

書 評

Reviews

《山川為證——東亞古典文學現地研究舉隅》，簡錦松著。臺北：臺大出版中心，二〇一八年。頁七〇四。

蕭麗華，佛光大學中國文學與應用學系教授

學術研究不外乎善用「新材料」、「新方法」，以達成爲人類文化史建構新發現的功能。考古研究之所以可貴，在爲人類文化史發現「新材料」；學術研究之所以成功，在於運用「新方法」得到新結論，增添後人對文學與文化歷史的認識。簡錦松教授的《山川為證——東亞古典文學現地研究舉隅》不僅運用「新方法」，更是發明「新方法」，能一新我們對傳統詩學研究的認識模式，是一部數十年來難得一見的巨作，也是臺灣學界的創造與發明，值得大加宣揚、大力推介。

過去研究古典詩文的傳統，主要憑藉注釋本的解析來疏通古代史地、天文曆法與百官制度等現實問題，對於古詩文中出現的人、物、時、地，當代研究者多半憑藉想像和臆測，頂多再參看詩話，查考前行研究等等，講究的是大量取證於國內外研究者的專書和期刊論文；近來中國學界特別重視出土碑誌，臺灣、新加坡、日、韓學界則重視西方理論的運用。數十年之間，雖然名家輩出，議論成果也遠邁往昔，但研究方法仍止於書房中的推理想像，即便是最近流行的大數據與GIS平臺，本質上並無改變。

本書作者卻是以獨創之「現地研究法」，針對八個東亞古典文學的重要事件，提出研究範例；此八個範例，作者以科技部八個專案，用現地研究法親身實作而完成。分別寫成本書的第四章〈人在驛路——孫樵〈興元新路記〉的GPS

驗證〉、第五章〈現地看詩——白居易〈初出藍田道〉之真實相〉、第六章〈輞川所居——王維終南別業與輞川莊〉、第七章〈仰觀俯察——重讀王維、裴迪《輞川集》〉、第八章〈傳說無信——〈輞川圖〉與明清方志傳說〉、第九章〈南傳詩法——越南莫朝詩人阮秉謙《白雲庵詩集》現地研究〉、第十章〈自然真實——高麗詩人李齊賢的成都紀行詩詞〉與第十一章〈大東輿地——柳成龍忠州三詩新讀〉等八篇論文，不僅發表在各大知名學報、期刊，分享成果貢獻學林，更是具有實際應用與指導的價值，使讀者可以在理論和實作之間來回印證，為學習現地研究方法，提供了有用的範本。

全書所舉的八個範例分為兩大重點，第一個重點是秦嶺研究專案下，有關發生於褒斜道的孫樵〈興元新路記〉的論述、發生於商州武關道藍田段的王維輞川問題，與白居易〈初出藍田道〉、韓愈〈南山詩〉的解讀等五篇論述；第二個重點，放在東亞古國越南和高麗朝鮮上，作者親赴越南進行阮秉謙的現地研究，又有多年研究韓國漢文學的現地經驗，因而能以高麗李齊賢和朝鮮柳成龍詩文作為標的，完成越南一篇論文、韓國高麗朝與朝鮮朝的兩篇論述。

作者歷畢生之功於古典詩文研究，從早期的《李何詩論研究》到《明代文學批評研究》，已見其古典詩文研究之學養；再從《杜甫夔州詩現地研究》、《唐詩現地研究》、《夔州詩全集——杜甫卷》、《親身實見——杜甫詩與現地學》，到這部浩大的《山川為證——東亞古典文學現地研究舉隅》，更可以看出作者除了詩文學研究的功夫貫通唐宋到明清之外，也從中國古典詩文跨及東亞漢詩文。尤為難能的是，作者長期的研究功夫所積累的創發力，以科學實證的方式用現今的 GPS 與衛星定位相機，為古地圖、古曆算與古詩文中的地理時間、空間與天文曆法做出科學的推算，還原古人詩中真實的樣貌，開創出一種前無古人的「現地研究法」。這不僅成就作者的一家之學，更是翻轉許多模糊臆測的論點，成為古今合一的學問。

本書因此名之為《山川為證——東亞古典文學現地研究舉隅》，就因為在古今輿地合一之下，用最新的科學技術，結合人文與科技方法做論證，為古人考實。現今文史學者，為學常成為豆丁學問，或以今臆古，或自由心證，往往瞎子摸象，誤讀古人詩作而不自知。本書是實力派、科學派、實證派，讓文學的研究不再只是模糊詮釋，能還原文學真相與真義。

全書的成就令人嘆為觀止，茲舉幾個面向加以說明：

一、用新科技創立「現地研究方法學」

作者自云，自一九九八年處理張繼〈楓橋夜泊〉和王之渙〈登鶴雀樓〉以來，便已經放下傳統的古典文學研究方法。事實上，〈楓橋夜泊〉解讀歧異之原因，乃在於解讀者從來不明白唐代時刻制度的運作和古運河結構與驛站的真相，這些研究者不知道從兩唐書的《曆志》入手，不了解古運河上楓橋與蘇州城的關係，紛紜以臆測議論「夜半鐘聲」，所得的研究成果只能稱為談助，而非真正的研究。〈登鶴雀樓〉的研究也是一樣，論詩者一開口就說「白日依山盡」，殊不知此樓乃是唐代河中府的西門城樓，從樓上西望，直到長安二百餘公里都沒有山，與第三句的「欲窮千里目」的西望京師，正相呼應。要解釋這兩首詩，作者簡錦松說：「非到現場去，以山川驗證不可」¹。

因此，作者從一九九九年十二月出版《杜甫夔州詩現地研究》一書，正式提出了「現地研究」一詞，以類似西方哲學裏既有的「實證主義」，在現有的山川大地上，用 GPS 與衛星定位相機照像，結合古地圖觀察與天文、曆法的推算，計算出其間的時間與空間數，重新解釋詩中的表述意義。作者以其發明的研究方法，累積二十幾年的成果，已經成就《杜甫夔州詩現地研究》、《唐詩現地研究》、《夔州詩全集——杜甫卷》、《親身實見——杜甫詩與現地學》等幾部論著，如今再度提出一大力作——《山川為證——東亞古典文學現地研究舉隅》，其中的深厚度令人嘆為觀止。

作者所建構的「現地研究的方法學」，在本書的第一章〈導論〉第四節「釋現地研究五步驟」與第三章〈必要工具——談 GPS 與現地研究〉有清楚的交代。此研究法是在嚴格的古人行事制度與實況的考證下，利用現場的山川為證，完成對作品原典的精讀，是從根本立場就改變了傳統以來研究的面目，是一條創新的道路，既非地理學，也不是文學地理，而是精確的古典文學分析學。此一研究方法，經過作者不斷研發，近年更以 SOP (Standard Operating Procedure, 標準作業流程) 概念制定為「現地研究五步驟」，建立了規則森嚴的研究法門，這五步驟的條目為：(1) 熟讀原典詩文；(2) 文獻詳讀；(3) 手作地圖；(4) 現地考察，亦即原作品的現場比對；(5) 完成論文，公開可供複驗的 GPS 數據。簡單地說，這是在原典精讀的要求中，融入各種跨學科的現代科技，包括實地的 GPS

¹ 簡錦松：《親身實見——杜甫詩與現地學》（高雄：國立中山大學出版社，2018年），頁8-10。

測量及攝影、大數據查證、衛星地圖運用、老地圖數位化，以及天文、曆算、官制、驛路交通等高級運算能力的古典文學研究法。換言之，就是以標準作業流程和科技工具，採集新證，校理舊文；重新解讀原典，徹底追求實相。相信這種方法能為後來的學者提供很好的研究路數。

二、古典詩學與古文獻功底深厚

作者長期經營古典詩社，培養熱愛詩詞的後進無數，其個人也是古典詩創作名家，《錦松詩稿》是其古典詩大作。古典詩研究須有創作能力方能入古人情境，作者從研究到創作都顯出深厚的詩學涵養。第二章〈如是我聞——指物寫實與依詩求證〉一章提出古典詩「指物寫實」的特質，就是個證明；所云「寫實」是「古詩系統」詩篇的內在需求，就是植基在詩學功底下的發現（頁 63-71）。

以本書第六章〈輞川所居——王維終南別業與輞川莊〉、第七章〈仰觀俯察——重讀王維、裴迪《輞川集》〉與第八章〈傳說無信——〈輞川圖〉與明清方志傳說〉等幾篇王維系列來看。作者運用衛星定位測量法照像、月象觀察、節候曆法推算、地理志與古典詩用語考察等多種方式。不僅文章內涵資料豐富、證據科學化、推理清晰、說明清楚，也翻案前說，有許多新的發現。第六章〈輞川所居——王維終南別業與輞川莊〉一章，對輞川形勢的考察、對王維營建「終南別業」與購買「輞川莊」的時間之考察，都是令人佩服的；第七章〈仰觀俯察——重讀王維、裴迪《輞川集》〉一章，對裴迪與《輞川集》詩篇的寫成年月、對《輞川集》二十景所在位置的定位與描述，言之成理，簡直如數家珍；第八章〈傳說無信——〈輞川圖〉與明清方志傳說〉一章，從宋金元流傳的〈輞川圖〉與明清方志的迷失與縫隙中重加考察，以現地研究法實證王維《輞川集》詩作中種種疑點，釐清許多矛盾與不合理處，甚至文中還能評議古代〈輞川圖〉創作之得失。以上各篇論述都運用到詩學、古文獻、古地圖、古史料等等，足以證明作者文獻掌握的能力，足以打通文史關捩，推陳出新。

尤為艱難的，是王維、白居易、韓愈等衆人所行的藍田路，這條路在元代雖有人走過，在明代則不見於記載，清人所走的路線已非全部唐人之舊，到民國以後又被廢棄；由於近千年來無人知曉此路，以致有清一代迄今所作王維、李白、杜甫、韓愈等人詩文的箋註，全部陷於錯誤。作者深知，為了正確解讀唐代詩

