

「儒家倫理與社會科學」座談會紀要⁺



會議緣起

2013 年 8 月 30 日「林端紀念學會」於高等研究院舉辦第二次籌備會議時，黃光國教授提出危機與轉型的雙重壓力：這裡面包括資本主義過渡的發展、大陸的三個危機（1.創造力的危機 2.貪腐的危機 3.文章抄襲的危機）與臺灣如何因應全球化的壓力。與此同時，儒家文化在民間也以另外一番面貌與臺灣創造力相結合，為了探索此一股在民間興起來的隱性力量、也為了擬定年度工作計畫，開始有了籌備此一座談會的計畫，並將原先只是理念的關心，希望付諸行動上的實現。

此外，黃光國教授也指出，誕生於西方近現代社會的理論及其核心概念，當它尋求放諸四海而皆準的價值標準時，應考慮「適用」於不同的歷史、社會與文化的特殊性。尤其在現

代化的過程中，儒家倫理的核心價值觀如何與西化結合，又如何以全新的面貌重新展現，也是與會的成員共同關心的課題。但此一議題涉及甚廣，非三言兩語所能概括，於是吳玉山教授提出會前會的想法，大家共同先組織一個小型會議，凝聚議題，然後再研擬主題。籌備會中黃院長提出「儒家傳統與社會科學」作為會前會的主題內容。

會前會於 2013 年 12 月 5 日下午 2 時 30 分，假臺灣大學人文高等研究院會議室舉辦。會議由黃俊傑院長主持，共有六人參與討論：主持人黃俊傑院長、理事長黃光國教授、吳展良教授、吳玉山教授、石計生教授、黃源盛教授（按會議進行次序排列），每人發表時間的長度為 15-20 分鐘左右。雖然這只是一個會前會，與會的學者們因為不受制式化的會議

⁺ 本文係 2013 年 12 月 5 日本院與林端紀念學會合辦「儒家倫理與社會科學」座談會紀要。

^{*} 林端教授夫人。

議程限制，反而更能夠暢所欲言，使討論極為熱烈精采。

會議內容

會議開始由黃俊傑教授（人文社會高等研究院院長）致詞，並於會議過程中指出會議的核心問題是文化的，是大是大非與人情義理的拿捏與堅持，歷史審判、歷史定位與文化人的自我期許，它既是大是大非，也是人情義理；另一方面黃俊傑院長又提出另外一個核心的觀點，西學東漸下，華人的身體由兩部分組成，「西學的上半身」與「傳統的下半身」。但上半身裝的內容與下半身裝的內容，與會的學者都有不同的看法，而且自鴉片戰爭以後，「西學的上半身」與「傳統的下半身」之間始終沒有找出一個最好的相處之道。選擇「西學的上半身」作為文明的主要內涵，還是選擇「傳統的下半身」、大是大非與人情義理的拿捏作為文明的主要內涵，這是現代所有華人社會所共同面對的困境。在臺灣一再強調民間社會的可愛與可敬，就是因為大是大非與人情義理的拿捏，仍然還在社會起著作用。我們不能接受五四以來的全盤西化，但需要以更具前瞻性、更具現代性的眼光拿捏大是大非與人情義理，不要在短視近利的盲目中被西化的大潮所淹沒。這是這個研討會的期望，以及未來的想要努力的方向。文明的內容不是只有政治與經濟實力，它還包含更多的內容，尊嚴、仁愛、人情味與和平共存的價值觀可能更應該是我們努力的方向。

會議的第一場由黃光國教授（臺灣大學心理學系講座教授）開始，論文的主題是〈儒家思想研究對社會科學本土化的意義〉。他再度

對西方的科學主義的研究方法提出了質疑，認為這種西方式的科學主義，無法用來分析獨具華人文化特色的社會。於是黃光國教授從心理學的角度提出的「含攝文化理論」，希望透過理論的建構，「克服現代心理學之父 Wilhelm Wundt（1832-1920）未能以科學方法研究文化的難題」。黃光國教授認為的「含攝文化理論」既具特殊性，只針對華人的特性作分析，又具普世性，也可以分析其它文化類型的人類社會。黃光國教授想要「依照文化心理學『一種心智，多種心態』的原則」，¹ 整合 Vygotsky（1896-1934）所主張的『意圖心理學』（intentional psychology）和『科學心理學』（causal psychology）。建構既能反映人類共同心智（universal mind），又能說明特定文化中的人們心態（mentalities in particular cultures）。」

