

問題意識的形成與理念（或理想）型的分析

林毓生 * 主講 詹景雯 ** 整理

今天我想跟大家一起討論的主題是「問題意識的形成與理念（或理想）型的分析」。「理念（或理想）型分析」當然是譯自韋伯 (Max Weber) 的 “ideal-typical analysis”。所謂 “ideal type”，我在多年考慮後，仍然覺得直譯成「理想型」並不適當，反而會在中文世界引起不少誤解。因為韋伯所指謂的「理想」，有它特別的意思，稍後再向各位說明。我現在仍然暫且把 “ideal-typical analysis” 譯成「理念（或理想）型分析」。

一、「重大、原創、且涵蓋面廣」的研究

首先，我們可以將人文研究的成果稍作分類。人文學科 (humanities) 的研究成果大概可以分成三類。第一類指謂的是：提出重大、原創及涵蓋面廣的問題，並對這些問題提出系統性理解的 theses 的研究。這裏的 theses 如何譯成中文，我一直也沒有找到一個很好的中文對稱詞。所謂 thesis 就是：一個系統的 organic argument。Organic 意指：論述之內各個部分有其密切的關係，密切到類似有機體之內各個部分相互關連的那樣。（這裏使用「有機的」這個形容詞，當然只是用它做為一個比喻。）在此意義之下，organic argument 即是：具有縝密邏輯、相互連貫、和系統性的論述（或理論）。舉例而言，一本書的章節內容，表面上看似乎只有同一章的各個小節才有相互密切的關係，但是，實際上，這本書的各個小節——譬如第一

本文為作者於2003年8月5日為本所「禮與倫理」研究群所作的專題演講稿，並經作者補充修訂。

* 林毓生，本院院士。

** 詹景雯，國立政治大學歷史系碩士生。

章的第三節、第二章的第四節、和第六章的第八節等——可能都有連帶的相互關係。這些關係如果是縝密的邏輯關係，則因此結合而成的論述（或理論）可以說構成了一個 *organic thesis*。這種研究的成果占有人文學科中最重要的地位。它們的貢獻在於：對於那些重大、原創、涵蓋面廣的問題，提出了系統性理解的 *theses*，並因此而成為樹立分析典範的著作。不論學術界中的看法如何地紛擾，對於重大、原創、涵蓋面廣的問題，通常都還能有一定程度的共識。若是能夠針對這樣的問題提出一整套系統的 *thesis*，則這個 *thesis* 常常不止於能夠對於此一問題提出言之成理的解答。它雖然並非直接討論其它的問題，然而，因為它具有涵蓋面廣、系統性、原創性貢獻，所以其涵義 (*implications*) 比較廣遠，也能連帶對於其它一些問題賦予許多啟示。這第一類的研究成果，可說是第一等的貢獻。

換個方式說，孔恩 (Thomas Kuhn) 解釋科學史的分析範疇——典範 (*paradigms*)——或可用來做為說明人文研究之分類的比喻。典範的觀念最重要的一點，就是它必須能夠解決或解答問題、有實際效果，而不是自己自認自圓其說便算成功了。典範觀念的一個最重要的意義在於區分常態的科學 (*normal science*) 與異常而卓絕的科學 (*extraordinary science*)。換言之，從科學史的觀點來看，幾百年的歷史中真正具有重大而原創——真正做出卓絕 (*extraordinary*)——的貢獻的研究，只有幾個（哥白尼、牛頓、愛因斯坦等所做的）。不僅如此，其中另外很重要的一點是：先前的典範到今天還能有用，而不是被取消了。一般所說的後來者取代了前人，這不是孔恩所界定的典範的意思。例如：今天的土木工程就仍然還是應用牛頓力學。牛頓當時面對了一個問題，並提出一套 *organic thesis* 來解答他的疑惑、他的問題。他的解答由於具有很強的涵蓋性、很強的解釋力，因此能夠籠罩幾百年的思考。但是，愛因斯坦發現了一個新的問題、新的困惑，一個對牛頓而言是非常不合理的問題，一個沒有辦法用牛頓典範來解答的問題。這個新而奇特的問題需要一個新的解答。愛因斯坦的解答之所以非常有力量，就是因為它有實效，能夠涵蓋很多不是明顯可見的現象，而不是因為它取代既有典範所應用的範疇。在人文學科方面，近世以來康德哲學可以說做出了這第一類的研究成果。在社會思想方面，韋伯的貢獻，海（哈）耶克的貢獻，可以說接近這第一類。

人文或科學研究成果中的第二類則指：研究者自己並未提出真正最具原創性的問題，而是對於研究者所屬研究範圍之內大家公認的或被別人已經發現的重大問題，做出了別人未曾看到的、言之成理、持之有故的系統性理論或論述。舉例而

言，有些天文物理學家以愛因斯坦的相對論觀點來看其領域之內大家公認、但尚未解決的重要問題而獲得了重要發現。這是第二類的貢獻。在這第二類的研究中，其重要的貢獻並不是機械地應用第一類的原創發現便能獲得重要結果。其中也有不少曲折、創造的過程，包括表面上看去並不相連的幾點，經過這個創造過程，而能看到它們之間的關係。之所以能夠如此，當然也必須在這個層次上，提出原創性的問題，才能辦到。