文，長安與秦嶺的現地研究絕對不可少，秦嶺有五條驛路：商州武關道、子午道、駱谷道、褒斜道、秦鳳道，作者全部做了考察，並將研究視域向東擴及潼關、蒲州，向南擴及成都、梓、閬、渝、夔，向西擴及秦州天水。作者在厚實的現地之工作基礎上，歷經十年，堅守現地研究五步驟進行論證，才使古人的真相重見於世。

三、東亞漢詩文的跨國研究實力

本書第九章〈南傳詩法——越南莫朝詩人阮秉謙《白雲庵詩集》現地研究〉、第十章〈自然真實——高麗詩人李齊賢的成都紀行詩詞〉與第十一章〈大東輿地——柳成龍忠州三詩新讀〉三章，作者以其詩學造詣，跨國處理越南與韓國的漢詩，證明漢詩在東亞之傳播，留有許多精采的詩人、詩集版本與古典詩作品。這幾篇文章中的後兩篇還登載在韓國「登載誌」（等同於臺灣的 THCI）上，足見作者與韓國學界的接軌密切。

越南與韓國過去都是漢字文化圈的國家，從唐宋時代也都以漢詩為入唐「賓貢舉」登科的依據，因此越南與韓國的漢詩水準頗高，漢詩更是過去東亞各國間北使、燕行，使臣往來的重要交流工具。作者運用其詩學涵養與「現地研究」法，再度證明「山川為證」可以為東亞各國的古詩集糾謬、為詩人傳記糾謬、為詩中的地理位置做現代定位、為詩人推算出行程。這三篇文章為越南阮秉謙梳理出「白雲庵」的位置特徵與房舍布置、為韓國柳成龍忠州三詩作出新的解讀，也突顯出韓國李齊賢在中國旅行與紀行的詩詞特色。此中展現的國際視野與東亞學術能力，實在令人佩服。作者從二〇〇八年開始從事韓國漢文學研究，曾有〈丁若鏞長髻流配詩現地研究〉、〈驪州婆娑城現地研究〉、〈壬辰倭亂所修山城與西生浦倭城比較研究〉、〈朝鮮鄉校與郡邑位置之關係研究〉、〈朝鮮尺制研究〉與〈朝鮮古地圖與水驛程研究〉等多篇文章在各大學術會議中宣讀，還在所任職的中山大學成立「韓國學研究中心」，長期學習韓文與韓國文化，多次到韓國訪學、任教，與韓國領事館合作，經常舉辦學術研討會，已經建立跨東亞漢詩研究的充足實力。

從作者的研究歷程來看，其開始以「現地研究法」命名成書至今，大致已經歷四個階段，本書是作者第三階段的成果。第一階段，可以一九九九年十二月

《杜甫夔州詩現地研究》一書的出版為代表；第二階段期間約為二〇〇一年到二〇一〇年，代表作是二〇〇六年出版的《唐詩現地研究》、二〇〇九年的《夔州詩全集·漢至五代卷下·杜甫》，此中已經大量運用 Garmin GPS 12 的科技；第三階段，在方法學上有更多進步，文章也更大量在許多最重要的期刊發表，其中以東亞古典文學研究為主題的十篇代表作，結集在《親身實見——杜甫詩與現地學》一書中，到這部浩大的《山川為證——東亞古典文學現地研究舉隅》中，方法學上的發明和各篇論文所解決的重大發現都更上層樓。

學術研究是一個學者的終身事業，作者早年酷好作詩填詞，到鑽研詩詞之學，進而挑戰自我，跨學科地吸納各種最新科技，為古典文學創立現地研究法，過程可謂艱辛。作者從事「現地研究法」的古詩文研究，推算起來已邁向第四階段，他說第四階段是：「從二〇一六年七月在中國進行明代大運河現地研究時算起，二〇一八年一月起，加入宋元明清的鎮江至南昌的長江航程，二〇一九年將重作北京到陝西的古代驛路。」（頁 645）可以預期的，作者第四階段的成果也將在未來幾年出現，以解決宋、元、明、清航程與北京到陝西古代驛路諸問題，屆時將是另一部嶄新的「山川為證」的名山巨著。無論如何，目前這部《山川為證——東亞古典文學現地研究舉隅》，已然是曠世巨作，是臺灣學術界的榮耀。又承臺大出版中心通過嚴格的專業審查，將本書列入「臺大哈佛燕京學術叢書」，其影響將更為深遠。

《儒家後習俗責任倫理學的理念》，林遠澤著，臺北：聯經出版事業公司，二〇一七年。頁三五二。

周明泉，輔仁大學哲學系副教授

《儒家後習俗責任倫理學的理念》一書是林遠澤教授繼《關懷倫理與對話療癒：醫護人文學的哲學探究》(2015) 之後的第二本中文專著，本書集結了他在二〇〇七年至二〇一五年期間所發表的學術研究成果。本書以跨文化哲學的視野角度，後設理論的思維方法考察儒學尚未實現與完成的啟蒙理念，並針對儒學的未來願景提出原創性與卓越性的重構方法。誠如林遠澤教授在本書〈自序〉中所表述，其以道德發展理論詮析儒家的思想，其實具有三重方法論的意圖：其一，針

對儒家倫理學的基本理念，進行道德意識重構的方法論意圖；其二，針對以儒學為核心所發展的中國文化之危機，進行文化病理學的診斷與批判的方法論意圖；其三，針對儒學具有的當代實踐意義與文化啓蒙的可能性，提出具有建設性策略的方法論意圖。儘管全書有七個篇章，但作者建議我們可以分成三個層面來閱讀：第一層面主要涉及重構儒家的心性論、功夫論與天道論中的道德理念，相關內容分布在本書第一、第三與第五章節；第二層面主要關於批判與反省傳統儒學為何停滯不前，無法進一步發展成一套普遍主義式的整全性學說理論，其相關內容分布在本書第二與第四章；第三層次是屬於積極建構性的理論層面，作者企圖積極發展儒學的理念，將儒學建構為一套後習俗責任的倫理學（頁 9-10）。

一、三項原創性的研究成果

在筆者看來，全書依照作者的主題籌劃，環環相扣地開展與鋪陳，從中我們可以發現三項具有原創性的研究成果：首先，作者從關係存有學的視野角度，將儒學理念具體轉化為規範性、可普遍化的行動指導原則，重新賦予儒學現代性的意義與生命力。換句話說，作者透過關係存有的先在性與必要性之強調，進而將儒學定位為「以人倫常道建構禮治社會的實踐哲學」（頁 15）。因為，對作者而言，人倫概念是特殊人與人之間的道德關係，是人類實存的常道。這意謂著，「人類不僅是共在的在世存有，更是具有倫常性的關係性存有」（頁 16），也就是說，作者不僅肯認他者在性與關係存有的先在性，更強調關懷關係的道德實在性以及其作為推動道德行動的根源性。誠如 Nel Noddings (1929-) 所言：「關係是存有論的基礎，而關懷的關係是倫理學的基礎。」² 如此一來，儒學的人倫關係不僅是人類存在之基本事實的存有論關係，同時也是一種人與人之間情感流露的自然關懷。他說：「在存在的相互遭遇中，對偶的雙方若能有感動地相互回應，這本身即形成一特殊的關懷關係。這種以人類此在相遭遇的共在關係，作為最基本的人類存在事實，是討論的關懷關係的存有論基礎」（頁 60）。很明顯地，作者透過 Lawrence Kohlberg (1927-1987) 的道德發展理論之接枝與 Nel Noddings 的關懷倫理學之補充，將儒學轉譯為可理解的跨文化語言與對象，使儒學所提倡的修養身心的心性論、功夫論與天道論得以具體發展為具有可普遍化

² Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 2003), p. 3. 引文係為筆者所譯。

與可實踐性的現代規範性的行動準則，「以使道德規範能在真實生活的歷史脈絡中，發揮其指引行動的實踐有效性」（頁 34）；以使儒學「不再只是中國文化的特殊意識形態，而是所有人類都能擁有的共同財富」（頁 18）。

其次，作者圖構中華現代性儒學的未來之願景，欲使儒學潛藏的跨文化的道德判斷之普遍性要求得以重構與再現，並非以狹隘的中國文化框架與極端的民族主義情懷，一味空談與複誦儒學之理念，而是以現代啓蒙的批判精神，援引德國學者 Günther Buck (1925-1983) 區分「文本詮釋學」與「行動詮釋學」的作法（頁 102），將儒學視為一項尚未完成的道德啓蒙方案，進而揭露「原始儒家的普遍主義倫理學構想」（頁 106）以及「儒家行動詮釋學，在奠定規範判斷之可普遍化的認知基礎上，所具有的倫理學實踐涵意」（頁 105），以期謀思重新恢復儒家以經典詮釋學作為實踐哲學的可能性方案。具體地說，作者透過《論語》中「知命」、「知禮」、「知言」與「知人」的論述，一方面證成透過經典的閱讀，人們得以掌握「真實歷史實踐中具有普遍有效的人類行為規範」（頁 104），另一方面說明原始儒家的普遍主義的倫理學構想，其實是建立在「知言」與「知人」的行動詮釋學的基礎之上，然後君子透過經典閱讀的「為學」過程，將文本視為對話夥伴，君子與經典之間的對話，宛若與「良師益友」進行一場互為主體性的詮釋交談，在「尚友古人」之「無限制的理想溝通社群」預設之上，君子得以形塑自我健全的人格，能與他者建立起互為主體性、相互理解的交友互動模式，共同建構出可普遍化與可實踐性的規範行動綱領。

