

憶述我「學術書寫」的一些經歷與迴響

——「金耀基學術文集」自序

一、「學術書寫」是我一生書寫的中心

香港中文大學出版社2025年出版的「金耀基學術文集」，包括有《中國民本思想史》及原牛津大學出版社出版的《中國社會與文化》、《中國政治與文化》、《中國的現代轉向》、《社會學與中國研究》四書。當然，這不是我書寫的全部。我的書寫有三類，一是學術類、二是時(政)論類、¹三是藝術類(分為散文²與書法³)。「學術書

1. 我的時論書寫主要發表於上世紀七十年代到九十年代港台兩地的《中國時報》、《聯合報》等報章，後結集為《中國民主之困局與發展》(台北：時報文化，1984、1990)、《中國人的三個政治》(「遠見叢書」，台北：經濟與生活，1988)、《兩岸中國民主的反思》(台北：時報文化，1990)等書。有的時論文章學術含量頗重，一部分收入本文集《中國政治與文化》一書中。
2. 自1975年訪學劍橋大學，我開始書寫散文，主要發表於《明報月刊》、《中國時報》及《聯合報·副刊》，後結集成書的有《劍橋語絲》、《海德堡語絲》、《敦煌語絲》，三種「語絲」先後在兩岸三地發行過多種版本，詳見我的〈談談我三本「語絲」的今生來世〉一文(香港中華書局，2024年新版「語絲」序言)。另有《有緣有幸同斯世：金耀基憶往集》(香港：香港中文大學出版社，2022)、《人間有知音：金耀基師友書信集》(香港：中華書局，2018)等作品。
3. 自2017年起，我在香港、上海、北京、杭州、青島舉辦過書法展。並已在中華書局、集古齋出版四本書法集。此外，預計2025年我將出版《中國藝術散論》一書。

寫」是我一生書寫的中心。但這個中大出版的「金耀基學術文集」（共五本書）也不是我學術書寫的全部。我的學術著作至少還包括2018年香港中文大學出版社出版的*China's Great Transformation: Selected Essays on Confucianism, Modernization, and Democracy*，以及香港中華書局2023年出版的《從傳統到現代：中國現代化與中國現代文明的建構》擴大版⁴和2020年的《百年中國學術與文化之變：探索中國的現代文明秩序》。

二、我學術書寫的「少作」——《中國民本思想史》

說起來，我自台灣成功中學時代就喜歡「舞文弄墨」了，但最早萌生「學術」的書寫則在台灣大學法律系畢業班時（1957）。我寫的〈論社會與法律的不可分性〉和〈法律與道德的異同離合〉二文，均於1962年7月、8月在台灣一個法學刊物《法萃雜誌》刊登了。⁵

1957年台灣大學畢業，同年，進台灣政治大學政治研究所，攻讀碩士學位，受業於王雲五、浦薛鳳、鄒文海、薩孟武等名師宿儒，對中西政治的思想學說，頗多會心。我更有幸得在文化出版界享有盛譽的「奇人」王雲五先生（他也是胡適的英文老師）作我碩士論文的指導教授。

我之選擇「民本思想之史底發展」作為研究題目，是因為我相信「民主」是中國政治未來必由之路，而民主之發展也必須從中國

4. 在這一擴大版的「下卷」中，收入了數篇本文集中的論文，如〈中國「現代轉向」的漫長革命〉、〈國家儒學體制及其轉化〉等。

5. 二文後收入金耀基：《現代人的夢魘》，台北：台灣商務印書館，1966。

的歷史傳統中尋找思想的資源，那就是中國的「民本」思想。⁶雲五師很欣賞我的論文題目與基本架構，並給了我許多意見，而他在古籍的判定與蒐索上更為我解決了不少困難。由此，我也認識到雲五師知識淵博的一面。

由於論文的書寫，我與雲五師有了許多面對面的言談。談的不止是論文，也有論文以外的話題，從人生日常談到國家事、天下事。不算誇大的說，我認識了雲五師，雲五師也認識了我。此後，他送我的一首詩中，有「同學少年皆不弱，金生才調更無倫」之句。再之後，雲五師要我到台灣商務幫他，他是董事長兼總編輯，而任我為副總編輯，我當然感到他對我的倚重與關愛。回想起來，這是我一生學術生涯中，最難忘的師生情緣。⁷誠然，最好誌念我們師生情緣的是〈中國民本思想之史底發展〉這篇由他指導的學術論文。記得完成這篇論文時是1959年，那年我二十五歲，所以說那是我的「少作」。

三十一年後，1990年，台灣商務總編輯、史學家王壽南教授語我，坊間討論民本思想的書不是沒有，但從歷史發展角度系統而集中地剖析民本思想，我的論文還是僅有的一部。他只要求將論文原名「中國民本思想之史底發展」改為「中國民本思想史」，由商務出版。想不到的是，2008年，北京的法律出版社的編輯高山先生在我同意下，將《中國民本思想史》用簡體字在大陸發行了。

-
6. 我這個學術之認知主要是受了梁啟超的《先秦政治思想史》等書的啟發。自高中時代起，梁啟超的書與文便是我課外讀得最多的，我對他的仰慕甚至影響到我當年的「文體」或「文風」，也即「筆端常帶感情」的「梁體文」。
 7. 我與雲五師的師生情緣，可見我的《人間有知音》。

今次香港中文大學出版社將我「少作」《中國民本思想史》納入「金耀基學術文集」出版，引發了我對年少青春歲月的回憶。

三、《從傳統到現代》一書決定了我的學術生涯

1964至1965年的這一年，我獲政治大學公共行政研究所與美國密西根大學合作的進修計劃的公費，到美國匹茲堡大學攻讀「公共行政」碩士學位。這一年，我順利獲得碩士學位（我的第二個碩士），而我用心最多的是社會學理論，特別是社會學的現代化研究。

自1959年完成〈中國民本思想之史底發展〉的政大碩士論文後，一直到1964年第一次赴美進修，近四年的時間裏，我始終為一個從高中、大學時期就縈懷不去的問題作深切思考，那就是「中國出路的問題」，這也是幾代中國知識精英所思考的問題。在1964年去美前，我心中初步已經有了一個「中國現代化是中國當有，也是唯一出路」的想法。這是為什麼我在美一年中會集中地、大量地研讀社會科學（不止社會學，還包括人類學、心理學、政治學、經濟學等，即當年強調的「科際整合」）中有關現代化的論著的動機。

事實上，自美返台時，我心中已經有了一個社會科學的學理支撐的「中國現代化」的系統性的構建。1965年返台後，我應聘為政治大學公共行政所講師，同時，應雲五師之雅命，出任台灣商務印書館的副總編輯。在台灣商務，在我主編的《出版月刊》逐次把我「中國現代化」的構建分為四個篇章（即〈中國的傳統社會〉、〈巨變中的中國〉、〈現代與現代化〉及〈中國的現代化〉）發表，並於1966年以《從傳統到現代》之名成書出版。

此書出版，真有洛陽紙貴的效應。當時嚴肅的報章雜誌多有大幅報導，我更受到多方的「專訪」與邀請演講（我仍然記得書未出版時，當年台大學生會會長李弘祺〔後成為著名的歷史學者〕邀我到台大演講），我還記得有不少知識界、學術界的識與不識的同輩與前輩向我祝賀。坦白說，我「三十而立」之年的書寫，能受到這麼多人的肯定與推譽，我是很高興的，也是心存感激的。

寫到這裏，我不由不提，《從傳統到現代》出版後五十四年，一位我敬重的科學家、時任香港科技大學校長史維院士在香港與我首次見面後，寄我一短信（2020年10月12日），信中說：「我多年前年輕時，在台即拜讀過您的書及論述。在那個時代，您是真正的 intellectual leader。」我讀到史維校長的信時，我的感受是香港科技大學再一次頒給了我一個榮譽獎狀，因為在上世紀九十年代時，科大的吳家瑋創校校長已經頒給我一個榮譽博士的學位。

誠然，講到對《從傳統到現代》的反響，我最難忘的是當年台灣思想界的領袖殷海光先生。在《從傳統到現代》還未正式出版時，殷先生在《出版月刊》讀到我單篇發表的論文，他非常重視，並特別請他的學生陳鼓應（當時是台大哲學系教師，後轉到北京大學任教，是研究道家哲學的代表性學者）和陳平景（他寫過《梧桐落葉時》的小說）到台灣商務三樓看我，並表示殷先生有意請我到他家喝咖啡，想與我討論現代化的學術問題。

殷先生當時已被台灣政治當局解除了台大教職，居家亦受監視，但他治學為文，無時或息，對學術新知，求之若渴。我第一次拜見他時，他手上拿著我在《出版月刊》上發表的長文，在有些文字上圈了又圈，口中還不斷有讚賞之語。原來殷先生即將出版的《中國文化的展望》一書間中也觸及到現代化問題，他對我現代

化的一些論述看得十分認真仔細，十分喜歡，也十分認同。我心中真有幸遇「知音」之感。首次會見後，便相約再見之時。

此後近三年的時間中，我與殷先生有多次晤談（陳鼓應、陳平景也均在座），在完全不設防的心境下，我們成為無不可與談的忘年之交。我們每次會面，我始終敬之以師禮（我在台大法律系讀書時，他是哲學系教授），而他待我則如多年故友，親切而有溫情，絲毫不見他在世人心目中的「孤傲」形象。1969年，殷先生因癌症離世，我的心情在悲痛中更有一份蒼涼。殷海光先生於我，平生風義兼師友。

1966年，我出版《從傳統到現代》，翌年，1967年，我考取了一個全額修讀博士的獎學金，隨即舉家赴美，第二度再到匹茲堡大學深造。在匹大近四年的時間中，除了博士必修的課程外，我花的最多精力還是環繞在現代化的理論與實踐的問題上，我心中一直有個念頭，《從傳統到現代》一書之後，我必須繼續中國現代化的研究。事實上，自《從傳統到現代》發表後，此後近半個世紀，研究中國現代化與中國現代性建構，是我的學術志業所在。今次香港中文大學出版社印行的五本「金耀基學術文集」，除《中國本思想史》是早年的「少作」外，其他四本所刊的五十餘篇論文，大部分都可歸屬於闡析「中國現代化與中國現代性」的論述。

提到《從傳統到現代》我三十而立之書，台灣自1966年出版後，已有多個版本，一印再印，流行於台灣及海外華人地區，但它誕生於中國大陸爆發文化大革命之年，故與大陸讀者一直無緣見面。直到1978年，鄧小平領導的「改革開放」的乾坤大旋轉，《從傳統到現代》第一時間登上大陸，但都不是我授權的版本（到1999年後始有中國人民大學出版社的簡體字版本），這我是在不在

意的，我出書之初心就是「鼓吹」中國的現代化。鄧小平在文化大革命的灰燼中，國家一窮二白，瀕臨被開除「球籍」的危機下，決意推動「四個現代化」以開啟民族的新運會。當年，我的現代化論述很引起大陸知識界的迴響，這是很感欣慰的。

1990年，也即此書出版後二十四年，台灣清華大學的傅大為教授在一次學術會議中發表了〈由台灣思想史中的一個歷史轉折看發言權的取代與轉型：從殷海光《中國文化的展望》過渡到金耀基《從傳統到現代》〉一文。傅大為此文使我看到《從傳統到現代》在台灣思想界是發揮了它的作用的。1994年2月，劉小楓先生在《二十一世紀》雙月刊發表的〈金耀基的「現代化」論及其問題意識〉一文，則是我見到的最嚴肅深刻的評論。他提出了一些很有意義的批評，深獲我心，而他下面二段話，則真正為《從傳統到現代》作了學術的定性與定位：

從漢語思想學術的百年經歷來看，「現代化」論的學術效力是，將社會科學的知識原則引入了傳統人文學的論域（哲學、史學、倫理學，文化學乃至思想史），對有效地抵制文人式的社會問題言述有至今尚難估量的學術意義。金先生致力於社會科學在漢語知識界的確立和擴散，抑制文人式的浮泛之論，實際促成了漢語思想學術言論的轉向。

我以為，社會學家金耀基教授的學術言述是漢語現代學的先驅性理論建構。在金先生之前，涉及現代現象的漢語學者和文人的話語不勝枚舉，但金先生的學術言述自覺地致力以社會科學之實證為工具來建構關於現代現象的理論，即「現代化」理論，雖逾二十餘年，至今仍有現實的學術意義，在現代漢語學術史上亦佔有重要位置。

坦白說，《從傳統到現代》自1966年出版幾十年以來，劉小楓的這篇評論真正使我感到瞿然以驚。讀了他的評論，我不禁有「知我，罪我，其惟小楓」之感。

回想起來，極可能就是《從傳統到現代》這本書決定了我的學術生涯。1969年末，我在匹茲堡大學完成博士論文，並開始「博士後」（社會學）的研究工作，正在此時，香港中文大學創校校長李卓敏先生受邀到匹茲堡大學領受榮譽博士學位（同時還有美國國務卿基辛格〔Henry Kissinger〕），李校長特抽出時間，約我面談，並熱情地邀請我參加香港中大的建校事業（中大成立於1963年，那時還是初創期）。事後想，李校長對我這個初次見面的年輕學者肯如此信任，實因為是匹大著名社會學家的楊慶堃教授的強力推薦。楊教授是李校長的學界好友，他也是為中大「催生」的第一個「富爾頓委員會」的委員，而楊教授之所以會強力推薦我，實多因他看過我《從傳統到現代》這本書。

四、〈行政吸納政治〉一文帶給我的不虞之譽

1970年我到香港中文大學的新亞書院任教，從此開始了我與中大的結緣。2004年退休，我在中大工作三十四年，退休後被聘為「社會學榮休講座教授」，迄今又二十年矣。我在中大三十四年裏，教學與研究是我本職本業，但幾乎同時我都兼有「學術行政」的職務（社會學系主任、新亞書院院長、中大副校長以至校長）。誠然，三十四年裏可講的故事真不少，但我此文只講我學術書寫的一些經歷與迴響。

