

是情結還是希望？

王小林

記得有日本友人不解地問我，“為什麼中國人在春節前拼了命也要回家，‘春運’這種問題究竟如何才能解決呢”。我回答說：“這個問題也許與宗教有關，你只要看一看阿拉伯人如何朝聖麥加，就不難理解了”。其實，身在東亞的日本，也有類似“春運”一般的“御盆歸”那樣的回鄉祭拜祖靈的“歸省熱潮”，只不過規模和熱情不及中國罷了。但從這一點來看，對漢族中國人來說，“家”不僅是他們在世俗生活中的避風港，也是慰藉靈魂的聖地——雖然沒有多少人清楚地意識到這一點。

倪培民先生的〈家道與“齊家”功夫〉一文，向我們展示的，正是“家”在生物學、社會學乃至“理想價值——道德律”方面的意義，以及如何通過重新以“家”為“安身立命”之基礎，最終實現個人之“即凡而聖”以及社會之“和諧”的目標的觀點。倪先生不僅列舉了儒家經書中有關“齊家”的各種言論，同時也沿用了西方人本主義理論的類似觀點，強調“人類應該在更高級的形態上，消除人的自身生產為物質經濟生產所左右的異化，以理想價值意義的家為模式去改造社會，達到把天下家園化的目標”¹。從倪先生的文章，不僅可以感受到作者對宗法制度消亡，經濟價值蔓延之下的中國社會各種問題的焦慮，也可以看到作者力圖通過對“家”的“宗教學意義”的重新發掘，以此重建儒“家”道德律的美好願望。

王小林，香港城市大學人文社會科學學院副教授，中國香港。

《中外醫學哲學》XI:2 (2013年)：頁 103-107。

© Copyright 2013 by Global Scholarly Publications.

- (1) 倪培民：〈家道與“齊家”功夫〉，載范瑞平編，《中外醫學哲學》，2013年，第XI卷，第2期，頁57-87。[NI Peimin, “The Way of the Family and the Gongfu of Regulating the Family,” *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, ed. FAN Ruiping, 11:2 (2013), p.57-87.]

然而，對於中國人來說，重新強調“家”作為生物學與社會學意義之外的“道德律”方面的價值，究竟是揮之不去的某種情節，還是難以捨棄的某種希望呢？換言之，如果說，倪先生所描述的儒家傳統中的理想的“家”迄今為止在中國的歷史上從來都沒有出現過的話，那麼，在現在這樣一個產業化、全球化浪潮不斷衝擊下的中國，通過“齊家”來讓個人的靈魂得到慰藉，繼而達到社會的穩定與“和諧”，到底具有多少現實性呢？

自古及今，我們所看到的中國社會中無數令人惋惜或者扼腕的現象，也似乎都源自中國人（主要是漢族人）“家”的倫理價值觀念。例如，中國歷史上出現的貞女、烈女現象，究其根源，往往是“家”為了經濟上減少負擔並獲取利益，以儒教的名義施壓於女性，並以彰顯門戶而導演的悲劇。而一旦身居高位便貪贓枉法，不受任何道德律束縛的官僚們的各種行為，究其原因，也多與“光宗耀祖”、“衣錦還鄉”的“家”本位觀念有關。近來，香港的富商為了維繫家族事業，利用不斷進步的生物科技延續血脈，將有可能分割財產的非血緣者完全排斥在外的做法，更是令人感受到“家”在中國人觀念中的超凡意義。

在中國歷史上，如果說“家”曾經作為“即凡而聖”的立足點存在過的話，那也已經是孔子以前遙遠的年代。數年前，我曾經撰寫〈名與言〉一文，對中日的有關倫理思想做過論述。在拙文中，特別考察了宗法制度下“名”與古代中國的“家”以及個人的具體關係。² 中國古人對“名聲”的關注與執著，也可以解釋為作為“家與個人存在”在“宗教信仰和政治倫理”秩序中追求位置的行為。對此，日本漢學家平岡武夫曾經以《禮記·祭統》中的如下內容為例做過分析：

