

書 評 Reviews

Die chinesische Ethik der Achsenzeit: Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Von Heiner Roetz.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992. S. IX + 480.

林 遠 澤*

德國漢學家羅哲海（Heiner Roetz）的大作：《軸心時代的中國倫理學：就其邁向後習俗思想突破的側面加以重構》，在 2007 年終於將有中文譯本問世。¹在轉譯的中文譯本出版之前，對其德文原著加以評論，或許還不算是太晚的工作。

羅哲海在《軸心時代的中國倫理學》中，對儒家倫理學的詮釋工作提出兩項我認為頗具開創性的觀點：他一方面借助柯爾伯格（Lawrence Kohlberg）的道德發展理論，跳脫思想發展的歷史特殊性與地域侷限性，而在文化進展的「種系發生學」（Phylogenese）層次上，重構儒家倫理學的邏輯發展結構。並就中國文化邁向道德意識成熟的後習俗序階之發展過程，釐清儒家倫理學做為一種普遍主義原則倫理學的內含所在；另一方面

* 中央大學哲學研究所助理教授

¹ 羅哲海這本書已經由作者自行翻譯成英文出版，並將書名改為《軸心時代的儒家倫理學》。參見：Heiner Roetz, *Confucian Ethics of The Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking* (Albany: State University of New York Press, 1993)。本書中譯為：羅哲海，《軸心期時代的儒家倫理》。目前已列入中國大陸大象出版社《當代海外漢學名著譯叢——儒學研究系列》，即將出版。

，他借助當代德國哲學家阿佩爾（Karl-Otto Apel）與哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的「對話倫理學」（Diskursethik）提出責任倫理學觀點，以超越普遍主義倫理學的存心倫理學限制。凸顯儒家倫理學的特色，不僅在於它的普遍主義倫理學性格，更在於他獨具整合「道德存心」與「社會責任」之「後習俗責任倫理學」（Postkonventionelle Verantwortungsethik）的構想。這個洞見，即使在當代中國本土的儒學研究中，都還沒有真正受到重視。

依羅哲海的評價，西方漢學界在他出版這本書之前都還沒有一部關於儒家倫理學的哲學專著。他自己不僅試圖去彌補這個缺憾，更承諾要以西方當前第一流的哲學思想來詮釋儒家，而不是有意地降低理解的高度，僅在道德常識的觀點上，對儒家倫理學做泛泛之論。作者深厚的跨文化學術研究的實力，不僅展現在他對中國經典的嫻熟，更在於他能對當代中國學者的詮釋觀點有充分的尊重與理解，與對當前西方自家最具影響力的哲學觀點有紮實的研究基礎。²羅哲海這本《軸心時代的中國倫理學》因而不宜以一般「漢學」的文獻學或思想史研究的角度來看待它，而應是出於哲學討論的高度來加以評價。因為透過他的詮釋，儒家倫理學已不僅屬於漢語的中國，而是各個高度發展的文明所必須共同面對的實踐理性結構問題。由先秦儒家在歷史的軸心時代所提出的「後習俗的責任倫理學」構想，在歐美當代的實踐哲學討論中，也還是一個尚未完成整合的工作。因而若能對於儒家倫理學做出恰當的詮釋，其意義將不僅在於文獻學的古典研究，而是真正能對當前世界文化的發展具有方向指引的作用。

站在哲學的高度，而不侷限在漢學的視野，來看待《軸心時代的中國倫理學》這本書，本文並不像現有的西方評論者一樣，擔心羅哲海在引入柯爾柏格的道德發展理論做為啟發性的重構線索時，會產生曲解文獻以符

² 羅哲海在書中的扉頁上，主要感謝的人即包括他在法蘭克福大學所師事的中國學者張聰東與德國當代著名的哲學家阿佩爾。

合外造理論的任意套用問題。³因為與其相信有所謂「讓文本自身說話」這種詮釋學的神話，不如更加批判地反思我們在詮釋中所預設的前理解理論的有效性，並適度在重構的過程中，基於詮釋的不能盡意，而反思平衡地修正先前用來詮釋的理解架構，以使健全的詮釋學循環能發揮它建構境域交融之效應歷史的作用。