然而，漢朝以後經典詮釋的模式，儘管微言大義地闡發、繼承與發揚先秦儒學的思想與學說，卻僅限於「註疏」、「考證」、「集解」、與「正義」經書的文本詮釋學模式，即使兩漢經生欲以經典詮釋托古改制，但卻引入陰陽五行的宇宙運行之自然律則，「使人類行為的自我決定變質成只能接受自然法則之因果必然性宰制。人倫常道在陰陽五行之宇宙論法則的決定中，轉變成三綱五常的權力宰制，這顯示儒家推動的文化發展，至此又回退到由傳統宗教與習俗（甚或前習俗）的社會狀態」（頁 193）。在作者看來，兩漢經生因為採取陰陽五行的宇宙論述，有違原始儒學自然法平行論的假定（即道德法則與自然律則之間相互平行之基本立場），因而使倫理性儒學倒退，未能進一步成就與完成原始儒學已經展開的文化與道德的啓蒙志業。宋、明新儒家以「性即理」或「心即理」的道德形上學觀點，揚棄兩漢經儒以陰陽五行的宇宙法則為基礎的天人感應論，批判與取代佛教的存有論，高舉道德自律的覺醒，確實具有實踐理性之現代性啓蒙的作

用，然而作者切中要點地指出：「漢儒天人感應論的陰陽五行之說，與宋明儒學性即理或心即理的道德形上學，都超出道德領域。……倫理性儒家的啓蒙辯證，與道德性儒家未完成的啓蒙，使得儒家基於人倫常道的禮治理想，要不是僵化成三綱五常的權威宰制，要不就是私人化爲個人內心的善」（頁 237-238）。因此，作者主張唯有重返先秦儒學，方能找到儒學再出發的新方向。

最後，作者在原始儒學的架構中耙梳出奠基於社會立憲主義的道德文法學之構想，以期完成儒學未完成的道德啓蒙，以使中國文化的啓蒙能真正邁向後習俗責任倫理學。縱然作者在探究儒學的現代性的價值與意義時，無可規避地要處理「儒家爲何沒有發展出民主法治國的理念？」這樣問題。然而，作者並沒有牽強附會地想要在儒學的學說體系中挖掘出西方世界所重視的形式與程序性法律社會之構成元素。作者精確對比儒家禮治與民主法治建構規範性社會秩序的途徑差異，進而強調「儒家重視禮治的理念是因爲他們堅持在政治正當性的倫常奠基構想中：(1) 人倫關係優先於法人身分；(2) 世界公民主義觀點，優先於主權國家的國家理性觀點；(3) 具有能建構個人自我實踐之社會團結基礎的和諧理念，優先於國家統治技術在系統功能上的有效性。」（頁 310）因此，儒學以「仁者愛人」的人際之間根源性與關懷性倫理作爲禮治實現的基礎，有別於西方以強調理性主體自律道德或理性自然法的普遍主義之主張，也不同于主張文化霸權主義式的世界主義，僅以霸權國家理性爲自我中心主義，而是主張以仁心感通推廣，在無宰制性的溝通共同體中，進行互爲主體性的相互肯認、理解與溝通對話，以建構具有強勁凝聚力的社會連結與和諧關係（頁 317）。

根據筆者的理解，作者主要是透過儒學如何藉助禮法規範的重構，來進行社會規範性秩序的政治整合，進而「說明儒家的禮治理念即是以禮的倫常性爲平天下的世界大同，提供人際普遍規範的社會立憲基礎」（頁 318）。確切地說，作者爲了鋪陳儒學正名論與社會立憲的道德文法學，引入德國法蘭克福學派第三代代表性人物 Axel Honneth (1949-) 的肯認理論 (Anerkennungstheorie) 以增補儒學對人倫關係的現代性探討。因爲 Honneth 主張人際的親密關係或道德關係之建立，惟有使「自我在我們之中」，即惟有使自我在他者之中能宛若在自己一般時，自我擁有與實現的社會自由才真正成爲可能，這樣的理論基調強化了儒學「實現個人社會自由的相互承認基礎的倫理性建制」（頁 194）。因此，作者主張應該從人際互動來理解「仁」的「相人偶」關係（頁 196），使「仁」作爲一種根源性倫理的存在事實。所以當我們的社會產生脫序現象，造成「仁」的「相

人偶」的秩序性配對關係不復存在時，那麼我們便得以透過「正名論」的道德文法學，重建社會倫理性的規範關係，以使關懷倫理性的本真生活再度成爲可能（頁 198）。由此看來，作者不僅採取肯認理論的立場，同時也汲取關懷倫理學的觀點，強調儒學的「仁愛」概念作爲人我之間的普遍道德義務，如何在具體情境中對於特殊他人的關懷責任。

不過作者認爲，我們若直接以「仁者愛人」的「不忍人之心」，推廣到政治實踐的公共論域中，最終還是無法基於普遍的法治而平等地對待每一位公民（頁 72）。因此，作者立基於德國漢學家 Heiner Roetz (1950-) 在《軸心時期的儒家倫理》一書中，借用 Karl-Otto Apel (1922-2017) 所原創的「後習俗的責任倫理學」(postkonventionelle Verantwortungsethik) 之術語概念，將強調「克己復禮爲仁」的儒學倫理學，定位爲能結合道德存心與社會責任，也就是能結合正義與關懷的後習俗責任倫理學（頁 34、頁 272）。作者強調，我們一旦要以儒家的「仁學」與「正名論」詮析儒家如何實現「內聖盡倫」與「外王盡制」的禮治理想時，誠如 Karl-Otto Apel 與 Jürgen Habermas (1929-) 共同強調，「結合正義與關懷的完整道德人格不能脫離社會合理化體制的建立，我們因而必須能依據後習俗責任倫理學的理念，爲人類的道德自我實現，提供相互承認與團結整合的政治建制基礎」（頁 33）。

在筆者看來，作者爲了闡釋儒學建構一套使每個人都能共同討論、共同制訂與共同遵守的普遍客觀性的規範與程序，而立足於 Hegel 所構思的倫理實體概念的思維脈絡之上（但不強調必然達致終極實在的絕對者自身的前提之下），融合了 George H. Mead (1863-1931) 所提倡的「溝通共同體」理念，並以 David L. Hall 與 Roger T. Ames 兩人透過「仁者愛人」的道德等差性與「義者宜也」的角色倫理，說明儒家的自我是一種「場域—焦點式的自我」（頁 266）；儒學的自我概念，無論自我的認同或自我實現，只能在禮的習俗共同體中形塑與完成。換言之，儒學禮治構想良序的社會整合境況，是建立於人與人之間具有相互肯認與關愛的社會連結關係之上。因此，對儒家而言，「踐仁」的過程，是一種去自我中心化、無條件關切他人的「角色認取」(role-taking) 活動，是一種爲自我立法的人際互動關係，以及奠立可普遍化規範的正當性基礎（頁 315）。

不容否認的是，儒家核心的價值理念「仁」，確實主導中國禮治社會的發展。孔子所提出的「仁」之理念，不僅作爲克己復禮的實踐理性之辯證統一，同時強調「仁者愛人」的關懷倫理以及仁的「忠恕絜矩之道」。對此，作者相當精

彩地剖析：「在倫常生活的習俗層次中，『仁』能作為根源性倫理而不斷為道德實踐提供促發動機的來源；在道德反思的後習俗形式主義層次中，『仁』作為忠恕絜矩之道，能為道德判斷提供可普遍化的原則；而在社會整合的後習俗脈絡主義層次中，『仁』將能為禮治理念提供社會整合所需的和諧團結原則。」（頁 246）由此推知，儒家的核心價值理念「仁」，同時作為倫理主體、道德主體與法政主體之外，在其連續的發展過程中，分別表現出實踐理性的立法能力。接著，作者藉助「正名論」開展儒家哲學一直存在以「仁」作為相偶性的溝通行動向度（頁 322），進一步揭示了「仁」長期被忽視其本質意涵原本就具有的互為主體性之語用行動的向度。綜合上述，作者主張「儒家禮治對於政治正當性的倫常性奠基，即是一種社會立憲主義」（頁 316）。

對筆者而言，在當前西方民主制度面臨疲軟與式微的趨勢情況下，當我們亟欲重構世界社會的新秩序時，作者企圖建構的儒家道德啟蒙之哲學方案，無疑地提供了我們另一帖參照的良方。儘管在書中關於 George H. Mead 的「溝通共同體」之論述，並未如 Lawrence Kohlberg 所創發的道德發展理論或女性主義者 Nel Noddings 的關懷倫理來得詳盡。不過慶幸的是，作者的第三本專書著作《從赫德到米德——邁向溝通共同體的德國古典語言哲學思路》針對重構 Mead 社會心理學的溝通行動理論，有詳盡的討論與闡釋。此外，筆者必須坦言，人們若要全盤精準地掌握本書的內容實屬不易，因為作者的撰述內容，不僅涉及中國哲學最核心的經典要義，以及當代西方漢學家相關研究的成果，同時援引當代道德發展理論的正義倫理學，與女性主義的關懷倫理學，以及法蘭克福學派第二代與第三代的代表性人物之重要著作與理論，為其主張提供具有合理性的證成理據。人們若對中西哲學沒有如此廣博與深厚的學識，以及敏銳與條理的思緒，必然無法完成這樣跨學科與跨文化的學術性哲學專著。相對地，人們若想正確理解與評述這樣的文本，同樣必須具備相當的學術涵養，以及跨越相對的學術門檻。儘管如此，作者深入淺出，不流於賣弄專業術語的行文風格，無論對於人類認知與道德發展的序階，或者對於重構儒學道德啟蒙的線索，皆能細緻地抽絲剝繭逐步展開，期間對於可能引起疑義之處，皆能旁徵博引，詳盡註述，深信讀者透過親自的閱讀，必能同筆者一樣，從中獲得諸多的共鳴。

不過，面對中國的崛起以及狹隘民族主義的意識高漲，筆者也不難想像，林遠澤教授的著作可能招致某些抱持本位與保守主義的研究者之片面質疑，進而引發對「逆格義」（狹義反向格義）方法的批判，擔憂林教授是將西方現成的研究