至於第三類的研究成果，可再分為兩小類。(A)類是研究者以流行的問題為問題、或是以傳統的問題為問題；不過，他（她）能夠擴大研究的範圍，根據新的材料使流行的或傳統的觀點精緻化或對之加以修正。(B)類則是對於材料的整理、分類、與摘要式的敘述。因為研究者心中沒有什麼問題，所以他（她）的工作始終停留在這個層次上。

以上只是大略的分類。如要細分，當然不止於這三類。也有介於第一類型與第二類型的研究。與最具原創性、不世出的第一類型的研究相比照，則有小型的第一類型的貢獻。而在第二類型的研究中也有接近小型的第一類型的研究。

在中文世界的學術界，從二十世紀初年發生文化與思想秩序的解體以來，再加上各種政治勢力對其不斷的壓抑與干擾，使得相當數量的「研究」，只停在拼湊陳腐或摩登的詞語，雜亂引用材料，不知所云的境地。這樣的研究，當然只能說，不屬於任何一個類型。

若是以上的分類可以接受，我們便可根據這樣的分類再作分析，探討如何進行重大且有原創性的研究。亦即：如何形成或如何得到重大、原創、且涵蓋面廣的問題，並對這些問題提出系統性理解的 *theses*，因而能夠樹立分析的典範？這類研究成果與研究者的原創性思想賴以產生的條件為何？（這裏所說的條件是指學術研究的內在條件。學術研究的外在——政治、經濟、與社會——條件，這裏暫存不論。）

在我看來，研究者若要提出重大、原創、且涵蓋面廣的問題，首先必須具有主體性。什麼是主體性？這個名詞在臺灣很流行，以致變得相當庸俗化。所以，我想對它先作一點澄清。首先，主體性與自戀不同，也與堅持自己的偏見的態度不同；主體性不是指：我想做什麼，就要做什麼；我認為怎麼樣，就應該怎麼樣；或是以為我們自己的東西就是最值得愛戀的東西。為什麼呢？因為主體性來自自律，沒有自律，就沒有自由。自由不是任性，任性反易導致奴役。譬如，有時你想喝一點酒，你就須自律（有所節制），所謂微醺，這樣你才會感到自在、快活。假若你

不會自己管理、管束自己，任性地拼命喝；結果反而使你變成一個依賴酒精才能過日子的人——變成了酒精的奴隸，將來肝硬化，後果不堪設想。

主體性必須來自於自律，自戀往往受到他（它）律所左右。既然自律就是由自己管理、管束自己，而不是由別人或別的機構來管理、管束自己，那麼，自己為什麼能夠管理、管束自己呢？那是因為人有理性，而理性具有超越性，能夠超越自己的身體、家庭、家族、地方、學校、鄉里、民族、國家的羈絆以及社會上、學術界中各種時髦、流行的東西——根據理性的指引，才能真有主體性。

在這方面，康德對於道德主體性（或自主性）的闡釋，提示了主體性（或自主性）的確實涵義：道德是自由的展現，因為道德是經由理性而自我管理和內在導向的。康德運用「超越的演繹」，設定做為本體界的理性主體性的我們，能夠運用具有先驗立法能力的純粹實踐理性賦予道德法則。這種道德法則不受現象界中我們的性格所左右。我們根據我們的理性自由地並自主地服從我們自我立法而得的道德法則。換言之，沒有自律就沒有道德主體性或自主性。根據理性來面對人生與學術的各項挑戰，能夠找尋新的答案，所以理性具有創造力。

自律蘊涵自我節制、自我鍛鍊、自我建立素養。這些可用 *discipline* 這個字來代表。有 *discipline* 的人，才能做該做的事、不做不該做的事。反之，自戀卻常沈湎於為所欲為。人類在文明黎明之前，是無所謂 *discipline* 的。如果說家庭是文明的制度之一，那麼作為一種 *discipline* 的亂倫禁忌 (*incest taboo*)，是使家庭成為家庭的必要條件之一。考諸初民的材料，亂倫禁忌是所有文明出現的共相之一。換言之，節制是一項使文明成為可能的要件。我的論述也許在這裏稍微繞得遠了一些。這些話蘊涵的重點是：如果我們認為人文研究是文明之內的一些活動，那麼人文研究的素質包括自我節制的 *discipline*。

不過，人文研究的主體性，如果只遵循自我節制，那是不夠的。基於理性的主體性當然包含原創性。而原創性與 *self-discipline* 是相輔相成的。事實上，主體性的發展是創造與 *self-discipline* 之間互動的辯證過程，是 *self-discipline* 與創造之間的矛盾的統一。在這裏，我想再重引一次，我常喜歡徵引的懷海德 (A. N. Whitehead) 的話：「生命有要求原創的衝動，但社會與文化必須穩定到能夠使原創的冒險得到滋養；如此，這種冒險才能開花結果而不至於變成沒有導向的混亂。」除了社會與文化必須像懷海德所說的那樣，我想補充一句：內在的心靈也必須穩定到能夠使原創的冒險得到滋養，生命要求原創的衝動才能變得有生機，有創造力。

