

郝大維和安樂哲論中國文化的 “內在性”和西方文化的“超越性”： 一個知識社會學的考察*

黃華彥

台灣大學社會學系

林端

台灣大學社會學系

摘要 上個世紀八零年代以降，美國漢學和比較哲學重量級學者郝大維和安樂哲提出一套引來爭議的中西文化類型學論述。他們的論述之所以引來爭議，是因為他們雖然與新儒家大師牟宗三一般，引用西方的“超越性”觀念和“內在性”觀念進行中西比較論述的建構，但他們卻不同意牟宗三認為中國文化是“內在超越性”的和西方文化是“外在超越性”的說法。他們一方面認為，中國文化只是“內在性”的而西方文化只是“超越性”的；另一方面則認為，牟宗三的想法過度受到西方文化的影響。由郝大維和安樂哲對牟宗三的批評，牟宗三的學生和同情者反過來批評郝大維和安樂哲的中西比較論述立場是“後現代主義”（虛無主義、相對主義、社會一元論）和“東方主義”的。相較於從特定立場批評郝大維和安樂哲的學者，本文希望從知識社會學的角度，試圖掌握郝大維和安樂哲的中西比較論述在特定脈絡中的正當性和合理性。

一 導言

上個世紀八零年代以降，美國漢學和比較哲學家郝大維



(1937–2001) 和安樂哲 (1948–)，¹ 透過“從中國的角度 (on China's own terms) 理解中國”的宣稱，大量引用一般漢學和比較哲學較不注重的中國文字學知識的方法，以及對既有漢學界和比較哲學論述在詮釋中國文化時過度受到西方文化（特別是神學和觀念論哲學）影響的批評，² 在國際漢學界和比較哲學界引來迴響和爭議。他們的中西文化類型學論述最具有爭議性的部分，莫過於運用在表面上看似“同樣”於新儒家大師牟宗三 (1909–1995) 在建構中西文化類型學論述時援引的“超越性” (transcendence) 觀念和“內在性”觀念時，反對牟宗三得出的“內在超越性” (immanent transcendence) 和“外在超越性”中西文化類型學論述。郝大維和安樂哲認為，牟宗三試圖強調中國文化主流（宋明心性之學）跟西方文化主流（基督教）都有“超越性”（大約等於 Kant 所謂的“物自身”），只是中國文化的天不像西方文化的上帝一般，完全隔絕於“內在性”（大約等於 Kant 所謂的“現象”）的中西文化類型學論述，事實上是把西方文化特有的“超越性”強加在主要是“內在性”的中國文化主流（漢學）身上。³ 這使得本來具有“事件的本體論” (ontology of events)、 “概念的兩極性” (conceptual polarity)、 “作為詮釋脈絡的傳統” (tradition as interpretive context) 特徵的中國文化，變得跟西方文化一樣具有“實體的本體論” (ontology of substance)、 “斷裂性的概念” (disjunctive concepts) 和“理性史觀”等特徵。⁴ 必須注意的是，他們在使用 (use) 超越性觀念和內在性觀念時，其實沒有將它們等同於 Kant 式的物自身和現象，而是在經過“合宜的心理調整” (with proper mental adjustments) 或是“格式塔的轉變” (gestalt shift) 的前提下，才能掌握到的“嚴格的超越性” (strict transcendence) 和“經過合宜的心理調整的內在性”。⁵

郝大維和安樂哲將中西嚴格二分（預設中國文化的主流不是宋學而是漢學），並認為中國文化“只是”內在性而西方文



化“只是”超越性的說法，引來牟宗三的弟子和同情者的反批判。對於後者而言，將中西嚴格二分而不認為中西之間有某種共通性的說法，不啻是一種“東方主義”態度的當代翻版。⁶而認為中國文化“只是”內在性而西方文化“只是”超越性的說法，等於武斷地“取消”了中國的天本來就有的“在變動不居的現實政治權力之外保有一個永恆而普遍的價值標準，並且據此來批判現實政治”之能耐，⁷使得中國文化變成負面意涵的“後現代主義”（虛無主義、相對主義、社會一元論）。⁸姑且不論牟宗三的學生和同情者為什麼相信牟宗三的中西文化類型學論述具有先驗的正當性和合理性，⁹本文要做的工作是，知識社會學式地檢視郝大維和安樂哲的中西文化類型學論述，¹⁰以掌握它在特定脈絡中的正當性和合理性。

本文認為，郝大維和安樂哲的中西文化類型學論述所指涉的脈絡，是當代國際政治經濟結構以及社會文化結構的變遷下，（特別是）當代歐美社會被迫面臨的“一般化的不確定性”（generalized uncertainty）以及“心理化”（psychologization）困境。¹¹從20世紀初歐洲漢學家在世紀末場景中提出的，否定將中西差異等同於種族層級和歷史層級上的差異，而認為中西差異是根本上的文化差異之中西文化類型學論述（其中，葛蘭言認為中國的特徵是關聯性思考，而西方的特徵是因果性思考）出發，¹²郝大維和安樂哲認為當代社會或所謂後現代社會再度進入“世紀末”的困境。此處所謂的“世紀末”指的是種特殊的惡性循環：當代困境根本上是“嚴格的超越性”（strict transcendence）的西方文化的邏輯產物，但當代學者卻仍從“嚴格的超越性”的西方文化中尋找困境的解方。由這樣的診斷，他們建議當代的社會重建的最佳方案為“沒有超越性的社群”（community without transcendence），而它以從來都沒有“嚴格的超越性”而只有“經過合宜的心理調整的內在性”的中國文化作為理論支撐。



爲了掌握郝大維和安樂哲的“內在性”和“超越性”中西文化類型學論述在特定脈絡中的正當性和合理性，本文將分別探討：郝大維和安樂哲的外在時代脈絡以及內在學術脈絡、郝大維和安樂哲針對他們的外在脈絡以及內在脈絡之困境的診斷、郝大維和安樂哲爲了證成此種診斷而構造出來的中西文化類型學論述。

二 郝大維和安樂哲的外在脈絡

作爲當代漢學和比較哲學的重鎮，郝大維和安樂哲分別來自哲學以及漢學和比較哲學。主要在漢學和比較哲學場域中運作的安樂哲，其在倫敦大學攻讀博士學位時，曾與中國哲學翻譯大師劉殿爵 (D. C. Lau) 深入研究漢代經典《淮南子》，並從葛瑞漢 (A. C. Graham) 對葛蘭言 (Marcel Granet) 發明的中國“關聯性思考” (correlative thinking) 的研究中得到“特別的啟發”。畢業之後，安樂哲進入當代比較哲學重鎮夏威夷大學，並與對當代英美分析哲學脈絡中形成的新實用主義思潮有所貢獻、與安樂哲分享類似比較哲學觀點的德州大學哲學教授郝大維開展出長達二十多年的合作，其中特別著重於批判既有漢學和比較哲學的中國哲學經典之西方式（基督教化、詩化、神秘化、超自然化）解讀，以及對中國哲學經典的重要術語以及中國文化的“特殊感受性”進行哲學化重建。¹³

值得注意的是，出身於加拿大文學世家的安樂哲，在1966年曾以美國 Brandeis 大學哲學系交換學生的身分到香港進修，並在此地受教於牟宗三、唐君毅和勞思光等著名中國籍漢學和比較哲學大師。¹⁴ 此時，冷戰和國共內戰的二元化場景已經持續了十幾年，但是青年安樂哲似乎並沒有分享逃離共產中國的老師



們的“花果凋零”感受、熾熱的反共情緒、“理性建國”的政治主張。對於安樂哲（以及在美國土生土長的郝大維）來說，他（們）顯然更關心“他（們）的世界”——二十世紀後半的歐美社會——逐漸走出19世紀以降從歐洲浮現的，以“生產”、“人民主權”、“國族”、“歷史”、“理性”、“道德”、“正義”、“權利”等厚重概念為基礎的現代社會文化建制，而走入被迫面對生存機會和消費機會、認同、人際關係“一般化的不確定性”（generalized uncertainty）以及“心理化”（psychologization）困境的後現代社會文化建制。

由此，本節將考察郝大維和安樂哲的外在時代脈絡，首先考察從冷戰到後冷戰時期的政治經濟結構變遷，進一步考察當代社會文化結構上的變遷，以掌握兩者對人類日常生活場景所造成的“一般化的不確定性”和“心理化”。

（一）從“冷戰”到“全球化”

相對於在冷戰和國共內戰脈絡中活躍於國際漢學和比較哲學界的中國籍哲學前輩們，郝大維和安樂哲所聚焦的國際政治經濟結構已經不再是二元化、相對穩定、以現代化為最終歷史方向的冷戰脈絡，而是多中心化和關係化、高度流動化、沒有明確歷史終結點的全球化脈絡。換句話說，郝大維和安樂哲整體論述的外在脈絡，是以多元政治經濟中心和政治經濟行動者的全球佈局和理性計算、民族國家的再生產危機、現代生產模式的瓦解為結構基礎的全球化脈絡，它造成當代人的生存機會和消費機會的流動化。

從五零年代到七零年代的“黃金年代”（the Golden Years）之間，“自由世界”（特別是美國）開始感到人類的生活水準已超越戰爭時期，¹⁵ 進而在此種信心下以“現代化”為口號動員社會



內部以及在其支配下的其他國家一同打擊邪惡的共產主義，以及走向光明的未來。雖然共產世界的物質生產能力一度被認為超前自由世界，但是共產世界發展的疲態在六零年代已經逐漸顯露出來。經濟發展的天平之所以在此時向自由世界傾斜，與自由世界的高度物質成就、善加利用第三世界資源的國際經濟佈局、相對自由化的氛圍有密切的關係。在新興傳播和交通科技的支撐下，自由世界的生產模式和分配（消費）模式，出現了劇烈的轉變：“彈性化生產模式”和“R&D” (Research and Design) 取代原先的“福特生產模式”，並在相對富裕的前提下，讓違反自由主義原則的“社會福利”成為資本主義社會秩序的非暴力維繫手段。