在一定的意義上，學術的普世性，大學的世界精神是存在的，作為一個學者，到國外作學術交流是分內之事。在大學任教

期間，除兩岸三地外，我先後（絕大多數是被邀請的）到過英國、美國、德國、日本、韓國、澳洲、芬蘭、泰國、馬來西亞、新加坡、西班牙等國，或出席會議、或演講、或訪學、或講學。我覺得這是現代學者的最大「紅利」，也因此，我有了「周遊列國」的機會。的確，學術書寫不必常是件輕鬆快樂之事，但出國交流常是學術生涯中的輕鬆快樂辰光。

學術書寫當然是「研究」的成果，不做研究是不會有學術書寫的。1970年我到中大社會學系後，幾乎是第一時間，我與李沛良教授就從匹茲堡大學的社會學教授團（包括楊慶堃教授）的手中接過他們幾年來盡心盡力為中大社會學系籌劃推進的教研計劃。

我個人第一個開啟的是「香港觀塘工業區」研究（獲哈佛燕京學社的資助），研究的重點是觀塘區的「小工廠」（這是香港工業化的要角），以及觀塘區的政治行政建制（特別是港府回應1967年香港暴動所推出的CDO〔City District Office〕制度）。在「小工廠」的研究中，我與年輕的研究夥伴文直良博士訪問了好幾十個小工廠主，當時我訪談的語言是上海話和普通話，文直良則是廣東話。我們獲得了大量的信息，對香港工業化的研究有了一個新的視角。此後，我們發表了多篇論文。⁸

至於我對觀塘的政治行政建制的研究，我先後發表“A Political-Administrative Response to Urban Growth”⁹及“An Institutional

8. 包括“Small Factory in Economic Development: The Case of Hong Kong”，收錄於Tzong-Biau Lin, Lily Xiao Hong Lee, Udo Ernst Simonis, eds., *Hong Kong: Economic, Social, and Political Studies in Development, with a Comprehensive Bibliography*, London: Routledge, 1980, pp. 31–60。

9. 此文收入Ng Kasem Suwanagui et al., eds., *Social Science Research for Urban Development in Southeast Asia*, Southeast Asia Social Science Association, 1973, pp. 201–233。

Response to Corruption: The ICAC of Hong Kong”。¹⁰事實上，這二篇論文都應是七十年代中我先後被邀到泰國、澳洲出席國際學術會議上發表的，而澳洲之行，則是我與王賡武教授首次晤面。此後，王教授在香港大學校長任內及他退休後回新加坡主持「東亞研究所」期間，我都承邀發表演講。¹¹當然，九十年代後，我在台北中央研究院二年一次的院士會議上，與賡武兄嫂都有良敘。

值得一記的是，因為我研究觀塘區的CDO，進而研究香港百餘年的殖民治理。1973年我寫了一篇“Administrative Absorption of Politics in Hong Kong: Emphasis on the Grass Roots Level”。¹²最先是在香港大學舉辦的一個國際學術會議上宣讀的，1975年由*Asian Survey*發表後，我更以中文〈行政吸納政治——香港的政治模式〉發表於《明報月刊》。這篇論文迴響之大，非我所預料，不誇大地說，我是因此文在香港立名的。也正因此文，我成為麥理浩(Murray MacLehose)、尤德(Edward Youde)、衛奕信(David Wilson)三代港督的「座上賓」，我雖謝辭進入立法局(當時尚無民選)，但亦樂意被「吸納」進ICAC、法律改革委員會、中央政策組等機構，做諮詢性或建議性的工作，並擔任「非官守」的JP「太平紳士」。而最令我高興的是，也因此文，我被英國中國研究最有權威性的*China Quarterly*邀請出任其國際編輯委員會的編輯，達十二年之久。

10. 此文收入Chi-Keung Leung, Jennifer Wayne Cushman, Gungwu Wang, eds., *Hong Kong: Dilemmas of Growth*, Hong Kong: The Research School of Pacific Studies, Australian National University and the Center of Asian Studies, University of Hong Kong, 1980, pp. 115–142。

11. 我演講的論文，以及不少其他論文，都未刊入我的序言中。

12. *Asian Survey*, vol. 15, no. 5 (May 1975), pp. 422–439。此文中譯本為〈行政吸納政治——香港的政治模式〉，收入本文集《中國政治與文化》一書中。

從時序上看，我覺得在中大，由講師升為「高級講師」，與此文恐亦不無關係。哈佛的傅高義(Ezra Vogel)教授曾語我，他在哈佛的教學中，即以我此文為研究香港政治的教材。“Administrative Absorption of Politics in Hong Kong”(〈行政吸納政治〉)這一篇論文¹³是我「學術書寫」生涯中獲得最多的「不虞之譽」。

五、難忘劍橋的一種學術風格

1975年，我在中大獲得一年的長假。因劍橋大學的華德英女士(Barbara E. Ward)的推薦，李維厚基金(Leverhulme)的資助，8月1日，我與妻陶元禎帶著潤生、潤之、潤宇、潤賓四個男孩到了英國劍橋大學的克萊亞學院(Clare Hall)作為期十個月的訪問研究(另二個月我受邀到美國劍橋的M.I.T.國際學院做客座訪問學者)。

我對劍橋(康橋)的嚮慕是徐志摩的彩筆麗藻所挑起的。當我踏上劍橋這個中古小城時，一抬眼，便見到志摩沒有帶走的那片雲彩。由於劍橋那種「傳統與現代」渾然結合的氛圍，由於劍橋那份天清地寧的幽靜之美，我住下來後，就身不由己地提筆書寫起我對劍橋的所見所思所感的散文來，1977年出版的《劍橋語絲》可說是我學術書寫之外的第一本「散文集」。

在劍橋十個月，除了社會學的研究外，引起我研究興趣的是「劍橋大學」這間有七百年歷史的中古以來的偉大學府。她出過的人物，單單科學家，就有牛頓(Isaac Newton，物理學)、達爾文(Charles Darwin，進化論)、馬爾薩斯(Thomas Malthus，人口學)，

13. 此文英文版收入我 *China's Great Transformation* 一書，中文版則收入本文集《中國政治與文化》一書中。

一直到二十世紀的凱因斯 (John Keynes, 經濟科學), 以及發現 DNA 分子結構的沃森 (J. D. Watson) 和魁里克 (Francis Crick), 這些人都是影響世界的「人傑」。因為對劍橋大學的好奇心, 我開始探討「大學之為何物」的問題, 並在劍大的圖書館上下求索, 我的《大學之理念》一書,¹⁴ 最早起心動念的地方就是在劍橋大學。此書是我最「自珍」的書之一, 但此書的書寫形式, 不盡合「學術論文」的規例, 它的思想性多於學術性, 故不列入「金耀基學術文集」。

我在劍橋的學術活動, 最重要的是為劍大的社會學學者聯會 (劍大並無社會學系, 社會學學者分散在大學及各書院, 其中不乏著名的學者, 如吉登斯 [Anthony Giddens] 等) 舉辦的論壇做一學術講演。安排在我之前的一位是美國的柯塞教授 (Lewis Coser), 他是當年剛卸任的美國社會學學會會長, 著作豐盛, 聲望甚隆。他的妻子露絲·柯塞 (Rose Coser), 也是一位社會學者, 同在克萊亞學院作客訪問。在柯塞宣讀論文 (似是一篇關於「權力」概念的文章) 的一場論壇中, 我首次體味到英國或者說「劍橋」學術討論會的一種風格。論文宣讀者猶如被投進鬥獸場, 殺伐撕裂之聲, 不絕於耳。柯塞固然淡定不驚, 始終保有儒雅的风度, 但他妻子露絲·柯塞就不免有了悻悻怒意。但妙的是, 論壇一結束, 劍大的社會學者就若無其事地與柯塞教授喝起了「不凍」的啤酒來了。

一個月後, 我上了論壇。我提出的論文是“A Voluntarist Model of Organization”, 這是關於組織理論的研究, 我在這方面是

14. 2024年, 香港中文大學出版社將原在香港牛津大學出版社出版的《大學之理念》與《再思大學之道》兩書合為上下卷, 仍以「大學之理念」之名, 以擴大版問世。

下過功夫的，並且掌握有大量的經驗性資料。並不完全出乎我意料，我的論文不但沒有聽到刺耳的批評，反而受到許多的認同與讚揚。會後，多位學者要我盡早發表，我即第一次投稿到英國最老牌的社會學權威期刊 *The British Journal of Sociology*。不幾月，收到期刊接受發表的通知，1977年正式出版。¹⁵ 據知，此文後來在英國一本社會學大學教科書中受到引述。¹⁶

我憶起，我在劍大社會學論壇發表我的論文後不久，就收到德國社會學學會的邀請，到德國史帕亞及波衡兩地的大學演講。我已忘了1976年哪一天飛機抵達法蘭克福機場，只記得親來接我的是德國社會學學會會長李普秀教授 (M. Rainer Lepsius)。李普秀教授是著名的「韋伯學」學者，講一口有德國腔的漂亮英語，當時他是曼漢大學社會學系主任。他知我對韋伯 (Max Weber) 其人其學有興趣，就曾親自駕車陪我從曼漢到海德堡韋伯的故居一遊。那是我與海德堡的第一次會遇。1985年夏秋之交，我重回海德堡，應聘為海德堡大學社會學所的訪問教授，那是十年後的事了。

六、在中大，我的學術書寫的三條主線

1976年我從劍橋大學回到香港中文大學，1977年我出任香港中大新亞書院院長。新亞成立於1949年，是中國南來的學者錢穆、唐君毅、張丕介所創立。1963年，新亞與崇基、聯合三書院

15. *The British Journal of Sociology*, vol. 28, no. 3 (September 1977), pp. 363–374.

16. 此文未收入本文集。

合併為香港中文大學。因之香港中文大學是香港、乃至中國的第一間「書院制」的研究型大學。

1977到1985年，我任新亞院長八年六個月。自此，我在大學的生活型態發生了變化，因為院長是兼職，我的本職是社會學系教授，但兼職至少用去我一半以上的「工作時間」，白天除教學外，幾乎全為學術行政佔盡。故而我的「學術書寫」便只有在晚上或深夜（午夜二點前）動筆了。其實，此後我擔任中大副校長十餘年，當年副校長也是兼職。至於我二年校長期內（2002–2004），則學術行政變成了我的「本職」，我停止了「教學」，而我的「學術書寫」也不得不停筆了。記得2004年6月，自中大校長任上退休的當日，我就搭機飛西班牙的巴塞隆拿，在翌日「中西文化對話」的論壇上，以來自東方的學者的身分發表演講。我始終把「學者」看作是我的第一身分。

回頭看，1977年任新亞院長後，我的社會學研究方式也不得不變，我發現自己已不便也無時間從事經驗性的「田野調查」（如之前的「觀塘研究」），我的學術研究便完全轉為圖書館、書房裏的理論性論述了。從1977年起，我的學術書寫大致可分為三條主線，這三條主線是平行的，有時是重疊的：

（一）中國「現代化」研究，重點在政治現代化、經濟現代化、學術與教育現代化。

（二）中國「現代性」的探索，也即中國現代文明的建構，這應是中國現代化的終極願景。在全球化的今日，世界出現的是「多元現代性」，中國所建構的也必然是中國的現代性。

（三）社會學與中國研究，探討社會學與「中國研究」之相互影響與促進，以及社會學的「中國化」問題。並提出「制度化

儒學」(institutional Confucianism) 與「日常生活的儒學」(everyday Confucianism) 之理論建構。

七、中國現代化的研究與書寫

(1) 中國政治現代化的書寫

上世紀七十年代中期到八十年代中期，東亞在世界風光獨好，台灣、香港成為新興的工業化的耀眼明星，世稱「東亞四小龍」(也包括韓國與新加坡)。1978年後中國大陸的改革開放，掀起了現代化的新潮。

在這樣對未來充滿憧憬的氣候下，對我這個以研究中國現代化為志業的人來說是十分欣幸的。於是，承接1966年《從傳統到現代》一書的脈絡，我著眼於中國現代化中政治、經濟與教育層面發展問題的思考，其中用心最多的是政治的現代化。誠然，自我研究中國的「民本」思想後，我深信中國要登上政治的現代文明之境，必須經由從「民本」到「民主」的歷史之路。百年前，先賢黃遵憲致梁啟超信中所說的一句話，「太平世必在民主」，深印我心。從1974年起，我陸續用中文書寫了〈政治現代化之突破與新境界〉、〈中國民主政治之建構——新典範之探索〉、〈中國文化意識之變與省思〉、〈法治、共識與政治發展〉、〈中國政治傳統與民主轉化〉等長文。¹⁷我發覺八十年代開始，我論中國政治民主化問題，幾乎都是用英文書寫的。茲就可見資料及記憶所及，略述如下。

17. 此後諸文結集成《中國民主之困局與發展》一書。書中數篇論文收入本文集《中國政治與文化》一書中。

1989年，我受邀出席一個在紐約舉辦的國際學術會議，我發表的論文是：“The Role of Political Tradition in the Evolution of Democracy in China: Continuity and Change of Institutional Confucianism”，¹⁸此是我首次提出二千年統理中國的「制度化儒學」(institutional Confucianism)的概念，它是政、教(教育)合一的帝國體制。漢武帝獨尊儒學，「太學」成為國家以五經養士育才之地，自隋代設「科舉」以後，五經更成為科舉取士之準則(宋朱熹後，五經外更加上儒家四書)，故中國的帝國體制，法家的皇權與儒家的相權(整個行政官僚集團的代表)是綰結一起的。即使明朝罷相，但整個行政集團依然存在。1905年清朝廢科舉，「制度化儒學」才退出政治舞台。我提出的「制度化儒學」的概念，與會學者頗引起一番爭議，記得余英時教授是認同我的提法的。記憶中，這是第二次余英時大兄與我同出席在美國的學術會議。

