

儒家倫理的行動結構

——從韋伯的《儒教與道教》談起

黃聖哲

世新大學社會心理學系

摘要 本研究由韋伯的行動理論 (Handlungstheorie) 出發，試圖透過對韋伯的《儒教與道教》的理論社會學闡述，並扣連到晚近相關的人文社會科學的研究發現，以勾勒出儒家倫理的行動結構，並揭露其理性行動的潛能，以及其在現代社會中結構轉換的可能性。由結構詮釋學的觀點來看，儒家倫理其實具備適應現代社會生活的潛能，因為它具備理性化的結構特性，重點只在於如何進行轉化。

關鍵詞 儒家倫理、儒教、宗教社會學、韋伯

前言

儒家研究一直是台灣人文學界高度關注的領域，特別是余英時、徐復觀、許倬雲、杜維明等，他們大多認為，儒家具有某種程度的理性化與自主性。他們通常將“士”等同於“知識分子”，認為儒家主張無神論，強調道德自主性，並且無宗教組織、並非宗教信仰。他們一致認為，儒家對現代社會是可以一體適用的，這套觀點也被社會科學界廣泛接受，心理學家黃光國在其“儒家關係主義”一書中就指出，禮的邏輯運作由知識分子擴延到整個社會，滲透到底層的日常生活。

但是，對社會學而言，研究的重點並非儒家的教義本身，而是應該把重心放在儒家倫理的生活導引，以及儒家教義所引發的行動後果。不能單看“知識份子”本身，而是必須觀察社會整體的圖像，亦即，儒家倫理對日常生活中一般人有什麼影響。傳統的儒家倫理運作下的個人難以產生自主性，雖然有其理性的面向，但是他的理性化主要運作在規訓與順從上，使人以與現實妥協的方式服膺社會規範。

儒家倫理實際運作的後果就是一種社會行動的順從主義、凸顯一種下對上的盲目服從，從而使社會行動者喪失主體思考的能力，因而產生一種因循苟且的慣習（*Habitus*）。儒家知識分子傳統上依附於政權並推廣其教義，因而中國歷史上的政權從來都不是儒家知識份子推翻的，通常是官方與民間產生巨大的結構斷裂所導致的，而推翻政權的通常是社會底層階級的人，知識份子的“士紳”與社會底層（俗民）生活是兩套平行的系統，俗民依其自身的為魔法所貫穿的宗教信仰而行動，而“理性”的儒家宰制階級則對之包容。由結構的觀點而言，理性化的儒家倫理其實具備適應現代社會生活的潛能，因為他們共同具備理性化的結構同質性，重點只在於如何轉化它。

本研究由韋伯的行動理論（*Handlungstheorie*）出發，試圖透過對韋伯的《儒教與道教》的結構詮釋學分析，並扣連到晚近相關的人文社會科學的研究發現，以勾勒出儒家倫理的行動結構，並揭露其理性行動的潛能，以及其在現代社會中結構轉換的可能性條件。

一 孝的運作

孝是儒家倫理的核心。韋伯認為，孝（恭順，*Pietät*）是整個

傳統中國社會運作的基本結構。¹ “封建制以榮譽為首要德行，而父權家產制則是以孝（恭順）為首要德行……對封建主的恭順（孝），是與子女對父母的孝順，官職層級的結構中，（下級）對上級的恭順，以及一般的對任官者的恭順並列的，因為孝這個共通的原則是適用於所有這些人的。”² 孝是傳統中國社會最根本的德行，孩童自幼被灌輸的是對父母無條件的孝道。孝因而具有道德的優先性。

韋伯指出，與西方的封建制形成對比，孝使得“封建的忠誠”轉化為“官吏之間的庇護關係”。中國式的忠誠是父權家長式的，而非封建的。³ 在一個父權家產制國家中，孝被轉化到所有的從屬關係之中。孝被認為是所有其他德行的源頭，並以恭順的姿態去對待一切的人際關係。“孝被認為是無條件的紀律之奉行的試金石與保證，是官僚體制最重要的身分義務。”⁴

在《經濟與社會》中，韋伯試圖解釋為何孝道對於儒教如此重要：“儒教極端強調孝道。此一強調乃出自於巫術信仰以及對祖先靈魂的重視，實際上則是由一個家父長與家產官僚支配組織來推動。”⁵ 換言之，儒教其實保留著古代自然宗教的殘餘，而儒家知識份子對超自然的力量一貫地採取容忍的態度。德行有許多種：誠實、信任、尊重等等，而儒教則將恭順（孝）提升到首要地位。韋伯認為，印度教與祆教對真誠（Wahrheitspflicht）十分重視，而在儒教中，“與印度教及祆教之對真誠的要求相去甚遠的是儒教的中國官僚制的身分倫理，在與儀式的應對委善的要求下，對真誠的要求就整個消退了。”⁶

