來這個社會透過這個概念所追求的理想，可能是主動或被動地遭遇破滅危機，代表原有的價值體系遭遇挑戰與失效。當金先生面對原有的價值體系遭遇挑戰與失效，當他開始接受奠基在觀察必須要與事實相符的基礎上，透過新的分類方式，來認識我們的生活世界，但是他又不想完全拋棄傳統的價值體系，那麼用西方的概念將家庭倫理與社會倫理涵攝進來，然後再用西方的概念，來分類我們傳統的生活世界，那是另外一種嘗試，是希望我們的



生命世界裡，不是只有冷冰冰的客觀性，也不是只有幾乎跟冷漠劃上等號的、內外一體適用的普遍法則。

知識份子的文化自覺，它就像是一種重新反省過的“自我意識”²⁴，伊里亞斯解釋“人們用‘文化’……來表現自我，來表現那種自身特點及成就所感到的驕傲”²⁵，知識份子的文化自覺就是經過反省後，想把對自己文化感到驕傲的特點及成就表達出來，他們願意重新定位基本依據，幫原有的價值體系尋求生機，自覺就是想要從一個有困境的價值體系脫繭而出的努力，這是因為他們還想保留原有的生活方式，與原有的信仰原則。

接受重新分類傳統的價值體系，那是透過自覺重新梳理傳統價值，重新把對自己文化感到驕傲的特點及成就表達出來。就好像傳入中國的佛教，如果它不能夠把中國人原來感到驕傲的特點融入佛教的教義中，如果佛教信仰就只有出世與解脫，那麼它就無法在中國生根流傳。所以佛教進入中國而中國之，這是一個歷史過程。同樣的道理，金先生以及那一代的知識份子，他們對西方文化的接受的同時，一直努力希望把對自己文化感到驕傲的特點及成就表達出來。事實上也只有這樣，西方文化進入中國，才能以脫胎換骨的方式在中國生根，這時它已經不是西方文化了，它可能已經是中國文化的基礎之一了。

四 結論

我們前面提到過，不同的民族、不同的文化、不同的階層，其所關心的困境不一樣，人們如果強迫某一個民族、某一個文化、某一個階層原本不關心的困境、難題，強迫他們去關心，而把他們原有想關心的困境與難題擺一邊兒，這對那一個民族、那一個文化與那一個階層而言，等於是連什麼是困境與難題，都



要重新學習，當努力學習完新的困境與難題後，又要再努力學習用新的方法解決新的問題，到最後可能他們面對的困境是什麼，可能也不清楚了。於是，他們並不知道，他們努力學習到的解決方法對不對，只覺得永遠追不上學習新問題與解決方案的腳步。而且這一個民族原本關心的困境與難題，雖然被迫擺在一邊兒，但也不代表原有的難題與困境不存在，這就是到了今天，我們既不可能回去傳統，但是也不可能全盤西化的原因，這也是金先生的努力，重新定位基本依據，重新為原有的價值體系尋求生機的原因。

今天我們看到金先生的努力，他希望西方文化進入中國而中國之，因此，就像是前面說到的，他將儒家思想的家庭倫理與社會倫理，擴充至其它各社會部門，同時也重視原本跟倫理綱常不相干的其它部門，並重新分類我們的生活世界，重新檢視儒家思想有效性標準，把西方有效性的標準，要求所觀察的現象必須與事實相符，填充進儒家思想裡，並使用新的概念、新的價值觀來充實傳統的價值理念。這樣的努力是因為“現代化”與“現代性”已經成為當代劃分進步與落後、發展與停滯的標準，已經框架了什麼是該學習的、什麼是不該學習的標準，這兩個概念，已經化約了所有屬於何謂現代社會的普遍標準。

因此，在何謂現代社會的基礎上，事實上“現代化”與“現代性”這兩個概念，在立基於西方社會發展經驗建構起來的基礎，他們既相信自己歷史社會的發展的先後有其順序，也相信其它歷史社會的發展，必然按照這個方向運動。所以，“現代化”與“現代性”這兩個概念，表面上展示的是經驗的發展證據，另一方面它也是一種邏輯的思考方法，根據這種思考方法，同時為其它社會未來應該發展的方向帶來了強制性。