吳展良教授（臺灣大學歷史學系教授）討論的主題為〈中西文化基本特質的比較觀芻議〉。認為中西文化基本特質的差異，在於西方文化重視個體性，中國文化重視整體性，他認為整體性與個體性需相輔相成，不得偏廢「整體性高度發展，需提升個體性，個體性高度發展，則需提升整體性。物極而反，這是兩者相需且相輔相成的根基。」

吳展良教授對中、西文化的比較是多方面的，他的整體性與個體性的比較包羅甚廣；舉凡家族主義與個人主義之外，還包括思想、文化、語言、藝術、宗教；認識論、世界觀、形象觀等，都作了全面性的比較。由於個體性思維與整體性思維各有所偏，譬如個體性思維可以建立普遍而有效率的運作方式，整體性的思維可以帶領生命安頓，兩者缺一不可。

1 Richard A. Shweder, Jacqueline J. Goodnow, Giyoo Hatano, Robert A. Le Vine, Hazel R. Markus & Peggy J. Miller, "The Cultural Psychology of Development: One Mind, Many Mentalities," in William Damon (ed.) *Handbook of Child Psychology (Vol. 1): Theoretical Models of Human Development* (New York: John Wiley & Sons, 1998).

中國現代化之後，不能只重視生命安頓的整體性思維，有效率的個體性思維，想要走向現代化的中國亦不得不走上的路徑。因此，如何使個體性思維與整體性思維相輔相成，成為近現代的重要課題。吳展良教授特別擔心某一個面向的過度偏重，會擠壓到另外一個面向的發展，所以特別擔心臺灣個體性思維，過度發展的隱憂。

吳玉山教授（臺灣大學政治學系教授）的主題是〈政治學：在民主於儒家之間〉，探討西方概念能不能分析儒家文化影響下的民主政治與政治活動。

吳玉山教授像黃光國教授一樣，探討使用實證科學的方法分析華人政治文化的困境。因為很多傳統的價值理念無法用西方的概念去分析。譬如吳玉山教授說：「傳統西方的民主理論，個人主義與自由主義是民主所不可或缺的理念基礎，而儒家則崇尚集體與層級，人與人之間的關係是透過恩情，它不是市場上面的操作，不是用數量而是用感情、感覺、恩惠、報答，我覺得有一整套的詞語在西方世界裡頭看不到，即使 favor 在西方也不是中文裡頭的恩。」從這種邏輯下來，會得出儒家的價值體系不符民主概念。然而當大家繼續討論到儒家文化裡的王道、尚賢政治，大是大非與人情義理等概念時，這些概念在某個程度裡表達出另外一種普世價值與主權在民的想法。所以吳玉山教授認為這是兩個完全不一樣價值的價值體系，因為兩個價值體系的不同，就用西方的分析概念作標準，否定這一套價值體系，可能也有待商榷。至於這兩種價值體系能否彼此相融，能否進一步的整合，還必須要進一步在理念上作紮實的準備功夫，才有可能更進一步展開對儒家的政治學研究。

黃源盛教授（政治大學法律學系教授）的講題是〈儒家傳統與刑法中倫常條款的存與

廢〉，直接從經驗事實裡說明西方的法律如何慢慢取代具儒家傳統特色的倫常條款。在這個取代的過程裡，按照黃源盛教授的說法是個人自由權利的本位，取代了傳統中華法系以家族、倫理義務的本位；從家族整體轉成個人，從倫理轉成自由，從義務轉成權利。

這樣轉換的過程，按照黃源盛教授的看法，從「1902 年到 1911 年，經過清末晚清的變法修律後，中華法系就結束掉，引入西方的法律，所以這套法律在專有名詞上叫『繼受法』，大陸叫『移植法』，我們傳統的中華法系叫『傳統法』或者『固有法』，傳統法有個特色就是儒家思想主流，尤其隋唐之後叫禮教。」但是在轉換過程中，「傳統法」、「倫常法」並沒有完全被「移植法」所替代掉，帶有傳統儒家色彩很濃的「倫理義務」仍保留在法律條文裡。以當代各國的法例來看，臺灣的趨勢不可避免也將朝向去除倫常法的方向發展。然而在不可避免的大趨勢下、繼受西方採用個人權利本位的法思想之下，也能照顧到倫理義務本位的文化價值，是未來也應該思考的大方向。

石計生教授（東吳大學社會學系教授）從儒家倫理的角度再結構與大家分享〈陰陽倫常：儒家倫理的再結構與道家身體後現代實踐〉。

所謂儒家倫理的再結構，按照石計生教授的說法，儒家倫理在現代化的過程中，它已經產生某種程度的再結構了，例如它的核心倫理基礎「『家庭主義』及其衍生出來的價值觀：孝順、祖先祭祀等，」已經型構了「當代華人節儉儲蓄、入世實用的經濟行為。」這些儒家倫價值的再結構，也是當今華人能在全球競爭中屹立不搖的主要原因。