身分倫理不同於“信念倫理”（Gesinnungsethik）。依循信念倫理的救贖的宗教性（以基督教為範例）與現世處於一種緊張的關係。⁷ 信念倫理的“體系化會突破個別的規範之定型化，以便能為整體生活導引之配合宗教救贖的目標帶來一種‘有意義的’關係。”⁸ 信念倫理使得宗教與現世充滿內在的矛盾。“一個宗教倫

理愈是將此世界組織成一個體系化、理性化的宇宙，其與此一世界諸秩序間的倫理性緊張似就顯得尖銳與更基本；當世俗秩序依其固有之法則性體系化時，尤其如此。”⁹ 身分倫理則不易產生宗教與現世的緊張，它傾向於使規範定型化，同時也就不會去強調“真理的義務”。儒教表現為一種“純粹適應現世的倫理”。

在傳統中國，孝不僅是家庭運作的邏輯，更延伸為社會倫理的一般準則，最終更形成政治上的主要意識型態。根據史學家呂妙芬的研究，從元朝起原本屬於上層社會的儒家倫理逐漸擴展到庶民階層，明代中期之後更迅速發展。¹⁰ 孝道的強調使得家族與權力關係緊密結合，家族與宗法制度成為中國社會運作的基本單位。

在韋伯看來，孝的運作不僅鞏固身份倫理，更強化了從朝廷到家族的“父權官僚體制”。但是孝道運作的基礎，家庭社會化，並非韋伯的學術研究所關注的焦點。我們必須藉由批判理論取向的社會心理學研究，才得以對孝的運作有更進一步的認識。

霍克海默的“權威家庭”研究提供了一個適切的參照點。權威造成一種盲目奴隸式的順從，它啟動一種心理惰性，使人再也無法做出自己的決定，對權威的盲從會使得個體處於一種客觀上生命無價值的狀態。¹¹ 家庭是個體社會化的第一個場所，人格的養成與個人行動結構的塑造都與家庭社會化的過程緊密相關。¹² 父權家長制中，父親的權力來自於兩個物質基礎，其一來自於父親經濟上的位置，其二來自於其生理上的優勢，且具備法律上的資源。在小家庭中進行第一級的馴化。透過有意識與無意識的機制，大部分人的心理性格都在這種權威家庭中被馴化。¹³

雖然權威家庭普遍存在於世界各地前現代的社會中，並非傳統中國所特有，但是霍克海默的診斷對儒教以孝的運作為核心的傳統社會仍然是有效的；這整套權威人格的運作方式就從家庭中父親權威的結構擴大運轉為社會上的無知與盲從的結構。

二 禮的行動理論意涵

儒家倫理的另一個核心概念——“禮”——被韋伯根據其同代人的德文翻譯理解為“Schicklichkeit”¹⁴，雖然與中文有些許差異，但由韋伯的行動理論來審視這個用語，反而是更能突顯出“禮”的行動意涵：它是依照習俗的倫理性而面對具體的情境所採取的適當的行動。《禮記》中有云：“禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。”〈冠義篇〉在《儒教與道教》中被韋伯理解為：“受過傳統習俗教育的人，會合宜且虔敬地參加古老的儀式典禮。他會根據他的身分習俗與‘禮節’——儒教的根本概念——表現優雅而莊重地控制著自己所有的舉止、身形姿態與動作。”¹⁵

按照韋伯的理解，有教養的儒家知識分子，“無論是內在或是與社會的關係，都保持和諧，並且在任何的社會情況下——無論等級是高是低——都平穩鎮定；他行事世故而無害自己的尊嚴。在一種合於禮儀秩序的宮廷朝堂意義下，自制的沈著與正確無瑕的體態，展現出這個人的典雅與尊嚴的特性。”¹⁶ 這是禮的行動邏輯運作之下的身體的外在呈現，或者也可以使用法國社會學家Bourdieu的術語，稱之為Hexis。禮是儒家倫理外在的行動規範，具有涂爾幹意義的社會強制力。

韋伯認為，禮的運作表現出“警覺性的自制、內省與謹慎的特色”，“尤其是，我們會發覺，所有熱情的形式、包括欣喜在內，都受到壓抑，因為熱情會擾亂心靈的平靜與和諧，而後者則是一切善的根源。”¹⁷ 溫和而缺乏熱情，或許這正是禮的運作的後果。

與世界其他救贖宗教相比，韋伯發現，儒教並沒有救贖的觀念，“儒教所關注的只是此世，而且就是如此存在的此世事物。”¹⁸ 儒家倫理對慾望的控制，並非為了得到救贖。“儒教

徒無意於棄絕生命的救贖，因為生命是被肯定的；也無意於擺脫社會現世的救贖，因為社會現世是既有而被接受的。他只想透過自制而謹慎地掌握住此世的種種機運。”¹⁹ 禮的運作使初民社會的人從原始的野蠻狀態中解放出來，使身體的體態與動作，烙上文明的印記，形成一種人類學家李維史陀（Levi-Strauss）所說的“從自然向文化”的過渡。