此處特別值得注意的宏觀變遷，就是“彈性化的生產模式”，其實質意涵就是將“社會內部的分工”轉變為“跨國的分工”。在社會福利以及各種穩定化機制的支撐下，以美國為中心的資本主義體系開始積極地跨國化，使得現代民族國家之間的國界，從生產的前提，變成資本、勞動力、分配的應然流通之複雜化因素。¹⁶ 當然，“跨國公司” (TNC) 從資本主義早期形成階段就已經出現，但在當代風行的跨國金融 (offshore finance) 和中心國家對邊緣國家的政治經濟支配（或援助）等物質條件下，脫離民族國家掌控的跨國公司的理性決策決定了當代全球政治經濟秩序的走向。

在看似更合乎理性的運作邏輯以及物質支撐下，彈性化的生產弔詭地構成了郝大維和安樂哲所謂“一般化的不確定性”的結構基礎。對於以歐美先進國家為基地的跨國公司來說，將資本從先進社會轉移至低工資、有一定社會政治穩定性和教育程度的落後國家，當然是降低成本的理性策略。對於有幸讓跨國資本和技術流入的落後國家而言，能依據外援進行“現代化”顯然也是合乎理性的。然而，此種看似製造出雙贏的特殊局面並不容易維



持，因為它預設穩定的獲利成長，以及社會福利對失業或處境不穩定的勞動者之消費能力的確保。特別對於成長在戰後先進社會的人們而言，雖然再分配以及消費市場所提供的舒適逐漸被認為是常態，但此種對於體制的期待卻很容易在經濟發展停滯以及國家財政支出緊縮的情況下幻滅。因此，先進國家內部對於體制的“不滿”（特別來自沒吃過苦但又認為自己有資格享受的中產階級年輕人），成為結構性的必然，並且在新社會運動浮現之後成為建制的一部分。¹⁷ 從七零年代開始，歐美先進社會終於進入了Hobsbawm所謂“危機年代” (the Crisis Decades)，它與獲利率下降、能源來源的不明確以及短缺、新自由主義對社會福利機制減弱個人勞動和企業投資動機之批判、科技進步使得初階勞動力失去功能等結構性變遷有密切關聯。

另外，跨國化的資本主義體系除了構成歐美先進社會內部一般人的生存和消費機會的流動化，也在全球化和現代化的口號下，進一步瓦解了冷戰和國共內戰脈絡下的二元化全球政治經濟秩序，這特別體現於20世紀後半東亞的政治經濟崛起。在中國共產黨和蘇聯的破裂以及美國機靈的外交政策轉向下，以當初被毛澤東批鬥的鄧小平為首的新中國，透過“改革開放”以及“四個現代化”的政策，鼓勵先進國家的資本和技術流向中國，形成所謂“具有中國特色的社會主義”體制。¹⁸ 同時，“亞洲四小龍”這四個自由世界的從屬政體，也在混合中央化調控以及資本主義經濟體系的結構下，慢慢邁向“開發中國家”的地位，而它們的本土資本也在中國經濟興起的脈絡下逐漸集中於中國。

從中國的走資化已能見到自由主義在當代奪得至少是暫時性的全面勝利，以及共產主義瓦解的開端。由於蘇聯以及東歐各國的經濟發展尚未發展到有效支撐社會福利體系的境地，再加上人民對集權和高壓統治之普遍不滿，共產黨的統治正當性開始受到嚴重威脅。這種新興勢態特別體現於官僚階層內部的專業精英



和異議知識份子的聯盟，以及青年人對政權（和蘇聯）之抗議行動。¹⁹ 弔軌的是，八零年代後期蘇聯在 Gorbachev 爲了因應變化而提出的自由化政策 (*glasnot* 和 *perestroika*)，卻因爲新興的經濟和政治自由化動力以及爲了支撐自由化而不得不加強的中央化控制兩者之間的矛盾，終於走進歷史，進而分裂出許多以民族爲主體的新興政體。在蘇聯瓦解的前後，東歐共產政體也相對和平地走入歷史，而中國則出現了以流血事件收場的六四天安門事件。²⁰

從冷戰場景進入全球化場景的全球政經結構的變遷，全球網絡中各種中心之間的連結更爲緊密也更爲迅速。同時，在本來相對穩定的冷戰二元化結構的瓦解、現代國家再生產能力的疲弱化、一般人生存機會和消費機會的流動化下，“一般化的不確定性”變成理解當代世界的正常方式（特別是歐美先進社會中），進而促使以日常生活、認同、差異爲訴求的新社會運動 (*new social movements*) 的浮現。以下將從二次戰後全球政治經濟結構的一般變遷，走入二次戰後歐美先進社會內部（但也逐漸全球化）的社會文化結構變遷。

（二）心理化的社會文化場景

在當代（特別是歐美）社會以日常生活、認同、差異爲訴求的新社會運動以及時尚化的消費體系的衝擊下，日常生活成爲多元且流動的生活方式群體之間進行沒有絕對輸贏的“象徵鬥爭”舞台，並使得現代社會的本質論、二元論、單線歷史論面臨“解構”的危機。同時，在生存機會和消費機會的流動化、消費主義的坐大、傳統生活方式的瓦解等條件下，現代社會就已經出現的個體主義化和大眾化趨勢，在當代也有加深的趨勢。就後者而言，社會學以“心理化” (*psychologization*) 或“個體化” (*individualization*) 等概念描繪之。²¹



所謂心理化指涉的是當代歐美先進社會中的一般人（主要是生活在城市中的“中產階級”）之日常生活狀態，它乃是在全球化對生存機會和消費機會的威脅、消費主義坐大、新社會運動對傳統生活方式的衝擊等宏觀條件下，丟去傳統連帶和認同、但又無法完全認同於當代社會所提供的抽象聯帶和抽象認同的曖昧 (ambivalent) 情境。在生存機會和消費機會、認同、人際關係的“一般化的不確定性”下，人們不再能天真地信賴單線歷史進程和現代民主政體的抽象承諾，以及家庭、社群、日常生活中的他人，只能姑且信賴在多元性和流動性下無能為力的自我，以及隨時都在變動的感受。也難怪，爲了組織這個新興的社會心理場景，八零年代以降美國社會政治思想之關鍵詞，從“自由” (liberty) 和“平等” (equality) 轉到了“社群” (community)。²² 在此種知識份子風潮下，郝大維和安樂哲一方面號召傳統中國以及傳統美國的“和而不同”精神之復興，²³ 另一方面則希望在當代社會中培養既能正視“變化的真實不虛”以及“各種可能的環境的新的挑戰”，但又能推動“暫時性的”和“未完成的”社會性成就和理解的生活技能。²⁴

歐美社會在二次戰後的高度富裕化以及科技化的條件下，成爲“後現代社會”的典範，它是種與“現代社會”有所聯繫但也有所斷裂的生活場景，而它與過去最明顯的斷裂在於消費的社會化、科技化、與生產的脫鉤，或所謂“日常生活的美學化” (the aesthetization of everyday life)。²⁵ 當然，消費的社會化早在現代性初期就已經浮現了。²⁶ 不過，與當代的消費社會較有直接關係的社會文化脈絡，應當出現於19世紀後半到20世紀初期。以新興（且日新月異的）影音複製和傳播科技、城市化、脫離傳統文化脈絡的白領、勞動階層之富裕化爲條件，現代城市特有的“大眾文化” (mass culture) 浮現了。在資本家的獲利慾望、新興中間階層爲了證成自身在非個人化以及去傳統化的城市生活中的存在感以



及相對於陌生人的優越感、²⁷ 很快就被體制化的“前衛”(avant-garde) 藝術不斷求新的三重旋律下，生產活動本來就已經被高度體系化的都市環境，因此被大量科技化和時尚化的奢侈品、日常生活用品、休閒娛樂活動入侵。城市居民的日常生活節奏和慾望，因而進一步被體系化、沒有明確指涉、不斷變動的、以休閒為名的人為事物掌控住了。²⁸

由此，二次戰後的自由世界進一步依據人類歷史前所未見的一般化富裕以及甩開現代書寫文化之社會主導權的影音傳播技術，²⁹ 以遺忘才剛過去的災難和悲劇的新生代為主要訴求對象，系統性地對其慾望進行加工和引誘 (seduction)。³⁰ 在六零年代“反文化”(counter culture) 和“青年人文化”(youth culture) 興起的脈絡中，時尚化 (fashion) 的偶像塑造、代間差異以及代內生活風格分化的人為塑造、過去文化產品的回收和再利用 (recycling)、廣告等文化生產策略，在電視機、電腦、隨身聽等與軍事發展有關的民主化消費工具的支撐下，構造了當代日常生活的節奏以及樣貌。在消費體系的支配下，支撐現代社會的二元社會文化建制（精英和大眾、知識和道德、社會和文化、文明與文化、質和量、高級和低級、理性與非理性等等）一併瓦解。相對的，在平面的多元化和流動化的日常生活場景中、躲藏在“大眾”中的人們，則憑藉著金錢、消費信貸以及被教育出來的符號消費技能，不斷與陌生人進行符號化的區隔和容納遊戲。值得注意的是，雖然現代社會的等級制度被取消了，但是當代社會仍然有它自身的等級制度：人與人之間的高下不再以禁慾且平均的“道德”（或“勞動倫理”）為判准，而依賴感性且關係性的“美學”。³¹

消費的社會化、科技化、與生產的脫鉤所以可能，對應著農業和工業的衰退，以及“服務業”膨脹等當代趨勢，而“服務業”的膨脹又與“高等教育”的膨脹有內在聯繫。在資本主義體系的全球化、農業和交通科技的突破、城市化的浪潮等趨勢下，



人類歷史上大多時間佔大多數的農業人口，在二次戰後大幅縮減。³² 工業人口則在以歐美社會為基礎的跨國企業為了增加獲利能力以及壟斷能力、降低工資成本、提高對勞動力的控制等目的的前提下，運氣差的被迫面對“結構性失業”以及“低下階層”(underclass) 的生活方式，運氣好的則在富裕且舒適的生活方式的引誘下，逐漸失去“階級意識”。³³ 相對於農業和工業的萎縮，當代社會的服務業以及高等教育工業則不斷膨脹。這兩個相互支撐的趨勢，對應著消費的社會化、科技與經濟和政治（軍事）的聯合關係、社會管理機制的功能分殊化等結構變遷。由此，青年人(youth) 的新興身分團體浮現，它既保證社會的生產機制和消費機制之再生產，但也蘊含著威脅社會秩序的叛逆能量。³⁴