但是另一方面，石計生教授認為儒家倫理的價值內容已與現代社會產生斷裂，尤其是如何處理同性婚姻的家庭倫理這一部分，儒家文

化的五倫倫理觀可能就不敷使用了。因此如何吸取新的養分，補充儒家的倫理觀，也是研究儒家倫理的學者，不可不思考的問題。石計生教授特別提出道家與儒家對陰、陽這個符號的不同解釋。「這個符號在儒家來講，在五倫的範圍裡面被具體化為男女。」「陰陽這個東西，在道家看來起來一個符號，就符號來講，道家講的是陰陽，陰陽這東西不只是男女，這個符號就道家身體來講，是要回到一個更根本的一個整體。」在具體社會行為即「一個道路回到太極或無極的渾沌狀態，那個東西和靜坐或身體的操練有關。」因此從陰陽到無極的渾沌狀態，按照石計生教授的說法，中間分為三段過程：第一段是未脫家，還沒有離開家，第二段是脫家離開家，第三段是修行。這三段過程將原先儒家思想只處理五倫這一部分，已經擴大成未脫家到修行至渾沌狀態，這樣的擴大解釋，就可以解決儒家原先只處理五倫的窘境。這就是儒家倫理的當代再結構。

會議總結

黃光國：

〈儒家思想研究對社會科學本土化的意義〉

臺灣地區的本土心理學經過三十幾年的發展，已經清楚認識到：心理學的發展經歷過三次大的典範移轉：行為主義以實證主義強調的實徵研究作為基礎；認知心理學以後實證主義的先驗理念論作為基礎；本土心理學則是以批判實在論主張的先驗實在論作為基礎。在全球化時代，發展本土心理學的目的，是要依照文化心理學「一種心智，多種心態」的原則，² 建構既能反映人類共同心智（universal mind），又能說明特定文化中人們心態（mentalities

in particular cultures）的「含攝文化的理論」（culture-inclusive theories），克服現代心理學之父 Wilhelm Wundt（1832-1920）未能以科學方法研究文化的難題，並整合 Vygotsky（1896-1934）所主張的「意圖心理學」（intentional psychology）和「科學心理學」（causal psychology）。

用作者主張的研究取向分析儒家思想，建構「含攝儒家文化的理論」，便可以重新評估韋伯關於儒家的學說。韋伯（Max Weber, 1864-1920）和涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917）、馬克思（Karl Max, 1818-1883）並稱為古典社會學三大家，他們的著作對西方社會學有十分深遠的影響。韋伯一生治學的主要旨趣，在於探討：「近代資本主義興起」的原因，並試圖用近代歐洲理性主義的興起來回答這個問題。在其名著《基督新教倫理與資本主義精神》中，³ 韋伯認為：基督新教對於合理性的追求是產生資本主義的文化因素。為了支持這樣的論點，他又從比較宗教社會學的觀點，發表了一系列的著作，包括《儒教與道教》，《印度教與佛教》以及《古猶太教》，認為其他宗教的「經濟倫理」不像基督新教那樣地與資本主義相契合，所以無法產生近代西方理性的資本主義。他原本還計畫討論回教，但宏圖未成，即已去世。

韋伯在描述中國的社會結構時，係採用「理念型的研究方法」（ideal type approach），他打破時間的限制，隨意引用不同時代的材料，來描述帝制中國社會的「理念型態」。這種作法曾經受過不少批評，可是，韋伯認為：1911年滿清王朝覆亡之前，中國社會結構的主要面相大致保持穩定，因此，他可以採用這種「理念型的研究方法」來研究中國社會。

2 前揭書。

3 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. by Talcott Parsons (London: Routledge, 1930/1992)；韋伯：《基督新教倫理與資本主義精神》，康樂、簡惠美（譯）（臺北：遠流出版公司，2007年）。

韋伯將基督新教視為一種「文化系統」，建構出其「理念型」（ideal type），再以之作為參考架構，用「文化對比」的方法，研究儒家倫理，犯了「歐洲中心主義」的謬誤。更重要的是：他在研究儒家倫理的時候，並不是把儒家倫理看作是一種「文化系統」來加以分析，而是在「社會和文化交互作用」（socio cultural interaction）的層次上，研究儒家倫理在中國不同歷史階段中的展現，犯了「銲接的謬誤」，但他卻成為西方社會科學界以「東方主義」（Orientalism）從事中國研究之濫觴。⁴