德國漢學家 Hans van Ess 對“禮”的解釋，代表著某種學術高度，與韋伯的時代不可同日而語：“禮一方面是根源，另一方面則是世界的秩序，在其上特定的行為方式被視為是客觀正確的。”²⁰

中國學者陳來的詮釋更具洞察力，禮是“一種有較大普遍性的社會生活的文化模式”，而不僅是國家的禮儀制度。²¹ 他指出，“禮作為等級秩序與等級文化體系，是把人群區分為血緣譜系上不同的級位，或政制系統的不同等級。這種區分當然是以‘辨異’為主要特徵。”²² 這種等級間的關係會使得人與人之間關係疏離乃至緊張，特別是古代的中國禮儀總是以“敬慎威儀”的方式增加階層秩序的威嚴。

禮，在結構上，是一種韋伯所談論的“身分倫理”。由行動理論觀之，孝代表一種順從與屈服的行動邏輯；而禮則代表一種社會外在的強制力，它以秩序為名壓制行動者，和諧的秩序背後隱藏的意義是沒有任何個體性存活的空間，正如韋伯在《儒教與道教》中點出的，中國傳統社會，“沒有被認可的個人自由的領域”。²³

“孝”與“禮”構成了儒家倫理雙重的行動結構，它傾向於將所有的人際關係轉化為角色關係，在它運轉良好時，或許可以維持一種和諧的社會秩序，但是卻無法形成訴諸個體自主性相互結合的共同體。²⁴ 而當“禮崩樂壞”之時，革命的動力便轉而訴諸魔法的力量，正如韋伯所指出的，這種與儒家知識分子斷裂的魔法的力量恆常地潛伏於中國社會底層的民間信仰之中。

“禮”一旦與“孝”結合，作為行動結構，並協同運作，家庭關係就會在根本上轉化為角色關係，在崇尚宗法制度的大家族中尤其明顯，祠堂被用以進行父權家長制的懲罰。但是家庭關係在性質上是擴散關係，親子關係不是禮儀關係所能規範的。用“禮”去規範擴散關係，其結果是角色關係的疏離與冷漠，生命價值萎縮，一旦家庭中每位成員都按照“禮”來執行角色功能，父親與兒子往往變成陌生人。“禮”在社會學而言，只是角色與角色之間的規範，而擴散關係結構上要求關係的兩造整全生命的完全投入，因而傳統的中國家庭並不傾向於建構擴散關係，現代意義的“愛情”及韋伯在《中間考察》中特別談論的“性愛的美學化”自然也結構性地被“禮”排除在外。

三 儒家生活導引的此岸性

韋伯認為，中國的宗教，與世界其他宗教相比較，缺乏救贖型的先知。儒教發展成為一種父權官僚體制，且不曾受到其他有組織、理性化的宗教體系所威脅，它也從未發展出市民階級（Bürgertum）。²⁵ “這裡沒有以超俗世之神的名義揭示倫理‘要求’的先知；宗教性的原始性質尚未突破，並且也排除了先知的倫理要求。”²⁶ 皇帝在這種儒教體系中是具有最高權力的政教合一的統治者，“受過禮儀訓練且精通典籍的官員”與皇帝一起處理社會事務。

韋伯指出，這種屬於官僚階層的主智化的理性主義“從內心裡就蔑視宗教——除非宗教成為馴服一般大眾所必須的手段”。從而知識份子所代表的儒教與社會底層的民間信仰在古代中國的社會結構中就產生一種結構性的斷裂。儒教知識份子崇尚理性化

的行動，熟悉官僚體系的運作，並壟斷政治權力；而民間一般的“俗人”則崇尚以魔法為主導的民間信仰，並且無法進行有系統的理性化的生活導引。“一般民間的宗教信仰，原則上仍停留在巫術（魔法，Magie）以及英雄的一種毫無系統性的崇拜。父權制的官僚體系在其理性主義的立場上，對於此種根本為其所蔑視的混亂，幾乎毫無加以系統性轉化的意圖，官僚體系只是接受了此種混亂。”²⁷

在儒教的影響下，皇帝的暴力（“皇權”）本身即是個至高且經神聖化的構造物，從某種意義上而言，他超出民間所信奉的眾神之上，“天子”說明了皇帝的宗教性卡理斯瑪（Charisma）來自於其先人所居住的上天。而民間信仰的諸神的重要性與否則取決於其卡理斯瑪能否得到確證（所謂的“靈驗”）。²⁸ 這種訴諸“靈驗”的魔法式的信仰，受到儒家知識分子的容忍，因為這有利於其統治。“由於對現世秩序這種特殊而非理性的執著，在官僚體系正當化的力量，以及極有限呈現於世上的超現世力量之間，便產生一種極妥善的結合；因為後者如果獨立的話，就會被認為要與官僚體系相抗衡。”²⁹