受過“高等教育”的“青年人”的政治能量，在表徵和推進傳統生活方式以及現代議會民主之瓦解的“新社會運動”(new social movements) 中完全顯露出來，進而在組織化以及與學術產生連結的條件下成為“反建制的建制”。引爆和動員這個新興勢力的原因有很多種：高等教育的膨脹所導致的就業機會的萎縮、對越戰以及世界毀滅的恐懼而延伸出來的對學術與權力共謀之批判、戰後的反殖民運動、富裕和舒適的生活造就的“無聊”、新興文化表現形式（搖滾樂和新興宗教）、民權運動以及女權運動等。新社會運動與社會互動時的姿態，則在諸多條件的聚合下，從相對溫和走向了極端。³⁵ 以女權運動為例，伴隨著婦女勞動人口的增加、高等教育的民主化、二次戰後中產階級女性實現自我的要求，六零年代女權運動的口號從要求“平等”走向對“差異”的讚揚。³⁶ 同時，弱勢族群（黑人）對主流白人社會的文化歧視以及生存機會的不均等之批評，也從強調“公民不同意”(civil disobedience) 權利的民權運動，發展到信仰暴力的黑豹黨。³⁷ 與非主流群體對主流父權制和種族主義的批判一同出現的另一個重要趨勢，則是在科技變遷（特別是避孕用具的出



現)、反布爾喬亞和傳統的個體化價值觀浮現、現代家庭制度瓦解的脈絡中，對於布爾喬亞生活方式中的勞動倫理以及異性戀霸權的激烈批判，以及過去被認為是“反道德”的非異性戀性行爲、婚前性行爲、離婚、單親家庭、藥物使用、城市暴力等社會現象之常態化。³⁸

然而，如同人類世界中任何的好事情一樣，當代社會的“解放”所造就的多元性和流動性，也不是沒有代價的，它事實上不斷地再生產上述的心理化危機。依據日常生活、差異、認同之名，對白人統治、異性戀婚姻、布爾喬亞道德、現代民族國家、現代科層體制等人造事物所表徵的“同一性”之批判，讓本來已經高度去傳統化的現代文明，更爲去傳統化。這使得當代人被追以沒有客觀基礎且不斷變動的“品味”作爲“選項”，遊移在各種沒有客觀基礎且隨時在變的新部落主義 (neo-tribalism) 生活方式之間，³⁹ 並在遊移過程中不斷對自己的“認同”進行再詮釋。在平面的多元化和流動化日常生活世界中，人因而一方面只能他者導向 (other-directed) 地接受非個人的科層體制以及同儕評價的指導，但同時又得自己承擔這些“選擇”的後果（比方說，讓精神科醫生和神祕經驗專家“治療”個人的焦慮、失敗和無力）。另一方面，由於當代日常生活已經形同象徵鬥爭的舞台，“政治正確”的壓力迫使沒有共通參考架構所支撐的合宜 (appropriate) 互動技能的當代人，只能在日常生活場景中扮演好像不會“歧視”差異、沒有任何特徵的“好人” (nice)，或是以激烈的非日常群眾行爲抒發日常生活場景對情緒的壓抑。⁴⁰

三 郝大維和安樂哲的內在脈絡

由當代全球政治經濟結構以及社會文化結構的一般描繪，



當代（在本文脈絡主要指美國）學術論述所預設並希望有效組織的讀者群體，就是活在生活中機會和消費機會、認同、人際關係的“一般化的不確定性”情境中，由“心理化”的個體所構成“大眾”。對應著社會文化脈絡的重大轉變，當代知識份子的共通統理模式也出現了轉折：從以民族國家的人口為觀察對象的現代統理 (government) 模式，轉向以大眾為觀察對象的“反思性統理” (reflexive government) 模式。具體而言，反思性統理模式試圖在當代的流動化世界中，動態地調整國家與全球的關係，以及國家與其人口的關係（特別是社會福利），並傾向鼓吹地方自治的統理策略，以培養足以抵抗多元性和流動性進而重建民主體制的“社會資本” (social capital)。⁴¹ 本文認為，郝大維和安樂哲所謂“沒有超越性的社群”的統理觀點，以及支撐此統理觀點的中西文化類型學論述，必須放在當代反思性統理的學術脈絡中才能被充分理解。

由於郝大維和安樂哲的學術脈絡相當的複雜，也因為篇幅有限，因此不得不對其做出策略性的簡化。本文將忽略當代社會科學對於“中國”和“西方”各自內涵以及之間關係之重構，而聚焦於與郝大維和安樂哲的論述生產有直接關係的，以“西方”的“現代性”為反思對象的社會思想場域，以及以建構哲學化的中西文化類型學論述為主題的漢學和比較哲學場域。就後者而言，本文也將把討論限制在與郝大維和安樂哲有直接夥伴關係和競爭關係的兩個重要學派——以“第三代新儒家”杜維明為首的哈佛學派以及以中西比較神學為主的“波士頓儒學”。

（一）當代社會思潮對“西方”和“現代性”之反省

當代社會思潮的通用名稱為“後現代”，它伴隨著科學典範和文藝典範在當代的轉移，⁴² 並且具有相當複雜的歷史。⁴³ “後



現代”社會思潮的一般性特徵是，強烈批評“西方”或“現代性”在兩次世界大戰、極權主義、殖民主義、科技專制、民主政體的正當性危機所扮演的決定性因素，進而把“西方”或“現代性”，從歷史發展的終點和唯一標準，縮小成人類歷史中的一種特殊文化，或變成依據“普遍性”和“理性”阻礙人類歷史正常發展的罪魁禍首。相對的，原先被西方或現代性“他者化”的諸種“文化”、理性秩序內部的偏差者（包括“自然”本身），至少得到比較正面的理解，或被放大到先驗地握有絕對道德正當性的地位。⁴⁴

在當代美國學術界中，“後現代”社會思潮主要以兩種面貌出現：以美加知識份子為主體的“社群主義”思潮，以及以歐陸知識份子為主體的“後結構主義”（以及與新社群運動連結的各種變體）。它們皆反對以“價值中立”的現代國家和自由主義哲學（特別是Kant哲學）為制度基礎和理論基礎的現代法治社會，強調它在歷史進程中的偶然生成性，以及它所預設的統治策略之高度集中性和抽象性。同時，不論是強調“社群”還是“賦權”（empowerment），它們都贊成某種形式的地方自治，以形成去中心的地方性社會連帶。⁴⁵

作為八零年代以降在美國政治和社會學界相當有影響力的一種後現代論述，社群主義的提倡者主要為若干（不一定認同這種學術標籤的）新生代美加社會思想家。它反對六七零年代美國自由主義依據Kant和Locke的民主理論而高抬的個體主義概念以及與其相對應的“價值中立”法治國家。援引伴隨現代社會浮現的“社會”和“社群”的二分，社群主義以被“社會”排除的“社群”為口號，⁴⁶反對法治社會對個人“價值觀”所採取的中立態度，以及依賴“程序”來仲裁社會內部紛爭的法律制度。社群主義認為，價值中立性和程序主義源自自由主義預設的個體主義人觀，它形而上地且不自然地認定人的自由和平等。在這樣的



預設下，人被當成能動性 (agency) 和佔有性 (possessive) 的主體，但是這種主體並沒有更高的目的來引導自身的行動，因而行爲舉止甚不得體。由此，社群主義一方面提倡國家有義務追求“共同的善”，也就是將一個“關於善的生活之實質理解”定義成特定社群的應然生活方式；另一方面則強調真正的自由是脈絡化的自由，並依賴社群價值的權威性視野 (authoritative horizons) 的支撐。社群主義者相信，當代民主政體的危機之化解，必須依賴合宜的政治參與技能以及一定程度的基本共識的培育。⁴⁷

相較於較爲“保守”的社群主義，較爲“基進”的後結構主義除了在所有人文領域（特別是文藝學門）中都有一定影響力之外，並直接與各種新社會運動產生連結。它在思想史上的淵源，一般以綜合結構語言學、現象學 (3H) 和懷疑的詮釋學 (Nietzsche、Marx 和 Freud) 的理論基礎，批判現代社會的“同一性”（理性、道德、男性、白人、異性戀、科技專制、殖民主、國族主義）的“權力意志”以及面對“差異”（前者的各種可能對立面）時的不寬容和殘暴。較爲積極的說，後結構主義認爲若能成功鼓吹人們以“差異”的思考方式取代“同一性”的思考方式，將使得當代人的“慾望”從體制的不正當常態化模子解放出來，進而使得當代發展和體驗多元且流動的非常態認同和交往模式，以及對於事物秩序的偶然性和關係脈絡性的理解所能帶來的自由。⁴⁸ 這種對現代社會的常態化運作之社會心理效果的觀點，顯然與社群主義不同。在美國，後結構主義的理論發展，與六零年代的新社會運動發展有密切關係，形成所謂後殖民主義、基進女性主義、酷兒思潮等。然而，後結構主義在學術界中對主流的激烈批判，導致對應當代美國社會場景的，學術界內部之巴爾幹化，⁴⁹ 進而引來新保守主義和傳統科學社群的反批判，造成所謂的文化戰爭 (culture wars)。



（二）當代美國漢學和比較哲學

在當代美國社會思潮（以及社會科學）的典範轉移下，當代美國漢學和比較哲學主要關心的議題，就是在全球政治經濟以及社會文化結構變遷的脈絡中，從“哲學”的層次處理中西文化各自的特徵以及之間的關係、中國和西方的互動問題、中國文化如何有助於當代（歐美）社會的困境等重大問題。當代所謂“全球宗教倫理”以至於中國文化的“宗教性”討論所以形成，與此變遷有密切關聯。

如上所述，我們在此處將把焦點放在當代美國漢學以及比較哲學（神學）有重大影響力的兩大學派，也就是以“第三代新儒家”的杜維明為首的哈佛學派，以及以南樂山為首的波士頓學派，前者延續了牟宗三的內在超越性和外在超越性的中西文化類型學論述，而後者則針對郝大維和安樂哲“取消”中國文化的“超越性”的詮釋策略，直接提出批評。必須一提的是，本文並不是以兩個學派（的代表人）的說法來概括美國漢學的整體發展和成果，而毋寧是透過對與“超越性”和“內在性”的討論有直接關聯的兩個學派對當代社會的診斷以及它們如何用中西文化類型學論述來證成它們的診斷之觀察，替郝大維和安樂哲的思想做個背景性的鋪陳。