儘管韋伯的中國研究有這樣或那樣的缺點，由於韋伯的「歐洲研究」為他帶來了極大的聲譽，也塑造出他無與倫比的學術聲譽，他對儒家倫理的分析因而對西方漢學家的中國研究產生了巨大的影響。受他影響的西方漢學家甚至形成了所謂的「韋伯學派」。同時也深刻地影響了中國學術界。二十世紀初期，許多中國知識分子親身體驗過舊文化和舊傳統的壓力，他們的學養不足以讓他們以理性的態度對儒家思想作客觀的分析，因而跟著國際「學術主流」隨聲附和，造成「聚蚊成雷」的效果，甚至影響了中國歷史的走向。

因此，作者決定撰寫一本書，題為《盡己與天良：破解韋伯的迷陣》。一方面批判韋伯的關於儒家的學說，一方面作為華人社會科學研究的基礎。

吳展良：

〈中西文化基本特質的比較觀芻議〉

中西文化一偏重整體性，一偏重個體性。兩者並非本質性的不同，而是同一人類「知性」（含理性）觀看角度的差異，都是人類「知性」的高度表現，然而這又卻是雙方一切

學術、思想、語文、政治、倫理、社會、藝術、文學差異的根源。整體性高度發展，需提升個體性。個體性高度發展，則需提升整體性。物極而反，這是兩者相需且相輔相成的根基。

儒學重整體性，科哲學重個體性。亦屬相輔相成。而重點在各得其真。

中國傳統重整體性、啟蒙與現代性重個體性。合則兩美，然不可因合而失真。現代文化的基本運作方式，由啟蒙的理性、分析、原子式思維而來。因如此才易於建立普遍而有效率的運作方式。中國之現代化，亦不得不走上此路。然人生與社會倫理的基底，仍有賴整體性思維安頓。此中矛盾不少，需知其各自限制而後分別安放於適當位置。攻乎異端，斯害已矣。

中國的傳統無論是政治、經濟、社會組織、家族、學術思想、藝術文學、宇宙觀、認識觀，人生家庭社會觀以及其他方面都受整體觀的強烈影響，是一個以偏重事物之整體性為主要特質的文化。中國的現代化的主要趨勢，則可視為一個引進西方現代文化以促進個體性之發展的大過程。引進必須漸進，才不會引起太多的混亂與痛苦。而此發展則希望能夠在未來達到更適當的綜合，不偏於個體，也不偏於整體。人類生活本來不可能絕對的整體化或個體化。人生活在社會中，有我的個體，也有社會各層次與層面的整體，人對一切外物的認識掌握本來也有個體觀與整體觀兩個層面，二者應得到適當的綜合。長遠來看，中國文明將全方位加強個體性的發展，而仍然在相當程度上保留其重整體的基本特質。在此過程中固然必須面對種種嚴峻的挑戰，卻有可能完成一個世界上前所未見的宏偉文明。

4 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978).

吳玉山：

〈政治學：在民主於儒家之間〉

儒家思想與政治學之間的關係可以分為兩個大的面向來考慮。第一個是從思想方面、理念方面來看在政治學的研究與儒家之間，究竟有甚麼關聯。第二個是從實際的經驗方向來看，究竟實際上儒家的想法在政治生活當中，正在扮演甚麼樣的角色。在理念面的部分，又可以區別為三項：一、儒家（或傳統中國思想）作為一種研究政治現象的方法，是否有可以提供我們做參考的地方？二、儒家作為一套政治價值，與以民主作為最重要政治價值的現代政治學，這兩者之間的關聯是甚麼？三、儒家作為一組政治制度，跟我們現在所看到、所熟悉或想像要如何改進的政治制度，有甚麼樣的關係？這三個議題是可以清楚區別的，第一個是求知識的方法，是一個方法論上面的問題；第二個是一個價值的問題，就是我們認為甚麼在政治上是可欲的？儒家所說的和西方傳統的民主價值之間是甚麼關係？第三個是如果把儒家的理念落實到實際的政治制度上面，它和我們所熟知的西方民主制度之間的關係又是如何？這三者都是把儒家拿來跟西方的優勢典範作對話。在實質面的部分，重點是瞭解儒家在菁英與大眾的政治信念與政治行為當中，究竟扮演怎麼樣的角色，產生了什麼樣的影響。這裡當然是以臺灣作為中心，但是也應兼及港澳與大陸，甚至韓國與日本等儒家所披覆的區域與國家。