儒教不關注“彼岸”的問題，也沒有西方式的救贖的概念，它將全部的精力專注於此世（此岸），這個有限的生命。“一般而言，正統的儒教中國人（而不是佛教徒），是為了他在此世中的命運——為了長壽、為了子嗣、財富，以及在很小的程度上為了祖先的福利——而祭祀，全然不是為了他在‘彼世’之命運的緣故。”³⁰ 儒教徒沒有被“拯救”的慾望，“不管是從靈魂的輪迴，還是從彼世的懲罰”。³¹ 儒教的生活導引完全是此世的，它沒有基督教的“原罪”或“人的墮落”之類的被拯救的渴望。儒教徒的“罪”只有在“不孝”時，才會被突顯出來。儒教徒的“救贖”是從無教養的狀態中拯救出來，讀書、學做人，追求道德的完善圓滿。

韋伯強調，“儘管容許道教存在，但就我們由歷史所知，從來沒有出現過強而有力的教士階層。更重要的是，根本就不曾有任何獨立的宗教力量足以開展出一套救贖的教義、或一套自主的倫理與教育。”³² 救贖的教義是處理此岸與彼岸之間的問題，此世生命如何達到救贖，讓人可以達到彼岸，儒教的想法裡面沒有彼岸。儒教沒有救贖的教義，這牽涉到它對死亡的看法。直接必須處理的形上學問題是：有沒有死後的世界？儒家的回答是：沒有。王充的《論衡》中有言：“人之所以生者，精氣也，死而精氣滅。能為精氣者，血脈也。人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用為鬼？”世界上除了儒教，其他宗教對死後的世界都有一定的看法。而儒家，對死亡是以理性化的方式去處理，不留給鬼神任何空間。

俗世的此岸性被儒家以理性化的方式賦予一個規範性的配置，五倫界定了社會中基本的人際關係的義務，儒家知識精英則追求個人的道德完美化，試圖建立一種道德主體，但這一切都與“俗人”相去甚遠，俗人的世界一般都是順從與盲從，追求福祿壽的此世的幸福，並希冀死後能被接往“西方極樂世界”。韋伯沒有觀察到的是，儒家倫理最終進入到民間信仰的實踐中，成為其日常生活中的道德準則與倫理規範。³³

四 仁與相互性

“仁”被儒學研究者視為孔子的中心思想，但並未受到韋伯的重視，《儒教與道教》著重討論的是“禮”與“孝”，對“仁”則是完全忽略。但是討論“儒家倫理”而不討論“仁”似乎有些遠離核心。仁代表著儒家倫理的道德理想，雖然它在社會日常生活的運作中很少有被實現的可能。

我們可以藉由最近中國學術界的研究間接地討論一下儒家倫理的“仁”的概念。中國學者馮晨認為，仁規範了人與人之間的關係，它體現為對人的敬與愛。³⁴ “敬，首先要將對方做為一個人格獨立、思想完整的人來看待。我自己是人，對方和我一樣。儘管可能存在社會地位高下，財物多寡的差別，但是，內在的人格是完全平等的。在這個基礎，像看重自己的人格一樣看重對方的人格，給對方人格以尊嚴。換一種說法，用自己希望對方尊重我的方式尊重對方。”³⁵

所以，仁具體表現為人與人之間的相互尊重，但是這種理想不僅在古代中國，就算在當前的社會也不可能實現。因為在傳統社會，根本就存在一般人的“人格獨立、思想完整”。更多的是，依循韋伯所說的身分倫理，以恭順並判斷自身的階級地位來行動。仁本身具有一種“相互性”（reciprocity）的理想成分，它頂多只構成儒家知識份子圈內的道德規範。

在此，儒家是否具有成為道德主體的現代轉化之類的問題，並非我們關注的焦點，我們關心的是儒家倫理的生活實踐與實際運作。馮晨引鄭玄注的《周禮注疏》云：“仁，愛人以及物”，愛人及物，上下鄉親，曰仁。仁被賦予了“親愛”的意涵。愛的基礎則被詮釋為相互尊重。³⁶

“克己復禮為仁”（《論語》），“上下相親”的社會學意義是“角色的相互性”，社會角色相互之間的倫理要求，它不太著墨於“擴散關係”與“真摯性”的問題，因此也很難成為真正的道德行動的主體，更難以想像“浪漫主義式的愛情”。仁的理想，就其行動理論的內在潛力而言，頂多發展成哈伯瑪斯式的強調“真誠性”（Wahrhaftigkeit）的溝通理性與溝通行動。但在缺乏現代國家法治與公共領域的框架下，仁的理想不僅是空談，更可能淪為獨裁政權統治運作的意識型態語言，正如漢代一般。

日本史學家津田左右吉則認為，在儒家學說中，“仁”與“愛”都是很難明確界定其內容的概念。他認為，“儒家所教導與學習的，主要是擴展為‘道’的意義的‘仁’，並非是‘仁’本來的意義。”³⁷ 在《論語》中，他指出，孔門弟子間談到“仁”時並無深刻的思考，仁被視為原本就存於人心的道德規範，而“為入之道”則是仁的擴展。“從這點看來，孔子思想的道德基礎似全是在於個人本身。而其道德的具體內容，是規範人對人的關係，並不脫離人生活的範疇。”³⁸