作為哈佛學派的首要人物，華裔美籍的杜維明是牟宗三等新儒家的直傳弟子。由他在美國重要大學的地位，他成為國際間宣揚儒家文化的重要人物，並被認可為“第三代新儒家”的重要發言人。六零年代以降，他從台灣轉到美國就讀，並旅居於此地。在當代人類霸主領土內的重要學術機構中，他依據新儒家前輩發明的儒學版本，在20世紀後半的全球政治經濟結構以及一般社會文化結構的變遷下，與存在主義人學和神學、精神分析學、古典和當代社會學、現代性批判等等歐美思潮產生對話。就杜維明對



當代社會的診斷而言，他一方面吸收當代思潮對“啟蒙”的工具理性、原子化個體主義、二元化邏輯的批判，另一方面則肯定“啟蒙”對於“批判”進而重建傳統中國文化的必要性，⁵⁰ 進而提倡以“孝”、“五達道”、“道德化政治”、“修身”為本的“信賴社群”(fiduciary community)，希望以此化解當代社會的“精神”困境。⁵¹ 針對當代的多元化趨勢，他認為在西方中心主義逐漸被瓦解的場景下，應當肯定儒家文化對於東亞現代化的正面作用，以及儒家的“恕道”和“人道”在“全球倫理”對話上所能扮演的正面角色。⁵²

杜維明用來支撐此種對當代社會的診斷之中西文化類型學論述，延續了牟宗三的“內在超越性”和“外在超越性”的中西文化分際，並也接受牟宗三的中國哲學史系譜，認為中國哲學史是三階段的民族本體發現史。不同的是，他並沒有完全接受牟宗三的德國浪漫精神史觀，而以“文化中國”來概括“中國”具有超越政治經濟框架的“本體性的真實實在”，認為它是種以儒家文化為核心的動態實在，並由本土的中國人、散居各地的中國人、與中國相關的文化工作者一同體現和構成。⁵³ 就較為哲學化的中國文化詮釋而言，杜維明基本上完全採納牟宗三的道德的形上學，並加上若干存在主義的內容。對他來說，儒家知道每個人都平等且真實地內含天人合一以及萬物同體之道德創造性本體，故個體以及社會都有完善化的先天條件。延續新儒家相對化傳統禮儀以強調超時空的心性的傾向，他認為“禮”只是道德主體性的“仁”以及“修養”在特定社會脈絡中的“外在化”。不過，由於人有私心，所以通常不會自然地實現他的先天任務，因此人應當服從天理的命令作出成聖的“存在承諾”(existential commitment)，時時刻刻努力去私以及讓內心與天理貫通，以從“非本真”狀態走入“本真”狀態。⁵⁴



相較於自由中國出身的杜維明，波士頓學派的美籍領導者比較神學家南樂山雖然同樣注意到當代對於“啟蒙”的批判以及“全球宗教”對話的必要性，但似乎並沒有像前者如此注意中國現代化的問題，而把焦點放在以“波士頓”為縮影的當代美國社會的困境。對他來說，當代“波士頓”的社會文化場景的特殊性，首先在於種族、民族、宗教的多樣性 (racially, ethnically, and religiously diverse)。然而，波士頓當下的社會習俗並沒有尊重 (defer) 不同文化的合宜方式，因此社群間的緊張是很明顯的，造成普遍性的疏離和暴力。這個都市的另一個特徵是平等主義 (egalitarianism)，它在形式上確保了經濟機會、法律地位、意見表達和政治參予的平等，並體現於功能分殊化的階序結構和功績主義。然而，平等主義並不能確保人能在不同脈絡的轉換間合宜地扮演不同角色，以及在實然的社會差異、功能分殊化以及高度的流動性下，人與人之間有效維繫長久且真誠的關係之生活技能。⁵⁵ 針對當代“波士頓”的困境，Neville認為它的居民最需要的就是疏通和加強互動和諧度的“禮儀” (ritual propriety)，因為禮儀是種允許和要求特定脈絡中扮演特定角色的人得到合宜的教養並且有效促進合乎情境需求的合作之習俗性手段，而這是儒家中的荀學（不是杜維明的孟學）特有的貢獻。⁵⁶

爲了讓“波士頓”居民能接受儒家“禮”的意涵，Neville試圖用美國實用主義者 Peirce 的符號哲學來詮釋儒家“禮”。他認為，“禮”是種符號和習慣的完整的階序性體系 (entire pyramid)，其中較高位的部份具有足以改變較低位的部份的道德力量，但較低位的部份卻也同時支撐了較高位的部份。同時，“禮儀”具有普遍的形上學意涵，因為中國人的“人性” (humanity) 若要完善天地賦予人的特殊任務——實現天地人的“三一” (trinity)，就得透過禮所包含的符號以及詮釋來改造世界。⁵⁷ 從儒家的“禮儀”與“三一”之內在關係的論調，可以看出比較神學家Neville的中



西文化類型學論述的特殊性格，它認為儒家（儒教）和基督宗教的終極實在是一樣的。在南樂山看來，基督宗教以及儒家（特別是荀子和宋明儒學）都只是在不同歷史文化脈絡中，針對同一個“超越實在”製造不同主題 (motif)，進而以不同方式鼓勵人“超越”自身的不同“宗教”。⁵⁸ 也就因為Neville預設“宗教”必然要求人們將目光導向“超越實在”以“超越”(go beyond; change or growth beyond limits)自身，所以Neville批評郝大維和安樂哲以Graham的“關聯性”取代“(內在)超越性”的中國文化詮釋策略。⁵⁹ 同時，他也懷疑郝大維和安樂哲過度放大了中國與西方之間的差異。⁶⁰

四 郝大維和安樂哲對時代的診斷

由“一般化的不確定性”和“心理化”的全球政治經濟結構基礎和社會文化結構基礎，以及試圖以反思性統理論述來回應和規範“一般化的不確定性”和“心理化”的當代美國學術場域的勾勒，本節要處理的是，郝大維和安樂哲對於當代社會的診斷，以為他們用來證成此診斷的中西文化類型學論述鋪路。故以下將分兩個小節分別探討他們對於當代社會的診斷，以及他們如何以特殊定義下的“超越性”觀念和“內在性”觀念來概括他們對於當代社會的診斷：首先，他們所謂的“嚴格的超越性”如何與當代困境產生關係；再者，他們所謂的“經過合宜的心理調整的內在性”如何是當代困境的出路。

(一) “嚴格的超越性”與當代困境之間的關聯

作為一種反思性的統理論述，預設20世紀初以降葛蘭嚴等人的二元化中西文化類型學論述的郝大維和安樂哲認為，當代



社會的困境的根源就是“嚴格的超越性”的西方文化本身，而與西方文化完全不同、或是“經過合宜的心理調整的內在性”的中國文化才有可能讓當代人有效地走出他的困境。“嚴格的超越性”的定義是：“一個原則A，其所以超越於某個B，是因為B的意義和價值若不回溯到A就不能被充分地分析和解釋，反之則不成立” (a principle, A, is transcendent with respect to that, B, which it serves as principle if the meaning or import of B cannot be fully analyzed and explained without recourse to A, but the reverse is not true)。最抽象的說，“嚴格的超越性”是西方的 *scientia universalis* 和 *ontologia generalis* (Heidegger) 的基本特徵，它衍生了實體的本體論 (ontology of substances)、斷裂性（二元性）的概念 (disjunctive concepts) 和本質論的歷史觀點。⁶¹ 較具體而言，“嚴格的超越性”指涉任何形式的形上學根據（民族本體、上帝、道德主體性、個體主義）和現代民主政體（啟蒙、權利民主、科學、法治）。“嚴格的超越性”之所以在當代全面破產，是因為“嚴格的超越性”一方面已經不適用於壟罩在“一般化的不確定性” (generalized uncertainty) 之下的當代日常生活場景，並具有具有正當化政治權力的意識形態作用。另一方面，“嚴格的超越性”本身就製造出它無法靠自身資源妥當化解的現代民主政體的正當化危機和心理化危機，但當代人還是試圖以“嚴格的超越性”化解之。

首先，“嚴格的超越性”之所以不適用於當代，是因為它已經不足以幫助當代人有效理解和掌控生存機會和消費機會、認同、人際關係皆壟罩在“一般化的不確定性”之下的當代日常生活場景。如上所述，“一般化的不確定性”是有明確結構基礎的，它一方面與全球化下，多元政治經濟中心和政治經濟行動者的全球佈局和理性計算、民族國家的再生產危機、現代生產模式的瓦解等結構基礎有關，另一方面則與以差異和認同為訴求的新社會運動以及部落化和時尚化的消費體系操弄有關。由此，郝大



維和安樂哲顯然認為，以不斷製造多元性和流動性的全球網絡結構以及社會文化結構為前提，牟宗三、杜維明和南樂山等人試圖以安穩地存在於變動之外的形上學基礎所支撐的（中國）人的認同、發展方向、區分高下和對錯的標準來掌控多元性和流動性，不但忽視了製造出多元性和流動性的結構基礎，更由他們將生存機會和消費機會、認同、人際關係面臨“一般化的不確定性”的日常生活場景簡化為“現象”的作法，顯示他們對變動的劇烈性和系統性之高度不敏感。

再者，“嚴格的超越性”還具有正當化政治權力的意識型態作用。這一方面指涉美國以上帝之名侵略別國的外交政策，另一方面則指涉美國以啟蒙之名強迫性地改造中國。自認站在“中間偏左”(left of center) 立場的郝大維和安樂哲認為，美國的“流氓國家”行為之所以可能，⁶² 是因為它相信上帝和正義理所當然站在它那方。

美國文化是有精神分裂特徵的，也就是說，美國有兩種截然對立的思維模式。一種是舊式思維，談論上帝、善/惡、對/錯，你相信上帝在你那邊，所有這些都是一種本體論的思維模式。美國的硬幣上有句話 “In God we trust”，這句話的真實的意思是說 “我們是對的 (we are right)”，“美國人永遠是對的”；因此，美國可以攻打越南不需要負責任。為什麼美國人攻打越南不需要負責任，因為美國人相信自己是 “good guy”，相信這些侵略行為是正義的。這種思維是一種危險的、舊式的思維。這不是過程性思維，不是實用主義。⁶³