理念面之一：儒家作為一種研究方法

在這一方面，我們可以探討西方的邏輯實證論是否應為有效知識的唯一泉源，特別是在人文與社會科學的這一塊，以及知識的普世主義與本土主義之間的關係，並探求儒家在這樣的思辨當中所可能扮演的角色。邏輯實證論是自然科學方法哲學的核心，並且在科學的進展

上顯現了巨大的效能。不過這樣的方法論在適用到人文和社會科學範疇的時候，主要是以一種類推的方式，自動適用過來的，而不是在人文社會科學方面，也已經展現出同樣的有效性，來讓它可以獲得優勢典範的地位。另一個是知識的普世主義與本土主義之間的關係。在自然科學和生命科學當中，普遍主義是最基本的預設，如果跳出這個基本預設，那麼整個學問就不用去講求了。很明顯地，原子和物質在東西方沒有不一樣的屬性和反應，然而在人文社會科學的範疇裡，很多人對普世主義其實是有遲疑的。人文和社會科學的研究者去接受普世主義，很大一部分也是因為自然科學的有效性、強勢性，所以自然而然地接受，因此這是一個推論過來的東西，而不是我們已經確定了在人世間存在著普世皆準的知識。在這裡，論辯的主題是方法論，論辯的意義未必是固執與互斥性的選擇，而是探索截長補短、相互補充之處，來成就一個更為完全的方法論。黃老師與呂女士最近的大文即與此一面向的討論有關。

政治學原本有豐富的、多元的理論淵源，但是當代的政治學自然科學化的傾向非常嚴重，而與人文領域越來越脫節，這是值得有識者關心的。就政治學的發展來說，最早主要是政治哲學與政治思想，例如從經典時期的柏拉圖、亞里斯多德，到中古、近代的思想家（例如聖艾奎納、霍布斯、盧梭等）。到了十九、二十世紀之交時，公法學在政治學中發揮了很大的作用，美國總統威爾遜就是這樣的政治學者。到了兩次世界大戰中間，人類學研究和社會學研究開始對政治學產生一定的影響。然後到了二次大戰以後，又出現了一些心理學、行為學的影響，最後則是經濟學的典範。現在政治學已經被經濟學的研究典範所深刻影響，至少美國的政治學是如此，我們稱它叫「硬核」的政治科學（Hardcore political science），而

以前那些學科典範所帶來的影響，現在都在被排斥當中，這不是一個很健康的學術發展的方式，所以這一塊我覺得是很重要的，希望從研究方法與儒家傳統的討論當中能夠有所碰撞與增益。

理念面之二：儒家作為一套政治價值

在這裡主要的議題是探討民主與儒家的相合性。對於傳統西方的民主理論而言，個人主義與自由主義是民主所不可或缺的理念基礎，而儒家則崇尚集體與層級，因此與民主格格不入。是否如此，值得深入探究。尤其儒家的政治價值體系，尚須加以清晰地再現，方有利於討論。具體地來看，西方的基本價值是以個人主義作為核心，比較強調平等和自由。人與人之間的關係是透過一種市場的方式、契約的方式來建構。在東方比較強調的是整體，以中國的情形來講，講究親疏遠近，比較不會單純地從一個個人的觀點來設想。中國式親疏差序的人際關係很自然地就形成了一個階層，而不是像西洋一樣平面的格局。在中國人與人之間的互動是透過恩情，而不是透過市場上、契約上的操作，不是用條件而是用感覺、感情、恩惠，與報答。這裡有一整套的概念和詞語在西方世界裡是完全看不到的，即使"favor"在西方也不是中文裡頭的「恩」，所以這是兩個完全不一樣的價值體系。儒家這一套價值體系和民主那一套的價值體系，彼此的關聯是怎麼樣？儒家的這一些價值體系有可能進得去民主嗎？是一定會有互斥嗎？即使在民主的體系中，大家也知道像共和主義和自由主義，本來也就是有辯論的。儒家是與其中一支的關係比較更為接近嗎？這三者間的關係究竟是如何？我想這裡頭有好多系列的子題可以去研究。