津田認為，自由意志的問題在儒家倫理中並未被突顯出來。“然而，道德是人的道德，被視為出自人本身之同時，道德的主體——人格的觀念卻似乎未確實形成。因為人類道德行為的根本——自由意志，或者可稱之為理性的人心作用等皆不夠明確，而道德意義中的個人特質似乎也不受重視。”³⁹

他一針見血地指出，儒家的道德行動缺乏“智”的作用，道德的學習是經由他人的教誨，而不是依賴個人的理性判斷。他寫道：“若被視為‘道’之本的‘仁’具有道德情操的性質，在這個意義上的‘仁’，以及從其擴展出來的‘道’，在行為的展現上，甚至會看起來並不具有太多‘智’的作用在其中。這是因為道德的情操是透過長期的生活體驗、教養或修練而自然形成，其中應該囊括了‘智’的作用，透過‘智’而得的所有知識才是，但在各個情況下，那些‘智’的作用並不直接顯現於情操的動向上，因而未被明顯意識到其存在，也因此孔子似乎並沒有考慮到這個部分。”⁴⁰

由於“仁”大體上是經由教育學習而來，因而儒家倫理在運作上有賴於教育，儒家的知識大多是有關道德實踐的知識，“仁”是藉由受教育與學習的實踐知識而得以展現為道德行為，津田指出，但是這剛好與仁是由內心自然流露的性質相抵觸，在實踐上，“就變成了沒有特別意義的東西。”⁴¹

五 “成聖”——救贖之道

韋伯並不關注儒教的救贖問題，畢竟《儒教與道教》的研究，只是要證明東亞的宗教傳統，無從發展出資本主義的“精神”。《儒教與道教》全書大部分是在闡述中國傳統的經濟結構與法律制度是如何不利於現代資本主義的產生。但是，如果像韋伯一般將儒家視為宗教，那麼儒教一樣會面臨各大宗教終極的救贖問題。

宗教社會學，依韋伯之見，研究重點不在於宗教的教義，而在於教義帶來的社會生活的後果與生活導引（*Lebensführung*），
“某種共同體行動類型的條件與作用”⁴² 才是研究的主軸，瞭解宗教意味著能夠解讀宗教行動本身的意義。各個宗教因其不同的救贖方法論，而發展出各自不同的生活導引。宗教的運作有賴於統一的、講求方法的生活導引；修行（或修練）必須要經由理性的、講求方法的整體生活導引，而不是經由一個個不成脈絡的行動來達成。⁴³

韋伯認為，與印度的古代佛教的救贖方法論可以相比的是天主教耶穌會的方法論。“所有這些方法論（*Methodik*）無不是朝著結合身心健康術與對一切思考與作為——相對於其種類與內容——加以同樣講求方法的規制，這個方向不斷發展的。這意味著，個人對於自己的身、心歷程最徹底清醒的、完全依照意志而抑制衝動的支配，以及矢志於宗教目的的一種體系化的生活規制。”⁴⁴

救贖之道是個人生活導引內在的確證的動力，它是各個宗教的終極意義問題。對儒家倫理而言，“成聖”是成就個人道德主體性的理想；而對儒教而言，成聖是其在俗世的唯一救贖之道。

中國學者李申指出，“成聖”是在宋代才確立為“為學之目標”。⁴⁵ 程頤云：“凡學之道，正其心，養其性而已。中正而

誠，則聖矣。《顏子所好何學論》”⁴⁶ 這種“復性成聖”的思想認為，人只要能夠保持或者恢復善良的本性，就能成為聖人。李申將“復性成聖”解釋為：“把學的目標定為成賢成聖，其學的內容，就主要是修身。修身的過程，就是存天理、滅人欲的過程。”⁴⁷ “滅人欲”是要求克服氣質之性，“存天理”則是恢復人性本善的天地之性。

“聖”代表一種道德的完美狀態，“成聖”成為儒家生活導引的終極目標。“成聖”在行動理論的意義是要建立行動主體的道德自主性，成就一種史學家余英時所說的“內在超越性”，這在宋明理學的儒家思想中尤為明顯。

根據史學家呂妙芬的精采研究，在晚明、清初時的儒家思想又有所轉折，家庭人倫成為成聖之學的基礎，他們認為孝道乃成聖之道的根本、重視日用人倫、謹守倫理秩序。她認為，明清之際的儒學有儒、釋、道三教交織融合的情形，儒教中甚至出現聖賢群聚的天堂想像，“可能與民間宗教有關，也可能受到天主教的刺激”。⁴⁸

在她的研究裡發現：“魏晉南北朝的儒者在回應佛教思想時，基本上是採取‘形盡神滅’的立場來質疑佛教、與之區隔；而明清儒者雖同樣站在反對佛教、不信輪迴、堅守儒家的立場，許多人卻相信‘形盡神不滅’、人死後有知、善惡果教不爽。”⁴⁹ 換言之，鬼神信仰似乎入侵了儒家信仰，聖人之靈與祖先之靈俱都回復。這時的儒學理性化程度降低，似乎又回到精靈或魔法崇拜式的初民信仰。