羅哲海在《軸心時代的中國倫理學》一書中，對於詮釋儒家倫理學的侷限性，依我之見，並不在於他套用道德發展理論，而在於他對道德發展理論的後習俗責任倫理學，仍存在兩個理解上的盲點。亦即：（1）他僅以正義倫理的觀點，來看待儒家倫理學做為後習俗思想突破的惟一進路。他以「尊重他人」的「仁者敬人」，與道德黃金律「己所不欲，勿施於人」這條忠恕原則的一貫之道，來詮釋儒家普遍主義的原則倫理學涵義。但對於「仁者愛人」或仁做為「不忍人之心」，所形成的道德擴充主義之關懷倫理學內含即無相應的理解；再者，（2）羅哲海對於儒家做為一種後習俗的責任倫理學，只以韋伯（Max Weber）承認現實世界的不合理性，因而必須負責任地採取情境主義的決斷論之方式，來加以理解。而還達不到哈伯瑪斯或阿佩爾超越自律的存心倫理學，把責任倫理學理解成重視規範之情境應用的合適性，或做為實現與保全道德原則之歷史可應用性的目的論原則之理論高度。

以下進入本書的內容，以進一步評介羅哲海對儒學詮釋的貢獻與限制所在。

本書四百八十頁，共分十五章。第一章論述研究古代中國倫理學的當代意義，並接著在第二章歷史地回顧了西方漢學界對於中國倫理學的主要評價，第三章則論述他自己詮釋中國倫理學所採用的方法論進路，以上這三章可視為這本著作的第一部分。其著作的第二部分，包括第四章到第十一章。羅哲海在此依據柯爾伯格的道德發展理論，邏輯地重構當代中國學

³ 參見：M. Heitz, "Book Reviews," *Philosophy East & West* 45, no. 4 (October 1995): 597f.

者定位先秦儒家為軸心時代思想突破的歷史詮釋觀點。他論述周朝人文意識的初萌（第四章），與反映在論語中以周朝的禮樂為代表的倫理實體的瓦解（第五章），以展示儒家做為一種向後習俗道德突破的時代挑戰所在。然後再回到道德發展理論對習俗倫理的詮釋，以說明儒家所強調的孝（第六章）與忠（第七章）的倫常，即對應於第三序階的家庭倫理與第四序階的國家倫理。儒家正視周朝社會在家庭與國家倫常方面的失序與衝突（第八章），思考依原則倫理的洞見來解決習俗道德的規範衝突（第九章），孔子因而提出「仁」的忠恕一貫之道做為道德的最高原則（第十章），並以仁的原則培養君子能具備自律的道德人格，以做為道德意識最高發展序階的理想（第十一章）。第十二章至第十五章，可視為這本著作的第三部分。透過道德發展理論對於儒家倫理學所做的重構，羅哲海提出儒家倫理學有別於西方的自律倫理學，在於他是一種強調整合道德存心與社會責任的責任倫理學（第十二章），漢儒以後訴諸宇宙論來為儒家倫理學奠定基礎，在羅哲海看來是儒學的自我誤解（第十三章），至於先秦其它學派的倫理學觀點，則未達到儒家邁向後習俗思想的發展高度（第十四章），全書最後在第十五章做出總結。

由於篇幅所限，以下只針對我所區分出來的三個部分的主要見解提出批評。首先就第一部分而言，羅哲海用於詮釋儒家倫理學的重構方法論值得推薦。羅哲海在第一章指出本書的研究目的在於：（a）修正西方漢學家長期以來對於中國倫理學的錯誤評價；（b）回應近代中國知識份子對於如何調和自身文化傳統與西方現代化的熱烈討論；（c）為倫理學普遍主義的哲學努力做出貢獻。這三個研究目的事實上是三位一體的問題，它們所涉及的都是儒家倫理學是否是一種普遍主義倫理學的問題。