剛才簡略地交代了一下什麼是主體性，我們現在必須面對下一個問題：一個研究者如何在文學、哲學、歷史、思想、藝術等人文領域實際達成自己具有主體性的研究？

第一，他（她）必須發掘自己的問題，而這個問題必須具有特殊性。發掘自己的問題有賴於自己獨立的問題意識，這樣的問題意識不是趕時髦，以流行的問題為問題，或抱殘守缺，以傳統的問題為問題，所能達到的。同時，這種自己的獨立問題意識必須具有特殊性。否則，所提出的問題，很難成為一個重要問題而繼續發展下去。當然，具有對世界各個文明共相的深厚理解，將有助於研究者在解釋問題的特殊性上更能言之成理。然而，真正做研究的時候，最要緊的關鍵還是要看自己的問題，是否具有具體的特殊性。否則，很難運用自己的資源探索原創性的答案。這樣的答案自然會成為 *organic thesis*。

第二，他（她）必須以自己的問題為座標，其他一切知識只能作為參考。儘管我們無時無刻都在接受教育，但是在受教的過程中，還應當意識到自己所獲得的一切資源，都只能作為研究的參考，而不能視為當然或現成的答案。換言之，在找尋自己問題的解答時，要想到其中並沒有現成的答案；如此才能產生主體性和獨立性。

第三，在人文世界裏，必須避免懷海德所說的「錯置具體感的謬誤」(*fallacy of misplaced concreteness*)。所謂錯置具體感的謬誤，意指一個東西本身有其特殊性：它不是這個，也不是那個；它就是它。它有自身的特性；但，如果把它放錯了地方，那麼它的特性就會被誤解，而無法給予我們真正與它的特性有關的具體感。換句話說，它本身沒有這個特性，但因被放錯了地方，我們卻覺得它有這個特性，這是「錯置具體感的謬誤」。這一原則同樣適用於文化和文學的創造活動；意即：在免除了「錯置具體感的謬誤」的創造過程中，文化與文學的主體性和自主性才易形成。

二、理念（或理想）型分析

當研究者有了真正自己的重大、原創、涵蓋面廣且具特殊性的問題，或較為重大、原創、涵蓋面廣且具特殊性的問題，下一個步驟當然是嘗試如何去解答這個問題。在這裏，韋伯提出的 *ideal-typical analysis* 是很有啟發性的方法。

何謂 *ideal-typical analysis*？它具備那些特性或特質？我們可以舉歷史研究所面臨的問題為例來加以說明。首先，人世間的事情錯綜複雜，任何一個歷史事件，都可從不同的觀點去看，它的各個方面可以說多得數不清。另外，我們也可以說，它是數不清的遠因與近因（政治的、經濟的、社會的、文化的、思想的、心理的、個人的、偶然的……）千絲萬縷纏繞在一起的結果。就近取譬，就拿今天我到貴所和大家討論「理念（或理想）型分析」為例，便可說明歷史事件的錯綜複雜的性質。假若我們認為過去發生的任何一件事都是歷史的一部分（雖然不一定成為歷史研究的一部分），今天這個研討會結束以後，當然便成為歷史的一部分。假若把這件事當作歷史研究的個案，它的複雜性，就會立刻顯露出來。（這件微不足道的小事都這麼複雜，大的歷史事件的複雜性，當然在此不必多作解釋了，換言之，應該是研究歷史的人在開始研究之前的共識之一。）在座各位和我為什麼以及如何會在今天同一時間、同一地點聚會在一起了呢？各位在這個時間選擇到這裏來，一定有許多不同的、個別的原因。這些原因彼此交叉，卻能聚合在這一箇點上。就我而言，今天之所以取韋伯的方法論做為討論主題的原因之一，是因為我不贊成使用實證論 (*positivism*) 所主張的方法去作研究，雖然我和實證論者一樣，堅定主張歷史的分析與闡釋必須建立在堅強的史料之上。但，我認為歷史研究不可停留在蒐集、考證、分類、排比史料和對之做摘要式敘述的層次。我也不贊成那樣的工作背後所蘊涵的方法論預設，以為那樣做便會使我們瞭解歷史。那種工作只能稱作是 *chronicle*（編年紀事），而不是 *history*（歷史）。（這是義大利哲學家 and 史學家克羅齊 [B. Croce] 所做的分辨。我認為是正確的；雖然，我對他的哲學觀點也有保留。）我之所以不贊成用實證論的觀點進行歷史研究，恰恰是因為我早年深受實證論的影響，而我不贊成那位主張實證論的師長卻又恰恰是我極為敬佩的人……。換言之，我決定今天跟大家討論這個題目，其背後的原因是很曲折、很複雜的¹。

¹ 這幾句話，在中文社會文史研究環境中可能會引起一些誤解，因此擬稍作澄清如下：（1）那位師長後來放棄了實證論。文中所說的，是指 1954-1958 年我在臺大念書時的情況。（2）史料考證是編年紀事的基礎；編年紀事是歷史研究的基礎。這些當然都是基本工作，並不是不重要。我自己在已經發表的有關中國古代和近代思想史的著作中，也做過一些必要的史料考證工作。我只是不贊成在這方面工作的人有時露出的未經深思的偏見——認為他們的工作是實證的，而理論分析的工作則是形而上的、玄的、空的。這些人可能從未看過實證論方面的哲學著作；然而，在多年來瀰漫於中文社會以實證主義和科學主義為前提的學術文化氣氛之中，他們

面對整個歷史，我們看到的，必然是一個無限龐雜，難以理清的東西：我們不可能了解歷史的所有方面與一切原因。實證主義者對於這一點，也許會感到相當遺憾。但是，在我看來，除非研究者假定自己和上帝一樣能夠理解一切；其實，對於一個能力有限的人而言，沒有能力了解歷史的所有方面與一切原因，並不構成遺憾。