成果套用到中國哲學之上，進而懷疑這樣的研究方式將導致對中國哲學思想、術語、概念的曲解，以及中西哲學概念的錯誤類比。然而，事實上，作者對儒學未來發展方向的意向與籌劃，並非自限於華語世界之中，更無意介入「格義與逆格義」的方法學論爭，他是以跨文化哲學的學思立場，關注人類共通性與普世核心價值之所在，以此作為儒學與世界文化交流互動的基石。換個角度看，林遠澤教授真正的意圖，是透過當代語言之轉譯，對儒學所蘊藏的人類共同性的價值理念進行揭露，以及對儒學經世與安身的跨世代、跨文化、跨疆域的可普遍化客觀規範或禮儀節度加以開顯。不過，讀者也不要誤會作者僅一味強調儒學的普世價值之面向，而忽略儒學的特殊性與文化在地性的本質特色。事實上，儒學的社會立憲主義所建構的倫理規範性價值秩序是採取辯證性思辨的途徑，是兼容普遍性與特殊性，涵攝全球性與區域性。

儘管本書確實對儒學蘊藏的客觀與普遍性的價值論述之比例有所偏重，也不等於將儒學置入趨附文化霸權的殖民化過程之中。為何如此呢？其一，既然是人類共同擁有的客觀與普遍的價值，就不應該隸屬於任何特定個人或族群，所以不會有自我異化或同質化為霸權他者的問題衍生，更不會有朝向文化殖民化、中心化與單極化的可能，因為林遠澤教授所鋪陳的理路是「一」與「多」同時開展的辯證歷程；其二，林遠澤教授將儒學轉譯成不用儒家語言也能表述的現代性學說理論，此並非異質化儒學，而是將儒學內在潛藏可實踐性與可普遍化的規範意識，透過現代性語言自行揭露與開展其啓蒙潛能，以期中西哲學與文化的交會、雜揉與融通，使雙方皆能保住各自的特殊而成就彼此共同之普遍，使雙方皆能尊重彼此之差異，顯發人類和而不同的共命慧光。

二、與作者商榷之處

然而，當我們在全球化的脈絡之中面對多元文化現象 (multicultural phenomenon) 時，我們所能採取的對應策略，除了比較文化的 (comparative cultural) 途徑之外，還有文化間際性的 (intercultural) 或跨文化性的 (trans-cultural/cross-cultural) 研究與分析的方法：比較文化的途徑，偏重觀察者的角度，主要研究兩種或多種文化之間的同與異，不過礙於各個文化所隸屬的社會脈絡與歷史淵源，因此比較文化的方法會產生文化概念或價值理念之間比較或類比上的困難；文化

間際的研究方法，側重參與者的角度，剖析不同文化之間彼此如何相互理解、溝通與相互尊重的融合現象，也就是聚焦在不同文化之間如何進行價值與理念的交換，人們如何向其他不同文化或族群學習與自我轉變的歷程，進而發展出不同文化之間深層的互動關係。不過，文化間際之間的交互參引，弱勢文化一旦面對霸權或強勢文化時，很容易失去文化的領導權或詮釋權。跨文化性的研究途徑，優於前兩者，兼具觀察者與參與者角度，確實有助於不同文化之間的差異性建構，進而搭起文化互動與交流的橋樑。文化透過自我敞開與自我走出，慷慨地與其他文化分享其文化價值與理念，並透過文化教育向不同的文化學習，動態地對比出自身文化與不同文化之間的優與劣。在跨文化的溝通行動中，不同文化相互的理解與認識，可以促進個體的改變，但不是集體的轉化。

本書透過「跨文化性的」理論策略，試圖將儒家禮治轉化為可普性的行動指導原則，建構一套後習俗責任的倫理學。不過在筆者看來，跨文化研究策略是在主體哲學的脈絡思維中進行理論的建構與發展，它確實以獲取跨越脈絡的普遍或客觀的共同理念與價值為其目標。但是，這些普遍與客觀的理念與規準，一旦涉及在地化的實踐，依舊無法全然地去脈絡化。所以，我們透過跨文化策略所獲取的普遍客觀性的價值理念或規範性原則，無法被簡化為一種文化基因的移植手術，以為透過技術性地移植或接枝程序就能理所當然地內化到其他文化主體之中，促使整個文化系統產生突生現象，進而改變整個文化系統的自主性與自我認識。宛若一對夫妻孕育新生命，欲將原本自身潛藏的疾病遺傳基因，經過人工檢測與揀選，替換成其他健康成年人的健全基因，使新生兒的生命表現，得以避免相關的疾病特徵。我們之所以如此類比，主要是因為即使文化基因得以成功移植到不同文化主體之內，那也必須預設各自文化傳統脈絡中具有得以持續醞釀與發展的基礎條件。

換言之，林遠澤教授所採取的跨文化的研究方法與策略，儘管試圖為改良世界社會與文化的「體質」盡一份心力，但其目標並不是要將全世界變成華人的思維與生活模式。因此，當中國儒學中的禮治理念，以跨文化的研究途徑被其他文化系統內的成員所理解與把握，但其是否得以與其他異質性文化的傳統習俗共同轉化為後習俗或後俗成的共同普遍性規範，取決於中國儒學的禮治理念是否在其它異質文化脈絡中具有實踐的優越性與必要性。儘管儒學禮治理念能克服異質文化的排斥現象，不過當這個理念在異質文化脈絡中，僅扮演著一種認知層面上可理解的普遍客觀的概念或原則，而不具有實踐上的優越性或應用上的必要性，那

麼這些概念與原則就很容易被異質文化中原有的其他具有優先性的普遍客觀的規範理念所替換或取代，甚至被忽視。因此，我們能夠透過跨文化途徑獲取可學習性、可理解性與可批判性的價值理念或原規範性的普遍原則，這是一回事，文化間際之間相互學習、相互理解與相互批判，是否必然得以內化到自身文化脈絡之中，是否能夠在異質文化中取得具有實踐的優先性與應用的必要性，又是另一回事。

試想，如果民主法治是人類共同可普遍性與可實踐性的規範理念，那麼為何中華文化無法發展出民主法治的理念呢？同理，儒家禮治的理念，既然存在著解放主體自由與凝聚社群團結的理論潛能（頁 339），那麼為何西方文化傳統歷史無法發展出重視社會倫常關係的儒家禮治呢？根據林遠澤教授所主張，「倫常意指人倫常道，倫常這個概念既非『倫理性』(Sittlichkeit)，亦非指『道德性』(Moralität)。在西方的實踐哲學中，倫理性通常是指與共同體的歷史實然脈絡性有關的習俗傳統，而道德性則只獨立於習俗之實然有效性之外的普遍原則之自我立法。然而，儒家的倫常概念，一方面指始終存在於特殊的人與人之間的人際倫理（人倫），但另一方面又肯認在這種人際倫理中，存在著超越歷史時間與社群界限的普遍性原則（常道）」（頁 297-298）。誠如本書第七章〈禮治與正名〉闡釋孔子正名論之道德文法學的理論基礎，主張 Axel Honneth 的肯認理論也是一種道德文法學（頁 336），他在該章（註腳 35）指出：「Honneth 的肯認理論最終主張一種政治正當性的倫理基礎，這與儒家的禮治理念相近」。同時，作者將孔子正名論視為一種社會溝通的立法過程，將 Jürgen Habermas 的溝通行動理論視為「闡釋孔子正名論之道德文法學的理論基礎」（頁 335）。不過，筆者認為這些觀點有值得商榷之處：

首先，儘管我們透過跨文化的分析與研究方法確實可以發現儒家禮治與肯認理論兩者具有諸多相通之處（頁 337），不過對筆者而言，這兩套學說理論所主張的個人社會自由或自我實現的方式，具有本質上的差異。中國儒家的禮治是「在五倫關係中強調人倫作為實現個人社會自由的相互肯認基礎」（頁 337），Honneth 則是主張平等對待與相互肯認的社會自由。在中國社會的倫常關係中，個人若想在生活世界中如在家中一般的自在，那麼就必須先接受具有不對稱的社會關係或長幼秩序的階級意識，而 Honneth 則是將「在己存有在他者之中」(bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen) 或「在他者之中在己存有」(im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein) 視為達至社會自由的關鍵性概念，以及作為自我實現的媒介條件，以

期達至自我與他者相互肯認與平等對待。不過，「在他者之中在己存有」意指為何呢？在筆者看來，Honneth 想要表達的意思是，自我從他者彼此相互交替地將對方視為自己自我實現的預設前提，自我不是把他者當作是自我實現或自由精神開展的限制或阻礙，而是把他者看作是自我實現，體現個人自由意志或自由精神的前提。在社會機制中，自我與他者相互肯認，意謂著自我肯認他者的他在性，在他者之中看見自己自我實現的條件，視彼此為自我實現的預設前提。很明顯的，這跟中國儒家所強調的特殊人倫關係（五倫）是不同的。

其次，林遠澤教授將 Jürgen Habermas 的溝通行動理論視為闡釋孔子正名論的道德文法學的基礎是否恰當？在林遠澤教授看來，孔子的正名論企圖「構想一套如何能使每一個人都能參與制定可共同遵守之客觀規範」（頁 318），進而主張「孔子的『正名論』其實是在政治哲學中提出一種『社會立憲的道德文法學』」（頁 321）。然而筆者認為，孔子作《春秋》，尊周王，攘夷者，正名實，辨是非，寓褒貶，並不是透過公共參與來定名分，進而名正言順，而後達至事成的效果。誠如他在《論語》中說道：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」孟子極推崇孔子上述作《春秋》的微言大義，並稱謂作《春秋》以道名分，於是孟子說：「《春秋》，天子之事也」。可見，孔子作《春秋》定名分，並非在公共論域中，透過共同參與、共同討論與共同議決而形成，而是在於人倫互動的倫常領域中表達對正確規範的認同與實踐表態（頁 335）。因此，筆者認為林遠澤教授主張孔子的「正名論無疑也是以語用學為基礎之溝通行動理論中的一種理論形態」（頁 327）是有疑義的，理由如下：