羅哲海指出，以往西方漢學家不論對儒家倫理學做出正面或負面的評價，其實都共同基於一個可疑的假設，就是儒家倫理學不是一種普遍主義的倫理學。在德國從黑格爾到韋伯，基於對西方自家精神的肯定，他們都負面地把儒家倫理學評價為適應現實的他律倫理學，或缺乏原則判斷的道

德特殊主義；而在另一方面，持美國新實用主義觀點的漢學家（例如 Rosemont, Fingarette, Ames 等人），在面對西方當代的精神危機時，卻反過來大力讚賞儒家倫理學。他們認為我們本來就不應該基於西方對真理、自由與自律這些概念的偶像崇拜來衡量中國哲學的價值。儒家強調禮樂的社群倫理生活，以及對道德判斷保持彈性，反而更適用於後現代的社會。這種兩極化的評價，使中國知識份子近百年來所強調的中國哲學的現代化討論陷入相當尷尬的處境。從黑格爾與韋伯所強調的自由與理性的現代化觀點來看，儒家倫理學並不具備現代化的必要成份；而從肯定儒家倫理學價值的脈絡主義者來看，儒家的現代化討論並非是儒學能對當代世界有所貢獻的重點所在。儒家倫理學的現代性討論雖然面臨這種理論的窘境，但在東亞與大陸本土，儒學卻正經歷復興的運動，其主要動力在於以儒家倫理做為經濟發展的酵素與政治穩定的保障。

羅哲海認為中國文化的未來發展，並非只能在要不是得放棄對儒家文化的自我認同，否則就得再把儒家的權威結構永恆化，這種兩難的困境中做選擇。而是可以復活先秦儒家在邁向後習俗階段的倫理學普遍主義的潛能，來重新發揮儒家傳統倫理學在當代的意義，並打破以往漢學家對中國倫理學的錯誤評價，而可以對當前西方倫理學之普遍主義的主張做出新的貢獻。為了能找出儒家倫理學的普遍主義向度，羅哲海在其研究的方法論上，試圖透過結合雅斯培（Karl Jaspers）對於軸心時代的歷史論述，與柯爾伯格對於道德發展序階的類型學建構，以突破在論述個別文化時，因其特定時空的脈絡性所造成的種族中心主義或文化相對主義限制。對於雅斯培軸心文明的說法，中國哲學界早已耳熟能詳。但羅哲海引用這個概念的創見，卻在於他認為軸心時代這個概念並非指特定的歷史時期，而是一種理解歷史或異文化的「規範性參考座標」（*normativer Bezugspunkt*）。因為如果軸心時代是指某一特定的歷史時期，那麼我們就可以質疑，為何當時只有希臘、印度與中國能進入軸心時代，而其它眾多的文化就不能同時進入軸心時代呢？因而要解釋軸心時代的發生並不能在歷史上找到答案，而

是得重構一個文化能跨入到文明成熟發展的邏輯條件。為此之故，羅哲海引入柯爾伯格的道德發展理論做為詮釋儒家倫理學的方法論基礎。因為柯爾伯格的道德發展理論實即致力於提出一種跨文化普遍性的道德發展序階，以在個體發生學的層次上，描述一般個人的道德發展過程。而這擴大來說，即可結合軸心時代做為規範參考座標的觀點，在種系發生學的層次上，重構一個文化成熟的進化發展過程。

在本書的第二部分，羅哲海即進一步嘗試把他的詮釋架構與中國經典的文本詮釋結合在一起。他依柯爾伯格的道德發展理論重構儒家倫理學的發展邏輯，在最後為了說明儒家倫理學包含有依形式與抽象的原則進行道德判斷的普遍主義倫理學構想，羅哲海精細地考察了儒家關於「仁」的各種詮釋，並做出一個非常獨特的論斷。他一反當代中國學界的主導觀點，主張孟子所強調的「仁義內在」並不是儒家普遍主義倫理學的核心，反而是荀子的「仁者敬人」與「忠恕」的一貫之道，才是對他人平等尊重的原則倫理學基礎。羅哲海認為孔子強調「吾道一以貫之」，與子貢問「有一言而可以終身行之者乎？」表示儒家與蘇格拉底一樣，都已經理解到真正的德性並非只是遵循殊異眾多的習俗德目，而是必須能掌握道德的原則性判斷。在儒家經典中，出現像友誼、和諧、中庸、義與仁這些基本的道德原則，但究竟是哪一個原則才能真正代表儒家的普遍主義原則倫理學，卻沒有被詳細的討論過。