1990年7月，我到西德的巴特洪堡，受邀出席海德堡大學社會學研究所施盧赫特教授(Wolfgang Schluchter，他是德國韋伯學的代表人物)主持的“Max Weber and Modernization of China”國際學術會議，我發表“Max Weber and the Question of Development of the Modern State in China”。¹⁹此文著眼於近現代中國的「國家建構」(state-building)的問題。在社會學三位宗師(馬克思〔Karl Marx〕、涂爾幹〔Émile Durkheim〕與韋伯)中，惟韋伯對state在政治發展

18. 此文是在一個以“Evolution of Democracy in China”為主題的國際會議上宣讀的，此會議由The Pacific Cultural Foundation, R.O.C.與The Carnegie Council on Ethics and International Affairs, USA聯合主辦，時為1989年12月13日至15日。

19. 中譯本為〈中國之「現代型國家」的發展困境〉，收入本文集的《中國政治與文化》一書中。

中的角色有所論述，但在他的社會學著作中並沒有完整的理論體現，故我此文在韋伯的社會學著作外，更引用了韋伯的「政論」文章，建構韋伯對 state 的理論思維。

這篇論文顯然受到與會學者的興趣與重視。會議結束後，施盧赫特教授交我一信，一看，原來是海德堡大學社會學研究所（由他簽署）聘請我為次年的「Max Weber Visiting Professor」。誠然，我是十分高興的，也感到十分榮譽，但當年我實在無法在中大取得一年或半年的假期，自然也就不能到海德堡大學去擔任「馬克斯·韋伯訪問教授」了。施盧赫特教授是知道我非常喜愛海德堡的。1985年，我曾得德國DAD文化基金的資助，在他主持的社會學研究所擔任六個月的「訪問教授」。那半年中，我自由自在地研讀韋伯的著作，並在所中作了一二次學術演講，此外，還作了一次「發現」德國之旅，寫下了我的第二本散文集《海德堡語絲》。

寫到這裏，我不能不記起我學術生涯中的一件憾恨之事。就在討論韋伯學的會議上，我認識了年輕的林端博士。林端從台灣來德修讀法律社會學，也是韋伯學的研究者，所以參加了這次學術會議，會後，他特別過來向我祝賀，表示非常讚佩我的論文。他說他來自台灣，二十年前就讀過我的《從傳統到現代》，並一直追讀我此後的各種書寫（學術著作外，也包括政論與散文）。接著，他很認真地說，他與妻子愛華決定要寫一本研究我的專書，我感謝他的好意，但勸他此事不急，來日方長。

九十年代，他回台在台灣大學社會科學學院社會學系執教。其間，他在德中兩地學術刊物上發表多篇論文，皆是法律社會學上甚有見地與分量的論述。不十年，林端已升任為台大社會學系

教授，並兼社會科學院副院長。二十一世紀初始幾年中，林端與愛華曾兩度從台灣專程來港，對我作長時間訪問，後來他夫妻倆分別寫了一篇對我著作的討論文章。坦白說，我是很感念的。我們之間來往不熱，但一直保持著學者間的君子情誼。

2013年4月，我赴台開會，黃光國教授告訴我林端教授猝然去世的消息，我的震驚與痛惜是非言語所可表達的。我當時唯一能做的就是寫了一封給他愛妻愛華的慰候信。²⁰林端正值盛年，在學術上正顯光熱，而他竟然猝然離我們而遠去，痛哉！惜哉！我真有失去一位「學術知音」的憾恨！

記憶中，我曾先後受邀在東京、築波參加國際學術會議。討論的是文化、價值、教育等問題，我也發表過論文。1991年出席日本橫濱主辦的「漢字文化圈國際研討會」，我在會上宣讀的論文是“China’s Search for Political Democracy: State Confucianism and Its Transformation”。²¹

1992年，我到美國史坦福大學胡佛研究所，受邀在戴蒙（Larry Diamond）主持的一個討論民主發展的會議上發表論文，我的論文是“A Non-Paradigmatic Search for Democracy in a Post-Confucian Culture: The Case of Taiwan, R.O.C.”。²²這篇論文是我對台灣在經濟現代化之後，成功政治民主轉型的闡析。

20. 此信收入《有緣有幸同斯世》。

21. 此文後收入溝口雄三、濱下武志等編：《漢字文化圈的歷史と未来》，東京：大修館書店，1992。中譯本為〈中國政治傳統與民主轉化〉，現收入本文集《中國政治與文化》一書中。

22. 此文後收入Larry Diamond, ed., *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder: Lynne Rienner, 1993, pp. 139–162。中譯本為〈後儒學文化中的民主探索——台灣民主轉化的個案研究〉，發表於《二十一世紀》雙月刊，第17期（1993年6月），現收入本文集《中國政治與文化》一書中。

台灣之能夠由一個「威權體制」在相對的和平狀態下轉型為一「憲政民主體制」，在二十世紀充滿民主夭折、流產、動亂、敗壞的世界政治中，是少有的成功個案。文中我特別指出國民黨建立的「黨國」體制，到八十年代，政治強人總統蔣經國面對黨外日益強烈的民主要求，也自覺到「還政於民」、回歸憲政的時機已經成熟，此所以有「解嚴」開放黨禁、開放報禁等政治自我轉型 (self transformation) 的大舉措。其實，孫中山政治發展的軍政、訓政、憲政三階論，是為國民黨這個「革命政黨」預設了「退場機制」的。

同在我上文出版的一年，我收到1993年發行的 *The Journal of Asian Studies*。²³我赫然見到有墨子刻 (Thomas Metzger) 所寫“*The Sociological Imagination in China: Comments on the Thought of Chin Yao-Chi (Ambrose Y. C. King)*”的十二頁長文。我萬想不到墨子刻教授會用這麼多篇幅，在美國亞洲研究的權威性學刊上，來評論我的「思想」，當然，這對我是很大的榮譽。

墨子刻是當代與我同一輩的著名漢學家。他中文不但能看，也能寫，他1997年出版的 *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*，²⁴喧騰一時。他自六十年代起，就常去台灣做研究，與張灝最是好友，與我有數面之緣；七十年代之後，我們就鮮少晤聚了，但時有見到他的文章。後知墨子刻去了胡佛研究所，受聘為資深研究員 (等級如大學的資深教授)，專心研究，著述不絕，他在我眼中是一位真純的「讀書人」。據知，墨子刻幾年前已在台灣花蓮定居，遙望雲天，祝我這位「異國知音」的老學者著述之餘，常享陶淵明的田園之樂。

23. *The Journal of Asian Studies*, vol. 52, no. 4 (November 1993).

24. 此書由美國紐約的哥倫比亞大學出版社出版。

我的學術書寫得到的最大肯定，應該是1994年當選為台北中央研究院的院士。中央研究院成立於1928年，是國家最高研究機構，蔡元培是創院院長，1949年隨國府南遷至台灣，1962年胡適是病逝於台北南港院長任內的。在台灣，中研院是最高的學術殿堂，是學者心嚮往之的學術高地。1994年，我在「人文與社會科學組」（此外有「數理科學組」、「生命科學組」，近年又增「工程科學組」）以最高票當選為院士，並且是社會學領域的首位與唯一的院士。當然，這是我無上的光榮，但是我的前輩學人費孝通、楊慶堃在中研院大陸時期與台灣時期，都未能選為院士，我是大感遺憾的。這次我之當選為社會學院士，是因人文組的余英時、許倬雲與社會科學組的人類學者李亦園等聯合提名我為院士「候選人」，不然也就不會有1994年的院士選舉了。自我為院士後，中研院已增有杜克大學的林南與普林斯頓大學的謝宇二位社會學院士了。

當然，我的學術書寫沒有因當選院士而停止，下面我接著談我「政治民主化」的書寫經歷。1995年，我應邀在美國哈佛大學由杜維明教授主持的學術會議上，發表了“State Confucianism and its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan”的論文，²⁵這篇論文提出台灣之卒能走上民主之路的一個結構性因素。傳統帝國格局是國家強、社會弱。台灣的經濟自由化、市場化強化了「社會」的自主性，因而產生了「國家—社會」均衡的新格局，這個新格局為台灣民主化提供了一個結構性的有利條件。

25. 此文收入Wei-ming Tu, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, pp. 228–243。中譯本為〈國家儒學體制及其轉化——台灣國家與社會之間關係的重構〉，收入本文集的《中國社會與文化》一書中。

1995年，我應邀出席第七屆夏威夷東西哲學家會議，會中我宣讀的論文是“Confucian, Modernity, and Asian Democracy”，²⁶此文闡析的重點是民主與文化的關係。1991年，蘇聯解體，福山(Francis Fukuyama)在其《歷史之終結與最後的人》(*The End of History and the Last Man*)一書中提出了一個論斷，在美蘇長期的意識形態的對抗中，因蘇聯之敗潰，「自由主義的民主」(liberal democracy)已成為「唯一」具有普遍性的政治理念了。誠然，歷史的發展並沒有認可福山的論斷，不過，民主作為一個理念雖已是世界最有普遍性的政治訴求，但在這裏，我要強調，「民主的理念」並不同於福山所說的「自由主義的民主」的理念。

自由主義與儒學都重視「個人」(儒學中的「己」)，但「自由主義的個人主義」(liberal individualism)對於個人的權利是按照一種「非社會」(asocial or non-social)的方式來界定的，特別是，在自由主義的框架之內，個人具有成為「個人主義者」(individualist)的強烈的傾向。而一個十足的「個人主義者」是一個以「自我為中心」的個人，意味著他這個個人對他的「社會」是不具有「義務」感的。相對於儒學來說，儒學在重視個人的自主性外，毋寧更重視個人對「社會共同體」(可以是家，可以是國)的義務。正因這樣，我用了很多的篇幅，闡析「漢字文化圈」中的亞洲國家在建構民主(包括選舉自由、言論自由等權利)的工程中，極可能最終會出現的是「民主的儒學政治」，或簡稱為「儒學民主」。

26. 此文收入 Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants, eds., *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, pp. 163–179。中譯本為〈儒學、現代性與亞洲的民主〉，收入本文集《中國政治與文化》一書。

在那次我宣讀論文的分組會議中，我發現洛蒂 (Richard Rorty) 教授也在座，他是當代著名的哲學家。參加國際會議，一件難得的快事便是，「讀其書」而「見其人」。我是社會學者，而我對「社會科學哲學」的興趣特濃，所以我對洛蒂的著作也是不陌生的。

〈中國現代政治文明的探索——從民本到民主的歷史之路〉²⁷ 應該是我書寫中國的政治現代化的最後一篇論文。2015年，我自香港中文大學退休後十一年，應邀為台灣中央大學「余紀忠講座」的主講。我識余紀忠先生時，他是當年台灣二大報之一的《中國時報》(日銷百萬份)的發行人，同時，他也是國民黨的中常委，頗為總統蔣經國所倚重。最令我敬佩的是，他在台灣戒嚴時代卻一直穩健而堅定地致力於憲政民主的宣揚與推動。每當台灣有事故時，他必希望我發表文章。有一次他還親身來港與我談國事、天下事。他對我的政論文字，不論長短，不改一字，便直接付排，有的有頗重學術含量的長文，幾乎佔了報紙二個全頁的版面，在報章版面數量受限的戒嚴年代，這是絕無僅有的。我是這樣開始了我「政論」的書寫的，我出版的三本政論文集(見前文)，幾乎有一半的文章是在紀忠先生的《中國時報》發表的，他是我最敬重的報人。

當我受邀為「余紀忠講座」主講人時，我正值八十歲之齡，我用了好多個日夜，完成了這篇論文講稿，心裏懷著的是對紀忠先生的一份永不遠去的敬念之情。此文申論我數十年來的學術信念，即中國現代化是中國進入「現代」的必由之路，中國政治的現

27. 此文收入本文集《中國政治與文化》一書中。

代化則是中國現代化中的重中之重，而從民本走上民主，則是中國政治現代化的歷史之正道。台灣八十年代成功進入憲政民主，正展示百年前孫中山先生建立中華民國的初衷之實現。誠然，這是我1959年的「少作」《中國民本思想史》結論中的政治願景。

(2) 中國經濟現代化的書寫

上面簡述了1977年以來我「中國政治現代化」的書寫的經歷。事實上，我同時也在思考「中國經濟現代化」的問題。當東亞四小龍橫空出世，驚艷世界，面對這巨大的經濟發展的現象，學術界一時興起探索四地（台灣、香港、韓國與新加坡）所以成功的原因的熱潮。四小龍都屬儒家文化圈，很自然地，儒學文化與經濟發展的關係便成為一個學術新焦點。

1983年，我在「中國文化與現代化」的論壇²⁸發表了〈儒家倫理與經濟發展〉的論文。²⁹毫無疑問，四小龍的經濟發展是循西方資本主義的方式成功的。百年前，德國社會學家韋伯在他的名著《新教倫理與資本主義精神》與《中國的宗教》二書中，分別提出了新教倫理是「發生」資本主義和儒學倫理是「不發生」資本主義的根因的論斷。《新教倫理》一書，雖然爭議不絕，但備受重視。而《中國的宗教》一書，在中國研究中影響深遠，楊慶堃認為數十年來的西方有關中國社會的著作幾可說是此書的註腳與演繹。但四小龍出現以後，韋伯的「儒家倫理阻礙資本主義發生」的論斷，受到嚴肅的質疑與挑戰。

28. 這是大陸、香港、台灣三地學者聯合舉辦、二年一次的學術論壇的總主題。論壇舉辦了近二十年，費孝通先生逝世後才停止。

29. 此文收入本文集《中國社會與文化》一書中。

我個人覺得韋伯對「儒學倫理」的解析並不完全，甚至有誤解之處。但是，今日學者許多的研究成果辯則辯矣，卻並不能推翻韋伯的「論斷」。這何以說呢？韋伯講的是帝制中國的儒家倫理「不發生」資本主義，但今日東亞社會的儒學文化早已不復是帝國時代的儒學（我在他處稱帝國時代的儒學是「制度化儒學」），二十世紀以來，傳統的「制度化儒學」已經解構或重構了。所以，在今日阻礙資本主義發生的儒學倫理早已不復存在。