我們只能根據我們關心的問題注意一段歷史的有關方面——這些（而不是所有的）方面之所以被我們注意，是因為我們覺得它們與我們關心的問題有關。然後，我們對這些方面的有關因素從不同的角度（政治的、經濟的、社會的、文化的、思想的……）加以研究。因此，我們的研究，註定是有選擇性的。當我們要探討研究的對象之歷史成因的時候，我們是以「從結果追溯起源的方法」(genetic method)把有關因素聯繫在一起的。當我們必須對關心的問題，給予系統的、分析的解答才能使我們覺得比較能夠滿意的時候，我們便無法從史料的分類與摘要式的敘述中獲得比較滿意的解答。在這個需要進行系統性分析的時候，我們便在有意或無意之間或多或少地使用韋伯所謂「理念（或理想）型分析」(ideal-typical analysis)了。韋伯一再強調，「理念（或理想）型分析」是他的發現，不是他的發明。「理念（或理想）型分析」是：「為了展示研究對象某一方面的特性，並對其成因提出具有啟發性與系統性的理解，而把一些有關的因素特別加以強調出來加以統合的分析建構」²。「理念（或理想）型分析」可以使研究者從繁複龐雜的歷史現象中整理出一套條理來。事實上，事件愈複雜，愈需要對之釐清，所以便愈需要「理念（或理想）型分

——不自覺或自覺地——採取了實證主義所蘊涵的化約主義的立場：認為知識乃是（或應化約為）感官可以看到或觸摸到的經驗事實以及歷史的理解乃是（或應化約為）歷史材料的蒐集、考證、分類、排比和對之作摘要式的敘述。（3）事實上，歷史如不加以闡釋，是無法理解的。不過，不是任何闡釋都是成功的、正確的。關鍵不在於歷史的理解是否需要建立在理論分析之上，而是如何使理論分析做得成功以便增加歷史闡釋的有效性。有效的歷史闡釋既不玄也不空，雖然比較抽象。（4）現在的哲學界，沒有什麼人仍然堅定主張實證論了，自上世紀 60 年代以來，它的內部許多難以紓解的困難都漸漸被發現了。中文社會的學術界卻仍有不少人把實證論的預設當作自己的學術立場。之所以如此，當然有不少原因，其中之一是由於「時差」(time lag) 的緣故。

² Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, tr. Edward Shils and Henry Finch (New York: The Free Press, 1949), p. 90.

析」³。另外，「理念（或理想）型分析」最能彰顯歷史事件的獨特性，當我們對於此一事件的獨特性有所掌握以後，才易探討它的歷史涵義 (historical implications)，所以「理念（或理想）型分析」能夠幫助我們探討歷史事件的涵義。

從邏輯的觀點來看，「把〔歷史事件的〕一些有關的因素特別加以強調出來加以統合」而成的分析建構，雖然不能解釋此一事件的整體，卻不必然是此一事件的簡單化解釋。關鍵在於當初的問題，是否是針對此一事件的**特定部分**而提出的，以及這個問題是否和針對此一事件其它部分而提出的許多合理的問題有所衝突或矛盾。只要某一個問題確實是針對此一事件的某一個特定部分而提出的，而各個問題彼此並不混淆，沒有矛盾；那麼，為了解釋此一事件各個特定部分而提出的各個「理念（或理想）型分析」，至少在原則上應該不會比此一事件各個特定部分之間更不相容，也不必然構成對於此一事件的特定部分的簡單化解釋⁴。

那麼，是否任何「理念（或理想）型分析」都是有效的呢？「理念（或理想）型分析」是否可以任意為之呢？當然不是。它必須滿足下列兩個條件：一、它必須與有關的史料沒有衝突。換句話說，它必須照顧到可見到的一切有關的史料（對於無關的史料之所以無關，它也必須有言之成理的解釋。）二、在它展示被解釋的對象的特殊性與對其成因提出具有啟發性與系統性的分析的時候，它必須能夠應付有關史料中例外的現象。「理念（或理想）型分析」既然是「把一些有關的因素特別加以強調出來加以統合的分析建構」，它自然不能把與這個分析建構有衝突的例外也統合進來。然而，它的理論的有效性端賴它的分析系統是否能夠對於這些例外給予言之成理的解釋。（在思想史方面，使用「理念（或理想）型分析」的精微而深刻的經典之作，首推 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. Talcott Parsons [New York: Scribner's, 1958]。）

上述關於「理念（或理想）型分析」的簡略說明，是以前面所引韋伯的論文為根據的。那是他發表在一九〇四年，最初對於「理念（或理想）型分析」的解釋。在這篇早期論文中，字裏行間顯露著韋伯在思考「理念（或理想）型分析」的性質和涵義時，他心中的對立面是實證主義。例如，在前引韋伯論文英譯第五十七頁中

³ Weber, p. 101.