第一，林遠澤教授主張，原始儒家透過語言哲學的途徑，來為統治政權尋找正當性基礎，與 Jürgen Habermas 奠基在普遍語用學所提出的溝通行動理論之理論志趣相投（頁 334）。他援引當代語言哲學家 John L. Austin (1911-1960) 的交談行動理論 (theory of speech acts) 論證荀子以「名定而實辨，道行而志通」，來解釋孔子所謂「正名」即追求「言順而事成」的說法，是沒有正確理解與把握到孔子正名論之真諦（頁 328-330）。他認為孔子的正名論（道德文法學）並非如荀子觀點所呈顯，僅發揮語言的「以言成事」(perlocutionary) 的作用而已。他主張，孔子真正的意圖是透過語言交談行動的「以言行事」(illocutionary) 力量，凝聚參與溝通者的共識，共同制定具有正當性的禮樂刑罰這些實定的客觀規範

(頁 330)。Austin 告訴我們，交談行動不僅可以敘事、指事也可以行事，然而行文至此，唯一可以確認的是，在我們討論的脈絡中，無論中西方哲學家皆肯認交談行動以言表意 (locutionary) 的語言能力，也就是都主張凡能意指即能被表述的語言能力。但是，孔子正名論的基本命題是：「名正而言順，言順而事成」，這很明顯具有邏輯先後的因果必然性關係，也就是孔子強調在「正名」之後，必然會產生後續一連串的行爲結果。因此，筆者不認為這樣的命題內容僅是體現非慣用語的「以言行事」的勸說性或意圖性的行爲力量而已，也就是透過語句命題的「執行動詞」(performative verb) 展現即言即行的勸說性或意圖性行爲效果而已，反而是體現「以言成事」的必然性與強制性的話語行爲之力量與效果。事實上，林遠澤教授隨後也承認，孔子的正名論與「溝通行動之理性證成的語言行事力量不同」(頁 336)。因此，筆者認為荀子並沒有錯誤理解孔子正名論的主張，即合乎道德文法學的名正言順，即代表事成，這樣的論述並不是透過交談行動的非慣用語的力量表述言說者意圖將行之事而已，而是必然會衍生的行爲結果，因此比較接近交談行動的「以言成事」而非「以言行事」。

第二，筆者同意林遠澤教授強調儒家具有未竟的啓蒙向度，換言之，筆者認同儒家得以現代化爲一套具有普效性的規範原則，得以透過道德文法學之重構，實現社會立憲的理念。不過筆者對以下的理解與詮釋抱持著懷疑的態度：林遠澤教授指出，「孔子在《論語》〈子路篇〉的正名論主張必須先通過言順與事成這兩個條件，正當統治的良序社會才是可能。但這顯然不是通過『王者制名』的權威，而是每個人透過自己對於合乎道德文法的行爲所做的溝通表達，而共同確立出來的規範公事。有這種規範共識，那麼據此以制定的禮樂刑罰作爲個人的外在約束，才具有正當性的基礎」(頁 331)，不過在筆者看來，這樣的論述是有問題的，因爲在言順與事成之前，孔子所強調的是先正名。那麼，在前現代的古代中國，是誰有權正名呢？孔子尊周王、作《春秋》而定名分，孟子也說的很清楚，作《春秋》是天子的事情，可見在前現代的中國古代社會中，確實是主張王者制名，而王者制名的政治權力，是透過天命而獲得正當性，而非透過人民的授權而獲得正名的正當性權力。我們從上述推知，孔子的正名論實際上缺乏語用學的向度，其正名過程並非透過互爲主體性的溝通行動所共同確立出來的規範性概念。不過，林遠澤教授的本意，若是想藉由孔子正名論的創造性詮釋，揭示儒家未竟的啓蒙任務與未實現的啓蒙理念，欲開啓儒家禮治的理論新向度，欲將孔子正名論轉向透過溝通理性凝聚社會連結力量與共識，共同正名、確立社會的規範

次序，共同建構社會合理性規範與價值，進而實現社會立憲的理念，那麼從這個面向來說，林遠澤教授針對儒學的未來願景所提出的重構理路，就值得我們稱許了。

最後，當我們接受林遠澤教授所提出，儒家禮治貼近肯認理論的思路，且兩者具有諸多相通之處的主張時，那麼我們就會產生一點困惑，也就是說，既然在西方的文化系統之中，已經有替代性的方案可以應用，那麼西方的文化系統還有必要汲取或吸納奠基在倫常之上的儒家禮治或社會立憲主義嗎？就這點而言，筆者認為我們可以透過林遠澤教授針對法治與禮治所進行的對比性分析加以說明與闡釋：西方民主法治以法律作為媒介，企圖建構合乎民主法治的社會；中國儒家禮治，以禮法規範作為媒介，以期建構出合乎禮治社會。法治，強調的是法人關係，以實現正義理念為其目標；禮治，重視的是倫常關係，以強調愛與關懷的優先性，以維繫社會和諧為其主要任務，無論是「自主和諧」或「協調性和諧」（頁 309）。在此值得一提的是，林遠澤教授所言的禮治倫常並不是指周禮習俗倫理，因為周朝禮制在他看來僅是傳統統治的型態，是從前俗成轉化到俗成的發展階段；而禮治倫常則是從俗成推進到後俗成的階段，是一種透過禮義的道德反思，而推進到國家統治之正當性建構與整合的後習俗層次（頁 313）。因此，儒家禮治倫常強調「人與人之間的根源性倫理關係，優先於規範獨立的法人之間正義與平等的義務與權利關係」（頁 314）。

由於儒家「仁者愛人」的關懷倫理，所體現的就是一種去自我中心化，平等對待他者與關懷他者的根源性倫理，不同於西方法治透過外在強制力量解決人際之間的衝突。在現實的生活情境中，往往我們所期待的法律正義之實現，非但沒有弭平社會的衝突與對立，反而增加更大的誤解與矛盾，因為缺乏愛與關懷的正義，不是真正的正義。儒家禮治之所以可以成為良序社會的整合力量，是因為儒家禮治不僅提供社群成員共同參與的基礎，同時也提供人際普遍規範的社會立憲之基礎。在筆者看來，自我與他者唯有在彼此相互關懷、包容與肯認的關係脈絡中，方可進行互為主體性的理性溝通，方可在遺忘自我主體性與他在性的理解過程中，消除差異與陌生，成功地凝聚共同意見與公共意志，進而產生交疊共識，建構社群或共同體的認同感，提供我們具有正當性基礎的正義理念、原則與規範性的判準。由上推知，「西方法治」與「儒家禮治」不是相互替代的關係，而是相互激發與相互補充，共同邁向共融與和諧的輔助關係。

三、結論

總之，林遠澤教授對儒學思想進行重構、批判與建設性的後設研究，在筆者看來，確實顛覆了我們過去對中國哲學所熟悉的理論框架，相當成功地解除中華文化精神長期枯竭與閉塞的文化危機，不僅將中華現代性的哲學體系精緻化，使其更具有自信與能力走向世界舞臺，向他者推廣中華現代性儒學之思想精髓，同時也保有向他者學習的可能性與開放性。因此，筆者非常期待作者早日將本書翻譯成英文，透過國際語言的媒介，使作為世界社會文化與哲學次級系統的中華現代性儒學，能更積極地以跨文化的方式在世界與國際舞臺上，開展其普遍性與特殊性的價值理念，能更直接地透過文化間際的交流互動、模仿學習與相互激盪，衍生交錯雜揉的突生演化現象，使各自文化系統得以自我轉化與超越自身的框架與盲點，因應世界局勢的新格局與新秩序——「儒家的後習俗責任倫理學理念，因而應是我們重新思考中國文化之當代處境的重要開端」（頁 339）。

《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，呂妙芬著，臺北：聯經出版事業公司，二〇一七年。頁四〇二。

陳立勝，廣州中山大學哲學系教授

一、引言

朝代的更迭是傳統歷史演進的一個重要表徵。但就思想史的演進而論，並不是每個時代的更迭都具有同樣重要的意義。春秋戰國、唐宋、明清之際被認定是古代中國思想史演進的幾個重要的「時刻」、「節點」。而其中明清之際更是中國思想史、中國哲學史研究者反覆耕耘的領域。這個「之際」不僅是朝代更替的一個特殊的「之間」、一個被視為是「天崩地解」（黃宗羲）、「天崩地裂」（王夫之）的鼎革「之間」，更被視為是中國思想史中一個重要的「之間」(betweenness)：它既是天主教進入中國進而引發中西文化交流的「之間」，是西洋知識（宗教、科學）與中國知識互動的「之間」，也是中國知識內部裂變

的「之間」：由陽明學向程朱理學回歸進而向清代學術過渡的「之間」，是思維範式轉變的「之間」（所謂「以禮代理」），是日趨空疏的「天道性命之學」向「經世致用之學」（或謂「實學」）過渡的「之間」，是中國「走出中世紀」邁向「早期啓蒙」、「資本主義萌芽」的「之間」，是「近世早期」走入「現代」的「之間」。

顯然，眾多的「之間」研究聚焦的是新觀念、新學術、新範式、新思潮、新趨勢，而這個「新」往往還不只是與「舊」相對的「新」，而是蘊含著「古代」向「近代」進步的契機或態勢的「新」。故很多「之間」的問題意識具有共同的「世界歷史」的關懷，即將西方歷史的現代性演進作為參照系，刻畫這個中國思想史中的獨特的「之間」。「新」代表著歷史演進的「方向」，而「舊」彷彿已經淪為歷史進步過程之中失去靈魂的芻狗。於是「反理學」大致成了這種對「之間」刻畫的共同的基調。