除了批評美國以上帝之名行流氓國家之實，郝大維和安樂哲也反對美國試圖以理性、科學和人權等普遍性事物 (universals) 改造中



國的衝動，認為這體現了西方對於作為“地方性神話”(provincial myth)的啟蒙文化之種族中心主義迷信。⁶⁴他們雖然不否認中國的高壓統治和民族主義熱潮本身的危險性，也認為在全球化的浪潮下中國社會的科技化、法制化、民主化等支撐“原子個體主義”的趨勢是不可避免的，但他們也強調，美國政府不能只因為當下中國的“極權主義”外貌就忽視“統治中國文化的是孔子，而不是Marx”的事實。⁶⁵美國之所以得尊重由孔子所開啟的中國文化，不應當只是基於美國對任何異文化都該表現出的尊重，更因為由孔子所開啟的“經過合宜的心理調整的內在性”的中國文化，不但可以跟美國的實用主義（或過程哲學）對話，而且是“一般化的不確定性”下的“心理化”困境的解藥。

最後，郝大維和安樂哲認為當代民主政體的正當化危機和日常生活的心理化危機，乃是“嚴格的超越性”的啟蒙文化或個體主義在當代的“一般化的不確定性”下的邏輯完成。但是，當代學術界卻還是試圖以“嚴格的超越性”來解決“嚴格的超越性”，這不但無濟於事，更可能是惡性循環。就這點而言，當代兩大後現代主義思潮（以Aristotle和Hegel等西方形上學色彩濃厚的西方理論基礎的社群主義，以及以Nietzsche等預設西方形上學色彩濃厚的“意志”為基礎的後結構主義），雖然都批判啟蒙和個體主義，但也都落入了“嚴格的超越性”的陷阱。總而言之，他們反對當代自由主義搬出的Kant哲學、當代漢學界搬出的道德形上學和神學、後現代思潮搬出的諸多哲學等等高階的“嚴格的超越性”，來解決低階的“嚴格的超越性”的策略。

郝大維和安樂哲認為，當代民主政體的正當化危機和日常生活的心理化危機是相互預設的，而兩者皆是“嚴格的超越性”的西方文化的現代變體——啟蒙——的必然產物，並在“一般化的不確定性”下只有惡化的可能。作為一種社會工程，啟蒙文化一方面鼓勵科技、以權利為基礎的民主、自由企業主導的資本主義



(technology, rights-based democracy, and free enterprise capitalism) 三個實踐場域（分別以意識和客觀性、自律性和意志、需求和慾望為主導原則）從具體社群脈絡抽離出來成為自主運轉的機器。啟蒙文化另一方面則把人從具體社群脈絡抽離出來，以培養成可以在不同場域中運作的“個體”。⁶⁶

不過，啟蒙文化雖然帶來富裕和效率，卻也造成其無法靠內部理論資源解決的困境。首先，啟蒙製造出來的個體主義文化，已經不足以因應全球化所造成的流動性和複雜性。⁶⁷ 再者，啟蒙文化必然造成它無法解決的社會衝突。與社群主義類似，郝大維和安樂哲認為從社群脈絡抽離出來拋入功能（價值）分殊化世界的“個體”，必然與自己和其他人產生衝突，因為在分殊化和個體化的世界中，人們必然會將不同場域的主導原則提升到意識層面，而這造就了價值觀的主觀化、相對化和絕對化。⁶⁸ 由此，郝大維和安樂哲特別反對當代自由主義還大談歐陸啟蒙哲學 (Kant) 抽象且平均的人性論為基礎的權利理論和制度設計，認為它根本就無用於 (irrelevance) 當代。⁶⁹ 具體而言，自由主義除了支撐個人脫離 (dissociation) 社群生活脈絡的權利以及由之而來的價值衝突之外，⁷⁰ 只能以法律在表面上彌合它自身造就的社會衝突。

（二）當代社會的出路：經過合宜的心理調整的內在性或是沒有超越性的社群

有鑒於“嚴格的超越性”在當代的全面破產，郝大維和安樂哲認為只有以“經過合宜的心理調整的內在性”的生活技能為基礎的“沒有超越性的社群”才能有效掌握“一般化的不確定性”和走出“心理化”的困境，進而產生有效的民主重建。本文認為，郝大維和安樂哲並不是牟宗三的學生和同情者所謂的“相對主義、虛無主義、社會一元論”，因為“相對主義”和“虛無



主義”本身就是“嚴格的超越性”的必然產物，而在“一般化的不確定性”和“心理化”下根本就沒有“社會”可言，所以也沒有所謂“社會一元論”的問題。作為一種對萬事萬物的偶然性、（不可逆的）變化性、相互依存性、相互滲透性有深刻體會的反思性統理模式，“沒有超越性的社群”認為當代人要走出被多元性和流動性惡化的心理化狀態，必須培養出一種不需要本體論預設（上帝、民族本體、主體性）的生活技能，使人既能心平靜氣地看待和因應生存機會、認同、人際關係的變動，又能在變動中盡其可能地促進以差異為前提的、隨時會變質的社會連帶。恐懼高下的明確區分以及形上學基礎被相對化就會帶來災難的人應當理解，郝大維和安樂哲這種以當代的平面化世界為舞台的統理模式並不否定“大人”與“小人”之間的階序性，因為他們認為人與人之間的高下可由人經過歷練而培養出的，應事時的明智和合宜 (appropriateness) 與否判定出來。相對的，強調世界和某種本體論基礎之間的超時空層級性雖能保證明確的標準和方向，但它是種平均性的，並對現實的真實差異、變動和需求麻木不仁的思考方式。

由此，郝大維和安樂哲認為人應當放棄超越具體社群生活脈絡、但根本上是平均化的“自律性” (autonomy)，轉而擁抱只有在具體社群生活脈絡中相互依存 (interdependent) 的角色和功能扮演活動中才能有效培養出來的“獨特性” (uniqueness)。⁷¹ 對他們來說，人也只有成為獨特的人，才能在多元性和變動性的世界中，有效調理自身的生活以至於社群生活，或是具有不用暴力以及理性論述就能引來他人尊重 (deference) 的權威性 (authoritativeness)。相較於不獨特的人，獨特的人是培養出有效的 (effective) 溝通技能，以及有效順應變化的技能的人。所謂有效的溝通技能，當然不是把差異抬高到意識，進而以平均化的規範裁決差異的“理性語言”，而是作用於想像和情緒的、允許差異的合宜表達、在無



意間促進共同經驗的“美學語言”（特別是具高高度形象性、隱喻性和含混性的中文）。⁷² 所謂有效順應變化的技能，則是合宜地把共享的傳統文化資源“類比”於變動不居的社群生活脈絡的真實狀況以及促成此種真實狀況的諸多真實條件，⁷³ 而不是一廂情願地在變動不居的世界背後尋求從古到今都適用的真理。同時，有效順應變化的技能也體現於有效地鼓勵社群生活脈絡中的他人合宜地以傳統文化資源順應變化的溝通技能。⁷⁴

在變動不居的環境中，郝大維和安樂哲認為最有利整合心理化的人之自我組織的社群 (a self-ordering community) 的社會文化建制，⁷⁵ 莫過於由獨特的人依據情況所需，避開中央化和平均化的法律以及任何形式的形上學基礎，經由傳統榜樣面對多元性和流動性時明智地制定互動模式的氣象之啟發，合宜地制定出來的“禮” (traditional-based ritual activity)。靜態地說，“禮”是所有凝聚和促進社群的角色、關係和制度。動態地說，“禮”是社群生活脈絡中的人，以傳統且充滿意義的行為模式為指向，持續且創造地自我展演。由此，“差異”不再是個體的宣稱，而得鑲嵌於相對穩定、又可依據情況改變的階序性和非階序性關係中。也只有這樣，人們才能在非意識的層次，促進強度和對比 (intensity and contrast) 以及共識（和而不同）。⁷⁶ 值得注意的是，郝大維和安樂哲認為禮並非無益於民主，因為階序性關係中的人，事實上可在時間中從下位轉到上位（女兒變母親），而且上位的人應當表現出上位的人該有的品格和教養。

然而，由於西方內部並沒有真正“經過合宜的心理調整的內在性”的傳統（雖然實用主義和過程主義已經有點貼近這樣的想法，但仍有“嚴格的超越性”特徵），因此，只有與西方文化完全不同的中國文化主流，才能證成郝大維和安樂哲的“沒有超越性的社群”。



五 郝大維和安樂哲的中西文化類型學論述

爲了證成他們對西方文化的全面批判，以及唯一能有效理解和掌控“一般化的不確定性”以及“心理化”的“沒有超性的社群”，郝大維和安樂哲採用20世紀初歐洲漢學家把中國和西方當作截然不同的基本想法，將從葛蘭言到葛瑞漢一脈相傳的以“關聯性思考”和“因果性思考”（二元性思考）的中西文化類型學論述，改造成“經過合宜的心理調整的內在性”和“嚴格的超越性”的中西文化類型學論述。⁷⁷ 進一步而言，葛蘭言等人以關聯性思考作爲中國文化主流的說法，預設中國文化的主流是從先秦已見端倪而到漢代體系化的陰陽五行學說，而不是牟宗三和許多當代學者都接受的宋學式中國文化主流觀，故郝大維和安樂哲以“漢思考”(Han thought) 稱呼他們眼中的中國文化主流。

由此，本節將分別討論，郝大維和安樂哲眼中的“嚴格的超越性”的西方文化，以及他們眼中的以“漢思考”爲本的中國文化之“經過合宜的心理調整的內在性”。

（一）西方文化：嚴格的超越性

郝大維和安樂哲認爲，當代統治人類世界但已經不合時宜的西方文化的特徵，就是“嚴格的超越性”。類似於後結構主義對西方文化整體之批判，郝大維和安樂哲把“嚴格的超越性”的西方文化之起源，回溯至古希臘的形上學和理性主義傳統以及基督教對此傳統的延續和補充。同時，他們認爲西方文化只是在各種條件的偶然聚合下，才得以浮現進而制度化，並在近代以啟蒙文化的面貌登上全球舞台的“感受性母體”(sensibility matrix)。進一步而言，如同啟蒙文化本身的自相矛盾性，他們認爲西方文化在根本上是自相矛盾的：它傾向人爲地把經驗客觀化（二分、三