⁴ 參閱 Maurice Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), p. 79。

他說：「我們必須認清：對於生命與宇宙的普遍性看法，永遠不可能是增進經驗知識的結果。」他常常以——「不同於（實證主義所理解的）真實 (reality)，『理念（或理想）型分析』是如何如何」——來闡釋「理念（或理想）型分析」。然而，韋伯那樣的闡釋方式，難免被他的二分法所限制。例如，他說：既然「理念（或理想）型分析」是「把一些有關的因素特別加以強調出來加以統合的分析建構」，它當然傾向一邊，而忽略了另一邊。「理念（或理想）型分析，就理念的純淨性來講，它是頭腦中的建構，不能在經驗世界裏找到這樣的東西」。「它是一個烏托邦」（頁 90）。這樣的表達方式，難免會引起誤讀和曲解。例如，有人會說，既然「理念（或理想）型分析」是一個烏托邦，那是空的，跟我們的研究能有什麼關係呢？這些批評，與韋伯使用「理想型 (ideal type)」這樣的術語，也不無關係。

事實上，後來韋伯對於上述的理解有所修正。對於「理念（或理想）型分析」更為成熟的看法，見諸他在一九一五年發表的“Religious Rejections of the World and Their Directions”——這是學界所謂“The second version of Weber’s ‘Intermediate Reflections’”。在這篇重要論文的開端，韋伯說「理念（或理想）型」「能夠在真實中出現，而且它們已經以歷史地重要方式出現過。」（“They [ideal types] can appear in reality and in historically important ways, they have.”）⁵ 在此文中，韋伯一方面採用一九〇四年所說的，認為作為一個理論建構，「理念（或理想）型分析」有時可以用來決定現實中的歷史現象接近這個建構的程度。就此而言，「它是一個技術上的助手，幫助史學研究者能夠更清楚地解釋研究的現象與使用名詞」（頁 324）。另一方面，韋伯說：「在一些特定的條件之下，這種建構可能意味的更多一些。因為思想・理論或實踐・倫理態度中的理性推理力 (the rationality of an intellectual-theoretical or practical-ethical attitude) 命令這種態度非——首尾一貫地——根據其自身的邏輯與自身蘊涵的目的發展出來不可。」（頁 324）韋伯接著以不同的世界高等宗教為例，來說明在真實中出現的「理念（或理想）型」。今天有限的時間使我無法用韋伯所舉複雜的實例，繼續往那方面講下去。不過，為了解答問題，我很抱歉，只得再就近取譬。我將在下面討論「改造國民性」時，以我使用「理念（或理想）型分析」所做的研究為例證，來說明：為什麼「理念（或理想）型」會出現在歷史真實之

⁵ 英譯見 H. H. Gerth and C. Wright Mills, trans. and eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1958), pp. 323-324。

中。另外需要交代的是：既然韋伯自己對他早年關於「理念（或理想）型分析」的分析做了修正，認為在一些特定的條件之下，「理念（或理想）型分析」能夠反映歷史的真實，並非只是頭腦中的建構，自然更不是沒有真實性的烏托邦或虛構，所以中文翻譯就不可直譯為「理想型分析」。這是為什麼我把它譯成「理念（或理想）型分析」的基本理由。

三、理念（或理想）型與問題意識

「理念（或理想）型」可以區分為兩類。一類可稱作 *generalizing ideal type*。許多觀念的形成，基本上是經由這種「理念（或理想）型」建構才得到的。前已提及，韋伯因此特別強調，他所說的「理念（或理想）型」不是新的發明，而是觀察各種研究的過程所發現的。何謂 *generalizing ideal types*？舉例來說，一般討論社會現象，常使用「資本主義」這個觀念，事實上「資本主義」就是一個 *generalizing ideal type*。這一觀念中有一套 *sub-ideas*；意即：資本主義的各種元素之間彼此有種 *organic* 的關係，才足以構成資本主義的觀念。同理，「封建社會」(*feudal society*) 也屬於這類建構。另一類「理念（或理想）型」則是 *particularizing ideal type*，是歷史學家所運用，針對歷史問題所提出的「理念（或理想）型分析」。例如：韋伯關於新教倫理與資本主義興起之間的關係的解釋，便屬於此類。

用「理念（或理想）型分析」來面對特殊的問題，會產生何種結果？提出一個自己看到的特殊問題，然後再以「理念（或理想）型分析」來面對這個特殊的問題，並不必然能夠得出豐碩的成果。其中還需要一個條件，形象地說，便是要從「無」生「有」；或用另外一個說法，就是必須要有真正的創造力。研究者必須經過一個「無」中生「有」的創造過程。換言之，並不是每一項「理念（或理想）型分析」必然會釋出豐碩的成果。如果研究者把不那麼相關的東西當作非常有關的因素；那麼，他把這些因素強調出來加以統合的分析建構並不會有很強的解釋力。另外，即使他的確敏銳地看到了關鍵性的因素，但他卻沒弄清楚它們之間的比重，這樣的統合也不會很成功。對於如何落實「理念（或理想）型分析」的分析，還可以繼續談下去。不過，上述簡略的分析足可說明，應用「理念（或理想）型分析」，並不保證一定有良好的成果，關鍵在於研究者在形成「理念（或理想）型分析」時，其本身的能力。任何實際研究，無論使用什麼方法，都是無法保證一定會有良

好答案的，都有其冒險性或危險性。

我在前面談到如何建立思想和學術自律時，已經指出研究者要有自己的問題。這裏要強調的則是：自己提出的問題必須是一個真問題而不是一個假問題，關鍵在於如何界定問題的性質。如果自己探討的只是一個形式的問題，那就無法得出真正有解釋力的說明或解答。換言之，提出問題時，要有相當強的自我批評能力，不能一廂情願，也不能把趕時髦當作是自己的問題意識。由於「如何提出真問題」是一個非常重要、並且意義面涵蓋甚廣的議題，以下我想用幾個例子來加以說明。