作為主流意識形態的理學在這個「之際」中扮演何種角色，其自身又有何種「新」的表現，其問題意識與義理論述較以往的理學有無自己的特色，這是以往學界所忽視的一個領域。何以如此？錢穆謂清代理學「脈絡筋節不易尋」，這或是其中的一個原因。清代理學較宋明理學相比，更被哲學家視為乏善可陳，這可能是最重要的原因吧。唐君毅稱清代是中華民族精神生命降落的時代，徐復觀說兩漢斷乎沒有無思想的經學家，無思想的經學家乃出現於清。牟宗三更是反覆強調明亡以後，中國思想「處處令人喪氣」，「中國哲學早已消失了」。牟宗三著作等身，但從不講清朝三百年的學問，因為這段學問看了「令人討厭」。

呂妙芬先生《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》一書嘗試拋開漢宋之間、近世早期與現代之間的種種研究模式，以「理學仍為此時期主流價值與重要思想話語」作為前提，從「成聖」與「家庭人倫」的關係入手，揭示明清之際儒家思想發展的連續與變化，從而為學界提供了一幅有別於以往的明清之際儒學的新面向。

二、全書架構

全書共分上中下三編。

（一）上編「成聖、不朽、家庭倫常」由〈生死觀的新發展〉、〈儒門聖賢皆孝子〉、〈聖人處兄弟之變〉三章構成。

〈生死觀的新發展〉一章集中討論明清之際理學論述之中是否出現了類似「個體靈魂」的觀念。作者先是將劉戡山與高攀龍兩個不同的臨終遺言加以對比，後者「心如太虛，本無生死」（頁 44）體現了理學家超越生死的灑脫胸襟，而前者「微不同！非本無生死，君親之念重耳」（頁 36）之說法，則反映出晚明理學家與清初理學家的傳記對臨終悟道心得的描述由灑脫向忠孝人倫回歸的特點。「忠孝」而非悟道、了生死大義一類智慧成爲清儒傳記中儒者的理想形象。這種書寫差異反映了此時儒學思想的轉型。

而就靈魂觀念而言，張載、程朱等宋儒大多堅持氣聚而生、氣散而死的觀念，永久不散的個體性靈魂是不存在的。即便聖賢死後，其氣亦散歸公共之氣。晚明清初的儒者心體、性體、靈原、不朽的論述日趨增多，他們反對賢愚善惡同歸於盡的死亡觀，而強調個人的道德修養會決定死後神魂歸趨的方向與性質。究其原因，死後氣散無知之說，一方面會取消今生道德修身的終極價值與最後的公義，另一方面也有悖於教化：「學人」與「不學人」死後皆同歸「太虛」，誰還會去學？學人何不效不學人「無所不爲」，「同歸太虛，豈不便宜！」（頁 45）作者列舉了陳龍正、孫奇逢、應樞謙、王夫之、黃宗羲、謝文洊、王嗣槐、查繼佐、勞師等相關論點，儘管他們各自思想脈絡不同，但在肯定個人當世的修行對於死後個體神魂歸趨具有決定作用一面則取一致的看法。聖賢之靈或會聚於「至清至虛一片境界」（頁 58）之中，或在「孔子左右」，或登道岸，這些聖賢神魂天上永恆團契的想像究竟是否受到其他宗教的影響，不好回答，但宋元以降的道教「長生不死者，一靈之真性」（頁 54）的觀念流行甚廣，而淨明道更是明確指出「忠孝之道，非必長生，而長生之性存，死而不昧，列於仙班，謂之長生。」（頁 54）這些觀念對於理學家並不陌生。作者還觀察到一個有趣的現象，魏晉南北朝的儒者在回應佛教時基本上採取「形盡神滅」的立場，而明清之際的儒者雖同樣站在反對佛教的立場，許多人卻相信「形盡神不滅」。在這種思想氛圍下，儒者更容易接納其他宗教的陰鷲思想以及靈魂不朽的個體性追求，進而深化儒學的宗教性內涵。

〈儒門聖賢皆孝子〉一章論述家庭生活在儒者成聖工夫論說中的地位、克盡家庭倫理責任是否是成聖之必要條件以及成聖與成爲孝子關係等議題。作者觀察到明清之際仁孝一理、仁孝一道、仁孝一體、「自古無不大孝之聖人」一類孝行、孝德及孝之義理記述與論述日趨增多。蔡保禎、郭正中、李之素、竇克勤、虞淳熙對古聖賢孝行的描述，李槃、陳龍正、曹于汴、王啓元、姚際恒、

梁章鉅以「仁孝一理」推論自古無不大孝之聖人的論述，皆說明明清之際的儒學更加注重家庭為修身、修道的場域。作者不避其繁，一一列舉文翔鳳、潘平格、謝文游、王夫之、王嗣槐、竇克勤、陳確、陸世儀、毛先舒、許三禮、王啓元在家修道的種種論述，指出清儒滿堂人子（潘平格）、「只出家便不是道」（陸世儀）、「五倫之外無道」（魏象樞）、「五倫之外更無人，五常之外更無道」（朱用純）一類說法體現了明清之際的儒學有意與晚明流行的孤坐獨修、內修性命工夫路徑有所區隔。「學術不外尋常，舍了家庭，更無所謂學者」（頁 87），清儒講究孝心與孝行，比抽象地講致良知、復性工夫更具體而切近人事。

〈聖人處兄弟之變〉一章聚焦明清之際儒者對《孟子》「象憂亦憂」、「封象有庠」（頁 108）的詮釋現象。宋儒對「象憂亦憂」的詮釋通常採納程朱的看法：「象憂亦憂」表達了聖人超越常人的「兄弟自然不容已之情」（頁 115），舜具有異乎常人的聖人之心，無論弟象如何邪惡，作為兄長卻無一毫芥蒂於心中。聖人面對蓄謀害己的弟弟，其心思意念、心路歷程究竟如何，成了明儒討論的重點。論者或以聖人無「逆億之心」，故有可能受「蒙蔽」，故舜見到象喜則欣喜，見到象說「鬱陶思君」，也不察其詐偽不誠，而欣然應之。或認定舜當然對象之害己之心早有洞悉，但為了化象而以篤實之愛去對待象（倘當下即去指責象，則只會激起其惡性，反而無法感化）。而對於「封象有庠」，朱子的解釋是舜一方面封象為有庠之君，是不以公義廢私恩，而另一方面舜又不讓象治其國，使吏代之治，則是不以私恩害公義，仁義兩盡。明清儒者對此也往往持有異議，認定舜只是純然愛弟之心，分封或使吏代治絕無政治謀略的意味。另外，「周公誅管叔」與舜「封象有庠」形成鮮明對照的歷史個案，周公知管叔將叛而仍使之，則不仁，若不知而使之，則不智。宋儒認為舜與周公對待兄弟之變看似不同，此只是「跡」上不同，而其「道」則一，聖人之心則同：一則得罪於己，一則得罪於天下，得罪於天下，雖弟亦無赦。得罪於己，則以親愛處之。但明清儒者就義理層次質疑《孟子》所記舜之處象之道，有違天理人情，「國家法制不容違」、「應以天下臣庶為重」、「反對天下治理之公可私授」（頁 144），故其記載不可靠，所論「失實」，或是孟子弟子（萬章）之附會。作者認為明清儒者對《孟子》所記舜之處象之道的討論多有翻新。與程朱訴諸異乎常人的聖人之心的解釋套路不同，聖人之心不容已的解釋「頗有心學的意味」，「而明清之際主流學術對晚明陽明學的批判與修正，正是希望削減心學主觀的成分，重建客觀禮法的有效性，此或許是舜象故事不斷被重新詮釋和討論的主因。」（頁 149）

(二) 中編「道脈與血脈的雙重認同」由〈萬里尋親的孝行〉、〈在家拜聖賢的禮儀〉兩章構成。

〈萬里尋親的孝行〉一章闡述萬里尋親的孝行實踐與相關文化生產，既描述出萬里尋親的不同類型，揭示萬里尋親的故事敘述模式，更闡述其準宗教性內涵與豐富的歷史資訊。萬里尋親的記錄在宋元逐漸浮現，到了明代成爲一種普遍被認可的孝行典範。萬里尋親的事例多見於安徽、江西、江蘇與浙江四省(83.7%)，而這幾個省也是中國南方宗族文化興盛的地區。尋親故事或是戰亂與父母失聯，或是父親遠遊未歸，或是早年與生母分離，或是父母卒於他鄉。而就歷史演變看，明清尋親與宋元相比，宋元多是士人尋母，而明清則多是士商尋父。其背後的原因恐與明清江南商業的發達有關，也與當時孝義、貞節等孝行典範的樹立、書寫、表彰等教化措施不無瓜葛。尋親與孝義不同，後者往往會與自殘等愚孝糾纏在一起而引人爭議，尋親則更容易得到更大範圍的社會認同，其曲折離奇的經歷也更容易得到士人的關注與傳頌。孝子自幼與父(母)因故分離，不通音訊，長大後立志尋親，中經曲折與艱辛乃至磨難，或迎歸故里奉養，或負骨返鄉安葬。在這一萬里尋親敘事模式中，不僅一直貫穿著「不容已的孝思」(頁170)，而且尋親之旅通常要經歷種種危險困厄考驗，通過這些類似於宗教考驗的過程，孝子必會感天動地，在一種「天人交助」的網絡之中(頁179)，終於將流落異地的父(母)或其遺骨迎回故里。這裏面往往又交織了一種「救贖」的主題，即流離失所的父(母)往往在德行上有所虧欠，而孝子在將父母迎歸他們「正確的位置」的同時，也包含了原諒、彌補父母虧欠的一切，傳遞出「孝可以遮掩許多過錯」的訊息(頁189)。晚明《目連救母勸善戲文》也折射出「孝子尋親娘」的情結，正可印證萬里尋親的故事敘述模式之中「孝思」、「旅程」、「受苦」、「孝感」與「救贖」的主題。