分、四分），但又不斷想要在理論上人為地整合或是中介被客觀化的經驗。

按照郝大維和安樂哲的另一套術語，相對於經驗 (experience) 從未被人工客觀化的中國文化主流，西方文化主流採用“第二序的問題意識” (second problematic)，而中國文化主流則採用“第一序的問題意識” (first problematic)。這種區分背後的道理似乎是這樣的：雖然中國文化和西方文化都是城市文明必然出現的多元性對相對穩定的傳統社會秩序的衝擊而造成的失序的產物，並都試圖理解和掌握多元性和流動性，但西方文化卻不像中國文化一般，直接去體驗多元性和流動性並試圖從中尋找暫時性整合的契機，而以客觀化和外在化的態度面對多元性和流動性。換句話說，西方文化傾向把差異提升到意識層次，進而以抽象化和概括化的操作，構造出壓抑差異的具體內容、使得差異空白地共存之“形式理性” (formal rationality)，並認為能運用“形式理性”的人就擁有“理性自我” (rational self)。進一步而言，“第二次序的問題意識”之所以可能，源於西方文化對於作為世界實然樣貌的“混沌” (chaos) 之恐懼，以及由之而來的，對（與“原型” arche、“原則”、“開端”有關的）穩定不變的“起源”之渴望。由此，西方人才會重視類比於人類法律秩序的“宇宙論” (cosmology; *cosmos*) 傳統，因為它的目的就在於尋求“理性秩序”的基礎，以便超克 (overcome) 事實上沒辦法被意識構造物所超克之混沌。⁷⁸ 對“理性秩序”的偏好，導致西方人把用來在公共領域中進行論辯以達到理性共識的客觀化手段——*logos*，當作從（作為地方性文化的敘事）*mythos* 突破出來的、絕對真理的必要前提，⁷⁹ 進而導致理性地論述自然的“自然科學” (*physiologiai*) 以及理性地論述人類世界的“歷史科學” (*historia*) 的區分之浮現。⁸⁰ 在這樣的思考格局下，哲學家因而越來越傾向從對經驗性質的直



接體驗，轉向抽象的思辨、⁸¹ 強調“定義”優先於“修辭”、⁸² 依據“辯證法”取消局部觀點以構造看似完整的哲學體系。⁸³

在高階的“宇宙”和低階的“混沌”的對立下，古希臘文明依據印歐語系特有的句法結構（強調動詞 to be 以及 subject 和 predicate 的區分），使得本體論的二元論（穩定的形式 vs 變動、存在 vs 非存在、精神 vs 物質等）和身心的二元論成為可能。⁸⁴ 同時，在 logos 將 mythos 去正當化的脈絡中，古希臘發展出架空人類經驗和想像力、但直到當代仍具影響力的誇張“類比” (analogy) 形式。比方說，把心智與世界之間的複雜關係，高度簡單化為“邏輯”和“因果律”。⁸⁵ 或像 Plato 一般，把三層化的靈魂（思考、精神、慾望）與三層化的國家（政治正義的前提：智慧、勇氣、節制）之間進行類比、把知識分類成理論性和實作性兩種型態、把知識分成四個層級（線喻）以對應於實在的四個層級。⁸⁶ 要不然就是像 Aristotle 一般，用“四因”概括世界的實然和應然狀態，以及把“整體”與“部分”對立起來的“有機體”類比。⁸⁷

到了基督教時期，“宇宙”和“混沌”的對立，轉變為“超越性”和“內在性”的對立。面對超越且聖潔的上帝及其王國，以及內在且邪惡的人類世界與前者的隔絕，神學家以“三一” (trinity) 說中介此種人為的二分，並在上帝與人之間關係的反思中發明“意志” (will)。在三一結構中，靈魂、社會和文化得到完全超越經驗脈絡的類比基礎，故古希臘把靈魂（和價值領域）三段化的觀點在神學中被延續下來，而古代的辯證法也在上帝之城最終必然在它與人類世界的鬥爭過程中獲勝的說法中被延續下來了。⁸⁸

郝大維和安樂哲指出，到了現代時期，“第二序的問題意識”下的根本預設和各種變體，仍然以不同面貌呈現於以“人”為中心的現代文化。由此，啟蒙時代對於“第二次序的問題意識”的承接，就引導出對“客觀真實”以及“科學程序”的雙



重信仰。⁸⁹ 同時，在只有現代人才能擁有的“自我意識”(self-consciousness) 被發明的同時，古代傳統的預設和類比模式又再度滲入這個文化建構物中，使得現代人用來抵抗新的多元性和流動性的“自我意識”，馬上在西方特有的客觀化衝動下分裂成沒辦法用“理性”妥當中介的諸種型態（二分、三分、四分）。郝大維和安樂哲認為這就是現代文化的根本內在矛盾。

由此，古代的唯物論與形式論的對立，造就了把自我看成在社會空間中相互衝撞的生理機制，以及把自我看成可以脫離身體的心靈（或意識）之間的對立。同時，古希臘的靈魂和國家的類比以及生機體的類比，造就了實用主義（或社會學）的自我。意志論的傳統則協同被古典理性主義傳統排擠的sophist傳統，造就以權力關係和修辭學為重心的自我。⁹⁰ 另外，古代文化中的三層化的靈魂和三層化的國家的類比，經由基督教的三一論轉型，而在現代文化中以Kant對美學、道德和科學三個自主場域的分析，Hegel對意識進行辯證分析的三個階段（自在、自為、自在且自為），以及Freud從精神分析學發明的自我、超我和本我等面貌，再度浮現於現代文化中。⁹¹

當然，自我意識的碎裂化(fragmentation)，同時伴隨著自我的整合之衝動，認為可以把人被客觀化的某面向當做人的基礎，進而以此面整合或中介其他被客觀化的面向。不過，這種理論上的整合，不可能真的讓已經被客觀化的經驗回復其自然的樣貌。因此，雖然西方文化內部出現了存在主義和馬克思主義等強調具體生活實踐的思想，但是這種對實踐的關注仍然是理論性的，並且又忽略了生活的其他層面。⁹² 充其量只是在既有“理論”和“實踐”的分隔上，以客觀化的態度為本，從“理論”的一方，義無反顧地擺盪到“實踐”那方。

郝大維和安樂哲結論到，在“第二序的問題意識”的主導下，作為總是先問“什麼？”(what?)的“真理的尋找者”(Truth-



seekers),⁹³ 現代人永遠無法有效處理他爲了因應多元性和流動性而製造出的進一步困境。一方面，以客觀化的態度整合被客觀化的事物的理論性手法，不太可能得到令人滿意的成果。另一方面，現代人面對多元性和流動性的最終實踐手法，只能依賴抽象且平均化的人爲技術——科技、經濟、政治（權利、法律、民族等），或是無助地尋求神學的救贖以及指導。因此，郝大維和安樂哲判定，我們必須在已經高度建制化的西方現代文化之基礎上，盡力理解與西方文化完全異質的中國文化，以找到當代重建的真正理論支撐。

（二）中國文化：經過合宜的心理調整的內在性

由郝大維和安樂哲對西方文化的整體批判，以下將觀察他們如何詮釋“經過合宜的心理調整的內在性”的“漢思考”。爲了方便討論，本文將策略性地將“漢思考”拆成兩部份，首先探討“漢思考”對於“宇宙”中“萬物”的一般運動以及人們日常生活情境的理解，如何適應於當代政治經濟以及社會文化結構對人類生活所造成的“一般化的不確定性”。在此基礎上，我們將進一步探討“漢思考”如何理解人的一般活動，以及獨特的人如何“參贊天地的化育”，以理解郝大維和安樂哲如何從“經過合宜的心理調整的內在性”的中國文化中，找到因應當代民主的正當化危機和心理化危機的理論資源。

對郝大維和安樂哲來說，中國文化相較於西方文化最大的差異在於，中國文化從來就沒有像西方一般，對於與“混沌”對立的“宇宙”產生興趣。相較於採用“第二序的問題意識”的西方文化，採用“第一序的問題意識” (first problematic) 的中國文化，面對日常生活場景中的多元性和流動性時，並不會以理論姿態站在具體生活之外，認定某種先在秩序或基礎之存在，以及人爲且



形式化的認知和溝通工具與該秩序或基礎的相互符應關係，從而建構出真理地位有待討論、超越具體脈絡但又有資格指導具體脈絡的封閉理論或規範體系。相反的，在面對本來就是流動性和多元性的世界時，“第一序的問題意識”的中國文化只以關心“哪裡？”(where?)的“道的追尋者”(Way-seekers)姿態，按照他獨特的觀點，把傳統文化資源中的榜樣和關聯性概念，類比(analogical)於情境中的勢態、條件和契機，以尋求適合當下情境的明智對應之道和生活方式。⁹⁴

在沒有古希臘的“混沌”和“宇宙”以及基督教的“內在性”和“超越性”對立的脈絡中，中國文化因而沒有“嚴格的超越性”。由於中國人不覺得“萬物”背後有個起源或單一秩序的世界，故不會想到用外在的原則和能動性，來解釋和規範萬物的運作。相反的，中國人對“世界”的理解是從“混沌”出發的，只關心在混沌中暫時浮現的秩序，並能接受暫時秩序內部的多元性以及它必然會再度變動的事實。中國人對多元性的體認，體現於他們並不把“萬物”中的“物”當作西方機體論所謂“整體”(whole)中的“部分”(parts)，而是一個一個獨特(unique)、有“生命”(甚至“意識”)、在氣的流動和循環中相互依賴的“此”和“彼”。它們在沒有開始也沒有終結的“氣化”過程中，不斷進行相互滲透、相互作用、相互轉化的循環性律動。

從宏觀的氣化律動過程之描繪轉到日常生活情境，關係中的獨特物在特定條件(circumstance, condition)和趨勢(“勢”)的暫時性平衡下，會聚合成局部性的脈絡(或秩序)，而脈絡本身又內涵創造新模式之契機。也就是說，相較於西方依據先於和超越具體脈絡的標準來規範秩序方向(邏輯或理性秩序)的思考傾向，中國人關心人如何掌握具體脈絡中的條件和契機以使得以恰當行事的問題，或是Whitehead所謂“美學秩序”(aesthetic order)如何可能的問題。⁹⁵關於“美學秩序”，郝大維和安樂哲