（一）人權的問題

西方學術界近年來流行著一個所謂社群主義 (communitarianism) 與自由主義 (liberalism) 之間的論辯。有些社群主義者認為：自由主義者強調人權而忽視社會責任，也忽視人的生活與社群的關係。人權觀念把人變成彼此沒有聯繫的「原子人」。有的社群主義者甚至認為人權觀念只是自私自利的代名詞而已。所以他們認為自由主義者所堅持的人權觀念是錯誤的。社群主義者的看法不無所見，有些甚至不應等閒視之。然而，他們把自由主義強調人權觀念所產生的弊端，看作是人權觀念本身的錯誤，實際上是錯置了問題。真正的問題是：究竟自由主義所主張的人權觀念出了問題？抑或許許多自由主義者未把人權予以分類而出了問題？

事實上，人權是應該予以分類。人權有四類。按其順序，所應堅持的程度不應該也不可能完全相同。

第一類人權是：rights as immunities（免於傷害的權利）。這一類也包括生命權。這是絕對神聖不可侵犯的基本人權或天賦人權。它是一個 claim。Claim 是法律上的契約觀念。例如，我向你借了一萬元。這一萬元不是你送給我的，而是你借給我的。我們兩人之間，就這一萬元而言，產生了契約關係。你有權利叫我非還你一萬元不可。否則，法院就會強制我還你這一萬元。Claim 不是要求，它有強制性，我非還不可。免於傷害的權利就是這樣子的一個 claim。做為一個人，在未傷害別人的條件下，任何人都有強制政府以及其他人（包括家庭成員）絕對不可傷害他的權利。用康德的話語來講，人是目的，不是手段。我們的社會行為是互為手段的。譬如你是店員，我是顧客，我來買東西。我們之間的關係，如果完全從商務行為的角度來看的話，是互為手段的。然而，在互為手段的交往中，我們彼此的關係不僅是手段，就彼此都是作為目的的人來說，應該彼此尊重，互不傷害。人，作為一個

目的，無法取代。身為作為目的的人，是不可被化約為另一種東西的。所以人的價值 (worth 不是 value) 不能以價錢衡量。作為目的，人自然具有一個 claim，這個 claim 是強制國家、社會、和社會上所有的人，對他尊重，不可傷害他。這個免於被傷害的權利，是一絕對的權利。至於除此之外的其它人權是否應該具有同樣的 claim，就有討論的空間。

第二類人權是：rights as competences (適任的權利)。包括言論自由權、受教權等。每個人都有表達自己意見的權利，都有接受教育、發展自己興趣的權利等。這類權利，也有極為強有力的 claim，接近第一類權利，但其強度無法等同第一類權利。例如，言論自由權，在許多憲政民主國家是限制在一個適當範圍之內的。它不可給國家帶來「立即的與明顯的危險」。我最近聽到一個故事，有個年輕人當初想學物理，父母卻要求他學醫。大概是因為受到華人文化的影響與限制，這孩子順從父母的意思，也考取了醫學院，但是現在卻變成在精神病醫院裏活著。這個孩子的父母實已侵犯了孩子的受教權。有鑒於此，我們應該加強社會中的人權教育，希望以後少發生或不發生這類事件。不過，這項人權的 claim 是否強到與第一類免於傷害的權利一樣，大家的意見就不一致了。這一對侵犯孩子受教權的父母，是否應該由法院加以處罰，好像是他們直接虐待 (傷害) 孩子的身體那樣，涉及行使國家權力的法院應該介入家庭的範圍與程度多少的問題。這與國家的權力必須介入或「侵入」家庭以便保障孩子享有身體免於傷害到受虐待的程度的權利，是不能相提並論的。另外，rights as competences，無可避免涉及社會資源的問題。例如，一個在窮困的中國鄉下讀書的初中生與一個在美國中產階級的社區中讀書的初中生都有興趣學小提琴。但是，這個中國學生的受教權就無法像美國學生那樣容易得到滿足。Rights as competences，比第一類免於傷害的權利的 claim，無法不弱一點，所以我把它歸屬到第二類。

也許有人會說，第一類的人權，也涉及到資源分配的問題。國家太窮的話，國家沒有足夠資源保障人民免於傷害的權利。然而，假若一個憲政民主國家與一個黨國不分的警察國家都很窮困，而且窮困的程度是一樣的，前者不會因為資源有限而不盡力保障人民免於傷害的權利，而後者就不會像前者那樣做了。所以，第一類的人權涉及資源多寡的問題少於國家正當性的問題。一個根本不正當的國家，其目的不在於保障人權，其目的反而是壓迫人民 (雖然口頭上說，一切為人民)。當然在憲政民主國家中，第一類人權自然也涉及資源的問題，不過與第二、第三類人權相