(2) 王小林：〈名與言：中日語言哲學之演繹及啟示〉，《臺大文史哲學報》，第69期，2008年，頁39-77。〔WANG Xiaolin, “Ming and Yan: The Development of and Insight from Chinese and Japanese Linguistic Philosophy,” *Humanitas Taiwanica*, 69(2008), pp. 39-77.〕

夫鼎有銘，銘者自名也。自名以稱揚其先祖之美，而明著之後世者也。為先祖者，莫不有美焉，莫不有惡焉，銘之義，稱美而不稱惡。此孝子孝孫之心也。唯賢者能之。銘者，論撰其先祖之有德善、功烈、勳勞、慶賞、聲名。列於天下，而酌之祭器，自成其名焉。以祀其先祖者也。顯揚先祖，所以崇孝也，身比焉，順也。明示後世，教也。夫銘者，一稱而上下皆得焉耳矣。是故君子之觀于銘也。既美其所稱，又美其所為。為之者，明足以見之，仁足以與之。知足以利之，可謂賢矣。賢而勿伐，可謂恭矣。

平岡武夫指出，這裡雖然是在論述“銘”的意義，而鼎上的“銘”一方面是記錄自身功勳和先祖名譽，同時更重要的，是強調這種功勳和名譽與統治者的關係。在古代中國，某個家族或個人的存在價值，往往取決於它的“名”能否以“銘”的形式被列入以“王者”為核心的政教合一秩序之中。“家”與個人的“名”被視為與“聲譽”一體的存在，同時也是一個與宇宙的秩序緊密相連的，倫理色彩極為濃厚的概念。³這一點，戴震也曾在〈戴童子壙銘〉中有所闡述：“銘，名也，名其德性功烈，而鑄器久之，墓銘猶是也。……君子者，以名成夫德也。”所以，搞清了這一點，我們就不難理解孔子在《論語·衛靈公》中所說的“君子疾沒世而名不稱焉”的意思。

然而，無論是幸還是不幸，這種通過極端可視性方式來彰顯“家”的理想價值的宗法制度，早在戰國之前就已經消失殆盡。雖然所謂“名垂青史”等等價值觀依然支配著眾多的中國人（漢族人），特別是讀書人。但在事實上，至少在周之後的數千年裡，中國歷史上沒有出現過任何的“家”與“國”渾然為一體的時期，哪怕是很短暫的一個時期。

(3) 平岡武夫：《經書の成立：天下的世界觀》（東京：創文社，1983年），頁84-96。
 [Hiraoka Takeo, *The Establishment of Chinese Classics: The Worldview of "Tianxia"* (Tokyo: Sobunsha, 1983), pp.84-96.]

如果希望“家”重新成為“即凡而聖”的立足點，那麼，從物質和形式上徹底回復其宗法性也應該是一個必不可少的條件。這裡所說的物質和形式，就是“祖靈”祭祀的基本條件——祖墳。

我們知道，從觀念上來講，對於中國人來說，恐怕再沒有比“死無葬身之地”而且“斷了香火”更為嚴重的事情了。然而，在當下的中國，土地名為公有，實為官有。我們看到的是，一方面有大興土木修建某些官員或前官員祖墳的事情；一方面也有以回復耕地等為由，一夜之間推平一般民眾的墳墓的事情。權貴的墳墓和紀念碑、雕像不斷增加，一般民眾則日益面對“死無葬身之地”的現實而束手無策。我相信，在這樣的條件下，談論“家”的“即凡而聖”，很可能只是一種只談理想不顧現實的希望。