羅哲海指出和諧與中庸都需先對行為的兩端做判斷，因而他它本身並不即是道德的基本原則。可以先被考量的基本道德判斷原則，或許是「義」這個概念。「義」在當代中文的複合字中，常被當成「正義」與「義務」這些概念的同義字，因而當代學者也大都把儒家對於「義」的強調，等同於儒家倫理學具有「義務論」或「正義理論」的內含。但羅哲海非常精確地看出這個詮釋的誤解之處。在先秦，「義」這個詞大都是在「義者宜也」的觀點下被理解。「義」因而指「合適」(Angemessene)與「恰如其分」(Gebührende)，而非指「正義」(Gerechtigkeit)或「義務」(Pflicht)

)。就像孟子認為：「勞心者治人，勞力者治於人」為「天下之通義」，或荀子所言：「故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等〔…〕皆使之載其事，而各得其宜」。可見，儒家對於義的重視，基本上仍是為了「確立具嚴格的角色劃分之階層社會」，所特別強調的一種各盡職責的原則。在行文中「義」因而主要與「分」、「別」、「差」、「等」這些與確立社會階層分化有關的字詞連用，而非主張普遍的平等。羅哲海並不否認，在孔孟的確有義利對揚的主張，「義」這個概念具普遍性與公平對待的含義。只不過當「義」是在後習俗的意義上被理解，那麼這是指「公義」與「私利」的對立。即使如此，公義的概念卻仍可與普遍的利益相一致，而不必一定是排除任何後果利益考量的義務論嚴格主義倫理學。這種相對於私利的公義概念，特別體現在荀子與墨家的著作中，因而羅哲海認為先秦儒家或其它學派對「義」的解釋，事實上僅能代表中國倫理學已經發展出柯爾柏格所劃分出來的道德第五序階之「利他的功利主義」觀點。

儒家倫理學的普遍主義內含在於「仁」這個概念。但對於「仁」，孔子卻有各種不同的解釋。從孔子主張「仁者愛人」與孟子的「不忍人之心」來看，仁者愛人雖然絕非偏私的倫理，但在羅哲海看來，這種「情感倫理學」(Gefühlsethik)的詮釋仍無法達到普遍主義倫理學的要求。因為對他人情感的反應，必然有親疏遠近的差異性。但根據道德發展理論的後習俗觀點，道德原則卻必須具有正義原則的形式性與抽象性，以使人與人之間的互動能具有平衡與可逆性。羅哲海因而認為，只有荀子主張超越情感的差異性而對他人一視同仁地加以尊重的「敬」，才能在「仁者必敬人」中，達到雖「其情二也」，但「其敬也一」的平等性要求(《荀子》〈臣道篇〉)。此外，也只有用忠恕之道所詮釋的道德黃金律「己所不欲，勿施於人」這個原則，才能代表儒家的倫理學已經達到道德意識第六序階的最高發展。

以忠恕之道的道德黃金律來詮釋孔子的一貫之道，雖然已經彰顯出儒家倫理學做為一種普遍主義原則倫理學的涵義。但是孔子對於他最重視的

弟子顏淵問「仁」的回答，卻說：「一日克己復禮，天下歸仁焉」。仁做為道德發展最高階段，是修養德性的君子所必須達到的道德人格理想。但仁的普遍實行最後又必須回歸禮樂之道。羅哲海在仁與禮不可分的關係中，看到一個詮釋儒家倫理學的關鍵性問題。相對於過去如韋伯等人的誤解，認為儒家倫理學對禮樂倫常的重視，只是一種回退到習俗道德之適應世俗的聰明，而尚非基於道德原則進行自律判斷的普遍主義倫理學；或者其它持道德保守主義觀點的漢學家，贊同儒家倫理學是一種反對「原則的暴政」，而強調習俗倫常的共同體道德。然而羅哲海卻從這裏看到，儒家其實早已意識到後習俗的責任倫理學問題。他們有原則主義的堅持，但又不持嚴格義務論的存心倫理學觀點。他們理解世界的不合理性，在一個「道不行」的世界中，不願「欲潔其身而亂大倫」，而寧可「知其不可而為之」，以自許「仕者行其義」。這顯示儒家倫理學做為普遍主義倫理學的特殊性，在於儒家對於現實世界採取積極參與的責任倫理學態度。而為了能將道德規範應用於非理性的現實世界，儒家因而對規範採取彈性遵守的態度，主張「毋必、毋固」或「無適也、無莫也，義之與比」，以能夠「與時屈伸，以義應變」。