比，國家通常會優先分配其資源去保障第一類人權。

第三類人權是：**rights as entitlements**（當作資格來講的人權）。這是指一些社會不幸的成員（不幸生在窮苦的家庭或在生活過程中遭遇不幸）使他們有資格接受政府的救濟。這種資格被認定是一種權利。主張擴展福利國家政策的人，極力強調這種權利。但，這種權利的擴充也產生了不少可議的後果：許多接受政府救濟的人產生依賴心，甚至產生「依賴症候群」，自暴自棄、沒有責任感、不照顧家人與子女（有些極端的例子顯示家庭作為制度已不存在）等等，以致演變成惡性循環。（在西方某些福利國家，吸毒的人認為他們有資格 [entitled] 要求政府提供乾淨的針頭、純正的毒品。他們認為這種要求是他們的權利，而政府竟同意建立「安全注射屋」來滿足這些要求。）社會中不幸的人，當然應該由政府救濟。（社會上慈善機構的救濟，與政府的工作應該並行不悖。）然而，這種 **rights as entitlements** 是與第一類和第二類的權利，在性質上是不同的，因為，與前兩類人權相比，其普遍化的程度低得多。另外，它要求政府提供的資源比前兩類要大得多。任何政府所能夠提供給社會的資源，都是有限的。所以，歸根究底，它實際上涉及到一個極大的數量問題。（假定政府補助的項目與人數盡量擴大，也只能擴大到一個極限，超過這個極限，政府的財務便會崩潰。）解決這個問題，除了在數量分配方面應該盡量公平以外，也需要提升接受與可能接受救濟的人們的素質。西方民主國家，由於政教分離的原則，傳統上，政府的注意力，主要是放在保障人民消極自由方面。積極自由所需要的人的素質的培養等等，傳統上，是交給社會（教會、家庭）去負責。但，由於社會被物質主義、消費主義侵蝕得很厲害，而教會本身也出現了許多問題……所以，傳統式的自由主義者強調消極自由，認為強調積極自由有走向集體主義的危險等等，我想都應仔細重新加以反思。（這是複雜的問題，今天只能點到為止。）另外一個嚴重的後果是：以美國為例，**rights as entitlements** 瀰漫於社會與文化氣氛之中，使得許多不需要接受政府救濟的人，也深受這種風氣的影響——認為所謂權利，主要就是資格要求政府給他什麼。由於公民意識已經很薄弱，投票的考量主要是：哪個候選人能夠滿足他的個人利益。

第四類的權利是：**rights as powers**（當作權力來講的權利）。例如父母應有指導與控制未成年子女的權力。這種權力是父母的權利。為了孩子好，父母不可事事依從孩子的意願，有時需要控制不聽話、淘氣的孩子。但父母控制孩子的權力不可大到或濫用到傷害或迫害孩子的程度。因為孩子免於傷害或迫害的權利是優先的。

對於權利的分類作了交代以後，我們知道那些社群主義者對於人權的批評，犯了錯置問題的謬誤。他們對人權的攻擊，實際上是一個假的問題。他們的基本錯誤是：對於人權未加區分，以致產生了誤導。是否社群主義者願意生活在一個沒有保障生命權、沒有免於傷害的權利、以及沒有言論自由的權利的國度裏呢？如果他們不願意到那邊去，而他們自己又無法提出社群主義的人權理論，他們真正的問題主要是：第三類人權——當作資格來講的人權——在政治上、社會上、與文化上氾濫的問題，亦即第三類人權的疏導與限度問題，而不是其它三類人權本身的問題。（我說這些話，與我主張對於社會中不幸的人，政府當然應予救濟，並無矛盾。）⁶

（二）國民性問題

再談一個大家比較熟悉的問題。自從五四以來，中國知識分子——其中有許多我十分敬佩的人——包括魯迅在內，犯了個大錯。我們知道，歷史可以、也必須同情地理解。五四知識分子所處的歷史環境限制了他們。我們對他們應該予以同情的理解。然而，同情的理解卻不可掩飾他們的錯誤。五四以來以魯迅為主導所提出的國民性分析以及改造國民性的呼籲，事實上是一個假問題。

中國出了許多許多問題。但是，作為一個關懷中國未來的人，不能只說「中國有問題」、「中國問題有很多」便結束，而需要去解決問題。五四以來的知識分子自然也想解決問題。他們因此提出一種以改造國民性為解決問題的辦法。「國民性」這個詞源於日文，魯迅有時會使用「民族性」來替代。但國民性究竟是問題的原因還是問題的結果？當時的知識分子將之視為問題的原因，因此認為改造國民性，是解決中國諸多問題的首要任務。

然而，國民性或民族性究竟是否影響未來的唯一原因呢？還是過去許多複雜結果的總和？除非你堅持一元式思想決定論，你自然會認為中國的國民性是歷史上許多（政治、文化、社會、經濟等等）因素互動的結果。如果將之歸為過去許多複雜結果的總和，那我們就必須針對這些非常複雜的問題，如政治結構問題、經濟結構問題、教育結構問題等各方面來解釋、來謀求解決。要面對這些問題，必須一一地解決。雖然政治結構問題、經濟結構問題……實際上相互影響；但它們不可相互化

⁶ 本文關於人權分類的分析，曾參考 R. T. Allen, *Beyond Liberalism: The Political Thought of F. A. Hayek and Michael Polanyi* (New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers, 1998), pp. 57-61。