時常用“焦點—場域”模式表達之。就此而言，處於相互依賴關係中的“此”和“彼”（石頭、花草、貓狗和人等等），都是些聚焦方式和涵攝幅度不同的“焦點”（focus，或曰“德”），而它們之間關係的某種總和，則構成邊界模糊但具有一定客觀性的“場域”（field，或曰“道”）。同時，焦點和場域總是處於相互滲透、相互作用、相互轉化的律動狀態。中國人相信，在特定條件以及契機的暫時性且局部性的聚合下，局部性的創造或實現（realization）作用是可能的，它從局部秩序中浮現出來，並將焦點之間的關係導向不脫離原先條件和契機的“和”。

如上所述，“秩序”是在氣化律動的“混沌”中暫時浮現出來的東西。這表示，雖然中國人的“世界”並不像西方人一般，必須有個先在或人為的“理性秩序”來確保世間萬物的和諧運作，但這並不表示在“平面的”（horizontal）的氣化律動過程中找不到一絲絲的規律性和穩定性，⁹⁶ 只是中國人用不同於西方的方式來理解從混沌中偶然浮現出來的秩序而已。首先，在“缺乏”西方目的論的情況下，萬物雖然沒有固定的發展方向以及在穩固秩序中的穩固位置，但是在整體的氣化律動過程中，不同的東西有不同的生長限制、可能、進程和結果（“性”）。郝大維和安樂哲認為，“性”並不是超時空的本質，因為“性”固然有某種結構性特徵，但作為過程的“性”與脈絡相互依賴並與之一同變化，因此“性”必然有其“社會性”和“偶然性”。同時，相較於大部分的東西，人的“性”是相對不穩定且有待修養的。⁹⁷ 除了“性”之外，中國人也能掌握到“理”，或是事物在動態關係中呈現出來的某種模式、支撐該模式的條件、讓關係中的事物得以合宜生長的方法。⁹⁸ 同時，由漢代“宇宙觀”可知，在陰陽五行以及氣化宇宙論的引導下，從特定中心出發的相互關聯且相互滲透的“象”秩序，可以類比地拿來掌握不斷變動的情勢。

由“經過合宜的心理調整的內在性”的中國文化之所以較



能有效理解和掌控“一般化的不確定性”，接著要看郝大維和安樂哲如何理解中國人心目中的“人”，以及這樣的“人”究竟如何貢獻於這樣的“世界”。用社會學的話來說，郝大維和安樂哲是在透過中國文化的實踐觀探討人如何在流動性和多元性的世界裡，從“心理化”的困境轉而成爲有效調理多元性和流動性的社群成員，進而變成合格的社群領導者。首先，郝大維和安樂哲認爲中國人心目中的“人”，有其一致性：每個人（如同每個“物”）都是獨特的、必須被尊重的，而每個獨特的人之“定義”，只有經過他與他的環境條件之間的獨特合作後才能浮現出來（比方說，從某人母親過去到現在的表現來看，她是一個好母親）。⁹⁹ 由此，作爲參與氣化律動過程並與萬物相互滲透的特殊成員，人並不能像採取客觀主義和本質主義的西方一般，切割出脫離脈絡的“自主的自我”、“純智的心靈”、“機械的身體”、“目的論的有機體”、“在不同選項之間進行抉擇的意志”等官能或部門，¹⁰⁰ 而只透過關心how而不是what的“脈絡性的技藝” (*ars contextualis*)，不斷與脈絡中的其他具體事物（“此”和“彼”，而不是關於這些具體事物的概念和本質之類的人工事物）打交道和追求合宜的整合關係。

雖然在人世間的特定時刻裡，有各種客觀、不同、邊界模糊但又相互關聯的“場域”，但作爲“焦點”的人，必然會以某種暫時且獨特的方式，聚焦於不同的場域。這種聚焦方式不但以其特定方式構成這些不同的場域本身，人也會反過來被他聚焦於這些場域的獨特方式構成。因此，世界背後沒有一，只有從各種可能的觀點所暫時理解 (*construe*) 的“此”和“彼”，以及焦點與這些“此”和“彼”之間的關係。¹⁰¹ 中國人聚焦於事物的方式與西方不同的根本原因在於，中國人並不採用依賴邏輯、定義、文法的“理性語言”，而是採用具有多義性和形象性的“美學語言”。同時，中國人的“概念”並不是二元對立的，而是相互依



存、相互滲透、相互轉化的關聯性概念 (conceptual polarity)，比方說陰和陽、清和濁、正和偏、厚和薄、剛和柔、溫和暴等，¹⁰² 並且總會類比地把當下的情境看成是古代聖人也曾經有效處理過的情境。¹⁰³ 中國人這樣的思考方式之所以適用於不斷變動的平面世界，是因為只有這樣才能讓人對具體勢態的變和不變、條件和契機有足夠的敏感度，進而透過“選擇性的抽象”（而不是西方的“形式的抽象”）模式以及“恕”（deference，在道家則是“無我”）的去私法門，¹⁰⁴ 把在歷史中形成的關連性概念和聖人榜樣，類比於他所面對的脈絡。由此，人才能以獨特的方式掌握只適用於特定情境的“理”。

當然，就算中國人認為各種聚焦於場域的方式都有值得尊重之處，但這也並不表示每種“觀點”都是合宜的。由於中國人的“知”和“行”是不分的，或是說任何觀點都有實際效應，這就表示某些特定的聚焦方式，與其他的聚焦方式相比，更有效力或更有權威性 (authoritative)。以儒家為例，“君子”之所以比“小人”更有權威性，是因為他首先沒有心理化地無限放大自己（只關心“利”的“私”），而是透過“恕”瞭解到他人以及當代的獨特需要，進而以合宜的關聯和類比方式，把“禮”和歷史中的“聖人”氣象挪用和推廣至當代（“義”）。¹⁰⁵ 當此人的“德” (focus) 從最直接的 (proximate) 的場域（家庭），逐漸涵納本來是客觀且外在的諸多場域中其他焦點的需要，且其觀點的合宜性也逐漸被其他焦點認可時，權威性的焦點會與諸多場域中的其他焦點產生某種整合（甚至可以說，權威性的人變成場域的定義本身），進而成為諸多場域中的其他焦點所聚焦的中心。不過，由於其他焦點必然存在的離心傾向，中心的觀點因而總是可能失去效力和吸引力，因此中心的權威性一般來說並不是穩固的。但若該中心的權威性持續地被當代人以及後世人認可，那這個權威的人在他活著的時候所制定的“禮”和展現的氣象，將被



流傳到後世並被進一步的挪用。¹⁰⁶ 此時，已經死亡但仍具權威的人，就變成了“天”的一部份。

六 小結

以八零年代以降關於郝大維和安樂哲的中西文化類型學論述的討論為背景，本文試圖從知識社會學的角度，掌握郝大維和安樂哲的“內在性”和“超越性”中西文化類型學論述在特定脈絡中的正當性和合理性。本章發現，若抽離了當代全球政治經濟結構和社會文化結構對當代人（歐美社會）的日常生活場景造成的“一般化的不確定性”和“心理化”困境，就很難掌握郝大維和安樂哲論述之特殊社會文化意涵。

在“一般化的不確定性”和“心理化”下，郝大維和安樂哲雖然與同時代的競爭者分享了“反思性統理”的問題意識，但是他們認為既有的（當代社會思潮以及漢學和比較哲學）反思性統理論述，並沒有清楚體認當代困境與西方文化的內在關聯，反而繼續鼓吹以西方文化來解決它自身製造出來的、卻又無法靠自身內在資源所解決的問題。從20世紀初歐洲漢學家的二元化中西文化類型學論述出發，郝大維和安樂哲認為“後現代”社會已經步入另一個世紀末的階段，而這表示“嚴格的超越性”的西方文化已經走入死胡同。相對的，與西方文化和現代文化截然不同的中國文化主流，由於從來都沒有“嚴格的超越性”或從來都只有“經過合宜的心理調整的內在性”，故它能幫助當代人培養有效的社群生活技能，使當代人既能有效因應多元性和流動性的日常生活場景，又能走出心理化的困境成為有效調理自身生活和社群生活的人。這種社群生活技能，郝大維和安樂哲稱之為“沒有超越性的社群”。



注釋

- * 本文為台灣大學社會科學院NTUCCS 98R009計劃補助研究成果之一。
- 1 郝大維和安樂哲兩人皆為美國籍的哲學家，前者的英文名字為David L. Hall，後者則叫做Roger T. Ames。此二人天衣無縫的合作，堪稱漢學和比較哲學場域的奇蹟。雖然在英文文獻中兩人被合稱為Hall and Ames，但由於本文的主要對話對象以中文進行發言，故以中文文獻中的“郝大維和安樂哲”合稱之。在Texas University at El Paso任教的郝大維，是個專攻Whitehead和美國實用主義的哲學家兼中西比較哲學家。而在University of Hawaii at Manoa任教的安樂哲，則以深厚的中國文字學為背景，一方面進行中國經典翻譯和重新詮釋，另一方面則致力於中西比較哲學的建構，值得注意的是，雖然安樂哲的博士論文是在英國任教的劉殿爵(D. C. Lau)和葛瑞漢(Angus Graham)的指導下完成的，但他也曾經受教於牟宗三、唐君毅、勞思光、方東美等二次戰後“海外”漢學和比較哲學大師。
 - 2 David Hall and Roger Ames, *Thinking through Confucius* (SUNY Press, 1987), 1-9.
 - 3 漢學界和比較哲學界內部關於漢宋之爭的內容相當複雜，故礙於篇幅限制，本文只會約略提及，而不深入探討。
 - 4 同上，12-25。
 - 5 郝大維和安樂哲認為，在進行中西比較時，要盡量避免像牟宗三等人所運用的、帶有西方本體神學(onto-theology)色彩的超越性觀念和內在性觀念。但若還是要使用這些觀念的話，那就必須“經過合宜的心理調整”或是“格式塔的轉變”，並在字面上標定這個重大的差別。見David Hall and Roger Ames, *Thinking from the Han* (SUNY Press, 1998), 230以及Roger Ames,〈孟子與一個經過特殊加工的有關【人的本性】的概念〉，收錄於Roger Ames和James Behuniak Jr.主編的《孟子心性之學》（北京：社會科學文獻，2005），321。
 - 6 參見何乏筆，〈當代西方漢學家對於“儒學”之哲學詮釋初探〉，收錄於李明輝和陳瑋芬主編《當代儒學與西方文化：哲學篇》（台北：中研院，2004），57-67。
 - 7 參見李明輝，〈當代儒家的道統論〉，收錄於氏著，《當代儒學的自我轉化》（北京：中國社會科學出版社，2001），156。
 - 8 參見何乏筆，同上；劉述先，〈“理一分殊”的現代解釋〉，收錄於《儒家思想與現代化》（北京：中國廣播電視，1992），538-547。