更值得注意的是，東亞社會，特別是台灣與香港這二個以儒家文化為主體的社會，則無不是「採擇」或「移植」西方的資本主義而發展起來的。誠如社會學家帕森斯（Talcott Parsons）指出，這是兩個不同的理論命題。³⁰我之所以花許多文字講我這篇論文，是因為在現代化研究中，韋伯是第一個把文化，特別是價值因素提高到理論考量層次的。我一生研究中國的現代化與現代性，我從來就把「文化」看作與「制度」是等量齊觀的要素的。

1987年，新加坡舉辦了一個“Confucian Ethics and the Modernization of Industrial East Asia”的盛大學術會議，這個會議由哈佛大學的杜維明教授策劃，新加坡東亞哲學研究所的吳德耀為主持，與會的學者近三十位。發表論文的包括哈佛的傅高義、馬若德（Roderick MacFarquhar）、哥倫比亞大學的狄培理（Theodore de Bary），華人學者有美國的張灝、傅偉勳，台灣的黃光國、高承恕，香港的劉述先、金耀基以及二位「韋伯學」大家，德國的施盧赫特、美國芝加哥大學的席爾斯（Edward Shils）。可說集一時之盛。

30. 參考 Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*, New York: The Free Press, 1968, p. 99。

當年我發表的論文是：“The Transformation of Confucianism in the Post-Confucian Era: The Emergence of Rationalistic Traditionalism in Hong Kong”。³¹我在此文指出，香港政治從沒有過中國本土的「制度化儒學」的洗禮，但香港社會卻一直受到流行於民間的「社會性儒學」(social Confucianism)的規範，譬如孝敬父母、關顧親屬與鄉人等。但根據包括我個人的經驗性調查，小工廠廠主或公司主管之所以高比率地聘用親屬與鄉人，最主要的原因並非因為被聘人的身分是親屬或鄉人(這是傳統的價值觀)，而是因為被聘人都有工商業發展所需的技術和知識(這是理性的選擇)，此是我所稱的「理性的傳統主義」之本質。簡言之，「理性的傳統主義」之特徵是：儒家的這些價值並不是香港商人視之為「天經地義」、不能不擁抱的「內在價值」(intrinsic value)，而是他們認為這些儒家的價值有助於他們追求的經濟目的。我覺得這與韋伯所說的「工具理性」(instrumental rationality)是頗為相應的。記得我「理性的傳統主義」的提法頗引起與會學者的一些興趣與爭議，而在新加坡的報章上竟也有頗多的報導。

寫到這裏，一回首，已是三十七年前之往事，當年歡聚一堂的中外學人，泰半已經駕鶴遠去，人生感慨，實多深矣。³²

31. 此文後收入 Wei-ming Tu, ed., *Confucian Tradition in East-Asian Modernity*, pp. 228–243。此文中譯本為〈東亞經濟發展的文化詮釋——論香港的理性傳統主義〉，收入本文集《中國社會與文化》一書中。

32. 當年與會而今已逝世的學者中，狄培理(後獲台灣唐獎漢學獎)、劉述先(新儒家第三代表人物)、傅高義(《日本第一》及《鄧小平時代》的作者)，三位我均有文記之，見《有緣有幸同斯世》。

(3) 中國學術教育現代化的書寫

我以為，迄今已歷經一百七十年的中國現代化運動，是一個有「方向性」的歷史大工程，我曾指出中國現代化有三大主旋律，即（一）從農業社會經濟轉向工業社會經濟；（二）從帝制君主制轉向共和民主；（三）從經學轉向科學。對於中國現代化的三大主旋律，我用了數十萬言加以詮釋。第一個主旋律的學術論述，主要可閱看本文集的《中國社會與文化》；第二個主旋律的學術論述，主要可閱看本文集的《中國政治與文化》；第三個主旋律的學術論述，主要可閱看拙著《百年中國學術與文化之變：探索中國的現代文明秩序》³³及《再思大學之道》。³⁴

我的學術與教育現代化的書寫，嚴格說是2004年我自中大退休後才展開的。退休後，我多了自由自在的時間，因此便接受邀請，先後十年間，在大陸北京大學、復旦大學、東南大學、南京大學、江西師範大學，台灣中山大學，香港中文大學（哲學系成立六十週年）及深圳讀書「論壇」做專題演講。其中，〈蔡元培與中國現代大學範疇之建立〉與〈大學與中國現代文明的建構〉二文最能看出中國的「現代大學」在中國現代化以及建構中國現代文明中的角色。

中國的「現代」大學，是康梁維新運動的產物，但到蔡元培手上，北京大學才真正具有「現代大學」的性格。中國的現代大學是蔡元培從德國橫向移植到中土的，而不是從漢代起設立的「太學」縱向的繼承過來的。「太學」的學術核心是「經學」（四書五經），

33. 此書於2020年由香港中華書局出版。

34. 此書於2017年由香港牛津大學出版社出版。現已納入2024年香港中文大學出版社出版的《大學之理念》擴大版中。

而現代的「大學」的學術核心是科學。從經學轉到科學，這是中國學術與教育的「現代轉向」。大學與科學是共生體，五四新文化運動高舉「科學」與「民主」的旗幟，百年來，大學作為一制度，科學作為一知識體，都已在中國生根茁壯。

2019年，是香港中文大學新亞書院成立七十週年，在當時的新亞書院院長黃乃正院士的盛情邀請下，我這個新亞的老院長（時年八十有四）為新亞的學術講座發表了〈中國百年學術之變與發展：從經學到科學的範式轉變〉的論文。這篇論文可以說是我講中國學術文化與教育現代化的畫龍點睛之作，也是我講的中國現代化的第三個「主旋律」的核心論述。簡言之，即是從佔中國二千年學術與教育主位的「經學」轉向到了「科學」，經由這個轉向，中國傳統的「經學文明」根本地轉型為與日俱增的「科學文明」。百年來中國發展形成的「科學文化」正是五四當年陳獨秀等先賢口中所喊的「新文化」。這是中國現代化運動中最有成績的一種表現，這也是今日中國在世界和平崛起的根本動力。

我上面指出，大學與科學是共生體，大學今日是知識工業（knowledge industry）的重鎮（此是寇爾〔Clark Kerr〕之睿見）。而值得注意的是今日的「研究型大學」所開設的課程，百分之九十以上幾全是「科學」的知識，科學的意索（ethos）已滲透到所有學科。「知性之知」成為壟斷的知識形態。

大學更出現了貝拉（Robert Bellah）所說的「知識的科學範典」（scientific paradigm of knowledge），即科學成為一切知識之尺度。其結果是傳統的「德性之知」的知識，即道德與價值的學問都被邊緣化了，失位了。正因為在科學當陽稱尊的氛圍下，中國讀書人二千年信奉不疑的大學之道，即：

大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。

實際上已在今日大學中漸行漸遠，甚至在消失中，而被今日新的大學之道，即：

大學之道，在明明理（明科學之理），在新知（創科學之新知），
在止於至真。

所取代了。坦白說，我對於大學求「真」的科學知識是絕對肯定與歡迎的，但是，大學若失去了「德性之知」的價值知識，我是感到十分不安的。我根本上相信，中國的大學在構建中國「現代文明」上是一個關鍵性角色，而中國的現代文明則必須包括「真、善、美」的三大範疇。也即大學必須承擔起求「善」的使命（在中國的語境中，「善」與「美」是合一同在的）。此所以我呼籲，古今的「大學之道」必須並立共舉，不可偏廢。這也是所以我有2017年《再思大學之道》一書的由來。

八、中國「現代性」的研究與書寫

中國的現代化運動，始自1842年中英鴉片戰爭之後，中國戰敗，乃有曾（國藩）、左（宗棠）、李（鴻章）的洋務自強運動。1895年中日的甲午戰爭，中國又大敗，遂有康（有為）、梁（啟超）的維新運動。再到1911年辛亥革命，1919年五四新文化運動，一直到八十年代台灣的政治現代化，以至今日中國（大陸）有中國特色的社會主義現代化。中國現代化是一有方向性的歷史發展。

有一百七十年歷史的中國現代化運動，自始有一悲情，也自始有一奮發自強之志向：從整體看，中國現代化的目標，或背後

的動機，是「救亡圖強」，但至少從五四新文化運動起，推動中國現代化的朝野的文化與知識精英，除了「救亡圖強」外，還更有一個追求中國「現代性」(Chinese modernity)，亦即是追求一個中國的「現代文明」的憧憬。

回想起來，我自1966年發表《從傳統到現代》之後，即醞釀著「中國現代性」的思考。八十年代歐洲學術界，特別是德國的哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)，展開的「現代性論辯」(modernity debate)，間中更有後現代主義高唱的「現代之終結」的論調，可說熱鬧非凡。而我清楚地意識到「現代性」出現的種種病態與災難(包括二次世界大戰)，正是或只有是「西方的現代性」(Western modernity)。因為「西方的現代性」，是迄今世界上唯一已完成的「現代性」，而非西方國家(包括中國)在現代性的構建上則或還停留在「夢想」階段(現代化未真正上路)，或正在現代化的道路上。中國所憧憬的「現代性」可說正還在進行中的階段，這是為什麼我在西方本身強力質疑「現代性」(實則是「西方的現代性」)的時刻，我毫無懸念地著手於構建「中國現代性」的書寫。

說起來有些巧合，1994年我當選為中研院院士，次一年社會學前輩費孝通先生邀請我到北大作為是年「潘光旦學術講座」的主講，我發表的論文是〈中國現代文明秩序的建構：論中國的「現代化」與「現代性」〉。在這篇論文中，我第一次把「現代化」與「現代性」分開來講，也是第一次把構建「中國的現代性」放到學術的首位議題。我強調，中國百年的巨變不止是一般國家的社會、政治或經濟的轉變，而是一個「文明的轉型」，簡言之，是中國古典的農業文明轉型為中國現代的工業文明。我數千言的長文，總結為「中國建構新的現代文明的過程：一方面應該不只是擁抱西

方啟蒙的價值，也應該是對它的批判。另一方面，應該不止是中國舊的傳統文明秩序的解構，也應該是它的重構。中國的新文明是『現代的』，也是『中國的』」。³⁵此文發表後，有很好很多的迴響。2006年，它被翻譯為英文“‘Modernization’ and ‘Modernity’: The Construction of a Modern Chinese Civilizational Order”，發表於 *Sights of Contestation: Localism, Globalism and Cultural Production in Asia and the Pacific* 一書中。³⁶

1994年6月，台灣中華文化復興運動總會等機構舉辦了一個盛大的學術會議，會議主題是：“The Predicament of Modernization in East Asia”，出席者有來自美國的余英時，福山，加州柏克萊的施樂伯（Robert A. Scalapino），普林斯頓的羅茲曼（Gilbert Rozman），來自日本東大的濱下武志、上野千鶴子，名古屋大學的佐藤幸男，來自香港中大的勞思光與我。台灣本地則有田弘茂、朱雲漢，這在台灣學術會議中是難得的盛況。

我發表的論文是：“Some Reflections on the Predicament of East-Asian Modernity”。³⁷此文探討了東亞國家在現代化中出現的種種現象與問題，如環境污染、政治的衰化、都市化的窒息性擴展。

35. 此文後刊載於《北京大學學報》1996年第1期，現收入本文集《中國的現代轉向》一書。

36. Kwok-Kan Tam, Wimal Dissanayake, Terry Sui-han Yip, eds., *Sights of Contestation: Localism, Globalism, and Cultural Production in Asia and the Pacific*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2002, pp. 1–16.

37. 此文收入 Eric Wu and Yun-han Chu, eds. *The Predicament of Modernization in East Asia*, Taipei: Institute for National Policy Research, 1995, pp. 1–8，中譯本為〈東亞「現代性」的探索與反思〉，後收入吳東昇、朱雲漢編：《東亞現代化的困境與出路》，台北：中華復興運動總會、國家政策研究中心，1995。此文收入本文集《中國的現代轉向》一書中。

我指出因東亞現代化的「困境」，讓有些人不由緬懷起「工業化」前的「好處」，而對「現代化」帶來的一切「善」果則視而不見，甚或像著名哲學家列奧·施特勞斯 (Leo Strauss) 一樣，對整個「現代轉變」(modern turn) 予以否定。當然，我是為現代化的「善」提出辯護的。我更指出，東亞的現代化還遠未完成。我認為當東亞現代化出現「困境」或問題，正是根本上反思東亞應有什麼樣的「現代性」的時刻。我建議東亞應該思考建立「現代的規範性理論」(a normative theory of modernity)。

我們知道七十年代之後到八十年代，「現代化理論」在西方受到種種的質疑與反對，甚至已在消失中，但請注意，在亞洲，特別是東亞，正在西方學術界對現代化理論漸行漸遠之時，「現代化」一詞已成為亞洲各國的「國家發展的語言」。我的許多中國現代化的論述是正切中並針對東亞現代化的發展浪潮的，令我高興的是，福山在這次會議中發表的論文，就說「雖然做個現代理論的支持者已不再是政治上正確，該理論卻相當經得起時間的考驗，而且沒有比亞洲更能驗證得當的地方了」。³⁸會議後，福山對我論文中提及施特勞斯反現代的立場，表示驚訝，可能他認為我作為一社會學者會注意到哲學家施特勞斯的思想是罕見的。當然，我知道施特勞斯是他的思想宗師。

1996年7月，我在當選中研院院士後，第一次出席的第二十二次院士會議的主題演講中，發表了〈從「現代化」理論的爭議到「現代性」之批判與探索〉的論文。我選擇這個題目，不止是