「無適也、無莫也，義之與比」這句話，反映了儒家對於結合遵守規範正當性的「道德存心」，與規範必須對歷史的當下情境具有可應用性的「社會責任」之著重。可惜的是，作者對於全書這個最具洞見的觀點，卻只用了一章十頁（第十二章）的篇幅來加以說明。儒家文化的未來發展，若依作者之見，係與如何闡發儒家倫理學的普遍主義潛能有關的話，那麼作者給出的說明就實在太少了。問題的癥結或許在於：作者在 1992 年的著作出版之前，對於柯爾柏格的道德發展理論受到女性主義關懷倫理學的批判，以致於柯爾柏格在 1984 年以後就開始放棄把基於正義原則的道德判斷視為是衡量道德發展的惟一判準；⁴以及哈伯瑪斯在 1983 年回應

⁴ Lawrence Kohlberg, *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages* (New York: Harper & Row, 1984), 224ff.

Gilligan 關懷倫理學的挑戰時，就已提出認知主義的道德判斷理論必須補充一個討論規範合適性應用的「脈絡主義的責任倫理學」；⁵而阿佩爾更早在 1973 年就跳脫韋伯的決斷論，主張一個以創造保全與實現道德規範之可應用性的歷史性條件為任務的後習俗責任倫理學構想。⁶對於這些關於道德發展理論的進一步討論，羅哲海卻都沒列入他對於儒家倫理學的詮釋架構中，以致於他對於在「仁者愛人」中，因關懷感通而不斷推擴地承擔起具體責任所造成的實踐差等性，以及在「義者宜也」中，對於義務的賦予必須考慮到它對行為者的「可期待性」(Zumutbarkeit)，或其在情境中的應用是否具有「合適性」(Angemessenheit) 等問題，都沒有進行考量。這對羅哲海最終並不能對儒家倫理學做出恰當的判斷，容或有相當不利的影響。

總結來說，以上的批評與其說是針對羅哲海《軸心時代的中國倫理學》一書的求全之毀，倒不如說是針對儒家倫理學的現代詮釋所提出的自我挑戰。儒家倫理學做為一種後習俗的普遍主義責任倫理學如何可能？儒家倫理學做為後習俗的責任倫理學是否能在仁義內在的重新肯定中，為西方道德發展理論提供一個結合正義與關懷倫理的後設倫理學架構，以說明教養完整的道德人格的可能性基礎。⁷在後習俗的責任倫理學中，儒家的正義倫理如何能有別於西方僅強調道德正當性判斷的義務論原則倫理學？儒家的關懷倫理又如何脫離情感倫理學的偏私限制，而邁向天人合一、物我一體的道德包容主義？對於這些原即屬於儒家普遍主義責任倫理學所

⁵ Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983), 191f.

⁶ Karl-Otto Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*. In Ders.: *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973), Bd. 1, 426f.

⁷ 請參見本人回應此問題的初步嘗試：林遠澤，〈論儒家人格倫理學與道德發展理論的責任倫理學奠基〉，《東、西方哲學之概念互動國際學術研討會》（臺北：臺灣大學哲學系，2006 年 11 月）。

具有的理論潛能，似乎還有太多尚待開發的餘地。羅哲海僅用十頁的篇幅絕對無法充分說明上述儒家倫理學所包含的責任問題，但這本書卻無疑已經為開拓儒學詮釋的新天地樹立了指標。