- 9 牟宗三的論述固然不是“東方主義”和“後現代主義”的，但它的“非東方主義”和“現代主義”其實具有高度的時空侷限性，故也不具有超時空的正當性和合理性。
- 10 本文所謂的知識社會學，採用的是懸擱對錯問題的論述分析 (discourse analysis) 模式，主要關心特定論述生產與外在脈絡、內在脈絡、論述生產者對於時代的診斷之間的“對應” (correspondence) 關係。
- 11 General uncertainty 是郝大維和安樂哲常用到的名詞，而 psychologization 則偶而出現在其行文中，本文對後者的建構主要依據當代社會學對此概念的闡釋。
- 12 David Martin Jones, *The Image of China in Western Social and Political Thought* (New York: Palgrave, 2001), 107–123
- 13 類似於透過字源學進行西方哲學史重建的 Heidegger，他們認為自己是在替中國文化重建一個不受西方預設污染的、真正貼近中國人特殊感受性的“詞彙表”。
- 14 Roger Ames, 〈我的哲學之路〉，收錄於《自我的圓成》（石家庄：河北人民，2006），618–626。
- 15 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (New York: Vintage Books, 1996), 257.
- 16 Eric Hobsbawm, 同上，277。
- 17 同上，416–417。
- 18 Maurice Meisner, *Mao's China and After* (NY: Free Press, 2005).
- 19 Eric Hobsbawm, 同上，475–480。
- 20 同上，490–495。
- 21 Ulrich Beck, *The Risk Society* (London: Sage, 1992); Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (USA: W. W. Norton & Company, 1979).
- 22 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (NY: Oxford University Press, 2002), 208–210.
- 23 Roger Ames, 〈文化對話的意義〉，收錄於《通過孔子而思》（北京大學出版社：2005），443。
- 24 Roger Ames, 《自我的圓成》（石家庄：河北人民，2006），7。
- 25 Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism* (1991).
- 26 Neil McKendrick et. al., *The Birth of a Consumer Society* (Bloomington: Indiana University Press, 1982).
- 27 Nicholas Xenos, *Scarcity and Modernity* (New York: Routledge, 1989).
- 28 Eric Hobsbawm, 同上，500–521。
- 29 傳播學大師 McLuhan 在 *Understanding Media* (New York: Routledge, 2001) 中指出，當代的主導“媒介”，並不是現代社會的書寫體系，其依賴抽象



且視覺導向的符號體系以及印刷術，而是新興的傳播科技，其依賴製造出與人的感受和觸覺直接互動的影音傳播技術。

- 30 Seduction 的概念源引自 Jean Baudrillard。另外，關於大眾文化和消費體制對人的欲望之操弄，見 Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* (UK: Blackwell, 1987)。
- 31 Zygmunt Bauman, *Work, Consumerism and the New Poor* (Philadelphia: Open University Press, 1998)。
- 32 Eric Hobsbawm, 同上, 287–295。
- 33 同上, 302–310。
- 34 同上, 295–301。
- 35 David Burner, *Making Peace with the 60s* (NJ: Princeton University Press, 1996)。
- 36 Eric Hobsbawm, 同上, 316–319。
- 37 David Burner, 同上, 第一、二章。
- 38 Eric Hobsbawm, 同上, 320–323; 329–343。
- 39 Michel Maffesoli, *The Time of the Tribes* (London: Sage, 1996)。
- 40 Stjepan Mestrovic, *Postemotional Society* (California: Sage, 1997)。
- 41 “反思性統理”概念引自 Mitchell Dean 的 *Governmentality* (California: Sage, 1999)。
- 42 Douglas Kellner and Steven Best, *The Postmodern Turn* (NY: Guilford Press, 1997)。
- 43 關於“後現代”的“系譜學”考察，見 Douglas Kellner and Steven Best, *Postmodern Theory* (London: Macmillan 1991)，第一章。
- 44 Gianni Vattimo, *The Transparent Society* (UK: Polity, 1992)。
- 45 論者指出，作為反對當代新自由主義的社會組織理念，強調“社群”的“社群主義”以及強調“賦權”(empowerment)的“後結構主義”，事實上與新自由主義共同構成當代“反思性統理”(reflexive government)論述。這三種觀點雖然在全球政經以及社會文化結構的流動化下，依據不同立場對福利國家與人口之間的關係，提出不同的調整構想；但它們皆鼓勵某種型態的地方自治，以在流動化的世界裡面，培養有效維持社會生活的“社會資本”。見 Mitchell Dean, 同上, 67–70; 151–153。
- 46 現代社會政治思潮的基本預設。簡單的說，“社會”被看作是抽象的、破碎的、自私的、冷冰冰的，而“社群”則被看作是其對立面，也就是具體的、整合的、利他的、情感豐富的。見 Robert Nisbet, *The Sociological Tradition* (USA: Transaction Publishers, 1993)，第二章。



- 47 見 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (NY: Oxford University Press, 2002), 第六章; 應奇, 《社群主義》(台北: 揚智, 1999)。
- 48 高宣揚, 《當代法國思想五十年》(台北: 五南, 2003)。
- 49 Dick Pels 在 *The Intellectual as Stranger* (NY: Routledge, 2000) 中指出, 由於後現代主義一般採取“立場論”(standpoint) 的方法論, 認為社會整體以及學術世界本身都是多元且複雜的利益鬥爭場域, 所以雖然受到渴望向上流動的青年研究者和學生的歡迎, 但卻由於過度強調弱勢者觀點的正確性, 所以難逃不斷細緻化的社會區分下所造成的“一般化陌生人”(generalized stranger) 之獨白狀態。
- 50 胡治洪, 《全球語境中的儒家論說》(北京: 三聯, 2004), 第三章。
- 51 同上, 118–106。
- 52 同上, 第五章。
- 53 同上, 第四章。另外, 關於“文化中國”的去中心化批評, 見 Ien Ang, *On Not Speaking Chinese* (NY: Routledge, 2001), 第一章。
- 54 Robert Neville, *Boston Confucianism* (N.Y.: State University of New York Press, 2000), 83–93。
- 55 同上, 15–21。
- 56 同上, 8–11。
- 57 同上, 11–15。
- 58 同上, 107–115。
- 59 同上, 147–151。
- 60 同上, 47–49。
- 61 David Hall and Roger Ames, *Thinking through Confucius* (SUNY Press, 1987), 11–25。
- 62 Noam Chomsky, 《流氓國家》(新店: 正中, 2002)。
- 63 Roger Ames, 〈文化對話的意義〉, 收錄於《通過孔子而思》(北京大學出版社, 2005), 442。
- 64 David Hall and Roger Ames, *The Democracy of the Dead* (Chicago: Open Court, 1999), 7。
- 65 同上, 9。
- 66 同上, 65–71。
- 67 同上, 121。
- 68 同上, 71–79。
- 69 同上, 102–105。
- 70 同上, 106。



- 71 同上，169。
- 72 同上，124。
- 73 這要如何做到，參見下面對實用主義以及郝大維和安樂哲的中國文化類型學論述的討論。
- 74 同上，126–127。
- 75 同上，172。
- 76 同上，176–177。
- 77 必須注意，郝大維和安樂哲認為他們的比較哲學方法論，是種對自身論述的脈絡性有深刻理解的方法論，故他們相當強調中西文化的歷史性以及複雜性。同時，他們認為他們建構出的中國文化與他們心目中的西方文化，嚴格來說都不是體系化的類型，而是在中西文化中具有代表性的制度、實作和精英論述，以及意義複雜多變的核心“概念”中，依據他們特定的問題意識，建構能妥當闡釋中國和西方各自“一致性”的論述，進而產生有意義的對比，David Hall and Roger Ames, *Anticipating China* (1995), 111–189; Roger Ames, 〈文化對話的意義〉，收錄於《自我的圓成》（石家庄：河北人民，2005），439。
- 78 同上，3–9。
- 79 同上，39。
- 80 同上，13–15。
- 81 同上，25。
- 82 同上，66–67。
- 83 同上，68。
- 84 同上，19–24。
- 85 同上，42。
- 86 同上，70–73。
- 87 同上，75–81。
- 88 同上，82–90。
- 89 同上，113–114。
- 90 David Hall and Roger Ames, *Thinking from the Han* (SUNY Press, 1998), 5–7.
- 91 同上，8。
- 92 同上，13。
- 93 同上，103–111。
- 94 David Hall and Roger Ames, *Thinking from the Han* (SUNY Press, 1998), 103–111.



- 95 David Hall and Roger Ames, *Thinking through Confucius* (SUNY Press, 1987), 15–16.
- 96 Ilya Prigogine 在 *Order Out of Chaos* (NY: Bantam, 1984) 中指出，就算世界本然的樣貌是混沌，但暫時性的秩序仍然能從其間浮現出來，並且在不可逆的發展下，被其他同樣是暫時性的秩序取代。
- 97 David Hall and Roger Ames, *Anticipating China* (SUNY Press, 1995), 188–189.
- 98 同上，211–216。
- 99 David Hall and Roger Ames, *Thinking from the Han* (SUNY Press, 1998), 172.
- 100 同上，23–39。
- 101 同上，40。
- 102 David Hall and Roger Ames, *Thinking through Confucius* (SUNY Press, 1987), 20.
- 103 同上，21–25。
- 104 David Hall and Roger Ames, *Anticipating China* (SUNY Press, 1995), 117.
- 105 David Hall and Roger Ames, *Thinking from the Han* (SUNY Press, 1998), 172.
- 106 同上，40–41。