38. 見福山：〈亞洲的現代化與民主之未來〉，收入吳東昇、朱雲漢編：《東亞現代化的困境與出路》，頁46。

我個人學術興趣之所在，更因它關乎到中國的發展與未來，在這篇論文中，我對西方學術界（不止社會學，也涉及人文與社會科學）數十年間的二個爭論不斷的「學案」：即「現代化理論」與「現代性研究」，作了理論性的梳理與論斷。西方的「現代化理論」病在「種族中心主義」太重，西方的「現代性研究」之病則在對文化因素之無視。八十年代以還，我的中國「現代化」與「現代性」之書寫（見上面我「潘光旦講座」的論文）正是針對此「二病」所作的論述。事實上，我接著的一系列的「現代性」的研究，無不在「文化」上著墨，彰顯亞洲，特別是中國所追求與構建中的「現代性」（即現代文明）從表面後的裏層看，都有其民族文化的印記與特性。

1997年，在國立新加坡大學東亞研究所的研討會上，我發表了“*In Search for Asian's Modernization*”的論文。記得有一段時間，「亞洲價值論」（李光耀總理是最有代表性的）是新加坡國家發展的一個強音，我認為在新加坡構建「現代性」的成功路上，儒家倫理在文化思想上扮演了一個重要角色。

同年（1997），在香港中大崇基學院與台灣中華大學合辦的「社會科學的應用與中國現代化」研討會上，我發表了〈現代化、現代性與中國的發展〉的論文。此文涉及的層面甚廣，論及馬克思主義與中國社會主義現代化，美國的現代化理論與東亞的現代化，現代性、後現代主義與全球化，以及中國的發展與「另類現代性」。在這篇論文中，我強調中國（不論是大陸或台灣）要擺脫貧窮與落後，必不能避開中國的現代化，也即這是在踏上「自由王國」之前必經的「必然王國」。而中國發展的未來，不論用什麼學術語言來描繪，基本上應是構建一個中國的現代文明的秩序，

也即「中國的現代性」。在這一點上，我相信中國是無法翻版一個「西方的現代性」的，這不止是應不應該的問題，也是不可能的問題。那麼中國發展之路必是構建一個「另類的現代性」了。³⁹

1998年5月，應余光中教授之邀，在台灣高雄的中山大學發表了〈現代性、全球化與文化認同〉的論文。我想指出，從「時間」的角度看，現代化是「傳統與現代」的關係，從「空間」的角度看，現代化則是「全球與本地」的關係。當全球化的浪潮衝向世界各地時，自表象觀察，西方的文化席捲淹沒了非西方社會的各別的民族文化，亦即全球化產生了一個越來越「同質性」的以西方文化為模式的單一的全球文化。但是深一層地看，如羅勃遜（Roland Robertson）所指出，從文化上說，真正發生的不是「全球化」（globalization），而是「全球本地化」（glocalization）。「全球本地化」是「全球」與「本地」間的一種辯證關係，正因為是「全球化」，才激化了「本地」的民族文化的興起，也即是說，全球化激發了「本地」的「文化認同」。這情形頗類似一些古老的文明，正因為是現代化才激發一種對傳統的文化認同，從而有返本開新的傳統之回歸與再生。

我發現「亞洲價值論」之出現，正是「全球化」猛烈衝擊亞洲之時。我從台灣家庭的經驗性調查資料中看到，台灣在快速的現代化過程中，「個人取向」之家庭價值觀（如對婚姻和離婚態度方面），明顯地受到了現代化的影響，但家庭和親屬之「集體取向」的家庭價值觀則仍然保持。這個例子顯示，台灣日漸形成的「現

39. 此文刊載於北京大學出版的《社會學人類學論叢》，第17卷，頁21-41，收入本文集《中國的現代轉向》一書中。

代性」，可以有像西方的現代性一樣的「普遍性」（共性），但亦可以有它的「中國性」（特性）。這就是我上面說到的，中國的「現代性」是不同於西方現代性的。

當時序快進入到2000年時，為了迎接世界第三個千禧年的來臨，我發表了二篇文章。第一篇是〈新世紀的香港文化身分〉，這是香港中大文學院與香港特區政府民政事務局聯合主辦的「文化與人文千禧展望：人文價值的未來」國際會議上的主題演講，⁴⁰第二篇是〈中國「現代轉向」的漫長革命〉，這是為台灣逢甲大學廖英鳴文教基金會主編的《展望二十一世紀論文集》而寫的。在這篇論文中，我指出自十九世紀中葉清廷在鴉片戰爭中失敗後，曾國藩、李鴻章推動的洋務自強運動，便有意識或無意識地開啟了中國的現代化之路，也即開始了中國的「現代轉向」。此後，中國的近現代史可說就是中國現代化的歷史。從器物層次，到制度層次，再到思想文化層次，一步步深化，一步步擴大，出現的是中國的文明之轉型，即由一前現代的農業文明轉向現代的工業文明，這正印證了李鴻章所說的「三千年未有之變局」。中國的現代轉向是一個從十九世紀到二十世紀再到二十一世紀的中國現代化之「漫長革命」。此文所用的「革命」二字，是指根本性的社會文化之變遷。當然，這更是指中國的文明形態之變。⁴¹

2001年，著名的Boston Consulting Group在德國柏林舉辦了一場“Reflections on Multiple Modernization”的國際學術會議，我發表

40. 此文刊於《明報月刊》，2000年3月號。

41. 此文收入本文集《中國的現代轉向》一書中。

的論文是“The Emergence of Alternative Modernity in East Asia”。⁴²在這篇論文中，我多方論證東亞正在形成一種有別於「西方現代性」的另一型現代性。亦即東亞所構建的現代文明形態與歐美自啟蒙運動以來建構的現代文明是不同的。之所以如此，根本上說是因為東亞的歷史傳統在現代化過程中發生了作用（是好是壞是另一回事）。誠如哲學家泰勒（Charles Taylor）所指陳，過去兩百年的主流現代性理論一直是把「文化」因素排除在外的。因此根源於西方啟蒙運動的理性主義而形成的「西方現代性」不止被視為是現代性的第一個案，而且更被當作是「現代性範典」。換言之，一切非西方國家，要麼沒有「現代性」的追求，不然就只有也必然是以「西方現代性」為模版的。歷史的發展當然並非如此，事實上，一個世紀以來，世界出現的不是一個「西方式」的單一文明的格局，而是一個「多元現代性」或「多元文明」的格局。亨廷頓（Samuel Huntington）的「文明的衝突論」，倒是接近今日世局的寫照。

寫到這裏，我不禁有些遺憾，因為亨廷頓原本是受邀並同意參加這個柏林會議的，但因故他未能出席。誠然，以色列的社會學家艾森斯塔特（Shmuel Eisenstadt），加州伯克萊的歷史學家魏斐德（Frederic Wakeman）都在座，更高興又一次見到哈佛的杜維明兄。說起來，此次會議的主持機構給予與會學者的禮遇是頗令我滿意的，一張全球範圍的商務艙機票，五日柏林的一流酒店（包括飲食），此外是三千美金的一篇論文稿費。再多說多幾句，因

42. 此文後收入 Dominic Sachsenmaier, Jens Riedel, and S. N. Eisenstadt, eds, *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese and Other Interpretations*, Leiden: Brill, 2002, pp. 139–152。此文中譯本為〈東亞另類現代性的興起〉，收入本文集《中國的現代轉向》一書中。

為這張全球範圍的商務艙機票，我得以繞道紐約，到普林斯頓參加余英時大兄榮休的學術盛會。而在柏林會議期間，我又得以與舍弟樹基多次歡聚，因他當年是中華民國駐德國的代表（實則是大使）。

2002年5月，南京大學一百週年校慶，我應邀出席“World Famous Scientists Forum”並發表“Globalization, Multiple Modernities and China’s Pursuit of New Civilizational Order”。⁴³在我這篇論文發表之時，全球化愛之者視為世界問題的靈丹妙藥，恨之者則視之為萬惡之源，當然這都是偏見，真切地說，全球化是一種威脅，同時也是一種機遇。不可忽略的是我們必須理解全球化，因為它的影響是巨大的。我特別指出，研究全球化的權威學者卡斯泰爾斯(Manuel Castells)說的一段話，他說全球化對大學的影響要比工業化、城市化和世俗化加在一起還要劇烈一些。他認為這是過去一百五十年大學所面對的最大挑戰。

我特別重視的是「文化全球化」。文化全球化是與「全球現代化」同時發生的，它們所展顯的則是「文化同質化與文化多樣化之間的張力」(阿帕度萊〔Arjun Appadurai〕之語)。從表象看，全球化似乎淹沒了各個民族(本地)文化的特性，而出現一種全球文化的同質化現象。但從文化的深層看，全球化正成為激發多個民族(本地)文化身分的認同，中國在追尋「現代性」的過程中，所展顯的樣貌，正是如此。此所以在全球化中出現的不是單一的「全球文明」，而是「多元的現代文明」，也即全球化並沒有產生一個全球統一的文明中心。在這個意義上，全球化最後能否建立一個

43. 此文中譯本為〈全球化、多元現代性和中國對新文明秩序的追尋〉，收入本文集《中國的現代轉向》一書中。

有效的「全球秩序」，要看它能否建立起一個合乎全球性格的「秩序倫理」。必須指出這個「秩序倫理」的必要基礎是：全球的多元文明的結構。

2002至2004年二年中，我出任香港中文大學第五任校長，在七百三十日的校長任內，我全部精力與時間都投入到應對與處理一樁又一樁的「大事件」，舉其重要者言，如：中大首當其衝的沙士驚天大爆發；風雨聲中舉辦「全球大學校長論壇」（五十位校長出席，這個論壇是我前任李國章校長規劃的）；因沙士之災造成全港大學數十年來首次政府預算的大削減（中大每年削減達美元五千萬之巨，佔當時大學每年總預算11%）；沸沸揚揚的中大與科大的「合併」風潮；唯一最令人稱心的是成功申辦港中大的法律學院（讓中大成為完整的綜合性的研究型大學）。回想起七百三十日校長任內，是我三十四年大學生涯中第一次沒有授課，也是第一次沒有學術論文的發表。這於我個人言雖不全無若有所失之感，但我無一絲的悔意，並感到這是我可能有的最好的機會，用以答謝創校校長李卓敏先生1969年邀我來港參加中大建校的一片初衷。

2005年4月24日，費孝通先生在北京逝世。費先生是譽滿中外的人類學與社會學的前輩學人。我大學時代讀到他的「差序格局」的理論，為之傾倒，開啟了我對中國社會的理解之窗。意想不到的，上世紀八十年代後，我不僅親識到費老本人，並且還在他與美國的楊慶堃教授領導下，兩岸三地的學者（北京的費老、馬戎，台灣的李亦園、楊國樞，和香港的李沛良、喬建與金耀基）建立了一個「中國文化與現代化」的學術論壇，二年一次，三地輪流主持。這個論壇的目的是推進兩岸三地社會科學與人文

學者間的交流與合作。費老幾乎每次都發表論文，也幾乎都是為促進中國的現代化而寫的，愛國之心情，令人感動。論壇初立時，費先生大約正是七十之齡，但他思想敏銳，精神充沛。1978年改革開放，可說開始了他學術的「第二個春天」。

「中國文化與現代化」的論壇延續了二十年，最後以費老之逝世而終結。因這個論壇，我得有機會不時與費老見面請益，久之成為了忘年之交。我對費老終身獻身學術，懷抱「學術興邦，知識富民」的情志是深有體會的，也是深所敬佩的。費老的去世，令我痛惜不已。隨後我在病中寫了〈一位卓越的人民人類學/社會學家：追思費孝通先生〉一文，並請李沛良教授代我在北京的追悼會中宣讀。⁴⁴

費孝通先生去世後第二年(2007)，我應北大人類學研究所所長馬戎教授之邀，擔任該校為紀念費老設立的「費孝通先生講座」的主講。我在講座上發表近萬言的論文〈文化自覺、全球化與中國現代性之構建〉，⁴⁵我之所以選此題目，是對費老晚年向國人提出的「文化自覺」呼籲的一個回應。費老學術生命最後的十年中，他關懷最切、思考最多的是全球化問題。全球化是人類世界進入一個史無前例的大交融時代，這涉及到民族文化如何自主存在，以及不同文化的人如何在「地球村」和平相處的問題。他提出「文化自覺」的觀念是「表達當前思想界對全球化的一種反應」。

如實說，費老的中心關懷，也正是我九十年代以來書寫中國「現代性」(現代文明)之構建的終極關懷。事實上，在世界範圍

44. 此文收入《有緣有幸同斯世》。

45. 此文收入本文集《中國的現代轉向》一書中。

內，八十年代的「現代性論辯」與九十年代的「全球化論辯」都直接間接地關係到中國現代性的文化構建。本質性地說，八十年代以「時間」為向度的「現代性論辯」，在九十年代全球化脈絡裏，已轉為以空間為向度的「全球性論辯」。我的基本看法是，在「現代性」的構建中，現代不是取代了傳統，現代（部分的組成）必然由傳統轉化而來，現代中不可能沒有傳統。我曾說：「沒有『沒有傳統的現代化』」，而全球化則不是全球掩滅了地方（local），反是激發了地方（民族）文化，亦即「全球」中不可能沒有「地方」，故我說：「沒有『沒有地方（民族）的全球化』」。講到底，中國現代的新文明將必然是以傳統文化和西方文化中的優秀元素作為構建的資源。在一定意義上，中國現代的新文明，將必然是中西文化二個創造性的轉化（由「傳統的」轉化到「現代的」，由「西方的」轉化到「中國的」）與二者之交融。

我作「費孝通先生講座」主講之時，北大偌大的講堂座無虛席。我想，聽眾之老少咸集是為了參與對費孝通先生的又一次紀念。在聽眾席上，我赫然見到清華大學的楊振寧先生。楊先生自八十年代以還，同時也擔任香港中大的「博文講座教授」，每年有三至四個月在中大，我有幸與楊先生時有晤談的機會。每次晤談，我總覺是一件快樂之事，也是受益甚多的。楊先生是二十世紀的大科學家，他對中國新文明的前景有很樂觀的期待。⁴⁶