“成聖”追求的是此世的道德圓滿，但“果報”又將彼岸性帶回來界定有限性。“成聖”本是救贖的確證的動力，是一種道德行動的生命反身性的肯證，它以“君子”的理想型態出現，同時帶來一種有邏輯一致性、有方法的日常生活理性化的生活導引，但鬼神信仰則不然，魔法將強烈降低日常生活理性化的要求，而朝向神秘主義的救贖之道。

六 儒教與傳統主義

韋伯指出，儒教是一種“身分性的”宗教，維持著強烈的傳統主義性格。而道教“在本質上甚至比正統的儒教更加傳統主義”⁵⁰，但韋伯所認知的“道教”充滿魔法的色彩，散佈鬼神論的思想，似乎比較接近民間宗教，“道教與理性的規律生活——不論是入世的、還是出世的——之間，不僅無路可通，而且道教的巫術（魔法）還必然成為此種發展趨向的最嚴重障礙。”⁵¹ 但是，魔法（Magic）在“正統的儒教裡有其被認可的地位，並且也自有傳統主義的影響力。”⁵²

儒家內在的理性結構，事實上在晚清時期，已經被非理性的魔法力量所破壞。韋伯寫道：“無論是在官方的國家祭典(儒家)這方面，還是在道教這方面，中國的宗教性都未能為個人以宗教為引導的生活，創造出像清教的生活方法論所呈現的那樣足夠強烈的動機。”⁵³

我們必須注意到，韋伯書中所討論的儒教，是十九世紀末二十世紀初經由西洋傳教士所呈現的圖象，與今日的儒家自不可同日而語。在韋伯看來，儒教“作為一種‘身分性的’宗教，它是主智主義的士人階層的道德。這些人的特徵是，以教養為傲。”⁵⁴ 但是即使儒教的處事智慧是“市民的”（bürgerlich），它也包含迷信的成分，“包含於儒教的理性主義中的非理性因素，除了我們已知的之外，這種對於非理性命定論的信仰，也是支撐其高貴性的一根支柱。”⁵⁵

不同於清教教徒所期待的彼岸的救贖，“在儒教裡，不論是有教養的還是一般人，都不以彼岸為念。有教養的儒教徒對於身後，唯一關心的是能否留名於世；為了捍衛聲名，他必須有以死相殉的準備。”⁵⁶

儒家的身分性的生活導引，使得有教養的知識份子與廣大的庶民之間產生斷裂，在教育上，呈現極大的社會與地域的差

異。“較為貧困的平民百姓，還是以其精打細算的節儉，維持著傳統主義的糊口式經濟。這種幾乎令人不敢相信的極度節儉，舉世無匹。”⁵⁷“教育階層在極大的程度上，以否定的方式，決定性地影響了庶民大眾的生活導引，一方面它完全阻塞了先知宗教性的興起，另一方面則幾乎徹底地根除了泛靈論宗教性裡的狂迷要素。”⁵⁸

韋伯認為，儒教的生活導引使得中國社會充滿了一種“社會倫理的冷漠性”，所有的道德義務都帶有強烈的形式主義的色彩。在儒家倫理的日常運作下，除了親戚、學生、同事朋友這種純粹個人情感的聯帶之外，其他的關係都被排斥。社會倫理的行使必須考量人倫關係的優先性。⁵⁹

“在中國，所有的社會倫理都只是將與生俱來的恭順關係（孝）轉移到其他被認為與此同質性的關係上而已。在五項自然的社會關係裡，對君、父、夫、兄（包括師）、友的義務，構成無條件的倫理約束的整體。在此關係之外，其他自然且純粹的功能義務關係則是以儒教的相互性原則為基礎，其中並無絲毫情感的要素。”⁶⁰ 好客與慈善是在世界各處都被稱頌的，不能被視為是儒家倫理所特有。

儒教的生活導引由於傳統主義與因襲主義的影響，善行與好客的義務都帶有強烈的形式主義格。施捨與作“功德”被賦予一種宗教倫理的強制性。韋伯強調，“同情心”並沒有在儒教的溫床上大大地發展起來。“即使是提倡兼愛的（異端）代表人物（例如墨翟），本質上也僅就功利的立場來看待同情心。”⁶¹

儒教本身是一種“秩序的理性主義”，它希望“透過個人的倫理的力量，以及透過有秩序的行政力量，希望能達成純粹是地上的完美。”⁶² 但是儒教的統治卻是透過由上天賦予卡里斯瑪的統治者來進行，個人倫理與官僚體系的福祉形成內在的緊張的關係。

韋伯總結說：“總之，正統與異端在教義與實踐上本質的差異，以及儒教所實踐的決定性特徵，是基於兩大根源：一方面，儒教是一種受過典籍教育的官僚體系的身分倫理；另一方面，孝道與特別是祖先崇拜，被認為是父權家產制政治不可或缺的基礎而受到維護。”⁶³