本來每一種文化與社會都有自己內在發展的固有法則性與邏輯性，當立基於西方社會發展經驗建構起來的概念形成了強



制性，其它社會文化發展的固有法則性與邏輯性會被迫中斷，而迫使其它文化接受必須被改造與被否定的可能性。這意思是說本來歷史發展的方式先是經驗事實，概念則是根據這個經驗事實所建構出來的法則。一旦把某一個地區發展出來的概念與經驗法則，解釋成是普遍法則，既可解釋他們自己社會觀察出來的經驗事實，也認為同時可以解釋其它社會的發展狀況，這既不可能幫忙其它社會解決他們自己的困境與難題，反而會演變成爲其它社會的困境與難題了。要解決這個困境，唯有想辦法先回到每個個別文化的脈絡，將不同文化脈絡的困境區分清楚，再重新分類，建構相關的概念架構，這時金先生的作法，就有值得我們參考的地方了。

注釋

- 1 金耀基，《中國民本思想史》（台北：商務印書館，1997）。
- 2 黃華彥，《不同的「超越性」與「內在性」：從社會學觀點論牟宗三以及郝大維和安樂哲在中西文化類型學論述上之差異》（台北：台大社會學研究所論文，2008）：“在全球網絡結構變遷下，由二次大革命所支撐的帝國主義的支配地位促使19世紀歐洲的自我理解從一拒絕絕對王權和神權來自自我定義的西方，改變成明顯異於過去的歐洲改以民族國家（或歐洲）來自我定位。同時，歐洲也改變了它對於作爲失敗者的中國之特徵以及西方和中國之間關係的理解。過去在絕對王權時期與西方對等的儒教中國，此時變成在根本上與西方在種族和歷史層級上不對等的文化體”，44。
- 3 黃華彥，同上注，“在朝貢關係已實質上被條約關係取代的條件下，關於朝貢關係的想像，在甲午戰爭之後終於被瓦解了。……中國被迫承認朝鮮的「獨立」並與各國簽訂了屈辱性的最惠國條約。到了這個地步，變法派發現，若不將戰略轉入對於制度以及更爲根本自我形象的變革，那可就玩完了”，58。
- 4 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I (Tübingen, 1972), 中譯韋伯，《宗教與世界》（台北：遠流，1990）：“人與各個價值領域——無論其爲內在的或外在的、宗教的或俗世的——之間的關係，經歷過理性化與自覺性昇華的過程後，各個價值領域獨自內在的法則性便



- 由然被意識到；……由於現世內、現世外諸價值領域走向合理化、走向自覺追求、走向透過知識加以昇華的發展……”，109。
- 5 參見呂愛華，〈伊里亞斯從空間造型的變遷談“認識的難題”〉《社會理論學報》14卷1期，（2011），112-115。
 - 6 金耀基，《中國民本思想史》（台北：商務印書館，1997），40。
 - 7 金耀基，同上注，6。
 - 8 Auguste Comte,《論實證精神》，黃建華譯（北京：商務印書館，1996）：“我們的一切思辯的第一次飛越必然是神學性的。在此階段中，我們全部思辯都本能地對那些最不可解決的問題、對那些最無法進行任何根本性探索的問題，表現出特殊的偏愛。由於反差作用，人類智慧就在那連最簡單的科學問題尚未能解決的時代，便貪婪地、近乎偏執地去探求萬物的本源，探索引起其注意的各種現象產生的基本原因（始因與終因）以及這些現象產生的基本方式，一句話，就是探求絕對的知識”，2。
 - 9 Max Weber,《宗教與世界》，同注四，109。
 - 10 金耀基，《中國民本思想史》（台北：商務印書館，1997），28。
 - 11 金耀基，同上注，30。
 - 12 金耀基，同注10，47。
 - 13 金耀基，同注10，51。
 - 14 金耀基，同注10，他強調：“而孔子加之於人君之義務，要他們以身作則，推行仁治”，44。
 - 15 Auguste Comte,《論實證精神》，黃建華譯（北京：商務印書館，1996），9。
 - 16 金耀基，同上注，29。
 - 17 金耀基，《中國民本思想史》（台北：商務印書館，1997），9。
 - 18 金耀基，同上注，9。
 - 19 金耀基，同注17，28。
 - 20 金耀基，同注17，30。
 - 21 金耀基，同注17，47。
 - 22 金耀基，同注17，51。
 - 23 金耀基，同注17，9。
 - 24 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. I, (Frankfurt/M., 1976), 中譯埃利亞斯，《文明的進程 I》；王佩莉譯（北京：三聯，1998）：“‘文化’則表現了一個民族的自我意識。這個民族必須經常提出這樣的問題：‘我們的特性究竟是什麼？’他們必須經常從各個方面進行探求，已維持政治上、思想上與他人的界線”，63。
 - 25 Norbert Elias, 同上注，62。