2009年，北京的「博源基金會」（秦曉博士與何迪先生是創始人）邀我出席「現代性與中國社會轉型」的研討會，同時，博源基

46. 楊振寧先生百歲生日時，我寫有〈楊振寧的百歲人生：記一位偉大科學家的心路歷程〉一文，見《百年中國學術與文化之變》。

金會有編輯出版「現代性與中國社會轉型」叢書計劃，並邀我為叢書寫一「總序」。於是，我在研討會上發表了〈中國社會的轉型與轉型社會〉一文，並且為叢書寫了〈中國「現代轉向」的終極願景〉的總序。⁴⁷

在此二文中，我簡述自清中葉曾、左的洋務自強運動起，中國自覺或不自覺地開啟了中國現代化或中國的「現代轉向」。歷經十九世紀到二十世紀到二十一世紀，中國社會進入到一個「文明轉型」的歷史進程，即由前現代文明轉向現代文明，而中國社會因此長期處於「轉型社會」的型態。傳統的與現代的、西方的與中國的雜然融合，但歷史的主旋律則是朝向一個既是「現代的」又是「中國的」新文明發展。我明白指出，中國百年之現代化運動的「終極願景」，是構建一個中國的現代文明秩序。我也強調，在中國現代文明的構建的過程中，在世界多元格局下中國和平崛起的歷史運會中，一個國家的真正強大，絕不止是軍事力量，甚至不止是經濟力量，而毋寧更是知識力、文化力，特別是它擁抱一套現代的核心理念（包括自由、民主、人權、公益、多元、王道、環保等），亦即它必須有一個現代的文明範式。

2013年，上海人民出版社，由許紀霖策劃的「學人名家自選集」，邀請我出《金耀基自選集》。我隨後送交許紀霖先生三十萬言的文稿，並以《中國現代化的終極願景》為書名。此書出版後，我在書腰上見到「金耀基 中國現代化理論的第一人」的字樣。誠然，這不是第一次我看到這樣評論我的中國現代化與現代性的書寫，但此書出自許紀霖先生的策劃，見到這樣的評語，我不自禁

47. 此二文均收入本文集《中國的現代轉向》一書中。

地有一種嚴肅感。我還記得，這是我第二本由許紀霖策劃在大陸出版的「自選集」了。⁴⁸

我的中國現代化與現代性的研究與書寫，自1966年出版《從傳統到現代》以來，迄今已近六十年，而我最近的中國現代化與現代性的書寫則是2022年的〈中國現代化九講〉約三萬言，那是應中大通識教育委員會之邀，為中大一年級新生所作的視像演講。〈中國現代化九講〉之文本已收入本文集《中國的現代轉向》一書中。

九、社會學與中國研究的書寫

「社會學與中國研究」是我原本牛津四書中一書的書名（本文集沿用未變）。事實上，這個「書名」也涵蓋（適用）於本文集的《中國社會與文化》、《中國政治與文化》，以及《中國的現代轉向》牛津另外三書。不止乎此，它也適用於我整個的學術論著（包括所有的「中國現代化與現代性」的論著）。

社會學之成為大學的一門學科是十九世紀後葉之事，基本上，社會學是西方啟蒙理性之產物，它也是西方現代性之產物。社會學之興起，可以看作是歐洲舊秩序在工業革命與民主革命下崩潰，企圖建立新秩序的一種知識性反應。社會學之父孔德（Auguste Comte）與法國社會學學科奠基人涂爾幹都把社會現象視同天體現象、物理現象，都把社會學視為一門實證科學。實證論社會學在世界大學中，實具有社會學範典（paradigm）之地位。

48. 2002年，上海教育出版社出版了由許紀霖策劃的「學人文叢」《金耀基自選集》。

但自社會學成為大學學科以來，「實證論社會學」之外，即有「理解社會學」之存在，這是德國韋伯所開啟的社會學之範典。此一範典之社會學認為「自然宇宙」與「社會宇宙」是不同的。社會宇宙的主體是人，人之社會行動 (social action) 才是社會學研究的對象。人之社會行動是有意義的、有意識的，此則非自然科學之方法可以有功。韋伯提出的 *Verstehen* (理解)，正是理解與解釋人之社會行動的方法論的基石。

「理解社會學」範典，不是說社會學不是科學，而是說社會學是一門「社會科學」。簡言之，「實證論社會學」旨在尋求社會現象背後的「規律」，而「理解社會學」則旨在探求社會現象背後的「意義」，我個人是追宗韋伯的「理解社會學」的。

誠然，社會學多元範典 (至少有三至五種學說) 並立的發展現象，顯然不是科學哲學學者庫恩 (Thomas Kuhn) 的範典概念所能適用，因庫恩所提出的應是單一範典的學說 (doctrine of the single paradigm)。我的〈範典與社會學的發展〉一文對社會學之多範典之特性有詳透的剖析，在中文著作中，似尚未之見，我希望對有意於以社會學為志業者，有所助益。⁴⁹

社會學在民國初期 (1915) 進入中國大學之殿堂。自此，社會學在中國研究中，通過潘光旦、費孝通等多位傑出學者的著作，獲得重大而亮眼的成績，但中國大陸在五十年代後期的反右運動中，社會學作為一學科卻在中國大學中被取消了。⁵⁰

49. 此文收入李明堃、黃紹倫編：《社會學新論》，香港：商務印書館，1992。此文亦是本文集《社會學與中國研究》一書之首篇。

50. 對於社會學在中國的發展及被判死刑一事，我與黃載生 (我的博士生) 曾合寫 “The Development and Death of Chinese Academic Sociology: A Chapter in the Sociology of Sociology” 的論文，發表在英國劍橋大學的 *Modern Asian Studies*, vol. 12, no. 1 (February 1978), pp. 37–58。

八十年代，中大社會學系同事在費孝通、楊慶堃二位社會學前輩領導下，成功恢復了社會學在中國大陸大學中的位置。如實地說，社會學在改革開放時代，對於「四個現代化」的國家大發展，發揮了積極的作用，並且是有貢獻的。

就我的學術書寫時序來說，大致可分為二個階段。第一階段是上世紀的六十與七十年代；第二階段是上世紀八十年代到本世紀的二十年代。我上面指出，自上世紀八十年代以來，我的學術書寫有三條主線，即（一）中國現代化的研究與書寫、（二）中國現代性的研究與書寫、（三）社會學與中國研究及社會學中國化的實踐的書寫。要再說明的是，這三條主線是同時進行、平行展開的。我第三條主線的書寫的重點，旨在說明社會學作為一種知識的特性，與社會學對中國研究的作用與意義，以及社會學中國化的實踐。

1981年，我在台北中央研究院民族學研究所主辦的「社會及行為科學研究的中國化」學術會議上，發表〈社會學的中國化——一個社會學知識論的問題〉。⁵¹上世紀七十年代，在美國及世界各地，出現了一個「社會學本土化」的運動，旨在擺脫美國社會學的壟斷的優勢。「社會學中國化」是「社會學本土化」的一個組成。「社會學中國化」必然帶出一個社會學知識論的議題。這涉及到社會學知識是否有普遍性的問題。

我認為「社會學中國化」有二個不同層次的問題。如果「社會學中國化」是指建立一個「中國社會學」，則猶如建立一個「中國物理學」，這是我不能認同的。但「社會學中國化」若是指要與中

51. 此文收入楊國樞、文崇一編：《社會及行為科學研究的中國化》，台北：中央研究院民族學研究所，1982，頁91-114。今收入本文集的《社會學與中國研究》一書中。

國社會文化結合，建立一個以中國資料為本的、經驗性的知識體系，則不但可能，而且必要。這也是中國社會學的學術自主性的應有之義。

1998年6月，北京大學百年校慶，我應邀為北大社會學、人類學高級系列講座講者，發表了〈現代性論辯與中國社會學之定位〉。⁵²我前面曾指出，大學是西方現代性的產物，但八十年代西方學術界的「現代性論辯」已顯示「西方現代性」正面臨種種質疑與批判，甚至有「現代終結」之聲音。當然，哈伯瑪斯對「現代性」的捍衛與補救之方（如他提出的「溝通理性」），也是極具深思意義的。但對中國來說，中國正向「中國現代性」快速前進（中國是世界範圍中出現的「多元現代性」的一個組成部分），他山之石，可以攻錯，西方的現代性之問題，正可為構建「中國現代性」之借鑑。中國在二十一世紀，將繼續上世紀八十年代以來的中國現代化與中國現代性建構的歷史之路，這就是中國的「文明轉型」（從「前現代文明」轉向「現代文明」）。中國社會學最重要的課題，應是研究、促進，並完善中國的跨越三個世紀的「文明轉型」。

上面說及我八十年代後的學術書寫的三條主線，在寫到「社會學與中國研究及社會學中國化的實踐」這一主線時，我發現在本文集的《社會學與中國研究》一書中所收錄的〈中國研究與社會科學〉、〈中國的形象：在魔鬼與烏托邦之外〉、〈從社會系統論分析辛亥革命〉、〈中共社會主義之困境〉、〈中共「反科層的組織型模」〉諸文，皆是寫於七十年代。這幾篇論文，都是或多或少憑藉社會科學，特別是社會學的知識、理論、概念、型模、方法，開

52. 此文收入本文集《社會學與中國研究》一書中。

拓中國研究的新課題、新領域。社會科學對中國研究無疑是有重大貢獻的，就我個人所知，在當代歷史學上居北斗泰山地位的余英時與許倬雲二位大兄，他們對社會學都有深厚修養。他二位在歷史研究上，所以有如此卓越成就，便與他倆之善於運用社會學知識不無關係。

八十年代以後，我所寫的論文，固然是社會學的中國研究，但更確切地說，則是社會學中國化的實踐。在本文集《中國社會與文化》一書中的前六篇論文，都是我「社會學中國化」的實踐。這六篇文字發表的時間跨度達十四年，我試憶述如下：

1980年，在我新亞書院院長任內，我當時是以社會學者身分受邀出席台北中央研究院第一屆國際漢學會議，我發表了〈人際關係中人情之分析〉的論文。⁵³此文是我「社會學中國化」的第一篇論文，發表後迴響甚好。其後，哈佛大學的漢學宗師楊聯陞（他在西方有「漢學的看門人」之雅稱，他也是余英時在哈佛攻讀博士學位的導師）在他出版《中國文化中「報」、「保」、「包」之意義》⁵⁴之前，寫信給我，徵求我同意將我「人情」一文收入他的書中，我當然欣然同意，並心感聯陞先生之盛意。

1981年6月，我受邀出席美國密西根大學Center for China Studies主辦的“Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Value”國際學術會議，這次會議有American Council of Learned Societies等機構支持。在緬因州約克市優美的Breckenridge

53. 此文刊於中央研究院歷史語言研究所：《第一屆國際漢學會議論文集——民俗文化組》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1981年10月。

54. 此是新亞書院「錢賓四先生學術文化講座」的論文集，1987年由香港中文大學出版社出版。

Conference Center 舉行，與會者有來自美國、德國、新加坡與香港的十四位學者，我高興見到耶魯的余英時，芝加哥的李歐梵和哈佛的杜維明。主持人是密大溫文儒雅的孟旦 (Donald J. Munro)。這是我與余英時大兄自七十年代在中大負責中大改制失敗後，第一次在美見面。當然，我們在會議外有說不完的話題。

我發表的論文是 “The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective”。⁵⁵ 我在論文中強調「個人主義」與「集體主義」二分法的西方觀念不能適切地表達中國人的行為取向。在儒家的社會理論中，「個人」與「社會」並不是對立的。梁漱溟說，中國既非「個人本位」，亦非「社會本位」，中國是「倫理本位」，而倫理本位即是關係本位。我認為此一觀點是把握中國社會理論的主要線索，再者，我還刻意強調儒家社會理論中的「己」（個人）的主體性與自發性。費孝通的著名論文〈差序格局〉中指出，中國社會網絡以「己」為中心的見解是深刻而有意義的。在本文中，我更提出「自我中心」的自發性 (self-centered voluntarism) 的論點。我希望此文已說明在儒家的社會系統中，個人 (己) 是一個關係的存在，並被賦予了一個以「己」為中心的主體性。我這個論點，在一篇與中大心理學者龐達 (Michael Bond) 合著的 “The Confucian Paradigm of Men: A Sociological View”⁵⁶ 作了進一步的疏解。

55. Donald J. Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1985, pp. 57. 此文收入本文集《中國社會與文化》一書中，中譯本為〈儒家學說中的個體和群體——一個關係角度的詮釋〉。

56. 此文刊於 Wen-shing Tseng and David Y. K. Wu, eds., *Chinese Culture and Mental Health*, Orlando: Academic Press, 1985。亦收於 Ambrose Y. C. King, *China's Great Transformation: Selected Essays on Confucianism, Modernization, and Democracy*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2018, pp. 37–56。

1982年11月，受邀到馬來西亞大學舉辦的國際漢學研討會發表論文，我的論文是〈個人與社會：儒家倫理範典的特性及其在現代社會中的問題〉。此文特別探討中國如何從傳統的「家本位」的古典文明秩序向「社會本位」的現代文明秩序轉型問題。我指出儒家企圖超越「個人主義」與「集體主義」而走第三條路。儒家從修身、齊家，到治國平天下的思維是企求建立人間秩序的「文化設計」，但這個「文化設計」未能真正全面實現，這是因為從「家」到「社會」之間存在一倫理鴻溝。我特別提到這是為什麼李國鼎先生（他有台灣「科技之父」之美稱）在儒家「五倫」之外提出「第六倫」（群己倫）的理由。此文發表後，想必為李國鼎先生所見。1989年10月，我與李先生在港見面，有如遇故人之感。他返台後給我一信，信中有「弟常讀吾兄大作，常盼見面聆教，此次在港暢敘，得了心願」之語。⁵⁷

1988年，我應邀出席台北中央研究院舉辦的第二屆國際漢學會議，我發表的論文是〈「面」、「恥」與中國人行為之分析〉。⁵⁸面子像人情一樣，是支配中國人行為的規範準則，面子、人情、關係（下面會論及）這三個概念詞語，不見之於儒家的經典，但卻是根源於儒家思想的，它們是中國成年人生活中的一般規範知識，而這些規範知識也是客觀地存在於社會的。它們是構成中國社會結構的要素。我此文特別提出面子有「社會性」與「道德性」二層意含。我一方面詳論了「社會性」的「面」與「面子功夫」，一方面更闡析了「道德性」的「面」與「恥」的關係。更重要的是我試圖有