七 儒家倫理的理性結構之現代轉換

儘管被很多學者批評為扭曲乃至誤解儒家⁶⁴，韋伯仍然看出儒家思想內在的理性結構，它崇尚一種“秩序的理性主義”。正如社會學家林端所指出的，儒家倫理背後所代表的是一種“脈絡化的普遍主義”⁶⁵，韋伯過於強調儒家倫理特殊性的面向，而忽略其理性結構普遍化的潛力。

社會學家楊慶堃（C. K. Yang）在《中國社會中的宗教》一書中則指出，像東漢王充那樣純粹理性主義的儒家學者畢竟是少數，“儒學依然把世界是做一個與天命相關的實體，一個‘充滿意義，並以倫理為導向的宇宙’。”⁶⁶他認為，受到佛學的刺激，“宋代以後儒家學派內部出現一股理性化趨勢。儒學‘理性化’的觀點在當代中國眾多學者中尤為明顯，此時的他們則深受西方理性主義及資產階級革命時期世俗化的大趨勢所影響。”⁶⁷

無論如何，即使是在其晚清僵化的型態中，倫理的內在理性化的結構仍然在儒家思想中清晰可辨，儘管它是以韋伯所謂的“身分性”倫理的姿態出現，而非基督新教式的“信念倫理”。衡諸中國史，我們可以發現，儒學在不同的歷史時期，都不斷地精進“理性化”的程度。

儒家倫理是傳統社會生活實踐運作的核心，它為文化的生產與價值的定位提供了結構性原則。儘管儒家倫理有其內在的理性

化潛能，但依筆者之見，它如果要進行一種現代性的轉化，必然得面對眾多的結構性障礙。

首先，家內孝道的運作阻礙個體性的發展，使人的自我形成永遠依賴社會外在的條件，而無從產生個人的“真摯性”（Authentizität）。父權家長制的威權家庭，如何轉換為重視孩童自我成長的現代核心家庭，需要更多基礎的社會化研究。⁶⁸ 同樣地，權威人格的克服與超越也是孝道運作無可避免的待解決的難題。伊底帕斯情結與青少年危機的克服、行動主體的構建等議題仍未被中文的社會學界所重視，傳統儒家價值與思維結構反身地運作於“社會科學”之中，無益於問題的發現與解決。

其次，“禮”作為制度性規範，如今已完全呈現出涂爾幹所謂的Anomie（“失範”）的樣貌，“五倫”的社會實質基礎早已瓦解，禮的外在規範性必須由個體的現代公民的道德自我意識所替代，“禮”必須被轉化為擴大的“道德主體性”。“平等”（égalité，法國大革命的三大理想之一）必須被視為制度性規範的基礎。等級身分的不平等待遇必須被人人平等的現代公民權所替代。

至於原本規範二人關係的“仁”，它代表了一種人類共通的共同體的烏托邦的理想，這在“禮運大同篇”中尤其明顯。或許，“仁”可以與哈伯瑪斯溝通行動理論中所強調的Verständigung（“諒解”）相結合，成為一種民主社會的溝通理性。儒家思想原本就不強調現代資本主義運作的工具理性，“仁”作為改造現世的理想，仍有其現代意義。“仁”的思想與哈伯瑪斯的“對話倫理學”有高度的理論相容性，這使得儒學的現代轉換更有可能實現。⁶⁹ “仁”是人與人之間社會互動的理想型態，正如林端所指出的，仁具有一種普遍主義的博愛潛能。⁷⁰

在這些層層疊疊的文化傳統所累積的障礙之外，還有一個迫切性的問題：（哈伯瑪斯意義的）公共領域作為行動之參考架構

的建立。公共性與家族的利益連帶形成結構性的衝突。大眾媒體的公共性是一種在溝通行動中產生的社會空間，它使民主社會對公共議題得以進行理性論辯；家族利益性則使公共領域成為私人利益的鬥爭場合，而利益的獲取又往往有賴於傳統倫理關係的運作。新型數位媒體的興起，使得問題更加複雜化。但無論如何，若無公共領域作為行動的參考架構，要實現儒家倫理的現代轉換是不可能的。

19世紀以降的世界史是由源於西方一神教的普遍理性化的歷史動力所推動，在21世紀的今天，我們看到它以加速的方式席捲全人類。這個具有普遍性的理性化過程，將一種客觀理性的潛在的普遍意義，逐步擴展到人類社會生活的各個層面，儒家無法以文化相對主義的論述來回應這種生活實踐的普遍性要求。可幸的是，儒家原本潛在的理性結構，與之並不相矛盾，只要它能夠進行一種理性的結構轉化，終將完成自身的內在超越。