理念面之三：儒家作為一組政治制度

在這裡探討儒家所發展出的政治制度，例

如以知識與德行決定國家的領導階層與政府官吏，是否與民主相互悖離，還是可以有相互補充之處。簡言之，便是 meritocracy 與 democracy 之間的關係。在這一方面，Daniel Bell 等人做了一些研究，包括如何將傳統的儒家理念和制度現代化。以前孫中山曾經想要吸納儒家若干理念，包括如果要成為國家領導者，必須通過一個考試。這個考試與我們現在的理解已經不同，現在的理解就是透過考試得到一個分數，而那時候的意思，是希望檢驗一下個人的能力和德行是不是已經到了可以出來擔負公共責任的程度。現在我們可以說當前考試的形式達不到這個檢驗的目的，可是當我們把考試的意義看輕的時候，也就把希望領導人能夠具有一定德行和能力的那種基本的要求丟掉，於是變成「只要大家都覺得好，其實就是好」，這樣就丟失了儒家傳統裡頭對一些基本價值的信仰。我們有可能將這樣的價值召喚回政治生活嗎？我們能夠用儒家來更增益現代民主政治嗎？這裡也有很多的議題可以探討。

我最近看了一個大陸把自己的體制和美國與英國的政治體制拿來做對比的有趣卡通，叫做《領導人是怎樣煉成的？》（<http://www.youtube.com/watch?v=YLWduXt2vO0>），當然是政治宣傳，但是拍得頗為生動。這裡面講中共的制度是怎樣選賢舉能，最後出來一個習近平；而美國又是怎樣競選，然後出來一個歐巴馬，把兩個國家對比起來。這個宣傳卡通是在合理化中共自己的政治制度，其潛台詞是歐美不好從根本否定中國，因為中國的體制就是在組織中一層一層地訓練人，然後透過經驗和能力的表現選擇到最好的國家領導人。中共的方式和歐美的方式是相當不同的，但是就治理的結果來說，很難講西方就比中國好。究竟中共現在擢拔領袖的制度有沒有儒家的中國特色在裡面，和歐美的制度比較起來有沒有可以討論的地方，這些都可以研究。

實質面：儒家的實際角色

這裡探討儒家在現存的東亞社會當中，所扮演的政治角色，包括菁英與大眾的層次。比較細膩的來看，這包括菁英的自我期許與認定、大眾對於菁英的評鑑標準、政治行為的文化系統等等。這些議題，在不同的東亞國家當中展現了不同的風貌，因而可以相互比較，例如非正式政治的比較研究已經是一個研究的重要主題，而這樣的主題是沒有辦法以普世主義的假設來進行的。在臺灣，雖然就形式上而言，我們已經有了一個自由民主體制，然而這樣的一個體制，就實際運作來看，仍然可以發現傳統儒家滲入了菁英以及民眾的想法和行為當中，我們或許可以把它稱為政治儒家（political Confucianism），具體而言，這究竟是什麼，頗為值得研究。以臺灣最近的例子來說，在 2013 年的「九月政爭」中就可以看到許多傳統政治文化的脈絡。當我和西方學者討論到這件事情的時候，發現他們對於許多內容是無法理解，難以想像的，這是因為他們沒有我們的文化系統。在這裡我們便可以看到文化對於菁英和大眾所產生的重要影響。如果我們處理的不是與文化相關的議題，而是自然科學或是生命科學的現象，那麼跨越文化的理解便不會有任何意義的漏失，然而一旦文化構成思想和行為的基礎，那麼不去檢視文化，便沒有辦法理解附麗在文化上的各種現象。在臺灣，文化的基礎很大一部分便是儒家。

上述的這些研究，都需要對於儒家倫理加以清楚地詮釋，使其能夠具有清晰的當代意義，

並且成為可以運用的概念。因此儒家的政治意義是首先需要釐清的。有了紮實的概念上的準備功夫，才有可能在理念上（包括方法、價值、制度）與經驗上展開對於儒家的政治學研究。

石計生：

〈陰陽倫常：儒家倫理的再結構與道家身體後現代實踐〉

過去作者曾經論證：韋伯的新教倫理說明了和十九世紀資本主義精神的一個可能的選擇性親和；而二十世紀經濟全球化，「理性化的經濟生活」早已是一般的常態，儒家倫理雖源遠流長經歷千年，也造成了價值與內容上的斷裂，如家父長制等。但其核心的「家庭主義」及其衍生出來的價值觀：孝順、不信任感、祖先祭祀等，均型構了經濟全球化的當代華人節儉儲蓄、入世實用的經濟行為的倫理基礎。⁵這種儒家倫理核心價值的當代再結構，在吸收資本主義現代的管理經營形式後，產生獨特的歷史作用，使得華人能在全球競爭時代中屹立不搖。本文則持續探究儒家倫理價值觀的身體作用，是否也具有類似的再結構？從而創造一種有別於西方的當代身體觀？