約。所以，分析到最後，這些不同的問題還是要分別解決的。若是將所有問題，基本上都劃入文化、思想的問題與教育問題，這種作法就錯了。一元式的分析無法解釋所有的問題。唯有採用多元的分析才能面對人間的複雜性，亦即：將教育問題納入教育問題之列、政治問題納入政治問題之列、經濟問題納入經濟問題之列等等。社會上的複雜問題不可能單靠處理文化、思想的問題與教育問題而解決，因為文化、思想與教育要提升，也需政治、經濟及社會各方面的配合。總之，魯迅並未將原因及結果劃分清楚。雖然他有時認為中國的國民性深受游牧民族入侵的影響，但通常一提到國民性，魯迅很快就會訴諸一元式思想決定論。中國從國民性一詞尚未出現開始，經過幾個世代之後，討論至今的國民性問題，事實上是個假問題。知識分子並沒有真正面對許多中國真正的問題。

為什麼他們會把假問題當做真問題來討論呢？這可從思想史的研究來做分析。

根據我的研究，魯迅改造國民性的理據是從他的思想模式——「藉思想·文化以解決（政治·社會等）問題的途徑」——推演出來的。而「藉思想·文化以解決（政治·社會等）問題的途徑」則直接是由儒學傳統中所強調的「心的道德與理知功能」的預設，在傳統秩序解體的條件下，所塑造的。（秩序解體並不蘊涵所有傳統成分都已失效。）從魯迅的觀點看去，因為預設著人心有「道德與理知的功能」，所以從事思想革命乃是可以產生實效的工作。魯迅的思想革命的實際行動便是以整體主義的反傳統主義方式來徹底打倒中國思想與文化傳統。因為這個傳統只能產生卑怯、貪婪、沒有自我反思能力、無法瞭解自己處境、不能從自己的錯誤中學習改正自己的阿 Q 式中國人。然而，一個思想與精神深患重疴的民族，如何能夠認清病症的基本原因是思想與精神呢？既然連認清病症的原因都不易辦到，又如何奢言要剷除致病的原因呢？幾個知識分子也許已經覺醒；然而，像《狂人日記》中「狂人」那樣，他們的語言被其他人只當作是瘋話。根本無法溝通，遑論思想改革！魯迅帶有一元式思想決定論傾向的論式，無可避免地陷入了邏輯的死結。他自己也變得絕望。

這樣的邏輯死結，逼得魯迅非另找出路不可。這是為什麼魯迅以及許許多多接受魯迅指引的愛國青年，從思想革命轉而投身由中共領導的軍事革命的「理念（或理想）型分析」。換言之，魯迅及其追隨者底「思想·理論的理性推理力」在一些特定的歷史條件下，逼使（命令）魯迅和他的追隨者非根據「藉思想·文化以解決（政治·社會等）問題的途徑」所建立的思想革命的論式之自身邏輯與自身蘊涵的

目的，「首尾一貫地」遵循其內在理路——雖然表面上看去卻是明顯矛盾地——發展出來軍事革命的必要性與優先性的立場不可。用魯迅自己的話來說，「改革最快的還是火與劍」，而他主張個性解放、精神獨立的文學，現在也自言要變成為革命服務的「遵命文學」了。

以上是一個「理念（或理想）型分析」「能夠在真實中出現而且它已經以歷史地重要方式出現過」的例證。「理念（或理想）型分析」，使我們理解為什麼以改造國民性為主流思潮的思想革命運動，由於其內在的邏輯死結，「理性地」變成軍事與政治革命的動力。這種出現或落實於歷史真實的「理念（或理想）型分析」，能夠使我們較徹底地理解以魯迅為代表的中國知識分子左傾思潮的大悲劇。

（三）歷史分類與民主進程問題

另有一個假問題也在中國知識界與輿論界流行多年。許多人認為，中國實行民主非常地困難，因為相較於西方從十六世紀發展出來的近代民主制度與文化（事實上，民主的根源可上溯至歐洲中古、羅馬、和古希臘），他們三、四百年的民主歷程，實非中國自清末至今一百多年的嘗試與努力可以比擬。提出這種說法的人，如果其目的是要警惕大家不要躁進，我們必須穩打基礎，才有實效，這樣的說法，當然沒有什麼不對。然而，如果他背後的假定是，我們三、四百年以後或更早一點，便也能實現真正的憲政民主，此種以為在不同的歷史之內含有相同的機動性目的的假定，則是一個謬誤。

西方歷史與中國歷史的發展脈絡和軌跡極為不同。然而，自清末以來，許多學術界人士，包括一些名家，常把西方歷史的分期方式當作中國歷史分期的標準。因為西方有中古史，所以中國也有中古史。因為西方有封建時代，所以中國也有封建時代。（事實上，中國古代的封建與西方中古的封建，極為不同。）除了那些以馬克思主義意識形態為前提，認為各地歷史都內含相同的目的，都遵循相同的歷史規律的說法，現在已失去不少信用以外，不少非直接受到馬克思主義影響的史學工作者，似乎也仍然習而不察，以西方歷史的分期來作為中國歷史的分期。這是一個假問題。真正的問題是：如何從中國歷史研究的本身，看出它的變遷的特色，根據這樣對歷史變遷的理解來予以分期。

結 語

至於如何才能面對真問題？如何才能有創造力？這就要回到我在前面所提到的那些條件和所做的分析。學術研究成果的多寡與在學術界工作的人底主體性與自律程度的多寡成正比。另外，（一）需要發掘真正的自己的問題，而且這些問題應該具有特殊性；（二）以自己的問題為座標，其它一切知識只能作為參考；（三）避免「錯置具體感的謬誤」。