注釋

- 1 韋伯，《中國的宗教：儒教與道教》，簡慧美譯（台北：遠流，1989），222起。
- 2 Max Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, (Tübingen: Mohr, 1988), 445–446; 韋伯，《中國的宗教：儒教與道教》，222。
- 3 韋伯，《中國的宗教：儒教與道教》，222。
- 4 Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1988, S.446–447; 韋伯，《儒教與道教》，223。
- 5 韋伯，《宗教社會學》，康樂，簡慧美譯（台北：遠流，1993），270。
- 6 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft (WuG)* (Tübingen: Mohr, 1985), 350; 韋伯，《宗教社會學》，1993，270，譯文經筆者修改過。
- 7 韋伯，《宗教社會學》，1993，267。
- 8 同上，頁269。
- 9 同上。
- 10 呂妙芬，《孝治天下》（台北：聯經，2011），22起。

- 11 Max Horkheimer, "Authority and Family", in: Horkheimer, *Critical Theory* (N. Y.: Continuum, 1999), 71.
- 12 Horkheimer, 1999, p. 98.
- 13 Horkheimer, 1999, p. 107.
- 14 Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", 1988, 444.
- 15 Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", 1988, 444; 韋伯, 《中國的宗教: 儒教與道教》, 1989, 221。
- 16 同上, 445; 韋伯, 《中國的宗教: 儒教與道教》, 1989, 221。
- 17 同上。
- 18 韋伯, 《中國的宗教: 儒教與道教》, 1989, 220–221。
- 19 同上, 221–222。
- 20 Hans van Ess, *Der Konfuzianismus* (München: Beck, 2009), 80.
- 21 陳來, 《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》(北京: 北京大學出版社, 2017), 291。
- 22 同上, 325。
- 23 韋伯, 《中國的宗教: 儒教與道教》, 212。
- 24 請參閱: 黃聖哲, 〈社會性的雙重結構〉, 收於黃聖哲, 《結構詮釋學》(台北: 唐山, 2018)。
- 25 Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", 1988, 430.
- 26 Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", 1988, 431; 韋伯, 1989, 207。
- 27 同上; 韋伯, 《中國的宗教: 儒教與道教》, 1989, 208, 譯文經筆者修改過。
- 28 參見Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", 1988, 432.
- 29 韋伯, 《中國的宗教: 儒教與道教》, 1989, 209。
- 30 同上。
- 31 同上, 221。
- 32 同上, 207–208。
- 33 請參見: 丁仁傑, 《當代漢人民眾宗教研究》(台北: 聯經, 2009)。
- 34 馮晨, 《孔子仁學思想研究》(北京: 人民, 2018), 53。
- 35 同上。
- 36 同上, 頁50起。
- 37 津田左右吉, 《論語與孔子思想》(台北: 聯經, 2015), 430。
- 38 同上書, 431。
- 39 同上。
- 40 同上書, 431–432。
- 41 同上書, 433。

- 42 Weber, WuG, 245.
- 43 Weber, WuG, 324.
- 44 Weber, WuG, 327; 韋伯,《宗教社會學》,1993,214。
- 45 李申,《儒教簡史》(桂林:廣西師範大學,2013),147。
- 46 轉引自:同上書,148。
- 47 同上書,149。
- 48 呂妙芬,《成聖與家庭人倫》(台北:聯經,2017),69。
- 49 同上。
- 50 韋伯,《中國的宗教》,1989,271。
- 51 同上。
- 52 同上。
- 53 Weber,“Konfuzianismus und Taoismus”,1988,490; 韋伯,《中國的宗教》,1989,272,譯文經筆者修改過。
- 54 韋伯,1989,272。
- 55 同上書,273。
- 56 同上,274。
- 57 同上。
- 58 Weber,“Konfuzianismus und Taoismus”,1988,493; 韋伯,《中國的宗教》,1989,274。
- 59 韋伯,1989,275。
- 60 Weber,“Konfuzianismus und Taoismus”,1988,494; 韋伯,《中國的宗教》,1989,275,譯文經筆者修改過。
- 61 韋伯,1989,276。
- 62 同上書,278。
- 63 Weber,“Konfuzianismus und Taoismus”,1988,498; 韋伯,《中國的宗教》,1989,279。
- 64 林端,〈全球化下的儒家倫理:社會學觀點的考察〉,收於黃俊傑編,《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》(台北:喜馬拉雅研究發展基金會,2002); 黃光國,《儒家關係主義——哲學反思、理論建構與實徵研究》(台北:心理,2009); 余英時,《中國思想傳統的現代詮釋》(台北:聯經,1987)。
- 65 林端,〈全球化下的儒家倫理:社會學觀點的考察〉,2002,94。
- 66 楊慶堃,范麗珠譯,《中國社會中的宗教》(成都:四川人民,2016),192。
- 67 同上。

- 68 請參見 Detlef Garz/ Uwe Raven, *Theorie der Praxis: Einführung in das Werk Ulrich Oevermanns* (Wiesbaden: Springer, 2015), 書中有關社會化與社會化互動的討論；或參考：黃聖哲，〈危機與自我的形成〉，收於黃聖哲，《結構詮釋學》（台北：唐山，2018），117起。
- 69 請參見林遠澤，儒家後習俗責任倫理學的理念，2017。
- 70 林端，〈全球化下的儒家倫理：社會學觀點的考察〉，2002，頁96。