57. 李國鼎先生給我的信，可見《人間有知音》，頁272。

58. 此文亦刊於中央研究院歷史語言研究所：《第二屆國際漢學會議論文集——民俗與文化組》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1989年6月。

系統地批判學術界長期以來所持的一種理論觀點：即西方文化是 guilt 的文化，中國（或東方）文化是 shame 的文化。

在人類學者班尼荻克特 (Ruth Benedict) 的筆下，shame culture 是依賴外部的制裁 (external reaction) 以達致好的行為，而在 guilt culture，好的行為是罪 (sin) 的一種內化的信念。中國通費正清 (John Fairbank) 說，對中國人而言：「『面子』是一社會性的東西，個人的尊嚴是從適當的行為及社會讚許中獲得的……個人的價值不像西方那樣是內在於每一個人之靈魂的，而是外鑲的，從外部獲得的」。如果「面子」照費正清的理解，則天衣無縫地坐實了中國文化歸屬於班尼荻克特的 shame culture。但我在道德性的「面」與「恥」的關係的論述中，從儒家強調的誠意、慎獨、君子「不欺暗室」、「問心無愧」等看到儒家在道德上看重的是「心裏的內觀」（胡適語）。以此，有些表達失去「道德性的面」的說法，如「無臉見人」、「臉上無光」，在這種情形之下，觀眾不是必不可少的，沒有觀眾，也一樣有「恥」感，而這種「恥感」正是道德性的（非社會性的），也是「自律性」的。所以中國的「面」與「恥」這二個概念都是有社會性與道德性，他律性與自律性雙重意義的。實在不能把中國文化硬性的不歸之 guilt culture，便必歸之於 shame culture。中國文化可稱「恥的文化」，但不必是 shame culture。我之所以斷斷以辯，絕不是在「恥」與「罪」或 shame 與 guilt 的一字一詞上的爭論，而是因為這關係到整個中國文化的理解與詮釋。

1990年春，我又一次到充滿人文氛圍的哈佛校園。我是受邀出席由 The American Academy of Arts and Sciences 主辦，在哈佛大學舉行的“The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today”

的學術會議。不消說，這是一次濟濟多士的集會，杜維明教授又一次展顯了會議主持人的出色風格。我發表的論文是“Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation”。⁵⁹我這篇論文，是接著前面論「人情」、「面子」二文而寫的，都是我「社會學中國化」的一種實踐。在中國人的社會，不論海內海外，「攀人情」、「講面子」和「拉關係」，都或多或少是日常生活中常見的「社會現象」。從根源上說，人情、面子、關係都是源自於儒家的倫理規則。儒家的倫理（以四書五經為主的經典），講到底是企圖在人間建構一個和諧而合理的社會秩序。但掌握和理解儒家的經典只屬於佔絕少比率的讀書人，社會上佔絕大比率的平民百姓，卻是受「人情」、「面子」、「關係」等「社會—文化」概念所影響，甚或支配。這些「社會—文化」概念的組合，我稱之為「日常生活的儒學」。

在我六十五年的學術生涯中，在中國傳統的儒學的研究中，我先後提出了「制度化儒學」與「日常生活的儒學」的概念範疇，這是我透視中國傳統社會與中國當代社會的重要窗戶。讀者或注意到我對「日常生活儒學」的研究，不論是「人情」、「面子」或「關係」，我都著墨其背後的文化理念與文化邏輯，同時，我也論及其正面與反面的文化意義，特別地，我注意到「日常生活儒學」在中國現代化過程中有徵兆意義的變化。1994年，我在第四屆「現

59. 此文刊於Wei-ming Tu, ed., “The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today,” *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 120, no.2 (Spring 1991)。此專輯後又由史坦福大學出版社於1994年出版。此文中譯本為〈關係和網絡的建構——一個社會學的詮釋〉，刊於《二十一世紀》雙月刊，第12期（1992年8月）。

代化與中國文化」論壇上發表的〈中國人的「公」、「私」觀念——兼論中國人對私隱權的理解〉中，我指出向來在中國文化中不受正面對待的「私己」的觀念或「個人的權利觀」（指「私隱權」），已在一定程度上獲得社會的肯定。「個人」不但漸從「國家」、「社會」中獨立出來，並且也從「家」中獨立出來，這是中國文化根本的變化的一個重要徵兆。

十、餘言

〈憶述我「學術書寫」的一些經歷與迴響〉的序文，經過了好幾個日夜，不經不覺寫了三萬言的長文。對讀者言，可能看得有些辛苦了，但對我自己言，卻享受到重溫我六十五載學術生涯中許多吉光片羽的時刻。是的，不少位文中提到的師友的先後離世，引起我很深的無奈與哀傷，但當我寫到他們時，他們都栩栩如生，重來眼前，真給了我一種難言的欣慰。五本文集中數十篇論文，原都是一頁頁一行行冷冰冰的平面的文字，但在我回憶中，每一篇論文都變成有聲音有顏色的立體的存在。我一次又一次地回到當年的我，一次又一次地重現當年論文發表時的場景，在我耄耋望九之年，很覺得這是一次回顧個人書寫歷史的美妙經驗。

面對這五冊行將出版的「金耀基學術文集」，我有一種敝帚自珍的喜悅，我高興我沒有辜負逝去的歲月，更高興我對每一篇文字都盡了最大的氣力。我對學術是無比嚴肅的，但我不是一個純粹「為學術而學術」的人。我希望我的書寫（包括我的時論、散文及書法）都可以為世間增添一點點的善與美。

最後，我要感謝這個文集的責任編輯胡召洋和特約編輯楊易韜，他二位為文集付出了極大的心力，我與他倆有許多次的編輯上的討論，最終是他倆說服我的多，我說服他倆的少，但我高興。當然，我最應感謝的是香港中文大學出版社社長甘琦女士。甘琦是以出版為志業的，她對書之出版的一絲不苟的執著，是出版界所周知的。我的這個文集的問世，從最早書之定稿到最後書之排印，甘琦始終是親身參與的策劃人和把關人。在此，我謹向她深切致謝。

金耀基

2024年11月17日夜

香港中文大學出版社：具有版權的資料

香港中文大學出版社：具有版權的資料

牛津增訂版導言

一

《中國政治與文化》是1997年由香港牛津大學出版社出版的。它是拙著《中國社會與文化》的姊妹篇。此二書是我四十年來探討中國現代化與現代性問題的部分成果。《中國社會與文化》研究的主題是中國經濟與文化的現代化，而《中國政治與文化》研究的主題則是中國政治的現代化。

今本《中國政治與文化》增訂版，對原書作出甚大的調整。原書共八篇論文，拿掉了三篇；今本則增至十四篇，新加的有九篇，也即今本增訂版較原書增加達三分之二之數。

二

以下我對本書的十四篇文字作一導言，希望有助於讀此書者理解我各篇論述的學術旨趣與用心用力所在（以下部分文字取自本書原版的「前言」）。

〈中國之「現代型國家」的發展困境〉及〈中國政治傳統與民主轉化〉兩文之作是因德國社會學家韋伯 (Max Weber) 的現代化理論所激發的。韋伯把經濟發展與政治發展看作是現代化的重要組成。在學術界，韋伯對資本主義的理論受到廣泛注意，他對政治發展的理論則相對地未受到應有之重視，所重視的也只集中於他所講的「科層組織化」問題。當然，這與韋伯之國家理論未能全面完成而去世有關。對中國的現代化而言，政治現代化是較經濟現代化更複雜與根本的。1911年帝國崩解之後，中國一直在尋找一個現代國家的體制。長期來，漢學家中有稱中國為「儒教之國」(Confucian state) 者，實則，「儒教之國」在中國歷史上從未出現，真正存在過的是「國家儒學體制」(state Confucianism)。講中國的政治傳統，不是別的，正是這「國家儒學體制」，它不止是指儒家的政治文化，也包括了與「普遍王權」相結合的一套國家體制。「國家」這個概念在中國是遠早於歐洲出現的，但「社會」這個概念在中國是一「剩餘的概念範疇」。在「國家儒學體制」下，國家不但強於社會，也是涵蓋了社會的。

中國要發展「現代國家」體制，或要發展民主政治，一個重要的觀察點是，「國家」與「社會」之間是否有一適當的關係。更確切地說，相對於國家言，社會必需具有一自主性的存在。在社會學巨擘中，包括涂爾幹 (Émile Durkheim)、馬克思 (Karl Marx)，對「國家」都缺少真正的了解或掌握。馬克思「國家萎去」之說尤其是他理論中的盲點。唯一的例外是韋伯。韋伯在他政治社會學的著作中固然重視國家，他在中國的研究中更清楚看到在帝國系統中國家對「民間社會」(他觀念中的「市民社會」) 的壓制。這是

中國政治傳統的基本特質。二十世紀初，如前所述，滿清帝國土崩魚爛，國家儒學體制亦隨之解構，但是這並不意味「現代型國家」或民主共和政體的自然到來。這不止關乎帝國系統自我轉化之乏力，同時更與十九世紀末葉以來的外在環境有關。當時中國在西方帝國主義侵凌荼毒下，救亡圖存壓倒一切，五四初起時的西方自由主義在反中國傳統上固然發生了作用，但在反帝國主義歷史大運動中，則失去了吸引力。社稷不保，國將不國，中國面臨的是一全面性危機，也以此，以挽救國族危機為號召者，即國民黨與共產黨，先後為國人所風從，走上歷史舞台，決非偶然。1949年後，共產黨與國民黨分別在大陸與台灣從事「國家建構」的工作。我在這兩篇論文中指出，共產黨與國民黨皆屬「革命政黨」，也都實行「黨國一體」制，但這兩個「黨國體制」仍有本質之不同，也因此走上不同的發展道路。

在大陸，馬克思、列寧主義被賦予國家意理的地位，而與共產黨結合為「黨國體制」。嚴格言之，在中國大陸出現的不是「社會主義國家」，而是「國家社會主義」(state Socialism)。「國家社會主義」在意理與結構上固與「國家儒學體制」迥然有異，但就「國家」對「社會」之有「全面的管轄宣稱」(史華慈〔Benjamin Schwartz〕語)而言，則兩者有歷史的承續性，所不同者，在前者，國家對社會擁有更全面的控制與管理，更徹底地壓抑了「民間社會」之發展，從而民主政治根本上沒有了著落。這情形在台灣則頗為不同：國民黨雖然是「黨國一體制」，但在孫中山的政治發展理論中國家的地位是逐次受到限定的。在軍政、訓政的階段，國家對社會固然有自上而下的干預權，可是，在進入憲政階段後，國家在

經濟發展中雖依然有意識地扮演了「大力推動」的角色，具有「國家資本主義」的色彩，但是就國家角色的定位言，它與「國家社會主義」有本質上的不同。這何以說呢？因為它在理論上與實踐上，都允許「民間社會」的存在。台灣的經驗所顯示的則更有一未嘗預期的結果。由於國家大力發展經濟，導致了一個越來越有生命力的市場經濟與民間社會，最後卒於出現社會可與國家抗衡，或國家與社會互為依存的局面，從而為民主提供了一個得以生存與持續發展的結構性基礎。我希望這兩篇論文對於中國政治現代化，特別是政治傳統的承續與轉化作了一個較有系統性的詮釋。應該一提的是，〈中國之「現代型國家」的發展困境〉的英文原作“Max Weber and the Questions of Development of the Modern State in China”是1990年7月在德國巴特洪堡 (Bad Homburg) 舉辦的“Max Weber and the Modernization of China”的研討會中宣讀過的。〈中國政治傳統與民主轉化〉的英文原作是1991年11月2日至3日日本橫濱舉辦的「漢字文化圈國際研討會」發表的。¹

三

〈國家社會主義與中國知識分子〉，這篇論文原是1991年8月在紐約，由聯合報文化基金會舉辦的一個名為「中國歷史轉型期的知識分子」的學術研討會中宣讀的論文，與會學者除中國學者余英時、許倬雲、劉廣京、張灝、林毓生外，尚有艾森斯塔特 (Shmuel Eisenstadt)、狄培理 (William de Bary)、史華慈及墨子

1. 此文發表於溝口雄三、浜下武忠等編：《漢字文化圈的歷史と未来》，東京：大修館書店，1992。

刻 (Thomas Metzger)。由於與會人數不多，故有充分時間論析辯難；是一次很值得懷念的經驗。原文由英文撰寫，我被邀寫的是當代中國的知識分子角色，毫無疑問，當代中國是中國歷史上一個重要的「轉型期」，我基本的論點是，知識分子運作的空間和所能扮演的角色與其所生存的社會體系是不能分開的。1949年後，馬列主義成為國家的意識形態，中國成為一個「全控型國家」(total state)，在嚴格的意義上，中共建立的不是「社會主義國家」(Socialist state)，而是「國家社會主義」(state Socialism)。文化大革命期間，毛澤東思想當陽稱尊，在文化領域，全控主義更成為毛統治下的中國標誌。知識分子在這樣的社會體系下出現了高度、甚至是完全的依附性，知識分子沒有自己生存空間，都成為「體制化的知識分子」，在「政統」與「道統」(馬列主義)合而為一的態勢下，他們在文化上的功能，在最好的情形下，是用馬克思主義的眼光批評現實與理想間之脫離，長期以來，所謂二條思想路線之爭，名為爭正統，實則爭權力。知識分子的批判性功能在一個沒有獨立生存的社會空間中是受到極大的限制的。1976年四人幫隨毛澤東的去世垮台，鄧小平發動了旨在發展生產力的「新長征」後，政治從社會作政策性的退卻，全控型國家的概念遭到揚棄，黨國之外開始出現雛型的「公共領域」，知識分子得以第一次對體制、甚至對「道統」提出質疑與批判，共產黨不再享有1978年前所擁有的文化霸權。值得注意的是，在1978年後中國社會主義內部改造過程中，「體制化的知識分子」扮演了關鍵性的文化革新的角色。可以想見的，在十三大「社會主義初級階段」的理論開闢下，中國的市場經濟將越來越獲發展。傳統性的知識分子可能為