本文從作者當代「龍門丹道」的生命實踐⁶提出「陰陽倫常」的概念，這是儒家倫理與道家身體揉合再結構的發展。其論證包括兩個層次：

(1)從原儒至道家身體，特別是金朝王重陽全真道——儒釋道三教合流⁷——的儒、釋與

5 石計生：〈從「新教倫理」談經濟全球化衝擊下的「儒家倫理」〉，《臺灣大學人文社會高等研究院院訊》，第 8 卷第 2 期（總第 27 期，2013 年 6 月），頁 33-44。

6 法號大道復濟生，入道 27 年。曾任臺北市丹道協會理事長，現為榮譽理事。因大學時期罹患急性肝炎，西醫束手無策，因緣際會得遇名師——全真派龍門宗第十三代傳人王來靜大師與全真派王重陽北宗傳人金鳳山人，修煉全真與龍門心法：「真龍行雲功」等。1993 年隨恩師遍訪大江南北、名山大川，曾登臨中嶽嵩山。曾於北京巧遇道家奇人張寶勝，廣州偶遇道家大德宋小龍，得傳道家秘法如「洪範九鑄大法」等。2010 年於南京大學客座講學後，登江蘇句容茅山，得三茅真君於夢中傳授道家秘法，在「三天門」領悟上清派道家身體原理。

7 蜂屋邦夫：《金代道教の研究——王重陽と馬丹陽》（東京：東京大學汲古書院，1992 年）。

道的互滲性揉合後，以內丹學為核心所廣義論述的道家身體為基礎，論證一種「身體的精神性」的轉向可能。在將「一陰一陽之為道」的內在化、身體化的過程中，道家內丹學為了追求拙樸長生的身體，乃在與儒家共通的統攝天、地、人多層次對應的宇宙、社會與物質身體和諧思維下，有著多面向共構的探索與實踐。作者曾提出「道家身體的兩重性」，⁸ 揭櫫人體「法身」與「色身」的氣的精神化過程，形構了一種具備「身體的精神性」實踐，而為「陰陽倫常」觀。

(2)在後現代社會中，這樣的「陰陽倫常」價值與實踐，又是怎樣影響著當代人的身體與社會性活動？而道家身體的「陰陽倫常」，蛻變自儒家倫理的道體化，將身體外的兩性分野，通過內丹學的精氣神轉化，產生身體內景觀想與中性身體論述。中性身體論述，這是作為符號的陰陽被人類狹隘定義為男女的逆轉，從陰陽返回先天的太極，乃至無極。這種身體其實從來沒有真正的產生過，人在追求的過程中，逐漸磨滅的是性別的差異，故王重陽曰：「戀欲不戀，得其中道，可矣」。⁹ 比較西方後現代思想家德勒茲（G. Deleuze）等的挑戰父、母、子家庭結構的「反依底帕斯」（anti-Oedipus）¹⁰ 與指出無器官身體（body without organ）的重要性，人的自由是建立在超越性別的基礎上才能從慾望解放，成為游牧民（nomad），¹¹ 而儒家倫理的再結構為道體化的「陰陽倫常」觀，是類似莊子「得其環中，以應無窮」的「環中」取得，實踐「圓現象」與「橐籥在玄扃」的超越性別的當代身體操練。

黃源盛：

〈儒家傳統與刑事法中倫常條款的存與廢〉

我們這套法律是西方來的，1902 年到 1911 年，經過清末晚清的變法修律後，中華法系就結束掉，引入西方的法律，所以這套法律在專有名詞上叫「繼受法」，大陸叫「移植法」，我們傳統的中華法系叫「傳統法」或者「固有法」，傳統法有個特色就是儒家思想主流，尤其隋唐之後叫禮教立法，所有的法律條文從禮教中去起它的價值，所以有人稱為「倫理義務法」。

繼受西方法這一套之後，變成是採個人自由權利本位，偏離了傳統中華法系的家族、倫理義務本位，剛才大家談很多，從家族整體轉成個人，從倫理轉成自由，從義務轉成權利，所以有人叫做個人權利法。這樣一個轉換過程中，百年過去，49 年後分成兩套不同的路來檢討，如果願意承認臺灣文化有中華文化成分的話，那有一百多年了，一百多年來，到底這種繼受西方這種個人自由權利本位的法思想，怎麼落實到法律的層面？在清末產生一個很大的論爭，叫禮法之爭，也就是禮教派與法理派，新舊之爭。禮教派堅持，要變法修律可以，但儒家思想這一套倫理禮教不能丟；可是變法派認為該丟就要丟，因此在這裡產生極大論爭，論爭結果是留下一個尾巴，就是「倫常條款」（這是我自己稱的），帶有傳統儒家色彩很濃的「身分秩序差別」——同一行為，不同身分、尊卑、男女、種族、良賤，會產生不同的法律效果。在這樣一種情形下，臺灣不管在刑法、民法、刑事訴訟法裡面，都留有這種條文，