作者在析讀出這一主題後，筆鋒一轉，開始講述「故事的另一面」(頁192)、讓充滿溫情的尋親故事撕裂出一種讓人唏噓不已的另一面，這個另一面也有不同的內容：(1) 棄母拋妻的孝子義無反顧踏上尋親之旅所表現出的「無情與不負責任」的一面。作者援引《石點頭》中的母親質問發誓不尋獲父親不回家的兒子：「好孝心，好志氣，只是你既曉得有爹，可曉得有娘麼？」「你卻要棄我而去，只怕情理上也說不過。還有一句話，父母總是一般，我現在此，你還未曾孝養一日，反想去尋不識面的父親。這些道理尚不明白，還讀甚麼書？講甚麼孝？」面對執意出家的兒子，母親最後只好無奈地感歎：「罷！罷！龍生龍，鳳

生鳳，有那不思家乞丐天涯的父親，定然生這不顧母、流浪溝渠的兒子。」作者指出尋親的故事裏面，儘管有感天動地的孝思，但也往往摻雜著這類「狠心」的一面。(2)「父子之間意志的衝突」的一面(頁196)。避難他鄉的父親最終在異地建立家庭，生兒育女，而家鄉的孝子卻執意要將本不情願「回家」的父親迎回家鄉。「誰的家」才是「家」？孝子的家固然是家，然而異地成家的父親的家是不是「家」？是不是其父親與其同父異母的兄弟姐妹的「家」就不是本真的家？(3)人倫認同與宗教認同的衝突的一面(頁198)。流落他鄉的父親被找到了，但父親決意四海為家，孝子卻動員各種社會力量強逼不願回家的父親回「家」。鵝山大德原為士人，流落異地後為異僧說法所動，決意披剃，未及三載，「頓而圓通」，但後來被其孝子尋到，孝子痛求其父回家，鵝山說：「吾以天地為室廬，以山水為供養，以生死為旦暮，尚何以家為哉！」孝子只好勞動儒家紳士出面強逼父親回家，又說：「明心見性，隨地淨土，豈必戀戀於此山也。」鵝山拗不過孝子，只好回家，但回到家卻決意不見妻子，也不住在家裏，而堅持棲身於鄉中寺廟，繼續修佛弘法(頁198-200)。作者還指出明代中葉以後，政府加強了對流民的管制，萬里尋親的孝子過著流浪的生活，與流民並無多大區別。但在儒家孝道政治文化之中，這種異鄉漂泊的生活得到普遍的社會認可，地方官員也會開具路引，成全孝子的心願。但這也不排除藉尋親而行騙的現象的出現。

〈在家拜聖賢的禮儀〉一章闡發祭祖與拜聖賢二套禮儀同行於士人之家這一現象背後的思想與文化的內涵。崇拜聖賢的禮儀主要行於孔廟、鄉賢祠、學校與書院，一般庶民是不參與的。而於民間三教堂之中孔子作為三聖之一，與老子、釋迦牟尼一同得到崇拜。明清士人在家塾、書齋、屋宇等私人空間中祭拜聖賢的現象開始出現。如將聖賢、鄉賢、先師的畫像或木主掛置室中，出入必告。更有儒者如有犯過，則必到孔子聖位前跪罰伏罪。士人本可以參與公共的祭祀聖賢活動，為何還要在私密空間另闢道場？家中拜聖賢行為的依據、目的及其心態究竟若何？用像與用木主區別何在？不少明清士人相信聖人神魂不散，只有誠心禮拜，自家心氣就會與聖人聲氣相通。士人私祀聖賢，並將祀禮儀納入家禮的範疇，這不僅僅因為公共的祀聖活動往往流於形式(「官學虛設」)，行禮者也並不是機械地將學校的、公共的祀典轉移到私人空間，家祀尚有「關於祭祀對象的選擇與個人情感表達的面向」(頁228)，因而表達了個人獨特的學術傾向與認同。故行禮空間的私人化具有高度的個體性色彩。有的是出於對先師的紀念與尊重，有的是出於對地方鄉賢的敬仰與認同，有的是表達私淑的情懷，有的是感異

夢而立聖賢木主，要之在私祀聖賢的背後折射出多元化的精神訴求與內心情懷。用像還是用木主反映了明代孔廟改制的結果。用像者認定見聖賢之像可興學聖之志，而聖像毀滅者則認為塑像源自佛教，不合古禮，肖像也無法真實描繪出聖賢的容貌，況且神無形，聽無聲，人只能以心感通。

祭祖傳統淵源有自，但從宋代開始經歷重大革新而成為近世的樣貌。明清士人在家中進行祭祖與拜聖賢「雙軌禮儀實踐」（頁 152），體現了士人對「血脈」與「道脈」的「雙重認同」。儘管王通早有「天地生我而不能鞠我，父母鞠我而不能成我，成我者夫子也」³的說法，但這種雙軌禮儀實踐活動卻出現在明清之際，這跟當時的學術思潮是有所呼應的：士人在家崇拜聖賢之禮與明清之際既重視個人成聖，又針對晚明學風提出修正，強調聖賢之學須以家庭為場域，以盡人倫為主要內涵，故「家作為儀式的空間」更能彰顯儒家與二氏的區隔作用，更能體現儒家成聖禮儀的「儒家性」。在家拜聖賢活動還有複雜的源頭，有可能受到在家中祭祀行業神的風氣的影響。

（三）下編「宗教對話語境下的儒學論述」由〈夫婦之倫〉與〈人性論述〉兩章構成。

宋儒「餓死事小，失節事大」的說法以及明清無數的貞節烈女的牌坊給人強烈的禁欲主義的印象。「萬惡淫為首」成了傳統禮教男女之防的核心觀念。然而男女、夫婦相交不僅是五倫之首，更體現著天地生生之大道，故夫婦之倫不僅具有人倫的意義，同時也具有崇高的神聖意義。〈夫婦之倫〉一章即討論明清儒夫婦之倫的論述與實踐，探討夫婦之道的神聖性與戒淫之間的張力。

一方面，傳統的家庭婚姻生活旨在延續家族血脈，維繫家族利益，而不是以「愛情」為中心，中西家庭概莫能外。然而男女之情、男歡女愛由其天然、不可遏制的內在驅力，這自然造就夫妻之間一種最為私密的關係。而婦人與丈夫之外的家族成員而論，則是橫空插入的，並無血緣的親情。夫婦之情易「溺」，情溺則偏，偏則乖於家人。故對床第之私卻又保持高度的警覺。如何處理夫婦之間的親密關係與家族成員之間的和諧，是儒家「齊家」思想的核心，也是傳統婦德教育的重要內容。傳統的家規教育、女德教育中，往往將家庭不睦的原因歸於婦女以及輕易受到婦人影響、沒有見識的丈夫。「不聽婦言」成為傳統禮教規範夫婦的重要準則。王陽明就指出老實巴交的家僕（來瑣）的毛病就是「聽婦言」，

³ [隋]王通：《中說》（北京：中華書局，1985年），卷上，頁3。

孫奇逢說「（男人）只不聽婦人言，便有幾分男子氣。」⁴在明清文獻之中，士人多強調父子、兄弟間的親情比夫婦之情更自然、更重要（曹端云：「兄弟是天合，夫妻是人合」）。妻子（厚妻子）與財物（好私財）是破壞家族團結的兩大主因，而丈夫則是「真正的關鍵者」，因為丈夫負有教導、管理妻子的職責。故在家訓與功過格之中，親密的夫妻關係不僅不被標榜，而且是被「刻意壓抑」與掌控的對象。

但另一方面，在關二氏的語境中，《周易》男女、夫婦作為家庭人倫的開端，其男女情欲的意義卻又得到高度重視：飲食男女，大道存焉，聖人「不敢一毫異天下」。曹端、郝敬、徐鵬舉、文翔鳳、陸世儀、呂留良、張伯行等明清儒者無不是在關佛的語境下肯定男女情欲的。作者還有意援引陳確、王夫之、顏元、戴震這些通常被視為「早期啓蒙思想家」、「明清情欲解放論者」的論述。如陳確說：「和尚、道士、尼姑、道姑必不可做，男女之欲、血肉之味，決不可絕」，「天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理」的說法也正是陳確批評周敦頤「無欲」之教不禪而禪的語境中表達的。顏元對西域番僧質問：「你看見婦人，果漠然不動念乎？這一動念，卻是天理不容滅絕處。」聖人只就此「修了禮儀」，而使人有別於禽獸。這跟陽明在西湖質問閉關的高僧動不動思親之念，動念即是天性不泯滅處形成鮮明對照。戴震的《孟子字義疏證》全書正是在關二氏的語境下展開論述的。「明清之際高揚夫婦之倫的論述，與其放在反宋儒或主張情欲解放的脈絡中思考，不如留意當時複雜宗教對話的背景，以及儒者在不同語境下的發言論述重點，才不至於輕易將此解讀為支持情欲解放的聲音。」（頁279-280）

「廣嗣」與「寡欲」的夫婦生活看似充滿張力，但如放在比較宗教的視野下看，倒也不難理解。在基督教傳統中婚姻具有神聖性，是「七聖事」之一。但婚姻中的性生活旨在生兒育女，純粹為了性快樂而結婚則是不道德的。著名的「性交中斷法」(onanism)就出自《舊約·創世記》，歐南為了避免懷孕而行體外射精，上帝一怒之下殺死了他。在七世紀，每周的神聖紀念日都須要戒欲：周四是基督被捕紀念日，周五是基督受難日，周六聖母瑪利亞紀念日；周日基督復活紀念日，周一基督升天紀念日，於是只有周二與周三可以行房。同樣顏元指出「閨

⁴ [清]孫奇逢：《孝友堂家訓》（北京：中華書局，1985年，《叢書集成初編》本），頁4。

門之內，肅若朝廷」，「不爲子嗣比內」⁵即是妄念起，便是過。更有儒者明確指出經後七日之內爲氤氳孕育之期，此期間行房乃「生人之道，貞而非淫」，逾期而「妄感」，則同「貪淫之行」。另外守喪、祖先祭日以及各種齋戒期都不得行房。