最後，我想引用何炳棣先生對於杜維明先生有關“克己復禮”的某篇文章的評論，提出問題，以求商榷。

從歷史家的觀點，杜氏所描繪的儒家社會不但在古代中國，即使在舉世所有古今高度文明的國家，都從來未曾實現過。筆者正在寫撰的論“禮”文章裡將較系統地闡發禮制的發展、演變與運作都是通過兩周所獨有的政治與血緣結合的宗法制度這一桎梏的摩擦與阻力而進行的；在這漫長的歷史過程中，極大多數的統治階級成員都無法解脫制度的束縛和抑制，都不能不接受一己在宗族中生而既定的“龕位”、權利和義務。只有最高級的宗子，如周天子及一等大國的諸侯們，才有機會實踐，才有希望達成修身、齊家、治國、平天下的理想。萬萬千千不同階層的宗族庶子幾代之後即降為平民。宗法制度崩潰之後，小的“自然”家庭代之而興，“在這種小家、無〈諸侯列〉國、一統天下的新環境當中來實行修身齊家治國平天下的政理，必然

是窒礙難通”。⁴ 杜先生和有些當代新儒家以為在傳統中國，至少在原則上，凡是知識份子都有權利、義務演唱修身四部曲以期達成自我實現，顯然是昧於國史的真实，而又飽受西方思潮影響下，對傳統儒家社會超情理的美化。⁵

參考文獻

- 倪培民：〈家道與“齊家”功夫〉，載范瑞平編，〈中外醫學哲學〉，2013年，第XI卷，第2期，頁57-87。〔NI Peimin, “The Way of the Family and the Gongfu of Regulating the Family,” *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, ed. FAN Ruiping, 11:2 (2013), pp.57-87.〕
- 王小林：〈名與言：中日語言哲學之演繹及啟示〉，《臺大文史哲學報》，第69期，2008年，頁39-77。〔WANG Xiaolin, “Ming and Yan : The Development of and Insight from Chinese and Japanese Linguistic Philosophy,” *Humanitas Taiwanica*, 69 (2008), pp.39-77.〕
- 平岡武夫：《經書の成立：天下的世界觀》（東京：創文社，1983年）。〔Hiraoka Takeo, *The Establishment of Chinese Classics: The Worldview of “Tianxia”* (Tokyo: Sobunsha, 1983).〕
- 何炳棣：〈「克己復禮」真詮：當代新儒家杜維明治學方法的初步探討〉，載范毅軍，何漢威整理，《何炳棣思想制度史論》（台北市：中央研究院：聯經出版事業股份有限公司，2013年），頁184。〔HE Bingdi, “The real interpretation on ‘Ke Ji Fu Li’: A Preliminary Investigation into the Research Methodology of Contemporary Neo-Confucian, Tu Wei-ming,” in *He Bingdi’s discussion on Chinese History of Thought and Institution*, ed. by FAN Yijun & HE Hanwei (Taipei: Academia Sinica, 2013), p.184.〕
- 蕭公權：〈聖教與異端（下）〉，《觀察》，第1卷，第12期，1946年，頁12。〔XIAO Gongquan, “Orthodoxy and Heterodoxy (Part 2),” in *Observe*, 1:12(1946), p.12.〕

(4) 蕭公權：〈聖教與異端（下）〉，《觀察》，第1卷，第12期，1946年，頁12。〔XIAO Gongquan, “Orthodoxy and Heterodoxy (Part 2),” in *Observe*, 1:12 (1946), p.12.〕

(5) 何炳棣：〈「克己復禮」真詮：當代新儒家杜維明治學方法的初步探討〉，載范毅軍，何漢威整理，《何炳棣思想制度史論》（台北市：中央研究院：聯經出版事業股份有限公司，2013年），頁184。〔HE Bingdi, “The real interpretation on ‘Ke Ji Fu Li’: A Preliminary Investigation into the Research Methodology of Contemporary Neo-Confucian, Tu Wei-ming,” in *He Bingdi’s discussion on Chinese History of Thought and Institution*, ed. by FAN Yijun & HE Hanwei (Taipei: Academia Sinica, 2013), p.184.〕