8 石計生：〈保守求生：論道家身體轉向及其比較文化實踐〉，《中正大學中文學術年刊》，2008 年第 1 期（總第 11 期，2008 年），頁 137-184。

9 語出王重陽：《重陽立教十五論》。蜂屋邦夫：《金代道教の研究——王重陽と馬丹陽》。

10 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane, preface by Michel Foucault (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

11 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* 2, trans. by Brian Massumi, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

以當代世界各國法例來看，是非常特殊的，尤其和中國大陸更是完全不一樣的一個特色，而一些先進國家，有的已經逐一除罪化。

因此，在第三單元，列舉一些目前還存在的倫常條款，可是這些倫常條款，面臨 80-90% 臺灣法律教授的檢討聲浪，尤其主流大學的教授，幾乎都是留學回來：留德占 75-85%，留英美的少數，留日的一些。所以整個法律體系中的思考，完全是歐陸法、英美法化，歐陸法就是德國派、法國派，或者是維新後的日本派，英美法就是英國、美國。在這樣的法律思考邏輯下，全部都是西方化、歐陸化或英美化，這些傳統的倫常條款面臨極大挑戰，就是逐一要檢討。要嘛認為它是違憲，要嘛認為它是不符合時宜，逐一要檢討、除罪化。像現在鬧最兇的通姦罪除罪化，就是很典型，認為通姦根本就是違憲條文。還有人甚至認為，刑法 272 條殺直系血親尊親屬，比 271 條殺普通人罪重，也是違憲，因為日本最高裁判所就宣告違憲，一直到 1995 年，所有的日本倫常條款全部都拿掉。雖然這中間過了二、三十年，因為自民黨為了選票不敢修法，雖然這條文被宣告違憲，但老百姓認為孝是普世價值，不可以廢，所以拖到 1995 年才廢。1995 年廢的時候，把所有倫常條款偷偷的過渡，全部都廢除，所以日本刑法已經沒有儒家文化的色彩存在。

在這樣的狀況之下，臺灣面臨的，教授們或者是法律系出身的人，整個腦筋都是西方化的法律思維，也就是個人本位、權利本位、自由本位的思想，偏離了傳統儒家所謂的家族倫理、義務本位。如此一來，一一檢討下，將來只要有一條崩盤，整個就會崩盤，整個倫理條款會像日本一樣，1995 年全部把倫常條款拿掉。

這樣的話就涉及到一個跟儒家思想有關

的，就是在法律繼受的過程當中，西法東漸當中，這些倫常條款還有沒有存在的必要？該存該廢？如果要存的話，要存多少、廢多少？簡單地講，就是倫理道德和法律之間，其界限要畫在哪裡？要分還是要合？合多少分多少？這些事情其實是近代西方自由主義思潮中的個人主體性立法，與傳統中國整體性的家族倫理義務性立法很大的區別。但是更重要的觀念，念法律系的人整天都被灌輸一個觀念，刑法的第一個任務已經不是傳統儒家那一套，安邦治民之具，不是在穩定國家秩序，也不是在保持社會秩序。刑法的第一個任務，在保護法益。法益如何解釋？一般學者的教科書都認為「國家用公權力來保障人民生活上的利益」，然後都認為基本的倫理、核心價值、社會倫理價值的秩序，這一塊不算，既然這樣，這些倫常條款就會被一一清算，會除罪化。

所以文化價值和法律技術如何來兼顧發展？未來如何思考這個問題？倫理與法律觀念有它的時髦性、有它的迷思性，固有倫常碰到舶來法律時會衝撞，現在幾乎一條條地被檢討。只要法律系的老師敢在課堂上，尤其刑法老師說「死刑不該廢止」，「通姦罪不該廢止」，或者「殺直系血親尊親屬沒有違憲」，就會被認為是落伍，甚至根本配不上教這一科。在這種狀況下教出來的法律系，又目前是在社會科學領域比較強勢的一門學科，比政治學可能還更強勢一點，更實用性一點，在這種狀況下，未來可能會面臨到很多的問題。這些問題就是我想思考，回去我改一下，未來可以限縮在某個主題，這樣的話也凸顯出儒家倫常觀念未來何去何從？如果被全面拿掉，整個崩盤。政治是上面的層次，法律是最應用面、實際面，現在法律已經慢慢在普及了，在這種狀況下，法律是這樣，老百姓只好慢慢跟，會受影響，這是我初步的構想。