〈人性論述〉一章討論清初儒學的人性論所展示出的新趨勢。無論程朱理學的本論與陸王心學的心本論架構，天地之性（義理之性）作爲天理全備的至善之性乃平等地賦予每一個人，而氣質之性則是在創生過程中才被賦予，故有人人殊異的特性。相較而言，明清之際的儒學人性論帶有濃厚的「氣學」底色，「理」與「性」始終鑲嵌在「氣」中。「賦性」是人物氣化過程之中的一環，「氣」凝成「形質」之際，「性」才有著落，才被賦予。「性」只能由「所受以生者」來界定。王夫之、應搗謙、李光地、魏裔介、勞師、王嗣槐、戴震儘管各自立場不同，但卻不約而同地均將人性論的視域由形而上的超越界拉到宇宙氣化流行的創生過程之中。另外與強調萬物「同原同本」（「人物性本同，只氣稟異」）的程朱理學相比，明清儒更加注重「品類區別」，強調物類「各具其性」，並特別標出草木、動物與人三大品類。這種人性論議題開展與清儒關二氏、矯正晚明三教合一的思潮、嚴斥「無善無惡」有關。黃宗羲、王夫之、勞師、應搗謙、王嗣槐紛紛指出「人物性本同說」容易落入佛教「蠢動含靈，皆有佛性」、輾轉輪迴，貴性賤形之說，而有違於先親而後疎，即形而見性的儒家生命本懷。而戴震以「血氣心知」論性，其問題意識也是針對二氏「以形體爲傳舍」而來。就工夫論而論，程朱與陸王均認定全幅天理皆內具於人之性體或心體，故工夫只在讓人內在本體無一毫私欲之蔽，此即是「復性」、「復初」的工夫。而明清之際的儒者（「氣學論者」）的人性論多強調人道與天道的不同，而主張即事以求道、即用以求體，在日用人倫中修習聖人之道，盡人道以達天道。這個過程是後天不斷學習的過程。這不再是「復初」式的工夫論，而是「擴充學習式」的工夫論。於是在清儒，「性」是具體的人物有別之性，「理」是氣之理。宋明理學之中的形上本體之性理這一超越的玄遠層似乎全然落入形下的、器物的、經驗的與日常的世界之中。但這並不意謂著此時期儒學發生了「根本結構的翻轉」，天、天道、天德、天命仍然是保證儒學終極價值的關鍵範疇，士人仍然堅守「人性源於天道」的信念，作爲「聖門心法」的「敬天」、「告天」、

⁵ [清]李塉：《顏習齋先生年譜》卷下，《李塉文集》（河北：河北人民出版社，2011年），頁647。

「事天」、畏天命的「天學思潮」依然是天人關係的主旋律。

清初儒學的人性論跟當時天主教的靈魂論「多有重疊」。亞里斯多德生魂（草木）、覺魂（禽獸）、靈魂（人）三種靈魂的劃分，天主在人受造成形的過程中才賦予人靈性，人須本著內在的靈性去認識天主等等，此類天主教的靈魂論述與清初儒學的人性論頗有重疊之處。戴震除了使用草木、禽獸、人類三分概念之外，又以血氣心知論人性，「心知」中注重禮義與智慧。以往學者多從中國儒學史這一坐標系給戴震的人性論進行定位：血氣論性源自「生之謂性」這一老傳統，「心知」源自荀子，而性善則出自孟子。但倘將天主教漢語文獻之中的人性論納入參照系，則可以找到「另一種理解戴震的可能性」：天主創生賦性即生之謂性，天主賦予人的靈魂本善，其功能包含悟（理智）、愛欲、記含（記憶）即孟子的「性善」與荀子的「心知」（頁 347）。

三、評論

作者給出的明清之際儒學的新面向，呈現出此一時期理學思想本身延續與變化整體格局及其內在理路：它延續了整個宋明理學的傳統，並以佛道二氏為主要批評與對話的對象，但與晚明陽明學三教融通的趨勢不同，明清之際儒學採取界限分明的護教立場，因此更加強調家庭人倫是成聖唯一的場域；它延續了宋明理學的生死議題，尤其延續了中晚明「了生死」的精神追求，並進一步提出聖賢神魂不散的觀念；它延續了宋明理學「天」、「天命」的超越性、神聖性觀念，但卻又轉而強調人性是在實際生成過程之中被賦予的。

由於跳出了以往漢宋之間、近世早期與現代之間研究框架，作者觀察到了一些被以往學界忽視的現象，更糾正了一些由於脈絡錯置而被誤讀的問題。

一些學者尤其是基督教背景的學者認定中國文化中並沒有發展出個體靈魂的觀念，也沒有個體靈魂不朽的思想，作者通過明清之際儒學生死議題的深度考察清楚揭示出儒學如何在其自身演化過程中建構出近似「個體靈魂」的觀念。而以往的研究往往把明清之際儒學對夫婦之情與男女之欲的肯定與晚明商業經濟發達聯繫在一起，視此為情欲解放思潮，作者指出儒者肯定身體、情感與欲望的意涵，其旨趣在於與二氏追求無欲、泯滅人倫、無視家庭加以區隔，但現代學者囿於「啟蒙」的先行理解，置此辨析異端的原有脈絡於不顧，而將之解讀為「人性

解放」思潮，顯然這是一種脈絡錯置下的誤讀。葛兆光曾指出近人將黃宗羲《明夷待訪錄》對君主專制的批判視為近代啓蒙意識之表現，而忽略明季士大夫對明亡於異族的普遍激憤之情，亦難說不是一種現代學者「尋找中國近世啓蒙源頭」的個人情懷的「誤讀」。明清之際「啓蒙說」作為一種個人情懷的哲學史建構自有其意義，但作為一種思想史的描述確實值得重新予以全盤檢討了。而對於學界所熟悉的明清之際由「天道性命」形上世界向「經世致用」的形下世界、經驗世界的過渡這一畫面，作者指出這一觀察或有文本解讀的根據，但不宜過度強調，因為「天」「天命」作為存有與價值源頭的信念在該時期仍具有重要意義。「明清之際氣學人性論的變化，未必是士人揚棄了『天』而轉向經驗世界，而是士人們構想了不同的天人關係與工夫論。」（頁 328-329）

作者對明清之際儒學的新面向的描繪不僅建立在大量思想家著述的細緻解讀上面，更廣採同時期的小說、戲劇、繪畫、地方誌等相關記載，不僅使得這幅新畫面既可信又可觀，而且更提出了一些通常在「哲學」文獻之中並未注意到的問題，這尤其體現在〈萬里尋親的孝行〉一章。全章布局精巧，作者從各種史料中梳理出萬里尋親的故事敘述模式，依次展示出「孝思」、「旅程」、「受苦」、「孝感」與「救贖」的主題，本以為孝親的主題已經點出，應該到全章收煞之處了。孰料作者筆鋒陡轉，平地起波瀾，開始講述「故事的另一面」，小說《石點頭》母子的衝突以及鵝山大德父子的衝突故事，讓充滿溫情的尋親故事不僅撕裂出一種讓人唏噓不已的一面，更啓發人進一步深思儒家思想「家」哲學之中的各種張力。為尋找失落的父親，拋棄現有的家庭成員（母親與妻子），常年流落在外，目的只有一個，即為了讓「不在家」或不願意回家的父親回歸「家」。「家本位」、家人都要在家這一近乎宗教式的鄉愁當然是尋親的深層文化情懷。然而為了尋找本不「思家」的父親卻「狠心」拋棄不願忍受母子分離的「戀家」的母親，其中的「道理」、「情理」究竟何在？當「出家」的父親決意以四海為家時，孝子基於血緣與人倫的「家本位」意識執意乃至強迫父親回到他已厭棄的家，這究竟是孝子對父親的「孝敬」還是「不敬」？「敬」與「不敬」究竟以何為標準？這裏面不僅涉及「親情」與「狠心」的張力，更涉及宗法社會的家之觀念與個體「信仰之家」的衝突以及孝道政治文化之中父子之間的意志衝突等等問題，這些問題一直延續到近現代「家庭溫情」與「革命覺悟」的對峙之中。

「明清之際」是現代學術術語，觀明清之際的學者通常是用「明季」來指示晚明與清初這一特殊的歷史時期，這或有遺民身分標識的用意。民國學人多以

「明清之際」指萬曆到清初康熙這一時期，當代早期啓蒙說的學者則將明嘉靖至清嘉慶稱爲明清之際。經世致用論的學者則將十七世紀認定爲「明清之際」。故對「明清之際」的使用會因立場與議題不同其上下時限均會挪移。《成聖與家庭人倫》的副標題「宗教對話脈絡下的明清之際儒學」，但全書並未對明清之際給出具體的時限的說明，故在具體行文中，常常見到「晚明儒者」、「清初儒者」，「明清之際的儒家」、「從晚明到清初的儒者」等等不同的術語，而在導論中則說十七世紀的文本是全書討論的對象。確實，明清之際或明清之間是一模糊的概念，但倘不對此概念給予較清晰的界定，則難免會給所描述的現象也帶來模糊性。質言之，有些現象可能並不是「之際」才出現的，做異夢與拜聖賢現象，觀吳與弼日記，已見大量的夢見聖賢的記載，甚至他的夫人也做夢夢見孔夫子拜訪他的夫君。而在私密空間祭祖與拜聖賢的「雙軌禮儀實踐」現象在朱子處已經見載：「其閒居也，未明而起，深衣幅巾方履。拜於家廟，以及先聖。」⁶另外，作者認爲這種「血脈」與「道脈」的「雙重認同」的雙軌禮儀實踐起到與其他宗教「區隔」的作用，這是否具有普遍性，實值得再斟酌。如黃宗羲著名的弟子鄭性所建二老閣，將祭祖與祀先賢合而爲一，但鄭性又是著名的三教合一論者。

⁶ [清]王懋竑：《朱子年譜》（北京：中華書局，1998年），卷4，頁273。