市場經濟所邊緣化，但中國在日益擴大的現代化社會中，知識分子將會在政治，特別是政治之外的領域得到新的定位，而更可見到新型的知識分子的出現。

〈科學·民主·現代化〉一文是1976年4月5日在天安門前發生的群眾運動（簡稱「四五運動」或「四五事件」）所引生的。四五運動是指萬千群眾為了到天安門悼祭周恩來而遭「四人幫」鎮壓，並被定性為「反革命事件」一事，此事件之意義是反映了民心之變，文化意識之變，也即中國人民表達了對於毛澤東與四人幫發動的文化大革命的「革命」路線之憤怒與揚棄，人民是以周恩來為「四個現代化」的象徵而去天安門悼念的。1978年四五事件獲得平反，《人民日報》把「四五」運動媲美於1919年的「五四」，並以「四五」是向「五四」所標舉的「科學」與「民主」的思想回歸。「四五」反映或代表的顯然是中共建國以來前三十年中的一個重要思潮：「四五」思潮中的最強音是對民主的要求，說到民主的要求這就涉及到1978年前中國社會主義（不論是馬列主義還是毛澤東思想定義下的社會主義）與民主的關係，也涉及到1978年後中國社會主義現代化與民主的應有關係。對於這個歷史性課題的思考，我寫了二篇文字，一是〈中國文化意識之變與省思〉（此文收入拙著《中國社會與文化》，「金耀基學術文集」，香港：香港中文大學出版社，2025），二是〈科學·民主·現代化〉，在此文中我闡釋了科學、民主與現代化三者之關聯，特別指出如沒有或不能落實民主，則中國社會主義或中國現代化必難有全面健盛之開展。

〈中國民主之困局與發展〉一文寫於1984年春，當時我所關念的中國民主是指中國大陸與台灣二地的民主發展的問題。中國

(大陸)其時剛從文化大革命的「法西斯主義的專政」與「無政府主義式的自由」中走出來，極力糾正了從大躍進到文革以來的錯誤路線與政策，並把國家的發展中心放到經濟現代化上，但對於政治現代化則仍沒有在思維上有所突破，而當時，台灣則在經濟發展取得成就後，自願與不自願地走上了政治民主化之路，中央與地方的選舉已逐次實施，政治已有一番新氣象，但台灣的民主仍在初級階段，出現了嚴重的「金權污染」及「走暴力邊緣」的民粹現象，誠然，在法治不彰情形下，台灣雖然走上民主之路，都可能走進「落伍民主」之陷阱。我此文之作，正在指出中國(大陸)或台灣都面臨不同性質的民主之困局，並探討其解困、脫困的可能發展之路。

四

〈政治現代化之突破與新境界〉、〈法治、共識與政治發展〉、〈中國民主政治之建構〉及〈後儒學文化中的民主探索〉²四文是我對當時正在發生的台灣政治民主化所作的一系列的論述。以今日來說，台灣是民主了，比較地說，台灣今天是中國土地上民主實現最有成就的地方。應該指出，台灣之步上民主，不能說有其必然性，不能視為是理所當然。事實上，台灣由威權式的「黨國體制」轉到現代型的憲政民主，固然在客觀上有經濟文化的結構性

2. 〈後儒學文化中的民主探索〉英文原作為：Ambrose Y. C. King, "A Non-Paradigmatic Search for Democracy in a Post-Confucian Culture: The Case of Taiwan, R.O.C.," in Larry Diamond, ed., *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder: Lynne Rienner, 1993, pp. 139–162。

因素，社會上，特別是居政治權力上關鍵位置的政治人物對民主之信念與作為亦是重要的主觀性因素。

誠然，台灣最後之轉向憲政民主原有孫中山先生政治發展的階段論（由軍政到訓政到憲政）為歸依，但真正要從訓政（特別當時台灣仍是一戒嚴期的非常體制）轉到憲政卻並沒有具體的路徑圖。台灣「黨國體制」之轉型涉及國民黨為一「革命政黨」的根本性格的轉型，即必須放下身段由一在政治權力上有宰制地位的革命政黨轉變為憲政體制下一個普通正常的政黨。這一轉型是西方民主發展中未曾有的，所以沒有一條可以遵循之路。再者，當其時，民主對台灣之發展是好是壞，黨內及社會精英的見解亦大有差異，而台灣初期雛型的民主，已出現「金權污染」及「走暴力邊緣」的種種敗象，致使認同民主理念的人亦不無疑懼，所以在七十年代後期與八十年代台灣朝野對民主既有期待，亦有保留。但1986年台灣政治強人、國民黨主席蔣經國先生告訴黨人，國人說「時代在變，環境在變，潮流也在變」，毅然決然推動政治革新，包括解嚴、開放黨禁、報禁，無疑這是台灣走向民主化的重大步伐，我個人認為民主化不止絕對符合台灣長遠的利益，也符合國民黨根本的利益，我深信台灣經濟現代化取得大成就後再推動政治現代化是中華民國當有的歷史發展之路，也因此，我陸續發表了上面幾篇論述，同時，我也寫了數十篇政論性文字，後來出版了《中國人的三個政治》（1988）及《兩岸中國民主的反思》（1990）二個政論集。本書中的幾篇文字與二本政論集可以說是我在台灣民主發展的歷史中留下的一些墨跡，而我之所以在《中國政治與文化》增訂版中收入這幾篇文字是我相信它們對台灣與大

陸仍有現實的意義。台灣已經民主了，台灣也因有了民主而更安定更自由了，但不能諱言，台灣還不是一個成熟的民主，而族群在每次選戰中都遭到操弄，實嚴重扭曲、傷害台灣民主之理性發展。對中國大陸所言，三十年來，中國在經濟現代化發展取得輝煌成就之後，正面臨一個政治改革的問題與挑戰，這已不是要不要改革的問題，而是如何改革的問題。根本地說，中國共產黨是一個革命政黨，它是中華人民共和國的創建者，也是治國者，黨與國之合一不分與國民黨未實施憲政前的「黨國體制」無基本的不同。以是，台灣八十年代不流血成功的政治民主化的經驗，對中國大陸今後政治改革應該有啟發與參考的意義。

五

〈行政吸納政治〉與〈香港政治特性及其民主發展〉二文，是我對中國人的三個政治（即中國大陸、台灣和香港）中香港的政治的論述。

〈行政吸納政治——香港的政治模式〉，此文最早是在1975年加州大學柏克萊校區的《亞洲調查》(Asian Survey)中發表的，這篇文章可能是研究香港政治被引用最多的論文之一，這篇論文激發了不少學術上的辯論，也導引出過去二十年香港政治經驗研究中一些理論思維。這篇論文旨在解釋香港百年來政治穩定性的關鍵機制，也在論述香港政治模式的特殊的制度性要素，但是「行政吸納政治」這個現象未必為香港所特有，同時，也未必在任何時空條件下可以有助於政治的穩定。「行政吸納政治」是一種政府與社會精英的整合的政治形式，它之所以可能或有效，主要是在

社會還沒有出現一定程度的「政治化」，一旦社會階層中已達到某種程度的政治化時，則政府的統治層必須與社會之群眾有所互動與整合，始能維持社會之安定與活力，亦即須由「精英與精英之整合」轉向「精英與群眾之整合」，這也就是香港在七十年代之後所出現的民主化的過程。

〈香港政治特性及其民主發展〉是分析八十年代後香港政治的一篇論文。香港社會的政治化起於七十年代，但1984年的《中英聯合聲明》為未來香港前途定性後，在「一國兩制」的憲政框架下，「港人治港」、「高度自治」成為最響亮的政治的符號語言，英國在《聯合聲明》中將香港主權歸還中國，那是「還政於中」，但在「一國兩制」的憲政思維下，港英政府在治權層次上加速推行「還政於（港）民」的行政改革及代議政制，以此導致了香港進一步的政治化與民主化，出現了我所說的「政治市場」。事實上，中方雖然在主權上堅守「還政於中」的立場，它的「港人治港」、「高度自治」的政治思維，也必然會推促香港「政治市場」在「需求」與「供給」方面的擴大與深化。在香港政治化的過程中，港英政府有意識地淡出了「行政吸納者」的角色。而在過去十幾年中，中方則有意無意間扮演了新的「行政吸納者」的角色。不過，我想指出，八、九十年代的香港「行政吸納政治」已不再是維持政治秩序最有效的制度設計了。在「一國兩制」的憲政架構下，一個有生命力的政治秩序，將是一個民主法治建構的秩序。

六

〈民族主義與現代中國〉一文，剖析民族主義與中國現代化的複雜關係。民族主義是中國的現代現象，傳統中國沒有現代意

義的民族主義，而只有文化主義。清之前，亡國之嚴重性遠不如亡天下，亡天下即是亡文化，故儒生可忍亡國之痛，但決不能見文化之亡。蓋中國之所以為中國乃因中國的文化。十九世紀末葉以後，在世界民族國家競爭中，中國知識分子為了保民族、保國家已不再措意於中國文化之亡。五四以來知識分子全面反文化傳統，所求者正為了新中國之出現。這種把民族國家置放在文化傳統之上的態度，在國史上是一大變。中共以馬列新文化來系統地取代傳統文化，以冀建立一社會主義新中國，態度尤為激進。五四以來的主流思想實不啻是「民族（國家）為體，文化為用」，這也即是民族主義已替代了過去的文化主義。無容懷疑，民族主義是二十世紀最有影響力的意識形態之一，雖然資本主義與共產主義都有「超民族主義」的本意與企圖，但在資本主義世界中，我們所見到的還是立足於民族主義的一個個國家，至於高舉世界無產階級革命旗幟的共產主義國家，最後還是回歸到民族主義的本位。1989年後東歐、蘇聯的解體，赤裸裸的民族主義更在共產主義廢墟中一一抬頭。不過另一方面，在西歐，則一股新的超民族主義的觀念又正升起，西歐各個民族國家目前正企圖建立一個超國家的歐洲共同體。事實上，今日人類所面臨的許多問題，如地球的生態危機，早已需要一種「地球人」的新思維。社會學者貝爾（Daniel Bell）對民族國家有這樣的看法，他說：「解決生命中的大問題，它顯得太小；解決生命中的小問題，它又太大。」³有一點是相當肯定的，狹窄的民族主義不是通向世界和平的大路。就現代中國的歷史看，中國的現代化與民族主義之間始終存在著複雜

3. Daniel Bell, "The World and the United States in 2013," *Daedalus*, vol. 116, no. 3 (1987), p. 116.

的緊張性，中國要立足於現代世界，無可避免地必然是一民族國家；但中國真正的現代化，所需要的不應是一種毀棄文化傳統的民族主義，而應是一建基於中國文化的開放的理性民族主義。

七

〈儒學、現代性與亞洲的民主〉原是1995年1月9日至16日在夏威夷由夏威夷大學與東西文化中心聯合舉辦的第七屆東西哲學家會議中宣讀的論文。⁴會議的主題是「民主與正義」。這次雖是哲學家的會議，但被邀請者卻不止於哲學家，我感到特別有意思的是，這個會議真正有東西學者的對話，辯詰雖然嚴厲，但溝通卻暢順無礙。我這篇論文，很明顯地，是討論現代性、民主及儒家文化之關係。當蘇聯為主導的共產主義體系瓦解之時，日裔美國學者福山 (Francis Fukuyama) 認為我們正目睹「人類意識形態演進過程的終點，西方的自由民主政體將作為人類最後政體形式而得普遍實現」。我們這裏姑且不去考慮西方「自由主義的民主」(liberal democracy) 是否為最可欲的政體形式，更根本的問題是西方的自由主義的民主是否具有普世化的可能性？這就涉及到西方現代性是否就是現代性的普世模式問題了。當然，這就不能不關乎到現代性與文化的關係。無可置疑，自啟蒙運動以來，民主的確已成為最受普遍接受的一種政治形式。但民主之受普遍接受是一回事，「自由主義的民主」之外是否不可能再存有其他的民主形

4. 〈儒學、現代性與亞洲的民主〉英文原作為：Ambrose Y. C. King, "Confucianism, Modernity and Asian Democracy," in Ronald Bontekoe and Marietta Stepaniants, eds., *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997。

態，則是另一回事。事實上，自由主義的民主是「自由主義」與「民主」的混合物。這二個組成要素具有不同的歷史文化根源，而二者之間一直存有緊張與複雜關係。我的看法是，「民主」的理念已漸漸在中國，乃至亞洲受到肯定，但「自由主義」，特別是與自由主義分不開的「個人主義」則與儒家文化有相涵性，也有衝突性。儒家的文化價值與自由主義的根本區別在於，它們對「個人」與「社會」之關係的定位有著根本的不同的取向，雖然二者都珍視個人的尊嚴與價值，但儒家文化並不把個人與社會視為相反的兩極，儒家的價值觀不能簡單地概括為一種集體主義，而它肯定不是個人主義。儒家的價值觀與西方的「社群論」(communitarianism)實較相契。民主可以與個人主義為核心的自由主義相搭配，民主也一樣可以與「非個人主義」的儒學成為夥伴。無論如何，政治現代性脫離不了文化背景，作為政治現代性要素的民主也無可避免地會與儒家的文化相結合，這不止是一種理論上的可能性，而且在經驗上也正在發生。

八

最後，在《中國政治與文化》增訂版問世之際，我特別要感謝主事牛津大學出版社中文學術出版的林道群先生，這個增訂版之得以與讀者見面是道群兄的建議與鼓動。從他第一次向我邀稿迄今已整整二十年了，自1992年以來，他先後已為我出版了九本書（包括《劍橋語絲》等三本散文集）。我始終欣賞敬佩他編輯的眼光和專業的修養。當然，我更珍惜我們二十年往還的情誼。

2012年11月於香港